

RENATA TRINDADE SEVERO

**SEMIOLOGIA DA LINGUAGEM: A ENUNCIÇÃO DO
SAGRADO E O CORPO AFRORELIGIOSO**

PORTO ALEGRE

2016

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS
ÁREA: ESTUDOS DA LINGUAGEM
TEORIAS DO TEXTO E DO DISCURSO**

**SEMIOLOGIA DA LINGUAGEM: A ENUNCIÇÃO DO
SAGRADO E O CORPO AFRORELIGIOSO**

RENATA TRINDADE SEVERO

**ORIENTADOR: PROF. DR. VALDIR DO NASCIMENTO FLORES
CO-ORIENTADOR: PROF. DR. DAVID LE BRETON**

Tese de Doutorado em Estudos da linguagem, apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

**PORTO ALEGRE
2016**

CIP - Catalogação na Publicação

Trindade Severo, Renata

Semiologia da linguagem: a enunciação do sagrado e o corpo afroreligioso / Renata Trindade Severo. -- 2016.

156 f.

Orientador: Valdir do Nascimento Flores.

Coorientador: David Le Breton.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Letras, Programa de Pós-Graduação em Letras, Porto Alegre, BR-RS, 2016.

1. Enunciação. 2. Semiologia. 3. Corpo. 4. Sagrado. 5. Testemunho. I. do Nascimento Flores, Valdir, orient. II. Le Breton, David, coorient. III. Título.

AGRADECIMENTOS

Primeiramente, agradeço às entidades que permitiram e possibilitaram que esse trabalho existisse. Alupô! Laroyê! Exu-ê!

Meu agradecimento especial às pessoas de religião que generosamente compartilharam seus testemunhos comigo: não há palavras para expressar minha gratidão.

Ao meu orientador, destemido e generoso Valdir: obrigada por segurar minha mão enquanto eu botava os dois pés na jaca.

À minha musa, parceira de crime e namorada, Aline: l.u.x.

Às minhas amigas do coração, rochas da minha vida: Melissa, Bibiana, Bianca, Janaína, Roberta e Célia.

Às colegas Gabriela, Bruna, Germana, Elisa, Heloísa, Daiane, Simone, Adélia e aos colegas Daniel e Uilian, pelos debates acalorados, pelos desafios e pelo apoio.

À querida professora Marlene Teixeira (*in memoriam*), por toda inspiração.

Ao Mauro Dillman, pelo apoio técnico e afetivo no nascimento deste trabalho.

À Regina Ungaretti, por ter me apresentado à casa onde este trabalho se criou.

Ao professor David Le Breton, pela co-orientação carinhosa e valiosa contribuição.

Às professoras Carmen Luci, Silvana Silva e Luiza Milano, pelas contribuições nas bancas de qualificação.

À CAPES, pela bolsa PDSE.

RESUMO

Essa tese propõe um alargamento da noção de enunciação tal como ela tem sido construída a partir do pensamento de Émile Benveniste. Apoiamo-nos na abertura prevista em textos como o artigo “Semiologia da língua” (1969) e o conjunto de notas que compõe o livro póstumo *Dernières leçons* para estudar um objeto que, ainda vinculado à língua, apresenta dimensões que a extrapolam. Nesses textos, Benveniste reafirma e estabelece definitivamente o lugar da língua como sistema interpretante universal: a língua interpreta todos os outros sistemas, inclusive a si mesma. Ela é o sistema que torna possível uma semiologia de todos os outros. Da enunciação da/na língua, chegamos a uma ideia de enunciação centrada na linguagem: em virtude de um intentado, sobre o tecido significativo da instância de discurso, instaura-se a categoria da pessoa e, com ela, a intersubjetividade, por meio de uma semantização que não é exclusiva da língua. O enunciador se vale de sistemas semiológicos cuja materialidade é expressa pelo/no corpo, seja com a voz, com o olhar, com gestos e com formas ainda mais sutis e específicas de determinada enunciação. Em nosso texto, observamos língua, afetividade e sagrado integrar-se em uma enunciação cujo índice de subjetividade é o corpo: a enunciação do sagrado. Para abordar esse objeto, além de nos valermos da Teoria da Enunciação — com alguns deslocamentos e aberturas —, recorreremos às reflexões sobre corpo de David Le Breton (1998; 2011; 2012) para pensarmos a afetividade como um sistema de sentido articulado à língua. Para chegarmos à enunciação do sagrado, nos inspiramos nas noções de testemunha e de testemunho pensadas por Giorgio Agamben (2008). É o testemunho, portanto a língua, que nos permite fazer a semiologia da enunciação do sagrado, principal objetivo dessa tese. Entrevistas abertas com informantes identificados em sua relação com religiões afro-gaúchas e observação participativa em rituais dessas

religiões foram os modos de coleta dos testemunhos que constituem o *corpus* de análise. A partir da noção de *auctor* (AGAMBEN, 2008), atribuímos a esses testemunhos o estatuto de objeto de estudo: o testemunho do sagrado, que forneceu o material cuja observação e análise mobilizaram um arcabouço teórico-metodológico tributário da Teoria da Enunciação, da antropologia do corpo e da filosofia — a ocidental, via Agamben, e a afro-brasileira, por meio de uma afetividade produzida no âmbito do sagrado que influenciou de mais de uma maneira a tessitura dessa tese. A enunciação do sagrado permanece um objeto a que só chegamos via *auctor*, no testemunho do sagrado.

Palavras-chave: enunciação; semiologia; corpo; sagrado; testemunho.

RESUMÉ

Cette thèse propose un élargissement de la notion d'énonciation, telle comme elle est construite à partir de la pensée d'Émile Benveniste. Nous nous sommes basé sur l'ouverture prévue dans des textes tels que l'article « Sémiologie de la langue » (1969) et l'ensemble de notes qui compose le livre posthume *Dernières leçons* pour étudier un objet qui, encore lié à la linguistique, présente des dimensions qui vont au-delà d'elle. Dans ces textes, Benveniste réaffirme et établit définitivement la place de la langue en tant que système interprétant universel : la langue interprète tous les autres systèmes, y compris elle-même. Elle est le système qui rend possible une sémiologie de tous les autres. De l'énonciation de / dans la langue, nous arrivons à une idée d'énonciation centrée dans le langage : en vertu d'un intenté, sur le tissu significatif de l'instance de discours, la catégorie de personne s'instaure et, avec elle, l'intersubjectivité, à travers une sémantisation qui n'est pas exclusive de la langue. L'énonciateur fait usage des systèmes sémiologiques dont la matérialité est exprimée par / dans le corps, avec la voix, avec le regard, avec des gestes et avec des formes encore plus subtiles et spécifiques d'une énonciation donnée. Dans notre texte, nous observons la langue, l'affectivité et le sacré s'intégrer dans une énonciation dont l'indice de subjectivité est le corps : l'énonciation du sacré. Pour traiter de cet objet, nous utilisons la Théorie de l'Énonciation – avec quelques déplacements et ouvertures – et aussi les réflexions sur le corps de David Le Breton (1998 ; 2011 ; 2012) pour penser l'affectivité comme un système de sens articulé à la langue. Pour atteindre à l'énonciation du sacré, nous nous sommes inspiré dans les notions de témoin et de témoignage pensées par Giorgio Agamben (2008). C'est le témoignage, donc la langue, qui nous permet de faire la sémiologie de l'énonciation du sacré, l'objectif principal de cette thèse. Des entretiens ouverts avec des informateurs identifiés dans

sa relation avec des religions afro-brésiliennes du Rio Grande do Sul et l'observation participante dans les rituels de ces religions ont été les moyens de recueil des témoignages, qui constituent le corpus d'analyse. À partir de la notion d'*auctor* (AGAMBEN, 2008), nous attribuons, à ces témoignages, le statut d'objet d'étude : le témoignage du sacré, qui a fourni le matériel dont l'observation et l'analyse ont mobilisé un cadre théorique et méthodologique, héritier de la Théorie de l'Énonciation, de l'anthropologie du corps et de la philosophie – celle de l'Occident, par l'intermédiaire d'Agamben, et l'afro-brésilienne, à travers d'une affectivité produite dans le domaine du sacré, qui a influencé plus d'une façon l'écriture de cette thèse. L'énonciation du sacré reste un objet que l'on peut traiter seulement via *auctor*, dans le témoignage du sacré.

Mots-clés : énonciation ; sémiologie ; corps ; sacré ; témoignage.

ABSTRACT

This thesis proposes an extension of the concept of enunciation such as it has been built from the thought of Émile Benveniste. We rely on the existing opening in texts such as the article "The semiology of language" (1969) and on the set of notes which compose the posthumous book *Dernières leçons* to study an object that, although still linked to language, has dimensions that go beyond it. In these texts, Benveniste reaffirms and definitively establishes the place of language as a universal interpreter system: language interprets all other systems, including itself. It is the system that makes the semiology of all others possible. From the enunciation of/in *langue*, we come to the idea of enunciation focused on *langage*: through a formulation produced on the meaningful fabric of speech, the category of the individual is established, and with it, the intersubjectivity through semantization that is not exclusive to language. The enunciator relies on semiologic systems whose materiality is expressed by and in the body, either using its voice, its eyes, with gestures and even more subtle forms that are specific of a particular enunciation. In our text, we observe language, affection and the sacred integrate into an enunciation whose subjectivity index is the body: the enunciation of the sacred. To address this object, beyond taking the Enunciation Theory into account- with some shifts and openings - we use the reflections on the body by David Le Breton (1998; 2011; 2012) to think about affectivity as a system of meaning articulated into language. To come to the enunciation of the sacred, we have been inspired by the witness and testimony notions thought by Giorgio Agamben (2008). It is the testimony, therefore the *langue*, that allows us to make the semiology of the enunciation of the sacred, the main objective of this thesis. The approach used to collect the testimonies which constitute the corpus of analysis has been open interviews with informants identified by their relation with

African-gaúcho religions and participatory observation in rituals of these religions. From the notion of *auctor* (AGAMBEN, 2008), we assign these testimonies the object- of-study status: the testimony of the sacred, which provided the material whose observation and analysis mobilized a theoretical and methodological framework linked to the Theory of Enunciation, to the anthropology of the body and to philosophy - the Western, via Agamben, and African-Brazilian, through an affection produced within the sacred that has influenced the fabric of this thesis in more than one way. The enunciation of the sacred remains an object which can only be reached via *auctor*, in the testimony of the sacred.

Key-words: enunciation; semiology; body; sacred; testimony.

SUMÁRIO

| | |
|---|-------|
| INTRODUÇÃO | p. 13 |
| PARTE 1 | |
| DA ENUNCIÇÃO DA/ NA LÍNGUA | |
| À ENUNCIÇÃO DA/ NA LINGUAGEM | |
| | p. 17 |
| 1 A ENUNCIÇÃO DA/NA LÍNGUA | p. 21 |
| 1.1 <i>Intenté</i> / ideia | p. 24 |
| 1.2 Instância de discurso | p. 27 |
| 1.3 A categoria da pessoa e a (inter)subjetividade | p. 29 |
| 1.4 Agenciamento e sintagmatização | p. 30 |
| 2 LÍNGUA E LINGUAGEM | p. 33 |
| 2.1 Língua e linguagem em Saussure | p. 35 |
| 2.2 Língua e linguagem em dois momentos do pensamento benvenisteano | p. 35 |
| 2.3 Língua ou linguagem? | p. 42 |
| 2.4 À guiza de conclusão para esse capítulo | p. 45 |
| 3 CULTURA EM BENVENISTE | p. 46 |
| 3.1 Cultura texto a texto | p. 48 |
| 3.2 Cultura | p. 58 |
| 4 A ENUNCIÇÃO DA/NA LINGUAGEM | p. 63 |
| 4.1 Intentado e referência | p. 65 |
| 4.2 Instância de discurso, categoria de pessoa e (inter)subjetividade | p. 67 |
| 4.3 Semantização | p. 69 |

| | |
|---|--------|
| PARTE 2 | |
| UMA ABORDAGEM DE INSPIRAÇÃO ANTROPOLÓGICA | p. 74 |
| 5 O CORPO | p. 77 |
| 5.1 A afetividade: um sistema semiológico | p. 78 |
| 5.2 O corpo significa | p.83 |
| 5.3 Significar entre língua e corpo: a voz | p.87 |
| 6 O SAGRADO | p. 91 |
| 6.1 O sagrado em Benveniste | p. 92 |
| 6.2 O sagrado afro | p. 96 |
| 6.3 O sagrado, o corpo e a enunciação | p. 106 |
| 7 O TESTEMUNHO | p. 110 |
| 7.1 Testemunhas: <i>testis</i> , <i>superstes</i> e <i>auctor</i> | p. 110 |
| 7.2 O corpo testemunha | p. 113 |
| 7.3 Voz: testemunho entre língua e corpo | p. 115 |
| 7.4 A língua testemunha | p. 116 |
| PARTE 3 | |
| A ENUNCIÇÃO DO SAGRADO | p. 119 |
| 8 ENUNCIÇÃO E TESTEMUNHO DO SAGRADO | p. 121 |
| 8.1 O testemunho da enunciação do sagrado | p. 121 |
| 8.2 <i>Auctor</i> : o compartilhar | p. 123 |
| 9 OS TESTEMUNHOS | p. 125 |
| 9.1 <i>Superstes</i> | p. 126 |
| 9.2 <i>Testis</i> | p. 129 |
| 9.3 <i>Auctor</i> | p. 134 |
| REFERÊNCIAS | p. 151 |
| ANEXO (GLOSSÁRIO) | p. 156 |

INTRODUÇÃO

Tudo o que diz respeito à linguagem é objeto da linguística. (BENVENISTE, PLG II, p. 29).

Esta tese, a partir de uma interpretação radical¹ dos aspectos antropológicos da teoria enunciativa de Émile Benveniste, desenvolve um estudo daquilo que nomeamos “enunciação do sagrado” a partir de testemunhos de pessoas que se definem em sua relação com religiões afro-gaúchas (ORO, 2008). Para que assim se defina o tema desse trabalho, partimos do campo da enunciação para propor um alargamento dessa noção, procuramos definir o que é cultura dentro desse campo e, então, voltamos nosso olhar para a enunciação considerando seus universos linguístico e cultural conjuntamente. Nesse gesto, não nos detemos no enunciado a fim de observar aspectos que dizem respeito à enunciação como coisa viva, com corpo e voz. Vamos além do verbalizado e do verbalizável; desejamos experimentar a experiência da enunciação sobre a qual nos debruçamos — e esse debruçar-se vai além da metáfora, é gesto físico de contato entre corpos, vozes e desejos. Somos testemunhas de testemunhos. *Superstes, testis e auctor*² (AGAMBEN, 2008) do processo de experienciar a enunciação que estudamos, enunciação de sujeitos que, por sua vez, são *superstes, testis e auctor* de sua própria experiência, de seu próprio testemunho — que não pode ser reduzido ao verbalizável.

Assim, fica claro que nosso objeto de estudo, embora bastante ancorado nos estudos do linguista Émile Benveniste, não é linguístico *stricto sensu*. A enunciação do sagrado compreende aspectos que não têm sido frequentemente privilegiados pela linguística da

¹ Isso significa que procuramos, nos textos de Benveniste, as raízes das nuances antropológicas de seu pensamento.

² Conceitos que apresentaremos no capítulo sete – dizem respeito ao estatuto da testemunha.

enunciação, como corpo e afetividade. “Olhar” e “ouvir” são verbos geralmente empregados pelos pesquisadores dessa área ao se referirem ao modo como se relacionam com aquilo que analisam. Em nosso trabalho, ouvimos testemunhos, mas nos esforçamos para ir além desse gesto. Nosso papel de analista é fortemente atravessado pela nossa experiência como testemunhas desse testemunhar. Com Agamben (2008), acreditamos que mais importante do que a enunciação em si é o fato de que ela tenha lugar. Essa enunciação do sagrado com a qual procuramos manter uma relação próxima é experienciada também por nosso corpo, mas não apenas pelo nosso olhar e nossa escuta de analistas. É experienciada em seu lugar para que possamos descobrir algo sobre a forma como se enuncia o sagrado nesses testemunhos.

Nosso objeto de estudo configura-se por diversos ângulos. Apoiamo-nos na abertura prevista em textos de Émile Benveniste como o artigo “Semiologia da língua” (PLG II³) e o conjunto de notas que compõe o livro póstumo *Dernières leçons*⁴ para estudar um objeto que, ainda vinculado à língua, apresenta dimensões que a extrapolam. Nesses textos, Benveniste reafirma e estabelece definitivamente o lugar da língua como sistema interpretante universal: a língua interpreta todos os outros sistemas, inclusive a si mesma. Ela é o sistema que torna possível uma semiologia de todos os outros: “toda semiologia de um sistema não linguístico deve pedir emprestada a interpretação da língua” (PLG II, p. 61). A enunciação do sagrado é um objeto que precisa ser aprendido em sua dimensão linguística, cultural e corpórea. Relaciona-se ao discurso, mas também à voz cuja origem é uma garganta de carne única (CAVARERO, 2011).

Acreditamos que a abertura proporcionada pelas últimas produções de Benveniste permite que se olhe para a linguagem a partir de um ponto de vista semiológico e é o que procuramos fazer, contemplando sistemas semiológicos distintos e procurando elucidar a natureza das relações que mantêm entre si. Postulamos que a linguagem manifesta-se por meio de outros sistemas semiológicos além da língua. A partir daí, acreditamos que a cultura é uma manifestação de linguagem tanto quanto a língua o é.

A visão de mundo oriunda de culturas africanas que se encontram tanto nas raízes das religiões conhecidas como afro-brasileiras quanto na vivência cultural do brasileiro em geral orienta-se pela experiência — seja ela do espírito, da razão ou do corpo. A experiência humana se dá através da linguagem: segundo Benveniste (PLG II), o homem não nasce na

³ Nos referiremos às obras Problemas de linguística geral I e II, respectivamente, como PLG I e PLG II em lugar de utilizarmos citação do tipo “autor, ano”.

⁴ *Dernières leçons*, as últimas aulas no Collège de France, publicadas em francês em 2012 e com tradução para português sob coordenação do prof. Valdir Flores publicada em 2014 pela UNESP.

natureza, mas na cultura, em outras palavras, a qualidade humana é cultural. É através da linguagem que as relações humanas de qualquer tipo se configuram — “a linguagem serve para viver” (PLG II, p. 222) — e é na e pela linguagem que o homem se constitui como sujeito.

Dessa forma, analisar a enunciação do sagrado na e pela linguagem é, além de legítimo, necessário, principalmente quando se consideram sujeitos cujos lugares enunciativos têm, tradicionalmente, sido olhados a partir de um conjunto de valores que se coloca acima e ao centro em relação ao que é observado — aquilo que Fanon chama de “valor normativo de certas culturas” (FANON, 1980, p. 35).

Procuramos mobilizar os estudos enunciativos da linguagem para estudar a enunciação do sagrado em religiões de origem africana pela riqueza cultural que oferecem (VERGER, 1957; BASTIDE, 1983; PRANDI, 2003; CASTILLO, 2010), pela importância dessas religiões e da cultura que as cerca na formação das identidades brasileiras, para ir contra uma tradição que invisibiliza essa cultura e emudece essas vozes (CARVALHO, 2001). Este trabalho, além de inscrever-se no campo das teorias enunciativas, aborda temática de relevância para a constituição de uma sociedade plural e democrática. Acreditamos que, ao abordarmos tal temática, também agimos positivamente no processo de auxiliar no cumprimento da Lei 10.639⁵ (BRASIL, 2003) por trazermos ao campo da linguística uma temática por ela muitas vezes ignorada.

Esta tese divide-se em três partes. A primeira dedica-se a uma construção teórica que procura dar conta da enunciação da maneira como a abordaremos aqui. Essa parte divide-se em quatro capítulos: capítulo um, em que abordamos a enunciação como acontecimento de língua; capítulo dois, em que procuramos estabelecer a linguagem como referência de significação, em lugar da língua; capítulo três, em que definimos cultura a partir da obra de Benveniste; e capítulo quatro, em que retomamos a enunciação para abordá-la a partir da perspectiva da linguagem.

A segunda parte da tese dedica-se a apresentar o viés antropológico do trabalho que, mais do que representar uma instrução teórica ou conceitual, orienta nossa sensibilidade para a realização deste estudo. Essa parte divide-se em três capítulos em que apresentamos, respectivamente, as perspectivas do corpo, do sagrado e do testemunho de que nos valemos para observar e analisar a enunciação do sagrado.

⁵ “Altera a Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática História e Cultura Afro-Brasileira”, e dá outras providências.”

No primeiro desses capítulos, que é o quinto da tese, serão apresentadas as noções de sistema afetivo, corpo e voz. O capítulo seis aborda o sagrado. Mais do que o campo semântico em que nossa enunciação acontece, o sagrado aqui estudado é um conjunto de relações que colocam em relevo o aspecto corpóreo da subjetividade. Na primeira seção desse capítulo, apresentamos um breve apanhado sobre os estudos do sagrado em Benveniste. A seguir, trazemos informações e reflexões acerca do sagrado das religiões afro-brasileiras que interessam a essa pesquisa⁶. Na terceira e última seção, relacionamos o sagrado e a língua a partir de sua articulação com o corpo a fim de observarmos mais atentamente esse aspecto da enunciação do sagrado. No capítulo sete, relacionamos os conceitos de testemunho e de testemunha pensados por Agamben (2008) ao método de pesquisa que seguimos.

A terceira e última parte do texto se constrói em torno da enunciação do sagrado e de seu testemunho. Iniciamos no capítulo oito, justamente estabelecendo a diferença entre enunciação do sagrado e testemunho do sagrado para, a seguir, retomarmos a testemunha que torna possível que estudemos a enunciação do sagrado, o *auctor*; finalmente, no nono capítulo da tese, trazemos as testemunhas e os testemunhos do sagrado.

Ao longo de todo o texto, palavras ligadas ao campo afrorreligioso aparecem assinaladas com um asterisco à direita (palavra*). As definições dessas palavras são apresentadas em glossário anexo ao final da tese.

Sugerimos uma leitura do capítulo nove anteriormente à leitura da tese, quase à maneira de um prefácio. Embora muitos conceitos e termos não fiquem claros para a leitora que se aventurar a aceitar nossa sugestão, acreditamos que os relatos que compõem esse capítulo podem atuar como uma sensibilização produtiva — talvez necessária — para a compreensão de algumas particularidades da tese.

O que se apresenta no capítulo nove foi tecido paralelamente à tese — que se desenvolveu ao mesmo passo que foram realizadas as visitas e as entrevistas que constituem esse capítulo. Os questionamentos que surgiam durante as visitas e entrevistas alimentavam as leituras e reflexões teóricas e vice-versa. A linearidade da escrita acadêmica é ilusória e nos leva a imaginar processos igualmente lineares, de sentido e direção únicos, mascarando o fato de que o fazer dessa tese — e, imaginamos, da maioria delas — é um cruzamento de direções e sentidos diversos que se reproduzem e produzem possibilidades de criação, de reflexão, de interpretação...

⁶ Tanto as religiões afro-gaúchas Nação, Umbanda e Quimbanda quanto o Candomblé baiano.

PARTE 1

DA ENUNCIÇÃO DA/NA LÍNGUA À ENUNCIÇÃO DA/NA LINGUAGEM

Os acontecimentos de que tratamos aqui pertencem ou não ao domínio da língua, podem ou não atrair a atenção do linguista de acordo com a noção que esse faça de seu domínio já que ainda não se conhecem seus limites. Para uma certa linguística, sobretudo aquela que se autoproclama “moderna”, somente a língua é objeto da linguística, e nesse caso os dados apontados pelo título deste artigo lhe serão estranhos. Mas para o linguista que não separa do universo linguístico o uso último da língua, o fenômeno da linguagem, a maneira como o homem é animado e expresso por sua linguagem traz inúmeros assuntos de reflexão e particularmente nas condições excepcionais que a paixão suscita. (BENVENISTE *apud* ONO, 2012, p. 79, tradução nossa)⁷.

O texto reproduzido acima é uma das notas de Benveniste para seu artigo sobre blasfemia e eufemia. Ao criticar uma linguística que percebe seu objeto de forma restritiva, Benveniste preocupa-se mais uma vez com o “fenômeno da linguagem” de forma ampla. O artigo, que a olhos desavisados poderia parecer uma simples análise de fatos de linguagem, aborda o humano em sua característica mais peculiar: a expressão. Em ensaio sobre essas notas, Ono (2012) demonstra claramente a importância do trecho que reproduzimos. Trata-se de uma ideia já abordada por Benveniste em outro texto⁸: o locutor, ao apropriar-se da língua é incitado por ela a se expressar⁹.

Acreditamos que o expressar a que se refere Benveniste aqui excede a língua. Temos,

⁷ “Les faits dont nous traitons ici appartiennent ou n'appartiennent pas au domaine de la langue, peuvent ou non retenir l'attention du linguiste selon l'idée que celui-ci se fait de son domaine, puisqu'il n'en connaît pas encore les limites. Dans une certaine linguistique, surtout celle qui se proclame « moderne », la langue seule est l'objet de la linguistique, et alors les données indiquées par le titre de cet article lui resteront étrangères. Mais pour le linguiste qui ne retranche pas de l'univers linguistique l'usage finit de la langue, le phénomène du langage, la manière dont l'homme est animé et exprimé par son langage, apporte d'innombrables sujets de réflexion et tout particulièrement dans les conditions exceptionnelles que la passion suscite.”

⁸ Da subjetividade na linguagem (PLG I, p. 284-293).

⁹ Embora, aqui, Benveniste reflita sobre uma expressão que nasce em “condições excepcionais” suscitadas pela “paixão”, isto é, por um estado alterado dos ânimos.

ao menos, duas razões para assim afirmar: em primeiro lugar, a crítica àqueles linguistas que tomam “*la langue seule*” como seu objeto não seria necessária caso Benveniste se referisse apenas à diferença entre língua e língua em uso — o que, obviamente, não descarta a hipótese de que se trate apenas disso. Em segundo lugar, o trecho “*la manière dont l’homme est animé et exprimé par son langage*”, além de empregar “*langage*” e não “*langue*”, mobiliza campos semânticos além da língua. “*Animé*” relaciona-se a alma, a ânimo, a movimento. É o próprio Benveniste quem, em uma das notas, nos mostra o caminho: “[*q*]uelque chose naît au monde alors. Un homme s’exprime (lat. *exprimere* ‘faire sortir en pressant, faire jaillir à l’extérieur’)” (nota 486, *op. cit.*, p. 80). Ânimo, alma e movimento parecem interessar Benveniste nesse momento. Ono chama nossa atenção para a frequência do emprego de palavras como “*soudain*” e “*soudaineté*” que remetem ao “*faire sortir en pressant*”. “*Passion*” é outra palavra que ocorre nesse contexto acrescentando ao cenário um elemento que aciona o campo semântico dos sentimentos, exatamente o contraponto do racional, geralmente associado à logicidade do verbalizável. Em uma das notas em que ocorre a palavra *soudaineté* (nota 272 *apud* ONO, 2012, p. 80), Benveniste fala em “violência da impulsão afetiva”. Para Ono, não há dúvidas de que esse sentimento é o que une blasfêmia e enunciação. Embora sutis no artigo, tais ousadias são claras nas notas: Benveniste ia além do pensamento, além da compreensão que é resultado de uma redução à língua em direção, talvez, àquele “descarregar” a que se refere em “Categorias de pensamento e categorias de língua” (PLG I, p. 69).

Costuma-se dizer que a teoria da enunciação se ocupa do homem na língua, mais do que isso, Benveniste é considerado o linguista que consegue propor uma resposta ao questionamento de Saussure em sua postumamente denominada “Nota sobre o discurso” — “o que permite dizer que a língua entra em ação como discurso?” (SAUSSURE, 2002, p. 237). Sua resposta une apropriação do aparelho formal e subjetividade e tem origem no homem que se torna locutor e, então, sujeito. Gostaríamos, entretanto, de problematizar o emprego da expressão “homem na língua”.

Lembremos o prefácio escrito pelo próprio Benveniste para os “Problemas de linguística geral I”. Ao apresentar os tópicos abordados nessa compilação de artigos, Benveniste refere-se à 5ª parte da obra como “O homem na linguagem”, conquanto o índice e a abertura dessa seção apresentem o título dessa parte como “O homem na língua”. Poderia tratar-se de mais um caso de utilização de “linguagem” como sinônimo de “língua” — o que ocorre em outros momentos do livro. No entanto, o trecho completo — “O homem na

linguagem’ é o título da parte seguinte; é a marca do homem na linguagem, definida pelas formas linguísticas da ‘subjatividade’ e as categorias da pessoa, dos pronomes e do tempo” (BENVENISTE, 1966 [2005], Prefácio) — faz referência aos dois termos que colocamos em relevo: linguagem e língua. O trecho “marca do homem na linguagem definida pelas formas linguísticas” nos permite pensar a relação linguagem - língua e a possibilidade de outras formas de marcação do homem na linguagem que não as linguísticas — se há necessidade de circunscrever o tópico da seção às marcas definidas pelas formas linguísticas, talvez haja outras maneiras de o homem se marcar na linguagem que não seja pela língua. A relação linguagem - língua — salientando-se o protagonismo da primeira em relação à significação e a potência interpretante da segunda — será abordada no capítulo dois.

O humano¹⁰ é o ser que nasce na cultura — “E se digo que o homem não nasce na natureza, mas na cultura, é que toda criança e em todas as épocas, na pré-história a mais recuada como hoje, aprende necessariamente com a língua os rudimentos de uma cultura” (PLG II, p. 23). Cultura e língua são indissociáveis, é impossível definir em termos absolutos quais os limites em que uma determina a outra. Na medida em que nascer na cultura significa também nascer na língua, estudar o homem pela enunciação implica tomar cultura e língua como dois entes simbióticos e abrir mão de uma autópsia da enunciação que pudesse permitir separar o que nela é língua e o que se deve à cultura.

Embora tenha falado enfaticamente em diversos artigos sobre as “ciências da cultura” e a importância da cultura para a significação, inclusive, da língua, a relação entre cultura e sociedade e entre cultura e língua não foi estabelecida de forma inequívoca por Benveniste. Ora relacionada à sociedade — como no artigo de 1968 “Estruturalismo e linguística” — ora à língua — como em outro artigo de 1968, “Estrutura da língua e estrutura da sociedade” —, sempre relacionada à expressão e à significação, cultura permanece sem um lugar evidente em sua obra. O conceito de cultura presente no texto “Vista d’olhos sobre o desenvolvimento da linguística” (PLG II, p. 31) é simples e acessível. No entanto, a relevância de cultura que podemos pressentir em suas análises linguísticas — seja nos PLGs ou, mais intensamente, nos “Vocabulário das instituições indo-europeias”¹¹ — não se viu repercutida em algum texto que a abordasse profunda ou especialmente.

¹⁰Para quem lê Benveniste talvez cause estranheza ler “humano” em lugar de “homem” — palavra comumente empregada pelo linguista. Preferimos “humano” à “homem” para evitar a prática machista de generalizar a espécie pelo masculino. Quando se tratar de citação ou referência a trechos de textos de Benveniste, acataremos a escrita original.

¹¹ Ao qual nos referiremos futuramente simplesmente como “Vocabulário”.

Além dos artigos dos PLGs, os textos que compõem os dois tomos do “Vocabulário” apresentam análises que claramente tomam como referência principal — tão importante quanto os contextos linguísticos — a cultura das comunidades de falantes que empregavam os termos analisados. Contra a separação de forma e sentido, valer-se da cultura quase que como um operador de análise permitiu a Benveniste mostrar a indissociabilidade desses dois aspectos da língua. A compreensão de cultura como um sistema semiológico na obra de É. Benveniste é o tópico que abordaremos no capítulo três.

O primeiro e o quarto capítulo dessa parte da tese relacionam-se intimamente: no primeiro, abordamos o que chamamos aqui de “a enunciação da/na língua” — a enunciação da forma como a temos estudado, relacionada apenas à língua. Para isso, escolhemos alguns elementos que se mostram especialmente relevantes à nossa construção teórica. No quarto capítulo, fazemos um contraponto e apresentamos elementos para se pensar uma enunciação que vá além da língua, que abarque outros sistemas semiológicos. Esperamos que o espaço entre os dois capítulos, preenchido pelos que abordam, respectivamente, um deslocamento de foco de língua para linguagem e uma abordagem de cultura em Benveniste, auxilie a compreensão do caminho percorrido nessa ampliação da noção de enunciação.

1 A ENUNCIÇÃO DA/NA LÍNGUA

Em torno da teoria da enunciação muito precisa ser elucidado. A própria existência dessa teoria como tal necessita ser constantemente explicada: Benveniste, o autor dos textos que dão origem a ela, nunca compilou uma teoria (NORMAND, 1996; FLORES e TEIXEIRA, 2005; BARBISAN, 2007; FLORES, 2013). Esse caráter de unicidade foi atribuído postumamente por leitores de Benveniste a um conjunto de artigos publicados nos dois tomos dos “Problemas de linguística geral” (FLORES e TEIXEIRA, 2005; FLORES, 2013¹²). Tanto a teoria enunciativa quanto o próprio conceito de enunciação e as noções associadas a ela têm sido objeto de muitos estudos que visam a estabelecer o que é a teoria (NORMAND, 1996; 2009; FLORES, 2013), quais os termos da enunciação (NORMAND, 1996) e o que é a enunciação (ONO, 2007)¹³.

O último texto publicado por Émile Benveniste em vida, “O aparelho formal da enunciação”, apresenta um conceito de enunciação que frequenta grande parte dos trabalhos sobre o tema: “A enunciação é este colocar em funcionamento a língua por um ato individual de utilização” (PLG II, p. 82). Em 2007, a linguista japonesa Aya Ono publica uma obra em que questiona a tomada desse como o único conceito de enunciação em detrimento de formulações anteriores. Em um trabalho metódico, a linguista escrutina a obra de Benveniste em busca da noção de enunciação. De acordo com os resultados de sua pesquisa, essa noção na obra benvenistiana não está circunscrita ao termo “enunciação”. As noções de frase, de instância de discurso e de ato de fala mobilizam elementos diferentes que, unidos, colaboram para sua construção. Partindo do conceito apresentado no artigo de 1970,

¹² Flores aborda esse tema em obras anteriores, nos referimos aqui à sua obra “Introdução à teoria enunciativa de Benveniste” por se tratar de um trabalho que aborda especialmente essa temática e pela abrangência da discussão proposta.

¹³ A bibliografia referida aqui é apenas representativa, há uma quantidade considerável de trabalhos sobre o pensamento benvenisteano e a teoria da enunciação.

amplamente aceito entre linguistas, e das cinco categorias¹⁴ que podem ser elencadas nesse texto, Ono constrói de forma gradativa e didática a ideia de enunciação que advém do conjunto da obra estudada. Para tanto, ela mobiliza, além das noções citadas, os conceitos de significação e de subjetividade e os relaciona à enunciação.

Ao “observar atentamente como essa noção se forma no decorrer do tempo e dentro de diferentes problemáticas da linguística benvenistiana, e como ela se articula com outras noções, teóricas ou não” (ONO, 2007, p. 19 – tradução de Daniel da Costa e Silva), a autora organizou seu trabalho em duas partes: “Os empregos da palavra enunciação” — dividida em dois capítulos: “Enunciação: a palavra e a noção”; e “Três noções associadas: frase, instância de discurso e enunciado performativo” — e “Os problemas enunciativos — dividida em três capítulos: “Enunciação e significação”; “Enunciação e subjetividade”; e “Enunciação e ato de linguagem”.

Ao final desse percurso, a linguista sintetiza suas conclusões:

- Na problemática da significação, Benveniste elabora a noção de enunciação através da noção de frase com o objetivo de propor uma linguística de base sintagmática e semântica. A enunciação-frase é considerada como aquilo que torna possível a sintagmatização e a referência.
- Na problemática da subjetividade, Benveniste dá especial importância à enunciação subjetiva, cuja marca é o “eu”, e considera essa um instante no qual o locutor se constitui como sujeito.
- Na problemática do ato de fala, Benveniste concebe a enunciação como um ato submetido ao mesmo tempo ao sujeito falante e à instituição social. (ONO, 2007, p. 215, tradução nossa¹⁵).

Percebe-se que, mesmo após o cuidadoso trabalho de reconstituição levado a cabo por Ono, o caráter fragmentado permanece. Não há noção de enunciação única. Observamos, ainda, que as características variam de acordo com o *corpus* utilizado. Sabe-se que os textos

¹⁴ São elas: 1. A enunciação é uma “realização vocal da língua” (PLG II, p. 82); 2. A enunciação é um ato operacional que converte a língua em discurso: “A enunciação supõe a conversão individual da língua em discurso. [...] É a semantização da língua que está no centro deste aspecto da enunciação” (PLG II, p. 83); 3. A enunciação possui um aspecto individual: “Enquanto realização individual, a enunciação pode se definir, em relação à língua, como um processo de apropriação.” (PLG II, p. 84); 4. A enunciação postula o alocutário. “Toda enunciação é, explícita ou implicitamente, uma alocação, ela postula um alocutário” (PLG II, p. 84); 5. A enunciação possui um aspecto referencial, isto é, a enunciação vincula o locutor e o co-locutor à realidade do discurso: “Por fim, na enunciação, a língua se acha empregada para a expressão de uma certa relação com o mundo. [...] A referência é parte integrante da enunciação” (PLG II, p. 84). (Adaptado de ONO, 2007, p. 31-32, tradução nossa).

¹⁵ – *Dans la problématique de la signification, Benveniste élabore la notion d'énonciation à travers celle de phrase en vue de proposer une linguistique à base de syntagmatique et de sémantique. L'énonciation-phrase est considérée comme ce qui rend possible la syntagmatique et la référence.*
 – *Dans la problématique de la subjectivité, Benveniste met l'accent sur l'énonciation subjective, dont le marqueur est “je”, et considère celle-ci comme un instant dans lequel le locuteur se constitue comme sujet.*
 – *Dans la problématique de l'acte de parole, Benveniste conçoit l'énonciation comme un acte assujéti à la fois au sujet parlant et à l'institution sociale.*

que compõem os PLGs têm objetivos e públicos variados. Nota-se que a abordagem de cada artigo varia de acordo com essas situações discursivas. Assim, a questão do *corpus* torna-se extremamente relevante quando se vai falar em Benveniste — é sempre necessário estabelecer o que Flores (2010, p. 397) denomina “*corpus* teórico de referência”: uma seleção de textos do autor dentro da qual se pretende trabalhar. Para citar apenas algumas obras que são referência no campo da enunciação e que respeitam a questão do *corpus*, tomemos como exemplo os *corpora* estabelecidos por Normand em seu texto “*Les termes de l'énonciation chez Benveniste*” (1997)¹⁶; por Flores e Teixeira em “Introdução à linguística da enunciação” (2005) e por Ono em “*La notion d'énonciation chez Émile Benveniste*” (2007).

Para Normand, o *corpus* de estudo da enunciação é composto pelos artigos que se encontram nas partes “O homem na língua” e “A comunicação” dos PLGs I e II, além dos textos “Os níveis de análise linguística” (1962/1964) e “Estrutura da língua e estrutura da sociedade” (1968). Os linguistas brasileiros propõem um *corpus* mais restrito, que abarca os textos citados por Normand, com exceção dos artigos que compõem a parte “A comunicação” no PLG I. Já Ono apresenta um conjunto de textos bem abrangente, que excede o âmbito dos PLGs, e inclui as obras “Nomes de Agente e Nomes de Ação em Indo-europeu” e os dois volumes do “Vocabulário das Instituições Indo-europeias”.

Na tentativa de sistematizar a teoria ou de esclarecer seus conceitos e noções, pesquisadores têm abordado as relações entre noções e ideias que se estabelecem transversalmente no pensamento benvenisteano (ONO, 2007); os elementos e/ ou termos da constelação que forma a teoria (NORMAND, 1996; FLORES, 2013); ou ainda as categorias que se podem inferir a partir da teoria (KIM, 1997; ONO, 2007). Além disso, léxicos e dicionários têm sido compilados a fim de auxiliar a compreensão da complexa rede de ideias que é a teoria da enunciação¹⁷.

Dessa forma, cabe-nos também fazer uma escolha de método de leitura. Abordar a enunciação é uma operação que pode ser feita a partir de diversos pontos. Alguns autores preferem iniciar com a dupla forma de significação da língua, o semiótico e o semântico; outros preferem começar pela categoria de pessoa; há ainda os que privilegiam uma visão a partir do aparelho formal da enunciação. Por nossa vez, a fim de apresentarmos a ideia de enunciação que é o ponto de partida de nosso trabalho, escolhemos discorrer sobre seus

¹⁶ “Os termos da enunciação em Benveniste”, tradução de Marion Vera Maler Dayon.

¹⁷ Para um comentário sobre e uma listagem desses trabalhos, sugerimos a leitura de Flores (2013, p. 44-46).

elementos que nos parecem mais relevantes para a nossa pesquisa: o *intenté*¹⁸, a instância de discurso, a categoria de pessoa, a (inter)subjetividade, o agenciamento e a sintagmatização. Acreditamos que esses elementos nos permitem ter uma noção do funcionamento enunciativo em relação à produção de significação por meio dos sistemas semiológicos — ainda que, nesse capítulo, abordemos apenas o sistema linguístico.

1.1 *Intenté* / ideia

A partir de uma pesquisa na página Benveniste *Online*¹⁹, percebemos que, nesse *corpus*²⁰, a palavra *intenté* ocorre três vezes. Uma vez ela é traduzida como “significação intencional” e duas, como “intencionado”. A ocorrência de “significação intencional” e uma das ocorrências de “intencionado” encontram-se no artigo “A forma e o sentido da linguagem”, de 1966:

Ora, a expressão semântica por excelência é a frase. Nós diríamos a frase em geral, sem mesmo distingui-la da proposição, para nos mantermos no essencial, a produção do discurso. Não se trata mais, desta vez, do significado do signo, mas do que se pode chamar o **intencionado**, do que o locutor quer dizer, da atualização linguística de seu pensamento. (PLG II, p. 229, grifo nosso).

Na base, há o sistema semiótico, organização de signos, segundo o critério da significação, tendo cada um destes signos uma denotação conceptual e incluindo numa sub-unidade o conjunto de seus substitutos paradigmáticos. Sobre este fundamento semiótico, a língua-discurso constrói uma semântica própria, uma **significação intencionada**, produzida pela sintagmatização das palavras em que cada palavra não retém senão uma pequena parte do valor que tem enquanto signo. (PLG II, p. 234, grifo nosso).

A segunda ocorrência de “intencionado” está no texto “Semiologia da língua”, de 1969:

¹⁸ Optamos por empregar o termo original em francês provisoriamente; mais tarde, apresentaremos uma discussão sobre suas traduções para o português.

¹⁹ “BENVENISTE ON-LINE é um Ambiente Virtual de Aprendizagem dedicado aos estudos sobre a obra de Émile Benveniste, um dos mais importantes linguistas estudados no Brasil. O ambiente está vinculado a atividades de ensino de graduação e de pós-graduação e não necessita, para sua utilização, aplicativo ou programa que não esteja disponível gratuitamente na web, isto é, tem acesso totalmente livre”. Descrição disponível em <http://www.ufrgs.br/benvenisteonline/index.php>. Acesso em 18/06/2015.

²⁰ O *corpus* é constituído pelos seguintes artigos dos dois volumes de “Problemas de linguística geral”: do PLG I: “Vista d’olhos sobre o desenvolvimento da linguística”; “Observações sobre a função da linguagem na descoberta freudiana”; “Os níveis da análise linguística”; “Estrutura das relações de pessoa no verbo”; “As relações de tempo no verbo francês”; “A natureza dos pronomes”; “Da subjetividade na linguagem”; “A filosofia analítica e a linguagem”; “Os verbos delocutivos”; e do PLG II: “Estruturalismo e linguística”; “Esta linguagem que faz a história”; “Semiologia da língua”; “A linguagem e a experiência humana”; “O aparelho formal da enunciação”; “Estrutura da língua e estrutura da sociedade”; “O antônimo e o pronome em francês moderno”; “A forma e o sentido na linguagem”. Consideramos esse corpus um denominador comum entre os citados aqui por ser mais amplo do que aquele consultado em “Introdução à linguística da enunciação” e mais restrito do que o de Normand (1996).

Com o semântico entramos no modo específico de significância que é engendrado pelo DISCURSO. Os problemas que aqui se colocam são função da língua como produtora de mensagens. Ora, a mensagem não se reduz a uma sucessão de unidades que devem ser identificadas separadamente; não é uma adição de signos que produz o sentido, é, ao contrário, o sentido (o “**intencionado**”) concebido globalmente, que se realiza e se divide em “signos” particulares, que são as PALAVRAS. (PLG II, p. 65, grifo em negrito nosso).

Dos excertos, podemos inferir que o *intented* se refere àquilo que antecede a enunciação, que a provoca, o que está por trás de sua produção, o significado que se procura realizar na enunciação.

Em sua tese, a professora Vera Mello (2012) chama a atenção para a tradução apresentada na versão brasileira do PLG II e propõe uma nova tradução, mais adequada, do termo:

a expressão “*une signification de l’intented*” usada por Benveniste (1974, p. 229) em *Problèmes de linguistique générale*, foi traduzida como “significação intencionada”. Ao consultarmos o dicionário Larousse (online), deparamos com a seguinte definição do verbo “*intenter*”: “*Intenter une action en justice (contre quelqu’un), former une demande en justice*” (“intentar uma ação na justiça (contra alguém), formar uma demanda na justiça”). Parece-nos, pois, que essa expressão seria mais bem traduzida por “significação do intentado”, que tem um valor fortemente pragmático, no sentido de que, atualizando seu pensamento por meio da frase, o locutor age sobre o alocutário, buscando instaurar uma nova realidade. Para “intencionado”, a palavra em francês é “*intentionné*”. (Mello, 2012, p. 12).

A partir daqui, utilizaremos “intentado” como tradução para “*intented*” por concordarmos com a colocação dessa autora. O intentado refere-se ao que o locutor deseja comunicar na enunciação. É em função desse intentado que o locutor produz um enunciado: “A partir da ideia, a cada vez particular, o locutor agencia palavras que neste emprego tem um 'sentido' particular”. (PLG II, p. 231). Tal citação nos leva a uma outra discussão que precisa ser apresentada aqui: a palavra “ideia”, a nosso ver, corresponde a “intentado” em alguns momentos.

Novamente, empreendendo-se uma busca no *corpus* do Benveniste *Online*, encontram-se 26 ocorrências de “ideia”, das quais 10 têm sentido semelhante a “intentado”. Todas ocorrências de “ideia” com sentido semelhante a “intentado” encontram-se no texto “A forma e o sentido da linguagem”. Reproduzimos os trechos para que possamos comentá-los:

O sentido da frase é de fato a **ideia** que ela exprime; este sentido se realiza formalmente na língua pela escolha, pelo agenciamento de palavras, por sua organização sintática, pela ação que elas exercem umas sobre as outras. Tudo é dominado pela condição do sintagma, pela ligação entre os elementos do enunciado destinado a transmitir um sentido dado, numa circunstância dada. Uma frase participa sempre do “aqui e agora”; algumas unidades de discurso são aí unidas para traduzir uma certa **ideia** interessante, um certo presente de um certo locutor. (...) Que a **ideia** só encontre forma num agenciamento sintagmático, esta é uma condição

primeira, inerente à linguagem. (...) (PLG II, p. 230, grifos nossos).

O sentido de uma frase é sua **ideia**, o sentido de uma palavra é seu emprego (sempre na acepção semântica). A partir da **ideia**, a cada vez particular, o locutor agencia palavras que neste emprego têm um “sentido” particular. (...) Se o “sentido” da frase é a **ideia** que ela exprime, a “referência” da frase é o estado de coisas que a provoca, a situação de discurso ou de fato a que ela se reporta e que nós não podemos jamais prever ou fixar. (PLG II, p. 231, grifos nossos).

Assim, tudo faz realçar o estatuto diferente da mesma entidade lexical, segundo a tomemos como signo ou como palavra. Disto resultam duas consequências opostas: de uma parte, dispõe-se muitas vezes de uma variedade bastante grande de expressões para enunciar, como se diz, a “mesma **ideia**”; há não sei quantas maneiras possíveis, em cada situação concreta e para cada locutor ou interlocutor, de convidar alguém para sentar-se, sem falar do recurso a outro sistema de comunicação que não o linguístico, no entanto sub-linguístico, do simples gesto indicando um assento. De outra parte, indo além das palavras, a **ideia** deve sofrer a restrição de leis de seu agenciamento; há aqui necessariamente uma mistura sutil de liberdade no enunciado da **ideia** e de restrição na forma deste enunciado, que é a condição de toda a atualização da linguagem. (...) Assim, o “sentido” da frase está na totalidade da **ideia** percebida por uma compreensão global; a “forma” se obtém pela dissociação analítica do enunciado processada até as unidades semânticas, as palavras. (PLG II, p. 232, grifos nossos).

As ocorrências de “ideia” selecionadas apontam para um significado que é muito semelhante ao de *intentado*: o sentido daquilo que se quer expressar. Percebe-se que tanto as ocorrências de “*intentado*” quanto de “ideia” com sentido semelhante a *intentado* ocorrem predominantemente no artigo em que Benveniste aborda profundamente as duas maneiras de ser língua: o *semiótico* e o *semântico*. Para Flores (2013), esse é um dos dois textos em que Benveniste trata explicitamente dessas noções, acompanhado de “Semiologia da língua”²¹.

A primeira ocorrência de “*intentado*” está justamente na introdução do modo de ser língua *semântico*. Após apresentar o *semiótico* — modo de significar restrito à condição binária de pertencer ou não ao sistema de signos, unidade desse modo — Benveniste introduz o *semântico* por meio da noção de frase, “expressão semântica por natureza” (PLG II, p. 229). Trata-se agora de uma outra maneira de significar que, diferentemente do signo, não se reduz mais a fazer ou não parte do sistema. O que está em jogo no *semântico* é o que se “quer dizer”, o *intentado*.

Enquanto o *semiótico* é uma “propriedade da língua”, o *semântico* é resultado de uma atividade do locutor: essa passagem de um modo de significação ao outro se dá na frase, que corresponde aqui à noção de enunciação como nos mostra Ono (cf. *infra* e ONO, 2007). É o que o locutor *intenta* significar que determinará os processos de *agenciamento* e *sintagmatização* que produzem a enunciação: “A partir da ideia, a cada vez particular, o locutor agencia palavras que neste emprego têm um 'sentido' particular” (PLG II, p. 231).

²¹ Flores ainda inclui o texto “Os níveis de análise linguística” no *corpus* a partir do qual aborda as noções de *semiótico* e *semântico*. (FLORES, 2013, p. 127s).

Ao compararmos as ocorrências de “intentado” e de “ideia” nesse texto, fica evidente que se trata da mesma noção. Se retornamos a Mello quando a autora afirma que a sintagmatização é o “como” cujo “o que” é a semantização, poderemos perceber a aproximação entre o intentado, a ideia e a semantização: intentado/ideia é o sentido que se pretende expressar, semantizar é expressar esse sentido por meio de processos enunciativos como o agenciamento e a sintagmatização.

1.2 Instância de discurso

O sintagma “instância de discurso”, que abreviaremos ID, ocorre pela primeira vez nos artigos do PLG em 1956, no texto “A natureza dos pronomes”, com 17 ocorrências. No artigo de 1958, “Da subjetividade na linguagem”, após 8 empregos de “instância de discurso”, temos duas ocorrências de “instância de enunciação” na última página. Em ambos artigos, outras formas contendo “instância” são empregadas: “instância de emprego”, “instância linguística”, “instância de forma”, “instância espacial” e “instância temporal”, no texto de 1956; “instâncias discretas”, no de 1958; os dois textos apresentam ainda alguns empregos de “instância” apenas. Além desses, há ainda ocorrências de “instância de discurso” nos textos “A linguagem e a experiência humana” e “O aparelho formal da enunciação”²².

É de “A natureza dos pronomes” que o *Dicionário de Linguística da Enunciação* extrai a seguinte definição: “ato de dizer a cada vez único pelo qual a língua é atualizada em fala pelo locutor” (FLORES et. al., 2009, p. 142). Nessa definição, o caráter de acontecimento é ressaltado. Interessam-nos, além desse caráter, outros que o Dicionário aborda na nota explicativa e que são fortemente baseados no trabalho já citado “*La notion d'énonciation chez Émile Benveniste*”, de Aya Ono (2007). Nesse trabalho, a autora chega à conclusão de que a noção de enunciação está associada a outras três: frase, ato de fala e instância de discurso. Ao final de sua análise das ocorrências de “instância de discurso” no *corpus* selecionado, a linguista define três características dessa noção:

1. Ela se identifica com uma temporalidade que, tendo uma duração em que se forma o discurso, contém as instâncias dos dêiticos;
2. Ela se prende ao momento inicial da sua produção de fala;

²² Sabemos que se torna repetitiva essa contagem de ocorrências combinada à cronologia de surgimento dos termos. Em nossa defesa, lembramos a já mencionada falta de rigor terminológico na coleção de artigos dos PLGs que impele os pesquisadores a esse trabalho quase arqueológico de busca dos empregos de uma palavra e das noções associadas a ela até que se consiga definir um sentido mais ou menos global da(s) noção/noções que essa palavra, tornada termo, representaria. Outros, melhor do que nós, já empreenderam com sucesso tal caminho, ressaltamos os já citados linguistas Claudine Normand (1996 e outros), Aya Ono (2007) e Valdir Flores (2010; 2013).

3. É pela ID que o locutor se torna sujeito. (ONO, 2007, p. 84 — tradução de Daniel Costa da Silva).

Na nota explicativa do Dicionário, além dessas características, salienta-se que “a instância de discurso é também um lugar onde o sujeito e a linguagem se ligam” (FLORES *et al.*, 2009, p. 143). Correndo o risco de tomar ao pé da letra uma palavra empregada com sentido não tão restrito, gostaríamos de sublinhar o uso da palavra “lugar” no trecho citado. É essa imagem de espaço em que a enunciação ocorre que resume, para nós, o caráter da ID. A partir das características citadas por Ono e pelo Dicionário, que para nós constituem algo dado, gostaríamos de retomar alguns aspectos que decorrem daí e relacioná-los a passagens dos PLGs que os justificam:

a) na instância de discurso se definem os paradigmas de pessoa, espaço e tempo:

São, os indicadores da dêixis, demonstrativos, advérbios, adjetivos, que organizam as relações espaciais e temporais em torno do “sujeito” tomado como ponto de referência: “isto, aqui, agora” e as suas numerosas correlações “isso, ontem, no ano passado, amanhã”, etc. Têm em comum o traço de se definirem somente com relação à instância de discurso na qual são produzidos, isto é, sob a dependência do eu que aí se enuncia. (PLG I, p. 288).

o *eu* só pode ser identificado pela instância de discurso que o contém e somente por aí (PLG II, p. 278s);

Ora, esse “presente”, por sua vez, tem como referência temporal um dado lingüístico: a coincidência do acontecimento descrito com a instância de discurso que o descreve”(PLG I, p. 289s).

b) a instância de discurso possibilita a referência:

A presença do locutor em sua enunciação faz com que cada instância de discurso constitua um centro de referência interno (PLG II, p. 84).

c) ela se vincula ao intentado — à ideia — na medida em que esse é o gatilho que coloca em movimento o acontecimento enunciativo:

Se o “sentido” da frase é a ideia que ela exprime, a “referência” da frase é o estado de coisas que a provoca, a situação de discurso ou de fato a que ela se reporta e que nós não podemos jamais prever ou fixar. Na maior parte dos casos, a situação é condição única, cujo conhecimento nada pode suprir. (PLG II, p. 230).

Na ID, a enunciação passa a sua efêmera existência. É aqui que o *eu* se enuncia e coloca em movimento todo o resto: a subjetividade e a intersubjetividade, a apropriação da língua, a criação do discurso, o viver. A ID dá as coordenadas para que se conheça a enunciação: as categorias da pessoa, do espaço e do tempo.

1.3 A categoria da pessoa e a (inter)subjetividade

A categoria da pessoa foi introduzida no texto “Estrutura das relações de pessoa no verbo”, de 1946. Nesse artigo, Benveniste problematiza a ideia de pessoa que era aceita largamente e que colocava no mesmo patamar “eu”, “tu” e “ele”. A primeira diferenciação proposta é a oposição entre pessoa e não-pessoa. Tomando como exemplo as definições empregadas pelos gramáticos árabes, para quem a primeira pessoa é “aquele que fala”, a segunda, “aquele a quem nos dirigimos” e a terceira, “aquele que está ausente” (PLG I, p. 250), Benveniste opõe o par “eu-tu” a “ele”, uma vez que esse está ausente, não fala, não é implicado na fala e não corresponde necessariamente a uma pessoa: “A forma dita de terceira pessoa comporta realmente uma indicação de enunciado sobre alguém ou alguma coisa, mas não referida a uma 'pessoa' específica” (PLG I, p. 250). Flores (2013) propõe três características que evidenciam as diferenças entre pessoa (eu-tu) e não pessoa (ele):

- (a) unicidade específica: *eu* e *tu* são sempre únicos: 'O 'eu' que enuncia, o 'tu' ao qual 'eu' se dirige são cada vez únicos. 'Ele', porém, pode ser uma infinidade de sujeitos — ou nenhum' (PLG I: 253);
- (b) inversibilidade: *eu* e *tu* são inversíveis entre si. O *ele* não pode ser invertido com os dois primeiros;
- (c) predicação verbal: 'A '3ª pessoa' é a única pela qual uma *coisa* é predicada verbalmente' (PLG I: 253). Tudo o que não pertence a *eu-tu* recebe como predicado a forma verbal da 3ª pessoa. (FLORES, 2013, p. 91).

Além da oposição pessoa/não pessoa, há ainda uma oposição entre as pessoas, “eu” e “tu”. Segundo Benveniste, a primeira diferença entre “eu” e “tu” é um posicionamento de “eu” em relação ao enunciado e a “tu”: interno, no primeiro caso, externo, no segundo; em outras palavras: “eu” só existe no enunciado em que se diz “eu”. Por outro lado, “tu” só existe a partir do momento em que “eu” se enuncia e implica em sua fala um “tu”, real ou imaginado. Essa é a relação de transcendência de “eu” em relação a “tu”. Acreditamos que essa relação não pode ser melhor ilustrada do que com as palavras do próprio Benveniste:

Quando saio de 'mim' para estabelecer uma relação viva com um ser, encontro ou proponho necessariamente um 'tu' que é, fora de mim, a única 'pessoa imaginável'. Essas qualidades de interioridade e de transcendência pertencem particularmente ao 'eu' e se invertem em 'tu'. Poder-se-á, então, definir o *tu* como a pessoa não subjetiva, em face da pessoa subjetiva que *eu* representa; (PLG I, p. 255).

Assim, em “Estrutura das relações de pessoa no verbo”, Benveniste estabelece principalmente dois aspectos da categoria da pessoa: a *correlação de personalidade*, que opõe o par “eu”/“tu” à não pessoa “ele”; e a *correlação de subjetividade*, que opõe a pessoa subjetiva “eu” à pessoa não subjetiva “tu”, ressaltando-se o caráter transcendente de “eu” em relação a “tu”, uma vez que esse existe porque é proposto por “eu”. A subjetividade aparece

nesse texto como inerente ao “eu”, centro da enunciação. Nesse momento não há, no entanto, uma elaboração desse conceito, o que é feito no texto de 1958, “Da subjetividade na linguagem”.

Outros aspectos da categoria da pessoa foram abordados por Benveniste em textos posteriores, a saber: “A natureza dos pronomes”, de 1956, “Da subjetividade na linguagem”, de 1958, “As relações de tempo no verbo francês”, de 1959, “A linguagem e a experiência humana”, de 1965, e “Estrutura da língua e estrutura da sociedade”, de 1968. Nesses textos, pensar a categoria da pessoa torna possíveis abordagens que, sem deixar de considerar o papel central da língua, se abrem ao universo mais amplo da linguagem. Falaremos de tais aspectos e da questão da subjetividade no capítulo 4.

1.4 Agenciamento e sintagmatização

Agenciamento²³ e sintagmatização são termos que se referem a ações do locutor em relação à língua. Ambos nos remetem à origem do ato de enunciação. Gostaríamos de trazer a essa discussão algumas palavras do próprio Benveniste: “Tentemos agora elucidar o processo pelo qual se realiza o “sentido” em semântica. (...) A partir da ideia, a cada vez particular, o locutor **agencia** palavras que neste emprego têm um 'sentido' particular” (PLG II, p. 231). Se pudéssemos descrever os processos que ocorrem quando o humano torna-se locutor, começaríamos pelo intentado que desencadearia a apropriação da língua que, por sua vez, se reifica no agenciamento e na sintagmatização como processos simultâneos que resultam uma enunciação dentro de uma instância de discurso. Ao mesmo tempo, teríamos a instauração da intersubjetividade e da co-referencialidade que dela resulta. Pintamos aí um imaginário quadro da enunciação semelhante aos que a Biologia nos descreve em relação a processos químico-físicos que ocorrem nos corpos biológicos. No entanto, não acreditamos que seja possível isolar os processos que dizem respeito à enunciação dessa forma.

Agenciamento e sintagmatização são noções muito próximas, cujos conceitos se encontram e se recobrem. No *Dicionário de Linguística da Enunciação*, os textos utilizados para produção dos conceitos, das notas explicativas e aqueles recomendados para leitura variam bastante de um termo para o outro, mas um é recorrente: o artigo “A forma e o sentido na linguagem”, provavelmente o texto mais citado nesse nosso capítulo um. Trata-se de uma

²³ A nota sobre agenciamento no “Dicionário de Linguística da Enunciação” alerta o leitor brasileiro para as traduções que acabam por atribuir à tradução do substantivo francês “*agencement*” o estatuto de termo, “isto é, um caráter único frente a todos outros usos que se possa fazer da palavra fora desse contexto” (FLORES *et al*, 2009, p.47).

fala de Benveniste no XIII Congresso das *Sociétés de Philosophie de langue française*, em 1966, portanto uma fala dirigida a filósofos. Nesse texto, Benveniste explica as duas formas de ser língua e significar: o semiótico e o semântico. Quando discorre sobre o semântico, a partir do final da página 228, Benveniste repete alguns termos que nos são caros e que já abordamos aqui: ideia, intentado²⁴, instância de discurso. Esses termos estão relacionados aos processos de agenciamento e de sintagmatização que aparecem aqui imbricados, em alguns momentos funcionando como sinônimos. Para ilustrar essas afirmações, reproduzimos alguns trechos:

- a) Que a ideia só encontre forma num **agenciamento sintagmático**, esta é uma condição primeira, inerente à linguagem (PLG II, p. 230, grifos nossos).
- b) O processo da auxiliação no verbo ilustra bem esta transformação que as condições de emprego podem produzir no sentido mesmo das palavras **agenciadas** pela **sintagmatização** (PLG II, p. 232, grifos nossos).
- c) Sobre este fundamento semiótico, a língua-discurso constrói uma semântica própria, uma significação intencionada, produzida pela **sintagmatização** das palavras em que cada palavra não retém senão uma pequena parte do valor que tem enquanto signo (PLG II, p. 233-234, grifos nossos).

Nos excertos “a” e “b”, a relação entre agenciamento e sintagmatização é tão próxima que chega a compor um sintagma único em “a” — em que a qualidade do agenciamento é sintagmática — e estabelecer uma relação de produção em “b” — em que é a sintagmatização que agencia as palavras. Em “c”, não aparece a palavra “agenciamento”, mas ela poderia facilmente substituir “sintagmatização” sem prejuízo de sentido.

Uma separação mais delicada é possível a partir das definições apresentadas no *Dicionário de Linguística da Enunciação*:

Agenciamento: “processo de organização sintagmática pelo sujeito” (FLORES *et al*, 2009, p. 47).

Sintagmatização: “trabalho realizado por quem utiliza a língua, relativo ao estabelecimento de inter-relações entre as palavras que constituem o enunciado” (*op. cit.*, p. 49).

Percebemos que, embora muito semelhantes²⁵ — principalmente porque ambos estão a cargo de quem utiliza a língua e dizem respeito a escolhas —, há uma diferença sutil entre os

²⁴ Lembramos que a tradução brasileira utiliza “intencionado”.

²⁵ Em sua “Introdução à Teoria Enunciativa de Benveniste”, Flores aproxima ainda mais essas duas noções: “O autor cria um termo para falar da forma do sentido decorrente do agenciamento de palavras: a sintagmatização” (2013, p. 143).

dois processos. No momento, no entanto, nos interessam mais suas semelhanças. Elencamos três elementos comuns às duas noções: a) estão a cargo de quem utiliza a língua; b) são subordinados ao intentado; c) realizam a semantização da língua. Tanto no Dicionário quanto na tese de doutorado da professora Vera Mello, ambos já fartamente citados nessa parte da tese, sintagmatização e semantização são apresentadas como noções muito próximas; toda a nota explicativa de “sintagmatização” no Dicionário reforça essa proximidade. Destacamos o trecho “Estabelecem-se conexões entre as palavras porque há uma ideia a ser expressa (...) Desse modo, sintagmatização está a serviço da semantização” (FLORES *et al*, 2009, p. 216-217). Se a proximidade entre sintagmatização e semantização se dá porque se trata de escolhas que visam à expressão da ideia, acreditamos ser possível estabelecer a mesma relação entre agenciamento e semantização, uma vez que “A partir da ideia, a cada vez particular, o locutor agencia palavras” (PLG II, p. 231). Trata-se sempre de escolhas feitas por quem usa a língua a fim de produzir sentido, isto é, semantizar.

Nesse capítulo, realizamos um passeio sobre alguns elementos relativos à enunciação que são relevantes para o estudo que nos propomos fazer. Trata-se de um ponto de partida, de noções e conceitos que foram apresentados da forma como são encontrados na maioria dos trabalhos do campo enunciativo. Nos próximos dois capítulos, problematizaremos a relação entre a linguagem, a língua e a significação (capítulo dois) e, a seguir, apresentaremos uma proposta de sistematização de uma noção de cultura a partir dos textos dos PLGs (capítulo três). Ao final dessa parte, no capítulo quatro, retomaremos os elementos apresentados aqui a partir de um ponto de vista diferente, que acreditamos ser capaz de alargar os limites do campo enunciativo e da própria ideia de enunciação.

2 LÍNGUA E LINGUAGEM

Definir os conceitos de língua (*langue*) e de linguagem (*langage*) é um ato não apenas fundador dos princípios de uma teoria linguística como também um determinante em questões que possam vir a ser levantadas futuramente — inclusive aquelas cujo caráter não esteja relacionado aos interesses iniciais do campo. Cada um desses conceitos separadamente e a relação que se estabelece entre eles determinam o caráter de um pensamento linguístico e influenciam inclusive os estudos de outras áreas que queiram se relacionar com essa ou aquela corrente linguística. O que se afirma sobre língua e linguagem permite ou impossibilita a produção de arcabouços teóricos que possam ser empregados em outros campos.

A própria diferença entre os dois termos nem sempre é clara, seja por serem frequentemente empregados como sinônimos, seja porque a própria língua não oferece duas palavras para que se marque essa diferença — como é o caso do inglês em que a palavra *language* refere-se ao idioma, ao sistema linguístico e à faculdade humana de linguagem. No francês, assim como no português, duas palavras — *langue* e *langage* ou língua e linguagem — evocam noções diferentes, o que proporciona — ou provoca? — a marcação da diferença entre esses conceitos.

Para os estudos que nos propomos levar adiante, o emprego cuidadoso desses termos é imprescindível. Quando nos colocamos o objetivo de analisar a enunciação — o enunciar — do sagrado e afirmamos que iremos além da língua, acrescentamos: além da língua, mas dentro da linguagem. Neste capítulo, procuraremos mostrar que toda língua está contida na linguagem, mas nem toda possibilidade de linguagem é língua²⁶. Retornaremos a Saussure por acreditarmos que as ideias de língua e de linguagem em Benveniste vêm de uma linha direta

²⁶ Até aí, não se trata de novidade alguma, Benveniste já deixou isso claro em “Semiologia da língua” (1969).

do pensamento saussuriano. Arriscar-nos-emos, a fim de ilustração, a esboçar esquemas, ou desenhos, similares aos reproduzidos no Curso de Linguística Geral²⁷.

Uma das preocupações de Ferdinand de Saussure — expressa inclusive no CLG — foi justamente operar de forma clara a diferenciação entre esses termos. Seguindo os passos do mestre, Émile Benveniste empregou os dois termos de forma quase sempre diferencial — se, em vários momentos, o emprego de um termo pelo outro é flagrante, em outros, encontramos a diferenciação proposta por Saussure retomada seja textual ou implicitamente. Um momento na obra de Benveniste em que o emprego desses termos se dá de forma diferencial é o artigo “Categorias de pensamento e categorias de língua”²⁸, de 1958 (PLG I, p. 68-80). Já no primeiro parágrafo desse texto, o autor emprega “língua” quatro vezes e linguagem, duas.

Ainda que aparentemente não se verifique um uso impensado dos termos no artigo de 1958, o papel atribuído à língua inicialmente — qual seja, o de “molde de toda expressão possível” (PLG I, p. 69) — sofrerá um deslocamento ao longo do raciocínio apresentado nesse artigo. Além disso, tal papel parece não se sustentar quando examinado à luz de textos posteriores do autor, nomeadamente o artigo “Semiologia da língua”²⁹, publicado em 1969. Assim, procuraremos avaliar se o desenvolvimento do pensamento benvenisteano ao longo, principalmente ao final, do artigo de 1958 e no texto de 1969 permite repensarmos o papel reservado à língua no início do artigo “Categorias”³⁰. Com esse objetivo, propomos o seguinte trajeto: partiremos dos conceitos de língua e linguagem em Saussure e em Benveniste e, a seguir, analisaremos o emprego desses termos nos textos de Benveniste já citados.

No texto de 1969, Benveniste desenvolve seu pensamento sobre língua e linguagem de forma mais ampla e aberta do que no texto de 1958. Acreditamos que essa abertura, cujo primeiro lampejo aparece ao final do texto “Categorias”, nos permite repensar a posição da língua como única forma de significar. Confiamos que se trata de uma mudança essencial para considerarmos tanto a importância de outras manifestações de linguagem quanto a relação dos estudos da linguagem com tais manifestações. Da mesma forma, acreditamos que o papel de interpretância da língua fica mais claramente definido quando consideramos que a linguagem, de uma maneira ampla, significa de formas que não se limitam à linguística.

²⁷ Futuramente referido simplesmente como CLG.

²⁸ Futuramente, nos referiremos a esse texto simplesmente como Categorias.

²⁹ Futuramente, nos referiremos a esse texto simplesmente como Semiologia.

³⁰ “isso a que chamamos 'o que queremos dizer' ou 'o que temos no espírito' ou ‘o nosso pensamento’ (seja como for que o designemos) é um conteúdo de pensamento, bem difícil de definir em si mesmo, a não ser por características de intencionalidade, ou como estrutura psíquica, etc. Esse conteúdo recebe forma quando é enunciado e somente assim. Recebe forma da língua e na língua, que é o molde de toda expressão possível.” (PLG I, p. 69).

Apresentar as definições de língua e linguagem de Saussure e de Benveniste seria, por si só, trabalho extenso e intenso. O que faremos aqui será simplesmente estabelecer definições de língua e de linguagem propostas no CLG³¹ e abraçadas por Benveniste nos PLGs.

2.1 Língua e linguagem em Saussure

No CLG, foi estabelecida, entre outros parâmetros, a diferenciação entre língua e linguagem e a relação de uma com a outra:

Mas o que é a língua? Para nós, **ela não se confunde com a linguagem**; é somente uma parte determinada, essencial dela, indubitavelmente. É, ao mesmo tempo, um **produto social da faculdade de linguagem** e um conjunto de convenções necessárias, adotadas pelo corpo social para **permitir o exercício dessa faculdade nos indivíduos**. (CLG, p. 17 — grifos nossos).

Essa passagem é essencial para a discussão que aqui se propõe; nela, se aborda a diferença entre língua e linguagem e a relação entre elas: enquanto a linguagem é uma faculdade, a língua é aquilo que permite o exercício de tal faculdade. Para que não reste dúvida quanto a essa relação, logo a seguir, na mesma página, o CLG nos diz que “o exercício da linguagem repousa numa faculdade que nos é dada pela Natureza, ao passo que a língua constitui algo adquirido e convencional”.

Em *Dernières leçons*, Benveniste faz referência ao CLG na lição em que continua tratando do signo linguístico em Peirce e em Saussure: “Para Saussure, a língua organiza a linguagem” (BENVENISTE, 2012, p. 67, tradução nossa). Veremos a seguir que Benveniste já havia retomado a relação língua/pensamento — ainda que o tenha feito de uma forma um pouco diferente do linguista genebrino — no texto de 1958.

2.2 Língua e linguagem em dois momentos do pensamento benvenisteano

– “Categorias do pensamento e categorias da língua” (1958)

Em “Categorias do pensamento e categorias da língua”, publicado em uma revista de filosofia em 1958, Benveniste analisa a relação entre pensamento e língua sob a perspectiva das categorias de cada um deles a fim de procurar desvendar a maneira como os dois se relacionam. No que poderíamos chamar de primeira parte do texto, o linguista revisita Saussure, sem citá-lo, atribuindo à língua o papel de dar forma ao pensamento. Alguns

³¹ Assim como fizemos em relação aos PLGs, para a obra Curso de linguística geral, em lugar de utilizarmos a forma de citação AUTOR, ano, empregaremos a sigla CLG seguida ou não do número da página.

excertos da página 69 desse artigo serão reproduzidos aqui para que possamos comentá-los:

[a língua] dá a sua *forma* ao conteúdo do pensamento (grifo do autor) (...) esse conteúdo deve passar pela língua e tomar-lhe os quadros (...)

A forma linguística é, pois, não apenas a condição de transmissibilidade, mas primeiro a condição de realização do pensamento. (...) Fora isso, não há senão obscura volição, pensamento que se descarrega em gestos, mímica. (PLG I, p. 69).

Como os excertos demonstram, Benveniste não deixa espaço aqui para questionamentos acerca da necessidade da língua para a expressão — e até para a realização — do pensamento. Seguindo a linha de Saussure, a língua é apresentada como condição *sine qua non* para a apreensão do pensamento; em sua ausência, o que resta é uma “obscura volição” — expressão que remete à “massa amorfa” de Saussure.

Tomemos esse terceiro trecho e o coloquemos em relação ao esquema saussuriano que ele evoca, o famoso desenho que relaciona — por meio da língua “como uma série de subdivisões contíguas marcadas simultaneamente” (CLG, p. 130) — dois planos indefinidos: o das “ideias confusas (A)” e o “plano não menos indeterminado dos sons (B)” (CLG, p. 130):

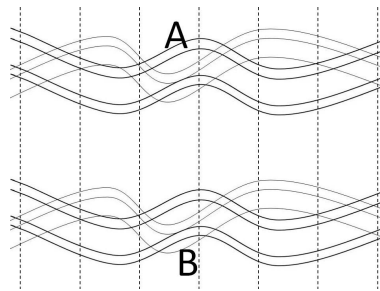


Figura 1: Língua entre pensamento e som³²

Se, em Saussure, o pensamento precisa da língua, pois essa tem o papel de “servir de intermediário entre o pensamento e o som” (CLG, p. 131), em Benveniste, o pensamento “recebe forma da língua e na língua, que é o molde de toda expressão possível” (PLG I, p. 69). Vê-se que não há discordância, Benveniste retorna a Saussure atribuindo à língua o mesmo papel de organizadora do pensamento. Se Saussure fala em “fato linguístico em seu conjunto, isto é, a língua como uma série de subdivisões contíguas, marcadas simultaneamente sobre o plano indefinido das ideias confusas (A) e sobre o plano não menos indeterminado dos sons (B)” (CLG, p. 130), Benveniste será mais específico:

Ora, essa língua configura-se no seu conjunto e enquanto totalidade. É, além do mais, organizada como combinação dos “signos” distintos e distintivos, suscetíveis,

³² Recriação inspirada na figura apresentada no CLG (p. 131) para ilustrar a relação entre o “plano indefinido das ideias confusas” e o “plano não menos indeterminado dos sons” (CLG, p. 130).

eles próprios, de decompor-se em unidades inferiores ou de agrupar-se em unidades complexas. (...) Para tornar-se transmissível, esse conteúdo [do pensamento] deve ser distribuído entre morfemas de certas classes, organizadas numa certa ordem, etc. (PLG I, p. 69).

Inspirando-nos no CLG, poderíamos criar uma figura que procurasse traduzir em imagem a afirmação de Benveniste:

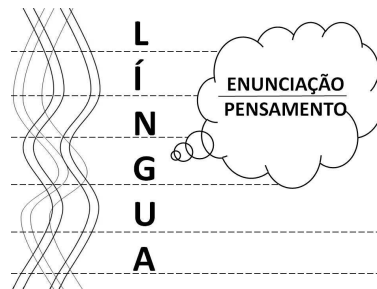


Figura 2: *obscura volição* > LÍNGUA > expressão³³

Seja como “série de subdivisões contíguas” (Saussure) ou, mais especificamente, como “morfemas de certas classes, organizadas numa certa ordem” (Benveniste), o papel da língua é o de recortar e organizar o pensamento de forma a garantir sua transmissibilidade; sem ela, o pensamento pode ser reduzido a nada ou a algo “tão vago” (Benveniste), tão “indeterminado” (Saussure) que sua apreensão será impossível. Sem a língua como organizadora, restará a “massa amorfa” (Saussure), a “obscura volição” (Benveniste).

Nos trechos selecionados, outro termo importante do pensamento saussuriano/benvenisteano³⁴ destaca-se: *forma*. Retornando a Saussure, lembramos que “a língua é uma forma, não uma substância” (CLG, p. 141). Percebe-se a importância de tal propriedade da língua, a de ser forma, para os dois linguistas quando postulam que o que há antes dela é uma “massa amorfa” ou uma “obscura volição” que, portanto, necessita da língua para ser passível de apreensão: o pensamento passa pela língua e toma sua *forma*. O grifo de Benveniste é abordado por Chloé Laplantine (2011) que o estende ao possessivo “sua” que o antecede. Para a autora, tal acento faz toda a diferença: “Benveniste, ao escrever que a língua dá ‘sua *forma* ao conteúdo do pensamento’, estabelece que o pensamento se realiza de uma forma que será especificamente a sua, *sua* forma” (*op. cit.*, p. 71, tradução nossa, grifos da autora). Segundo a

³³ Inspirados na figura apresentada no CLG (p. 131) para ilustrar a relação entre o “plano indefinido das ideias confusas” e o “plano não menos indeterminado dos sons” (que recriamos aqui, na figura 1), tomamos a liberdade de criar duas ilustrações: uma para o trecho do PLG em que Benveniste aborda a relação *obscura volição* > *língua* > *expressão*; e outra para as alterações que propomos (figuras 2 e 3, respectivamente).

³⁴ Referimo-nos a um pensamento que parte de Saussure e é continuado por Benveniste, não à totalidade do pensamento de ambos, mas a uma intersecção do que se poderia chamar de conjuntos do pensamento de cada um desses linguistas.

linguista, “*sua* forma não é *uma* forma, as formas não são dadas de antemão” (*op. cit.*, p. 71, tradução nossa, grifos da autora), o que afasta a posição de Benveniste de um posicionamento formalista.

No que poderíamos chamar de segunda parte do artigo “Categorias”, Benveniste recorre a Aristóteles e às suas categorias de pensamento para “entrar no concreto de uma situação histórica, escutar as categorias de um pensamento e de uma língua definidos” (PLG I, p. 70). Após listar, analisar e comentar as categorias propostas pelo filósofo grego, Benveniste conclui:

Na medida em que as categorias de Aristóteles se reconhecem válidas para o pensamento, revelam-se como a transposição das categorias de língua. É o que se pode *dizer* que delimita e organiza o que se pode pensar. A língua fornece a configuração fundamental das propriedades reconhecidas nas coisas pelo espírito. Essa tábua dos predicados informa-nos, pois, antes de tudo, sobre a estrutura das classes de uma língua particular. (PLG I, p. 76, grifo do autor).

A seguir, num terceiro momento do artigo, Benveniste propõe um confronto das noções aristotélicas — intimamente relacionadas à língua grega — ao fazer uma análise da noção de “ser” na língua ewe, do Togo. Tal exame coloca em evidência os diversos modos como as línguas resolvem diferentes relações. A partir do confronto operado, Benveniste aborda o que ele chama de “duas ilusões” que, segundo o linguista, fazem parte da natureza da linguagem: dar “a impressão de ser apenas um dos intermediários possíveis do pensamento” e incitar a “procurar no sistema formal da língua o decalque de uma “lógica” que seria inerente ao espírito e, pois, exterior e anterior à língua” (PLG I, p. 79).

Nesse trecho do artigo, o último, Benveniste parece tomar um desvio. Se, no início do texto, afirmava que o pensamento necessitava tomar os quadros da língua, aqui é à linguagem que o pensamento é relacionado:

O vôo do pensamento liga-se muito mais estreitamente às capacidades dos homens, às condições gerais da cultura, à organização da sociedade que à natureza particular da língua. *A possibilidade do pensamento liga-se à faculdade da linguagem*, pois a língua é uma estrutura enformada de significação e pensar é manejar os símbolos da língua. (PLG I, p. 80, grifo nosso).

Note-se que, apesar de a análise que antecede esse trecho ser um estudo de línguas — o grego e o ewe —, é à natureza da língua — o sistema — que Benveniste se refere. Uma dissonância entre o texto em português, reproduzido anteriormente, e o original em francês chama a nossa atenção:

L'essor de la pensée est lié bien plus étroitement aux capacités des hommes, aux conditions générales de la culture, à l'organisation de la société qu'à la nature particulière de la langue. Mais la possibilité de la pensée est liée à la faculté de

langage, car la langue est une structure informée de signification, et penser, c'est manier les signes de la langue. (Problèmes de linguistique general I, p. 74, grifo nosso).

À exceção do “*mais*” — “mas”, em português — grifado por nós, a tradução do restante do texto é aquela que consta na edição brasileira dos “Problemas de linguística geral”. Esse “mas”, no entanto, influencia a compreensão que se pode ter do trecho citado. Dentre as possibilidades de compreensão, sem o “mas”, podemos pensar, por exemplo, que “A possibilidade do pensamento liga-se à faculdade da linguagem” porque essa faculdade também é uma das “capacidades dos homens”. A presença do “mas” impossibilita tal compreensão, uma vez que, como sabemos, o emprego dessa conjunção aponta para uma relação de oposição entre as partes que ela liga. Considerando-se o trecho com a presença do “mas”, pensaríamos que, apesar de o voo do pensamento estar ligado a esses elementos, é à linguagem, portanto à língua — como é evidenciado pelo emprego do “pois” —, que a possibilidade de pensamento se relacionaria. Daí, poderíamos depreender que o pensamento, enquanto virtualidade, está ligado a algo que não é linguagem (portanto nem língua), mas, enquanto possibilidade de algo concreto, necessita da linguagem - língua para se constituir pois “pensar é manejar os símbolos da língua”. Tal conclusão nos remete ao trecho já citado “recebe forma da língua e na língua, que é o molde de *toda expressão possível*” (PLG I, p. 69, grifo nosso).

Embora Benveniste afirme que “pensar é manejar os símbolos da língua”, se “a possibilidade do pensamento liga-se à faculdade da linguagem”, acreditamos que é possível se pensar manifestações, expressões do pensamento que, ligadas à linguagem, não sejam necessariamente ligadas à língua. É isso que acreditamos ser explorado no texto de 1969, “Semiologia da língua”.

– “Semiologia da língua” (1969)

Em 1969, não foi em busca das estruturas do pensamento que Benveniste recorreu às artes. Ao escrever “Semiologia da língua”, publicado em 1969 na revista *Semiotica*, o objetivo do linguista francês era comparar o que ele chamava nesse texto ora de sistemas semiológicos ora de sistemas semióticos para determinar que lugar a língua ocuparia entre eles; tratava-se de buscar relações semiológicas entre esses sistemas — um passo importante para a constituição da semiologia cuja semente havia sido plantada pelo CLG mais de meio século antes.

O artigo inicia com uma breve explicação do signo em Peirce e de seu “edifício semiótico” (PLG II, p. 45). Para Benveniste, apesar da genialidade de Peirce, a teoria peirciana não é operacional, pois não há um ponto fixo onde amarrar a primeira relação de significância, o que leva Benveniste à pergunta “estes signos, sendo todos signos uns dos outros, de que poderão eles ser signos que NÃO SEJA signo?” (PLG II, p. 45).

A principal diferença apontada por Benveniste entre o signo de Peirce e o de Saussure é a posição central que a língua ocupa na teoria do último. Enquanto que, em Peirce, “a língua está em toda parte e em nenhum lugar” (PLG II, p. 44), em Saussure, a reflexão sobre signo tem origem na língua e a toma como seu objeto. Daí, a necessidade salientada por Saussure e admitida por Benveniste de se separar a linguagem — esse ente inclassificável — da língua — “por si só um princípio de classificação” (PLG II, p. 47) e de tomar essa última como princípio de unidade dentre a multiplicidade da linguagem. A redução da linguagem à língua foi, portanto, uma operação de caráter metodológico que visava à garantia da cientificidade da nova ciência — a linguística.

Na segunda parte do artigo, Benveniste abordará aquilo que ele considerava “o problema central da semiologia, o estatuto da língua em meio aos sistemas de signos” (PLG II, p. 51). Para tanto, começa seu estudo pelos chamados “sistemas não linguísticos”, dentre os quais, “os signos da arte em sua variedade (música, imagens, reproduções plásticas)” (PLG II, p. 51 s). Segundo ele, o que há em comum entre todos os sistemas de signos, sejam eles linguísticos ou não, é sua propriedade de significar e de se compor em “unidades de significância, ou SIGNOS” (PLG II, p. 52, grifo do autor). O linguista elenca quatro formas de caracterizar um sistema semiológico: por seu modo operatório; por seu domínio de validade; pela natureza e número de seus signos; e por seu tipo de funcionamento. Veremos mais tarde que isso não constitui uma metodologia estrita para a análise dos sistemas em Benveniste.

Além dessa pequena listagem das formas de caracterizar um sistema semiológico, outra lista é proposta, a dos princípios que regem as relações entre sistemas semiológicos: o da não redundância — dois sistemas não estabelecem a mesma relação de significância, portanto não são mutuamente conversíveis — e o da não existência de signos trans-sistemáticos — signos aparentemente iguais possuem valores únicos nos sistemas a que pertencem, portanto não são o mesmo signo. Além disso, Benveniste estabelece uma exigência metodológica: a de que as relações entre sistemas sejam elas também semiológicas. Essas relações podem ser de três ordens: pode haver entre sistemas uma relação de

engendramento, de homologia e/ou de interpretância. Num primeiro momento, Benveniste salienta a importância dessa última relação e inicia seu exame dos ditos sistemas não linguísticos procurando estabelecer se cada um deles é interpretante ou interpretado da/ pela língua. Nesse ponto, retorna à afirmação proposta no artigo “Estrutura da língua e estrutura da sociedade” de 1968 (PLG II): a língua é o interpretante da sociedade. Dessa forma, “os signos da sociedade podem ser integralmente interpretados pela língua, jamais o inverso” (PLG II, p. 55).

Benveniste analisa dois sistemas semiológicos não linguísticos: a música e as artes plásticas. Nessas breves análises, estabelece alguns pontos importantes, mas deixa de abordar alguns dos aspectos que ele mesmo havia definido. Durante a análise da música, chega à conclusão de que todo signo é uma unidade, mas nem toda unidade é um signo. Antes dessa análise, Benveniste havia listado alguns sistemas semiológicos não linguísticos — dentre os quais a música figurava — e afirmou que o que os unia era o fato de que todos significavam e eram compostos de signos. Se, a seguir, Benveniste chega à conclusão de que a música é composta de unidades que não são signos, nos restam, inicialmente, ao menos duas conclusões possíveis: ou a música não é um sistema semiológico ou nem todos os sistemas semiológicos são compostos de signo³⁵. Logo após sua conclusão de que nem toda unidade é um signo, Benveniste afirma que “os sistemas fundados sobre unidades dividem-se entre sistemas com unidades significantes e sistemas com unidades não significantes. Na primeira categoria coloca-se a língua; na segunda, a música” (PLG II, p. 59). Conclui-se, portanto, que a música é um sistema semiológico ainda que sua unidade não seja um signo — o que nos leva a concluir também que nem todos os sistemas semiológicos são formados por signos.

A seguir, Benveniste examinou as artes figurativas (pintura, desenho, escultura). Nessa análise, o problema colocado é justamente a ausência de unidade. A significância da arte é dada pelo artista a cada vez. Segundo Benveniste, não há unidades abrangentes que tenham significado anterior à obra. Aqui, a conclusão a que chega Benveniste é que há, portanto, “sistemas em que a significância é posta pelo autor na obra” e “sistemas em que a significância é expressa pelos elementos primeiros em estado isolado” (PLG II, p. 60), um em que a significância está nos elementos que o constituem — o semiótico — e outro em que a significância é sempre nova — o semântico. A língua possui justamente a característica excepcional de dispor de dois sistemas de significância: o semiótico e o semântico.

Após essas análises, Benveniste vai tratar das relações semiológicas entre sistemas

³⁵ Para uma interessante discussão a esse respeito ver *Meschonnic* (1997, p. 310).

semiológicos: engendramento, homologia e interpretância. À língua é atribuída a capacidade de interpretar todos os sistemas semiológicos, ela “fornece o único modelo de um sistema que seja semiótico simultaneamente na sua estrutura formal e no seu funcionamento”, ela é “a organização semiótica por excelência” (PLG II, p. 63). A língua confere “a outros conjuntos a qualidade de sistemas significantes informando-os da relação de signo”, ela é “a grande matriz semiótica” (PLG II, p. 64).³⁶

Na última parte do artigo, Benveniste afirma que o que faz da língua esse tremendo prodígio é seu modelo de dupla significância: o fato de que é composta de signos que possuem um significado estabelecido e compartilhado — o semiótico —, mas também de que engendra pelo discurso um modo de significância única a cada vez — o semântico. O lugar da língua entre os sistemas semiológicos é encontrado graças a essa dupla articulação:

A língua é o único sistema em que a significação se articula assim em duas dimensões (...) o privilégio da língua é de comportar simultaneamente a significância dos signos e a significância da enunciação. Daí provém seu poder maior, o de criar um segundo nível de enunciação, em que se torna possível sustentar propósitos significantes sobre a significância. É nessa faculdade metalinguística que encontramos a origem da relação de interpretância pela qual a língua engloba os outros sistemas. (PLG II, p. 66).

2.3 Língua ou linguagem?

Que a língua possa interpretar os outros sistemas nos parece incontestável, uma vez que “nenhuma semiologia do som, da cor, da imagem será formulada em sons, em cores, em imagens” (PLG II, p. 61). É preciso, no entanto, retornar à nossa questão inicial: a língua é a única forma de significar? Retomando a imagem que criamos para ilustrar a afirmação de Benveniste (figura 2), gostaríamos de propor uma alteração em que a linguagem ocupasse a posição de intermediadora entre a obscura volição e a expressão, incluindo-se entre as possibilidades de expressão os sistemas semiológicos artísticos e a cultura de forma ampla³⁷:



Figura 3: obscura volição > linguagem > expressão

³⁶ Um posicionamento sutilmente diferente daquele apresentado em suas últimas aulas no Collège de France: “deixando de lado a música e as artes visuais, os sistemas semióticos diferentes da língua *não se bastam* a eles mesmos e todos têm necessidade de verbalização” (BENVENISTE, 2014, p. 109, grifos do autor).

³⁷ A figura é apenas ilustrativa, não esgotamos aqui as possibilidades de expressão.

Para justificar tal proposta, sugerimos um estudo que comece por um retorno às formas de caracterizar um sistema semiológico propostas por Benveniste (PLG II, p. 52) e aos princípios que, segundo ele, “dizem respeito às relações entre sistemas semióticos” (PLG II, p. 53); pensando essas características e princípios como um grupo de critérios, retomemos a sua análise dos sistemas semiológicos da música e das artes plásticas.

Aplicando o primeiro grupo de critérios, baseado na forma como, segundo Benveniste, um sistema semiológico se caracteriza, teríamos a tabela a seguir:

| Um sistema semiológico se caracteriza por: | Sistema semiológico: | |
|--|---|--------------------------------------|
| | Música | Artes plásticas |
| Modo operatório | | |
| Domínio de validade | | |
| Natureza e número de seus signos | Sons; n° fixo | Não há, a não ser em cada obra. |
| Tipo de funcionamento | Monofonia ou polifonia; harmonia/ contraponto. | Único; determinado por cada artista. |

Tabela 1: Caracterização de um sistema semiológico

Em seus comentários, Benveniste não leva em consideração o modo operatório ou o domínio de validade. Pelo contrário, o linguista analisa “o funcionamento dos sistemas ditos artísticos, o da imagem e o do som, deixando de lado deliberadamente sua função estética” (PLG II, p. 58). Vemos aí um problema que impede que a análise da música, por exemplo, possa avaliar a produção de significação desse sistema uma vez que, fora de seu domínio de validade, não há significação produzida por um sistema.

Voltemos aos princípios que tratam da relação entre sistemas. O primeiro deles nos informa que “não se pode ‘dizer a mesma coisa’ pela fala e pela música, que são dois sistemas diferentes” (PLG II, p. 53). Comparemos esse trecho àquele do texto de 1958 que diz que “por mais abstratas ou particulares que sejam as operações do pensamento, recebem expressão na língua. Podemos dizer tudo, e podemos dizê-lo como queremos” (PLG I, p. 69). Em 1958, afirmava-se que tudo poderia ser dito por meio da língua; em 1969, que não poderíamos dizer pela fala e pela música a mesma coisa — isso é, que há coisas que se pode falar pela música e não pela língua (e vice-versa, obviamente). Daí concluímos que a música e os demais sistemas semiológicos artísticos, como expressões da linguagem, são capazes de propor relações de significância de que a língua não é, expressam, “dizem algo”, que não se pode

expressar pela língua.

Em “Semiologia da língua”, não é ao pensamento que Benveniste se refere: “O caráter comum a todos os sistemas e o critério de sua ligação à semiologia é sua propriedade de significar ou SIGNIFICÂNCIA” (PLG II, p. 52, grifo do autor). Em “A forma e o sentido na linguagem”, Benveniste já afirmava: “a linguagem é a atividade significante por excelência, a imagem mesma do que pode ser a significação” (PLG II, p. 223). A relação entre a linguagem e a significação é tão estreita que ambas se confundem, ao falar de uma acabamos por falar da outra: “a linguagem tem como função 'dizer alguma coisa'. O que é exatamente essa 'coisa' em vista da qual se articula a língua, e como é possível delimitá-la em relação à própria linguagem? Está posto o problema da significação” (PLG I, p. 8). Se, em “Categorias”, a relação que se estabelece é entre pensamento e língua, para pensarmos os outros sistemas semiológicos, é necessário abrimos mão dessa especificidade em que a palavra “pensamento” nos coloca. Relacionamos língua e linguagem a “o que se quer dizer” — denominador comum entre os dois textos que contrastamos aqui.

Dessa forma, acreditamos que, apesar de a língua ser, indiscutivelmente, um sistema privilegiado devido à sua dupla forma de significação — que permite uma comunicação intersubjetiva com a maior possibilidade de intercompreensão —, ela não é o único sistema semiológico capaz de significar “o que se quer dizer”. Outros sistemas que também pertencem à linguagem, os sistemas semiológicos artísticos, por exemplo, são capazes de significar dentro do domínio de validade de cada um. A redução da linguagem à língua — recurso de que Saussure lançou mão buscando garantir a cientificidade da linguística — e o uso eventual desses dois termos como sinônimos podem colaborar para que se pense a língua como única forma de significação.

Quando Benveniste dizia que

A forma linguística é, pois, não apenas a condição de transmissibilidade, mas primeiro a condição de realização do pensamento. (...) Fora isso, não há senão obscura volição, *pensamento que se descarrega em gestos, mímica*. (PLG I, p. 69 – grifos nossos).

talvez não considerasse que esse descarregar-se em gestos e mímica consistia também uma forma de expressão, uma forma corporal. Forma que evoluiu com o homem, com o desenvolvimento das artes e a criação de outras possibilidades de expressão. Esse descarregar é do homem, de sua necessidade de significar que precisa se materializar de formas que a língua não permite: formas da cultura, das artes, da religião.

2.4 À guiza de conclusão para esse capítulo

Acreditamos ter apresentado argumentos que mostram que a linguagem, não apenas por meio da forma linguística, significa. Repetimos: “a língua é uma forma, não uma substância”. Essa substância é a significação mesma, aquilo que se traduz em intentado, o que se semantiza. Enfatizamos nessa citação o artigo indefinido “uma” e o fazemos repetindo outra afirmação apresentada no CLG e citada por Benveniste em “A semiologia da língua”: “A língua é um sistema de signos que exprimem ideias e é comparável, por isso, à escrita, ao alfabeto dos surdos-mudos, aos ritos simbólicos, às formas de polidez, aos sinais militares, etc., etc. Ela é apenas o principal desses sistemas” (CLG, p. 24 *apud* PLG II, p. 48). Esse “etc., etc.” que tanto perturbou Benveniste (PLG II, p. 50) é a porta para que se alarguem os limites dos nossos estudos. Finalmente, repetiremos as palavras de Benveniste para reiterar a pertinência de nosso posicionamento: “a linguagem tem como função 'dizer alguma coisa'. O que é exatamente essa 'coisa' em vista da qual se articula a língua, e como é possível delimitá-la em relação à própria linguagem? Está posto o problema da significação” (PLG I, p. 8).

Considerar a linguagem de maneira abrangente, sem restringir sua expressão à forma linguística é imprescindível para esse trabalho que busca justamente dar conta de uma enunciação que arrebatava o corpo todo, que vai além do aparelho fonador e da escrita para expressar e além da audição e da visão para ser percebida. Ainda, para procurarmos entender a expressão humana além da língua, acreditamos ser interessante e necessário falarmos sobre um viés muito forte na obra de Benveniste: a cultura. A seguir, apresentamos um percurso de exploração do que se encontra sobre cultura nos PLGs seguido de uma reflexão sobre o que encontramos.

3 CULTURA EM BENVENISTE

A etapa inicial dessa tese prevê que se estabeleça como base para nossas reflexões futuras o que se entende por cultura dentro do pensamento benvenisteano. Ao procurarmos um conceito, uma ideia, uma noção — qualquer que seja ele ou ela — em Benveniste, duas questões urgentes se apresentam: onde empreender tal busca e como fazê-lo? São questões que definem o método que se empregará em tal aventura. A variedade e a quantidade de textos produzidos pelo linguista provocam a necessidade de delimitação de um *corpus*. Mais do que um simples referencial teórico, o pensamento benvenisteano deu origem a uma intrincada rede de conceitos, elástica e organizada de maneira dinâmica. Os termos (se é que se poderia assim chamá-los) não são unívocos, os conceitos não se concentram em pontos determinados, as ideias se completam em textos que estão separados por anos. A cada mudança de perspectiva sobre um conceito, é toda a maneira de apreendermos as teorias que muda. Com Flores (2010, p. 396s), afirmamos que não se pode simplesmente fazer referência a Benveniste de forma genérica. Precisar de que Benveniste se fala é etapa inicial de qualquer trabalho que parta do pensamento benvenisteano.

Procuraremos dar conta do conceito de cultura em Benveniste. Algumas ressalvas cabem aqui e a primeira diz respeito à abrangência da tarefa: além de estarmos cientes do desafio que isso representa, também temos consciência de que, mesmo que consigamos concluir de maneira feliz tal empreitada, não teremos abrangido todos os textos do autor — portanto, nem assim teremos o direito ou a ousadia de dizer que nosso conceito se refere ao pensamento de Benveniste como um todo. A segunda ressalva diz respeito ao estatuto daquilo que desejamos encontrar: ainda que consigamos chegar a uma ideia do que é cultura em Benveniste, sabemos que esse será o resultado do nosso percurso particular, de uma ciência que se quer crítica no sentido de Meschonnic (1982), que se reconhece como um devir, como

um processo nunca definitivo. Não apenas reconhecemos tal condição como a reivindicamos: o que se busca aqui é um construir, não uma construção.

Dito isso, procurando não perder de vista nosso objetivo final, recolhemo-nos à humildade prazerosa do processo de garimpar aqui e ali os tijolos que nos auxiliarão nesse construir. Parece-nos o mais lógico trabalhar com os PLGs. Tal opinião é certamente fruto da maneira como travamos conhecimento com o pensamento de Benveniste no ensino superior: lendo artigos que foram publicados nessas obras. Esse é, via de regra, o primeiro contato dos estudantes que se tornam pesquisadores em Enunciação. Além disso o fato de que a organização dos dois tomos esteve ou sob responsabilidade de Benveniste — no caso do primeiro — ou sob sua influência — no caso do segundo — rende a esses textos um lugar de destaque na vasta obra do autor.

O primeiro passo para localizarmos o conceito que queríamos foi aplicar uma ferramenta de busca aos dois volumes dos PLGs a fim de localizar todas as ocorrências da palavra “cultura”, do plural “culturas” e do adjetivo “cultural”. Uma simples enumeração dos dados que compilamos pode ser enfadonha para o leitor, por isso apenas apresentaremos alguns números. No PLG I, há ocorrências da palavra cultura em 9 textos, espalhando-se em 19 páginas. No PLG II, as ocorrências encontram-se também em 9 textos e espalham-se em 26 páginas. Ao todo, são 18 textos com 45 páginas de ocorrências. O maior número delas encontra-se nos textos organizados na primeira parte dos PLGs cujo título é “Transformações da linguística”: 4 textos que somam 22 páginas com 63 ocorrências. Como se sabe, os PLGs dividem-se em seis partes que, por sua vez, agrupam capítulos — na realidade artigos publicados em diferentes momentos e meios. Na parte “A comunicação”— a segunda em número de páginas com ocorrências —, há 4 textos em que cultura ocorre em 7 páginas. A parte dos PLGs que contém mais textos com ocorrências da palavra cultura, 5, é “O homem na língua”. Aqui, somam-se 7 páginas em que a palavra cultura ocorre. A seguir apresentamos uma tabela que mostra apenas os textos com maior número de ocorrências:

| TEXTO | Ano | OCORRÊNCIAS | | PLG | PARTE DO PLG |
|--|------|-------------|----------|-----|-------------------------------|
| | | Páginas | Palavras | | |
| Estruturalismo e linguística | 1968 | 11 | 31 | II | Transformações da linguística |
| Tendências recentes | 1954 | 5 | 14 | I | Transformações da linguística |
| Vista d'olhos sobre o desenvolvimento da linguística | 1963 | 3 | 13 | I | Transformações da linguística |
| Estrutura da língua e estrutura da sociedade | 1968 | 6 | 6 | II | Estruturas e análises |
| Saussure após meio século | 1963 | 3 | 5 | I | Transformações da linguística |

Tabela 2: textos com maior número de ocorrências

Além dos textos em que foram encontradas quantidades significativas de ocorrências de cultura e seus derivados, outro conjunto, na verdade um trio, de textos dos PLGs nos serve

como parâmetro de análise. Trata-se dos textos “Categorias de pensamento e categorias de língua”, de 1958, “Estrutura da língua e estrutura da sociedade”³⁸, de 1968, e “Semiologia da língua”, de 1969. Grosso modo, poderíamos dizer que o primeiro grupo de textos constitui aquilo para que olhamos e o segundo orienta o modo como olhamos. Tal orientação não é resultado de uma escolha, mas de algo inevitável. Quem conhece esses textos não consegue ignorá-los durante a busca que empreendemos aqui. A ideia de cultura subjacente à reflexão sobre sistemas semiológicos em “Semiologia da língua”, a análise da relação entre língua e sociedade do texto de 1968 e a relação entre língua e linguagem que se pode inferir do texto de 1958 balizam o olhar que dirigimos aos textos analisados aqui, inevitavelmente. Embora as ocorrências de cultura em dois desses textos não seja representativa — uma no de 1958 e duas no de 1969 — os percursos de análise e de argumentação e as conclusões alcançadas por Benveniste em ambos são extremamente relevantes para os nossos propósitos.

Passaremos agora à análise de cada um dos 5 textos em que há o maior número de ocorrências; o faremos em ordem cronológica de publicação dos textos. Quando dois textos tiverem o mesmo ano de publicação, iniciaremos por aquele que, como todos que o antecedem, pertence à primeira parte do PLG, “Transformações em linguística”.

3.1 Cultura texto a texto

– “Tendências recentes em linguística geral”

O texto mais antigo de que trataremos aqui é de 1954. Como o título indica, esse artigo, publicado no *Journal de psychologie*, tinha o objetivo de apresentar resumidamente as tendências nos estudos linguísticos até o final da primeira metade do século XX. Após um brevíssimo apanhado da evolução desses estudos, já ao final do primeiro parágrafo do artigo, Benveniste comenta o assunto que iria se repetir em seus textos que abordam a linguística nos anos 60³⁹: “(...) somos tentados a pensar que as discussões sobre as questões de método em linguística poderiam ser apenas o prelúdio de uma revisão que englobaria, finalmente, todas as *ciências do homem*” (PLG I, p. 4, grifo nosso). O sintagma “ciências do homem” se repetirá nos textos que abordam cultura. Tal sintagma remete não apenas às já estabelecidas ciências humanas, mas parece envolvê-las juntamente com a linguística. Retornaremos a esse

³⁸ Esse artigo faz parte dos dois grupos de textos: do grupo que contém os textos que são objetos de análise e do grupo formado pelos textos que servem como parâmetro para as análises.

³⁹ “Estruturalismo e linguística” e “Estrutura da língua e estrutura da sociedade”.

assunto.

No artigo, Benveniste afirma que a variedade das línguas no mundo dá origem a novos procedimentos metodológicos e obriga a linguística a se renovar e expandir seus horizontes. No comentário sobre essa nova realidade, encontramos a primeira ocorrência de cultura nesse texto. Fala-se aqui em “níveis de cultura”. Esse emprego é similar ao do sintagma “níveis de civilização” que seria mais tarde utilizado por Benveniste no texto “Vista d'olhos sobre o desenvolvimento da linguística”, de 1963. Dentre as ocorrências encontradas nos PLGs, cultura raramente remete a esse sentido, o de sinônimo de civilização ou educação⁴⁰.

A palavra cultura ocorrerá novamente em uma longa citação de Harris da qual reproduziremos um trecho:

(...) De maneira geral, não podemos atualmente fiar-nos em nenhuma subdivisão natural ou cientificamente controlável do campo semântico da cultura local, porque não existe no momento nenhuma técnica para esse tipo de análise completa da cultura em elementos discretos, ao contrário, a linguagem é que é uma das nossas principais fontes de conhecimento da cultura (ou do *mundo da significação*) de um povo e das distinções ou divisões que aí se praticam”. (HARRIS, 1951, p. 188 *apud* PLG I, p. 13, grifo do autor).

Sobre esse método que busca uma “técnica para esse tipo de análise completa da cultura em elementos discretos”, Benveniste responde da seguinte forma:

É de temer-se que, se esse método deve generalizar-se, a linguística não possa jamais reunir-se a nenhuma das outras ciências do homem nem da cultura. A segmentação do enunciado em elementos discretos não leva a uma análise da língua, da mesma forma que uma segmentação do universo físico não leva a uma teoria do mundo físico. (PLG I, p. 13).

Ao longo desse texto, Benveniste procura mostrar a imprescindibilidade do sentido para o linguista — “todo o trabalho do linguista se apoia realmente sobre o discurso, implicitamente assimilado à língua” (PLG I, p. 11) — ao mesmo tempo em que critica uma metodologia de análise que higieniza a língua do sentido, da significação, em favor de uma atomização cuja produtibilidade pode ser questionada. Ainda na página 13, um bloco com 4 ocorrências da palavra cultura sonda a possibilidade — e a necessidade — de se segmentar a cultura: “É difícil imaginar o que resultaria de uma segmentação da cultura em elementos discretos. Numa cultura, como numa língua, há um conjunto de símbolos cujas relações é necessário definir.” (PLG I, p. 13). Benveniste esperava da análise dos signos um auxílio à

⁴⁰ Em “Estrutura da língua e estrutura da sociedade”, a expressão “nível de cultura” remete a nível de instrução, de educação — é a cultura que dá origem ao adjetivo “culto” empregado em expressões como “pessoa culta”: “Um homem que conhecia os dois aspectos destas realidades, Sapir, afirmou que tipos de línguas simples e complexas de um número infinito de variedades podem ser constatados em qualquer **nível da cultura**, e que não existe daquele ponto de vista, já que se emprega a mesma língua, diferença entre Platão e um guarda de porcos macedônio.” (PLG II, p. 94, grifo nosso).

compreensão “dos complexos processos da significação na língua e provavelmente também *fora da língua*.” (PLG I, p. 13, grifos nossos).

Essa relação entre cultura e simbolização será colocada de forma mais clara no próximo bloco de ocorrências de cultura, quando, ao comentar uma citação de Meillet⁴¹, Benveniste levanta algumas das dificuldades em se estudar língua e sociedade: “(...) encontram-se os problemas inerentes à análise da língua, de um lado, da cultura de outro, e os da “significação”, *que lhes são comuns*” (PLG I, p. 15, grifo nosso). Cultura e língua são colocadas em uma relação horizontal em que não há hierarquias, mas uma dupla filiação a algo maior, a significação, que as englobaria. Dessa forma, esse dois entes, língua e cultura, não se relacionariam diretamente, mas estariam ambos relacionados a algo que é maior do que eles, de que são a expressão. Tal relação fica ainda mais evidente quando vemos uma expressão empregada por Benveniste a seguir: “impressão cultural na língua”. O linguista refere-se aos estudos do léxico, da composição do vocabulário da língua (mencionando Pokorny, Buck, Stern e Ullmann) e da “ação das ‘crenças’ sobre a expressão” (referindo-se a Meillet, Havers, Sapir): “a hierarquia cerimonial das expressões focalizam a ação complexa dos comportamentos sociais e dos condicionamentos psicológicos no uso da língua” (PLG I, p. 16). A relação simbiótica entre língua e cultura se manifesta de forma clara no léxico. Tal realidade será profundamente explorada nos textos do “Vocabulário”.

Ao final do artigo, Benveniste parece enumerar as possíveis linguísticas ainda por surgir e seus objetos de estudo. Interessa-nos especialmente aquela cujos termos base seriam língua, cultura e personalidade: “a linguagem é também um fato humano; é, no homem, o ponto de interação da vida mental e da vida cultural e ao mesmo tempo o instrumento dessa interação.” (PLG I, p. 17). Temos aí novamente a ideia de “ciências do homem” englobando a linguística.

–“Vista d'olhos sobre o desenvolvimento da linguística”

Quase uma década após a publicação de “Tendências recentes em linguística geral”, Benveniste novamente empreende um breve estudo sobre o que são e como têm se desenvolvido os estudos linguísticos até seu tempo. Esse artigo, dividido em parte I e II — claramente dedicadas à forma e à função, respectivamente — critica novamente certos estudos linguísticos que tratam seu objeto de forma matemática: “tem-se a impressão de que, para os

⁴¹ “Cumprirá determinar a que estrutura social corresponde uma certa estrutura linguística e como, de maneira geral, as mudanças de estrutura social se traduzem por mudanças de estrutura linguística.” (Meillet *apud* PLG I, p. 15).

linguistas de hoje, os fatos da linguagem se transmudam em abstrações, se tornam nos materiais inumanos de construções algébricas” (PLG I, p. 19), ao mesmo tempo em que aponta mais uma vez o papel da linguística como ciência que serve de modelo para outras “ciências do homem”. O objetivo desse artigo é mostrar como e por que a linguística pôde chegar a ocupar tal lugar.

Ciência da linguagem e ciência das línguas: nesse texto, Benveniste retoma a divisão proposta por Saussure entre linguagem — faculdade humana — e línguas — idiomas por meio dos quais a linguagem se realiza. Trata-se de um momento especial na obra do linguista, pois, além de deixar clara a diferença entre língua e linguagem — nem sempre respeitada em sua obra — a relação entre ambas é enunciada de forma didática — “os problemas infinitamente diversos das línguas têm em comum o fato de que, a um certo grau de generalidade, põem sempre em questão a linguagem” (PLG I, p. 20) — e antecipa aquela famosa colocação presente em “A natureza dos pronomes”⁴², que será publicado dois anos mais tarde.

As ocorrências de cultura nesse texto concentram-se em três momentos: uma ocorrência solitária na página 22, três ocorrências na página 31 e 9, na página 32. Na primeira ocorrência, cultura poderia ser facilmente substituída por sociedade. Trata-se do lugar de uso de uma língua. As ocorrências da página 31 somam-se às primeiras da página 32 em um bloco que é responsável pelo conceito de cultura que parece balizar todas as ocorrências dessa palavra quando não pode ser substituída nem por civilização nem por sociedade. O trecho é longo, mas acreditamos que necessita ser transcrito:

Chamo **cultura** ao meio humano, tudo o que, do outro lado do cumprimento das funções biológicas, dá à vida e à atividade humanas forma, sentido e conteúdo. A **cultura** é inerente à sociedade dos homens, qualquer que seja o nível de civilização. Consiste numa multidão de noções e de prescrições, e também em interdições específicas; o que uma cultura proíbe a caracteriza ao menos tanto quanto aquilo que prescreve. O mundo animal não conhece proibição. Ora, esse fenômeno humano, a **cultura**, é um fenômeno inteiramente simbólico. A **cultura** define-se como um conjunto muito complexo de representações, organizadas por um código de relações e de valores: tradições, religião, leis, política, ética, artes, tudo isso de que o homem, onde quer que nasça, será impregnado no mais profundo da sua consciência, e que dirigirá o seu comportamento em todas as formas da sua atividade, o que é senão um universo de símbolos integrados numa estrutura específica e que a linguagem manifesta e transmite? Pela língua, o homem assimila a cultura, a perpetua ou a transforma. Ora, assim como cada língua, cada cultura emprega um aparato específico de símbolos pelo qual cada sociedade se identifica. A diversidade das línguas, a diversidade das culturas, as suas mudanças mostram a natureza convencional do simbolismo que as articula. É definitivamente o símbolo que prende esse elo vivo entre o homem, a língua e a **cultura**. (PLG I, p. 31 s, grifos nossos).

⁴² “só é um problema de línguas por ser, em primeiro lugar, um problema de linguagem” (PLG I, p. 277).

Podemos identificar dois tipos de ocorrência aqui: cultura como sistema simbólico e cultura como um conjunto complexo de valores dentro de uma sociedade. Inspiramo-nos na distinção que Benveniste operaria mais tarde, em “Estrutura da língua e estrutura da sociedade”, entre língua e sociedade como conceito histórico (sociedade francesa/francês) e língua e sociedade no nível fundamental. No trecho recém citado, é possível diferenciar cultura como acontecimento histórico, o conjunto complexo de valores dentro de uma sociedade (sublinhada) e cultura como fundamento, o sistema simbólico, a matéria mesma do conceito proposto (em negrito). Assim como a língua enquanto sistema é o que pode ser relacionado à sociedade enquanto agrupamento de pessoas, acreditamos que a cultura enquanto organização do sentido, ou sistema simbólico, é o que pode compor com esses dois conceitos uma tríade capaz de ser estudada em conjunto.

As duas últimas ocorrências de cultura nesse texto estão no parágrafo final do artigo. Aqui, Benveniste parece nos indicar o que pode unir cultura e língua e para que serve estudar essa relação:

Aprofundando a natureza da linguagem, descobrindo as suas relações tanto com a inteligência como com o comportamento humano ou os fundamentos da cultura, essa investigação começa a esclarecer o funcionamento profundo do espírito nas suas operações. (...) Tudo leva a crer que essas pesquisas paralelas gerarão novas disciplinas e concorrerão para uma verdadeira ciência da cultura que fundará a teoria das atividades simbólicas do homem. (PLG I, p. 32).

Chama-nos a atenção o trecho “o comportamento humano ou os fundamentos da cultura”: esse “ou” pode tanto funcionar como introdutor do último elemento da enumeração daquilo que pode ser relacionado à natureza da linguagem quanto como conector substitutivo que introduz o sintagma “os fundamentos da cultura” como explicativo do sintagma que o antecede “o comportamento humano”, hipótese que consideraremos. Assim, desse artigo, podemos reter algumas noções de cultura: a palavra pode ser empregada como sinônimo de sociedade; cultura é um sistema simbólico (nível fundamental); existem culturas específicas de sociedades (nível histórico); cultura é o comportamento humano. Todas essas formas de se olhar para cultura são compatíveis e não constituem necessariamente conceitos diferentes. Trata-se, antes, de faces de uma mesma ideia ainda não claramente delineada.

– “Saussure após meio século”

O terceiro e último capítulo da 1ª parte do PLG I — Transformações da linguística —

é um texto que foi originalmente pronunciado por Benveniste em razão do 50º aniversário de falecimento de Saussure. O texto procura não apenas resumir a carreira do mestre genebrino, mas também esclarecer em alguma medida o quão geniais sempre foram suas percepções e o tanto de dificuldade de compreensão que tal genialidade causou.

As linhas principais do pensamento saussuriano — e o que há por trás delas — são desenhadas de maneira que nos permite perceber o que desse pensamento é caro a Benveniste. A dualidade atribuída à linguagem — e à linguística — é destacada e relacionada à teoria do valor e ao sistema que o engloba: “nenhum dos termos assim opostos tem valor por si mesmo ou remete a uma realidade substancial; cada um deles adquire o seu valor pelo fato de que se opõe ao outro” (PLG I, p. 43). A chave para compreender a linguagem está, para Benveniste, na significação: “Quanto mais adentrarmos o mecanismo da significação, melhor veremos que as coisas não significam em razão do seu *serem-isso* substancial, mas em virtude de traços formais que as distinguem das outras coisas da mesma classe e que nos cumpre destacar” (PLG I, p. 45).

Essas colocações antecedem a apresentação do conceito mais famoso proposto pelo/no pensamento saussuriano: o signo. Modalizada, a introdução do conceito permite que se entreveja a dúvida que levaria Benveniste além da linguística do signo: “muitos pontos da teoria estão ainda por examinar. Haverá por que perguntarmo-nos, principalmente, se a noção de signo pode valer como princípio de análise em todos os níveis” (PLG I, p. 46 s).

Ao avaliar a maneira como o signo colabora para o desenvolvimento de uma ciência da linguística — isto é, pelo estabelecimento de um sistema semiológico — Benveniste chega à situação da linguística naquele momento: “não é a língua que se dilui na sociedade, é a sociedade que começa a reconhecer-se como ‘língua’” (PLG I, p. 47). Nesse contexto, cultura surge como um sistema que tem em comum com a língua sua constituição em signos. Os fatos de cultura são apresentados aqui como análogos ao signo linguístico: “um fato de cultura não o é a não ser na medida que remete a algo diferente” (PLG I, p. 47). A própria possibilidade de fundação de uma ciência da cultura é associada à compreensão de suas “dualidades próprias”, assim como Saussure fez com a língua. Nesse texto, novamente, cultura e sociedade relacionam-se e encontram-se no lado oposto ao físico, ao biológico, ao natural. Mais uma vez, Benveniste afirma que “o homem não nasce dentro da natureza mas dentro da cultura” (PLG I, p. 48). A ideia de cultura e língua como sistemas baseados em signos é um dos pontos importantes a apreendermos desse texto. Tal ideia será retomada e desenvolvida nos textos do final dos anos 60 “Estruturalismo e linguística” e “Estrutura da língua e

estrutura da sociedade”.

– “Estruturalismo e linguística”

Esse artigo foi publicado em 1968, quando Benveniste já havia explicitado sua visão de cultura no artigo de 1963, além de abordar esse ente em diversos textos— de maneira mais enfática como naqueles que relacionamos aqui ou mais *en passant* como em outros textos. Esse é o artigo com o maior número de páginas em que a palavra cultura ocorre: em 11 páginas, totaliza 31 ocorrências. Trata-se de uma entrevista concedida por Benveniste a Pierre Daix publicada na revista *Lettres françaises* em 1968.

As 31 ocorrências ora aparecem isoladas ora em pequenos blocos: na página 13, temos uma ocorrência isolada; da página 22 à 23, temos um bloco com 13 ocorrências; da página 23 à 24, temos outro bloco com 8 ocorrências; da página 25 à 26, temos um terceiro bloco com 6 ocorrências ao qual se ligam, de alguma forma, uma ocorrência da palavra “culturologia” e uma do sintagma “ciências da cultura” e, finalmente, mais duas ocorrências isoladas nas páginas 27 e 28. Obviamente, ao classificarmos as ocorrências das páginas 13, 27 e 28 como isoladas, ou mesmo ao nos referirmos aos blocos, não pretendemos afirmar que haja uma real separação entre essas ocorrências. Trata-se de um texto compartimentado por se tratar de uma entrevista que obedece ao padrão “pergunta-resposta”, mas a temática é coerente e pode-se perceber ao longo do texto o desenvolvimento de ideias cujo fio central é desenhado a partir de aspecto levantado em trecho da primeira pergunta do entrevistador que diz respeito à ascensão da linguística “a uma espécie de posição central nas ciências humanas” (PLG II, p. 11).

O número de ocorrências da palavra cultura já assinala sua importância ao longo do texto. Benveniste menciona a palavra pela primeira vez durante um breve resumo da história da linguística que traça para seu entrevistador. Ao falar da linguística comparada, seus domínios e os métodos que emprega, Benveniste ressalta a necessidade de se interpretarem os dados linguísticos “na sua realidade (...) em relação a uma *cultura*” (PLG II, p. 13, grifo nosso). Tal afirmação remete à relação íntima entre cultura e língua que faz com que uma faça sentido na e pela outra.

O maior bloco de ocorrências aparece quando Benveniste trata dos modos de significação do semiótico e do semântico. A cultura é apresentada como “um sistema que distingue o que tem sentido do que não tem” (PLG II, p. 22). Esse sistema faz parte daquilo que, além de permitir que se reconheça se determinado signo significa, também torna possível

a existência de vários sentidos imprevisíveis. Esse duplo funcionamento é similar ao da língua: um nível de significação cuja função é somente validar o significado — significa ou não (semiótico da língua) — e outro em que, sempre novo, o sentido será produzido de forma imprevisível (o semântico da língua). Assim como na língua, na cultura funciona uma rede de diferenças e valores que se relacionam de forma dinâmica. Os valores que regem a articulação da cultura são impressos na língua, ainda que essa não se transforme “automaticamente à medida que a língua se transforma” (PLG II, p. 22). Assim, a língua é capaz de revelar definições cumulativas impressas por diferentes estratos de cultura. Vemos aqui algumas das ideias lançadas em “Tendências recentes em linguística geral” serem retomadas e desenvolvidas.

O próximo bloco de ocorrências parte da afirmação de que o homem não nasce na natureza, mas na cultura. Aqui, é novamente abordada a separação natureza/cultura e sua relação tanto com a linguagem quanto com seu estudo. Enquanto se estudava a linguagem como algo da natureza, se acreditava que seria possível chegar-se à gênese da linguagem. Segundo Benveniste, trata-se de uma ideia abandonada pela linguística, uma vez que “vemos sempre a linguagem no seio da sociedade, no seio de uma cultura” (PLG II, p. 23). Nesse bloco, é assinalada a função cultural da língua: “toda criança (...) aprende necessariamente com a língua os rudimentos de uma cultura” (PLG II, p. 23), “a linguagem tem sempre sido inculcada nas crianças pequenas, e sempre em relação ao que se tem chamado as realidades que são realidades definidas como elementos de cultura, necessariamente” (PLG II, p. 24). A relação entre língua e cultura é vista como uma “integração necessária” cuja chave é o poder de ação, transformação e de adaptação representados no texto pela aquisição da linguagem pela criança.

O terceiro bloco de ocorrências parte do que Benveniste considera o “fundamento de tudo”: “o simbólico da língua como poder de significação” (PLG II, p. 25). Assim como “a língua é o domínio do sentido”, “todo mecanismo de cultura é um mecanismo de caráter simbólico”. É no interior de uma cultura que se atribuem ou não sentidos. Para se conhecer o fundamento da cultura, seria necessário classificar seus elementos significantes. Uma vez feito isso, seria possível perceber algo “como uma semântica que atravessa todos esses elementos da cultura e que os organiza” (PLG II, p. 25). Podemos perceber que, nesse texto, a cultura está mais do que nunca intimamente relacionada à língua e seu funcionamento é apresentado de forma análoga ao da língua.

Toda a abordagem de cultura nesse artigo até aqui se dá a partir da primeira pergunta

do entrevistador que mencionava o papel de “ciência piloto” desempenhado pela linguística entre as ciências humanas. Pierre Daix retoma esse comentário e acrescenta um questionamento acerca da indissociabilidade da linguística e das ciências humanas a que Benveniste responde falando em “culturologia” e em “ciências da cultura”. Para o linguista, tais ciências poderiam beneficiar-se da linguística não apenas por seus métodos, mas também porque se trata da ciência cujo objeto é a língua — “fundamento de toda vida de relação” (PLG II, p. 26). É interessante atentarmos para a maneira como Benveniste fala das “ciências da cultura” como se tal campo já estivesse estabelecido. Nesse artigo, publicado em 1968, vemos a forte influência das mesmas ideias que serão desenvolvidas no texto de 1969, “Semiologia da língua”. Vemos a variação de “ciências do homem” (do texto de 1954) para “ciências da cultura”. De qualquer forma, ambas estão relacionadas ao homem e absorvem a linguística em seu conjunto.

– “Estrutura da língua e estrutura da sociedade”

Esse texto tem duplo papel em nossas análises: como já dissemos, além de analisarmos as ocorrências que se apresentam aqui, também nos valem do pensamento desenvolvido nesse artigo para as análises que compõem esse capítulo. O segundo texto em número de páginas de ocorrência, com 6 ocorrências em 6 páginas, é o único artigo dentre aqueles cinco que apresentam maior número de ocorrências que não está na parte “Transformações da linguística”, mas na parte “Estruturas e análises”. Como o título indica, nesse texto, também publicado em 1968, Benveniste procura estabelecer a natureza da relação entre língua e sociedade. Para isso, após apresentar pontos de vistas que considera irreconciliáveis — alguns linguistas defendem que diferenças, semelhanças e mudanças na estrutura das sociedades não implicam diferenças, semelhanças e mudanças nas línguas, enquanto outros sustentam que a língua espelha a sociedade — Benveniste propõe uma diferenciação interna para os dois termos do problema: tanto língua quanto sociedade podem ser aprendidas em seu nível histórico (sociedade francesa/francês, sociedade chinesa/ chinês etc) ou em seu nível fundamental — a sociedade é uma coletividade humana e a língua é um sistema de formas significantes. A partir daí, Benveniste traça analogias no único nível em que isso é possível, o fundamental. Ao final do artigo, o autor propõe a natureza da relação entre língua e sociedade: a língua é o interpretante da sociedade.

Nada pode ser compreendido — é preciso se convencer disto — que não tenha sido reduzido à língua. Por consequência, a língua é necessariamente o instrumento próprio para descrever, para conceitualizar, para interpretar tanto a natureza quanto a

experiência, portanto este composto de natureza e de experiência que se chama sociedade. (PLG II, p. 99 s).

O “mecanismo que permite à língua tornar-se o denominador, o interpretante das funções e das estruturas sociais” será desenvolvido e aprofundado no texto de 1969 “Semiologia da língua”, mas aqui Benveniste já apresenta as características que fazem com que a língua tenha esse papel: a propriedade da língua de ser “uma máquina de produzir sentido” (PLG II, p. 99) a partir de sua composição em signos finitos que podem ser arranjados em mensagens infinitas.

Nesse artigo, cultura está sempre relacionada a sociedade. Benveniste afirma a capacidade da cultura de expressar a sociedade, o que a alçaria a um nível próximo ao da língua no que diz respeito à comunicação intersubjetiva. Ao falar em “cultura inerente à sociedade” e em “expressão privilegiada da sociedade”, Benveniste assinala não um lugar para a cultura na sociedade, mas um papel que aquela desempenha de fato. Como expressão de uma sociedade, a cultura se aproxima da língua sem, no entanto, prescindir dela. A relação entre língua, cultura e sociedade também se comprova naquilo que as últimas imprimem à primeira:

O vocabulário fornece aqui uma matéria muito abundante, de que se servem historiadores da sociedade e da cultura. O vocabulário conserva testemunhos insubstituíveis sobre as formas e as fases da organização social, sobre os regimes políticos, sobre os modos de produção que foram sucessiva ou simultaneamente empregados, etc. (PLG II, p. 100).

Mais uma vez, sociedade e cultura aparecem intimamente relacionadas e a língua é colocada em relação a ambas. Mais uma vez, a relação entre cultura e língua é relacionada ao vocabulário e a forma como essa relação se dá as coloca, cultura e língua, no mesmo nível em relação à significação.

Ao ressaltar alguns caracteres que língua e sociedade têm em comum, Benveniste faz uma afirmação interessante — “Língua e sociedade são para os homens realidades inconscientes, uma e outra representam a natureza, se assim se pode dizer, o meio natural e a expressão natural” (PLG II, p. 96) — que nos remete àquela retomada por Pierre Daix na entrevista “Estruturalismo e linguística” — “o homem não nasce na natureza, mas na cultura” (PLG I, p. 23). Relacionando tais afirmações, podemos inferir que, para Benveniste, a natureza do homem é a cultura, é ali que ele nasce e é nela que vive e é humano.

Ao justificar as duas proposições principais desse texto — “a língua é o interpretante da sociedade” e “a língua contém a sociedade” (PLG II, p. 97), Benveniste apresenta

novamente sociedade e cultura intimamente relacionadas: “descrever a sociedade, descrever a cultura” (PLG II, p. 98). O estabelecimento dessa proximidade parece nos permitir estender as proposições apresentadas também à cultura: a língua é o interpretante da cultura e a língua contém a cultura. No entanto, podemos nos perguntar se a afirmação “a sociedade torna-se significante na e pela língua” também pode ser estendida à cultura: a cultura torna-se significante na e pela língua? Se retornarmos ao texto “Estruturalismo e linguística”, veremos que a relação que se estabelece lá é oposta: “a cultura é também um sistema que distingue o que tem sentido, e o que não tem” (PLG II, p. 22), em outras palavras, é a língua que se torna significante na cultura.

Inspirados em Benveniste, podemos procurar estabelecer uma relação entre esses três entes tão próximos. Enquanto que, em “Estruturalismo e linguística”, cultura é sempre relacionada a língua e é tida como o lugar dentro do qual a língua e outros sistemas semiológicos têm ou não sentido, em “Estrutura da língua e estrutura da sociedade”, cultura é percebida como um elemento da sociedade, inerente a ela, sua expressão. Parece possível, tomando-se as afirmações dos dois textos, delinear um lugar para cultura entre sociedade e língua. O espaço em que a sociedade produz sentido e se expressa — na e pela língua, mas não apenas. O que diferencia radicalmente a expressão cultural da expressão linguística é o fato de que a cultura não se atém à língua para expressar. Enquanto que a língua faz sentido dentro da cultura, a cultura também produz sentido por meio de outros sistemas semiológicos: a arte, por exemplo. É preciso ver aí quais as relações semiológicas que se estabelecem tanto entre língua e cultura quanto entre cultura e outros sistemas semiológicos que não a língua. Para tanto, tomemos o texto “Semiologia da língua” em que Benveniste procura estabelecer a natureza das relações semiológicas. Se podemos manter que a língua interpreta a cultura, pois, em termos práticos, é possível usar a língua para explicar a cultura, precisamos aceitar que há também um movimento contrário: a cultura é o que permite à língua produzir sentido ou não.

3.2 Cultura

As análises que acabamos de empreender a fim de tentarmos alcançar nosso objetivo de compreender cultura em Benveniste nos levaram a algumas constatações, quais sejam:

- a) Cultura, assim como língua e sociedade, pode ser aprendida em seus níveis fundamental e histórico;
- b) Cultura é um sistema de valores;
- c) Cultura e língua têm entre si uma relação de homologia;

- d) Cultura e língua relacionam-se a um sistema de significação maior, do qual são a expressão;

Procuraremos demonstrar o raciocínio que nos levou a tais conclusões.

Que a cultura pode ser aprendida de duas formas, como fundamento e como fato histórico, é provavelmente a conclusão cujo percurso argumentativo é o de mais fácil demonstração. Inspiramo-nos no método empregado por Benveniste para analisar e comparar língua e sociedade em “Estrutura da língua e estrutura da sociedade” para, na longa citação do artigo “Vista d'olhos sobre o desenvolvimento da linguística” que reproduzimos anteriormente encontrar as duas faces de cultura abordadas: a cultura de um povo e cultura, sistema de valores que produz significação.

Já a ideia de que cultura é um sistema está explícita em Benveniste: “A cultura é também um sistema que distingue o que tem valor, e o que não tem” (PLG II, p. 22). Em outro momento, ao falar de Saussure e do signo (PLG I, p. 34-49), Benveniste acaba falando em significação e é nesse momento que cultura é mencionada. Os fatos humanos, segundo o linguista, “devem ser concebidos como duplos, pelo fato de que se ligam a outra coisa, qualquer que seja o seu referente. Um fato de cultura não o é a não ser na medida em que remete a algo diferente” (PLG I, p. 47). Nesse artigo, Benveniste fala novamente em ciências da cultura e afirma sua crença no modelo linguístico saussuriano como base para tal ciência. Tal relação só faz sentido se acreditarmos que, assim como a língua, cultura é um sistema de signos que remetem a algo “qualquer que seja o seu referente”.

Que tais signos sejam valores é fácil de perceber quando analisamos o trecho a seguir: “Quanto mais adentrarmos o mecanismo da significação, melhor veremos que as coisas não significam em razão do seu *serem-isso* substancial, mas em virtude de traços formais que as distinguem das outras coisas da mesma classe e que nos cumpre destacar” (PLG I, p. 45, grifo do autor). De que coisas fala Benveniste aqui? No início do parágrafo de onde extraímos essa citação, falava-se em Saussure, assim, por que não empregar “signos” no lugar de “coisas”? Também se falava em linguagem, algo maior do que a língua, um universo que extrapola o mundo dos signos. A palavra “coisas”, por sua indefinição intrínseca, parece ter sido escolhida propositalmente para permitir um caráter abrangente: “coisas”, por não dizer nada, diz tudo. Assim como os signos são essas “coisas”, também o são os fatos de cultura.

A ideia de relação em detrimento de segmentação na cultura também aparece no texto “Tendências recentes em linguística geral”. Lá, Benveniste afirma que fragmentar os enunciados não leva a uma análise da língua, da mesma forma, tomar os fatos da cultura

isoladamente não nos conduz à compreensão do que é ou possa ser cultura. Assim como a língua, a cultura não é segmentável. Os fatos de cultura não importam em si, mas na relação que estabelecem uns com os outros. Trata-se de um sistema de valores, de relações dinâmicas que se atualizam em um movimento ininterrupto. Despidos de sua relação, os fatos de cultura não significam. A relação, o lugar que os valores ocupam em um sistema dinâmico, é o que produz sentido tanto na língua quanto na cultura.

O questionamento sobre a relação entre esses dois sistemas semiológicos, língua e cultura, nos remete às relações entre sistemas de significação propostas por Benveniste em “Semiologia da língua”: engendramento, homologia e interpretância. Naquele artigo, o linguista afirma que a língua é o sistema capaz de interpretar todos os outros. Procuremos, no entanto refletir sobre os outros dois tipos de relação que poderiam estabelecer-se entre língua e cultura. Obviamente, não há entre esses dois entes uma relação de engendramento, não se poderia dizer que um deles dá origem ao outro da maneira como os sistemas citados por Benveniste — o alfabeto comum e o Braille, por exemplo — dão origem um ao outro. Pensemos, então, na relação de homologia. De acordo com a explicação de Benveniste, ela pode ser de natureza “intuitiva ou racional, substancial ou estrutural, conceptual ou poética” (PLG II, p. 62), mas, de qualquer forma, ela é percebida e instaurada, isto é, o ponto de vista estabelece essa relação que, portanto, não é intrínseca aos sistemas.

A homologia entre cultura e língua pode ser estabelecida, por exemplo, de duas maneiras que nomearemos aqui de “funcionamento interno” e “funcionamento global” — não se trata de termos, apenas de nomeações provisórias para fins de clareza.

“Funcionamento interno” refere-se à dupla articulação da língua em semiótico e semântico que se assemelha aos dois níveis de significação da cultura: já vimos que cultura é “um sistema que distingue o que tem sentido do que não tem” (PLG II, p. 22). Relacionamos esse funcionamento ao do semiótico da língua: o que está em jogo aqui é definir se *x* faz sentido ou não em determinada cultura. Em outro nível de significação, sabemos que “todo mecanismo de cultura é um mecanismo de caráter simbólico” (PLG II, p. 25): ao se estudar a cultura, se perceberia “uma semântica que atravessa todos os mecanismos da cultura e os organiza” (PLG II, p. 25): temos aí um funcionamento análogo ao do semântico da língua, o da significação. “Funcionamento global” faz referência ao todo da cultura e da língua. Ambas são sistemas de valores em que o sujeito está mergulhado. Benveniste afirmava que o homem nasce na cultura, Agamben (2012) diz que o homem nasce na língua. Honestamente, há como separar esse “nascimento”? A língua é adquirida na cultura e a cultura, por meio da língua.

Ambas se alimentam, não há como separá-las, não se chega a uma a não ser pela outra. Seja na socialização do infante, seja nos processos de significação que o humano vivencia em todos os momentos de sua vida, cultura e língua são inseparáveis.

Até aqui, vimos que cultura e língua são ambas sistemas de significação dinâmicos. O funcionamento de ambas é o da simbolização. Assim como a língua, a cultura expressa. No CLG, lemos que a língua é uma forma, não uma substância. O mesmo pode ser dito sobre a cultura e todos os outros sistemas semiológicos: trata-se de formas para a substância da linguagem, da significação que transcende o sistema por meio do qual ela toma forma. Acreditamos não estar indo contra Benveniste quando afirmamos que a relação entre língua e cultura, diferentemente daquela entre língua e sociedade, não é apenas de interpretância, mas também de homologia. Seus modos de funcionamento são os mesmos. Aparecem no homem de forma tão íntima que não é possível estabelecer entre elas, sem medo de se cometer um erro, uma hierarquia, sua relação deve ser, portanto, horizontal. Língua e cultura tecem juntas um tecido significativo cuja trama é inseparável.

Se cultura e língua são sistemas de valores que se organizam de forma similar, podemos nos perguntar — colocando em ação o mesmo tipo de raciocínio aplicado por Benveniste em “Categorias da língua e categorias do pensamento” — se a cultura se organiza dessa forma porque é dada na e pela língua — conclusão similar à de Benveniste sobre a relação estabelecida entre as categorias de pensamento de Aristóteles e a língua grega; se é a língua que, como só faz/produz sentido na e pela cultura se organiza como ela; ou, ainda, se ambas se organizam de forma semelhante porque refletem a organização de algo maior a que pertencem, a significação: “(...) encontram-se os problemas inerentes à análise da língua, de um lado, da cultura de outro, e os da “significação”, *que lhes são comuns*” (PLG I, p. 15, grifo nosso).

Além da intimidade que já ressaltamos aqui — essa relação simbiótica entre língua e cultura que não nos permite estabelecer entre elas uma hierarquia — parece-nos coerente pleitear o pertencimento de ambas a algo maior, englobante, de que são a expressão na vida⁴³ humana — tal pertencimento explicaria, além da própria impossibilidade de se estabelecer uma hierarquia entre língua e cultura, o fato de ambas serem sistemas de valores, de entreterem uma relação de homologia.

Até aqui, frequentemente relacionamos língua e cultura a algo que as englobaria. Ora dissemos que esse “algo” seria a significação, ora a possibilidade de simbolizar, ora a

⁴³ A mesma vida a que se refere Benveniste quando diz que “a linguagem serve para viver” (PLG II, p. 222).

linguagem. Acreditamos que se trata, em todos esses casos, da mesma substância: “a linguagem é a atividade significante por excelência, a imagem mesma do que pode ser a significação” (PLG II, p. 223). No capítulo dois, afirmamos que a língua não detém o monopólio da significação, que há outros sistemas semiológicos que significam, que produzem sentido. A razão por que os sistemas semiológicos significam é porque são todos facetas da linguagem. Se a língua — e, do mesmo modo, a cultura — é uma forma, a substância é a linguagem, a própria significação. Se podemos propor língua e cultura como sistemas semiológicos é porque ambas manifestam a linguagem. A relação de homologia que estabelecemos entre elas refere-se à maneira como ambas atualizam a linguagem por meio de vínculos sociais.

Linguagem e cultura são os esteios em que apoiamos nossa construção teórica. Acreditamos que é a linguagem que faz do homem um homem, que ela está por trás de todas as relações humanas. Vemos na cultura o tecido simbólico que dá sentido a essas relações. Além disso, afirmamos que é possível valer-se do pensamento benvenisteano para estudar esses elementos a partir da enunciação. Procuramos mostrar até aqui a relação de Benveniste com a linguagem e com a cultura. No próximo e último capítulo dessa parte, retornaremos aos elementos da enunciação que abordamos no capítulo um e os relacionaremos de uma maneira diferente, observando-os e analisando-os a partir de outra perspectiva. Acreditamos que essa nova abordagem nos dará o suporte para percebermos a enunciação como algo que não está restrito à língua, mas que diz respeito à linguagem, de forma ampla.

4 A ENUNCIÇÃO DA/NA LINGUAGEM

Se, como disse Benveniste, “a linguística progride na razão direta *da complexidade* que reconhece nas coisas; as etapas de seu desenvolvimento são as dessa tomada de consciência” (PLG I, primeira página do Prefácio), então nos parece que podemos afirmar que perceber e considerar outros sistemas semiológicos que não a língua — como a cultura ou a simbólica afetiva que permeia a enunciação, por exemplo — correspondem a um estágio avançado no desenvolvimento das chamadas teorias enunciativas uma vez que se trata de sofisticação da análise daquilo que está em jogo nas trocas de sentido realizadas pelos humanos.

Aceitar que a linguagem é responsável pela significação por meio de sistemas semiológicos diversos e não apenas da língua nos permite pensar a enunciação além desse sistema semiológico. Procuraremos nesse capítulo mostrar que a enunciação não está restrita à língua, mas abarca outros sistemas semiológicos relacionados à cultura.

A leitura das notas que compõem o livro Baudelaire⁴⁴, levou J.-M. Adam (2012) a propor um percurso de leitura cuja hipótese é que o estudo sobre Baudelaire e a língua poética já é uma realização da translinguística de que Benveniste trata em “Semiologia da língua”, publicado pouco tempo depois do período em que se imagina que o linguista sírio tenha trabalhado nas notas.

Adam afirma que sua opinião e a da maioria dos linguistas que publicaram no mesmo

⁴⁴ Livro organizado por Chloé Laplantine, publicado na França em maio de 2011. A obra consiste em notas de Benveniste que deveriam dar origem a um artigo, nunca concluído, sobre a poética de Baudelaire a ser publicado no número 12 da revista *Langages*, intitulado “Linguistique et Littérature”, em 1968. Nessa edição, publicaram autores como Barthes (org.), Jakobson, Genette, Todorov e Bakhtin tratando de temas relacionados à linguagem e à literatura.

número da *Revista Semen*⁴⁵ é a de que Benveniste não concluiu o artigo prometido porque seus estudos se tornaram muito mais amplos do que ele havia previsto. Laplantine (2011) acredita que “Semiologia da língua” é o resultado da imersão de Benveniste em Baudelaire. Para nós, é extremamente interessante trabalhar com a combinação dessas duas hipóteses: ao mergulhar na poesia, Benveniste tem despertado seus sentidos para a linguagem de forma mais ampla. A percepção de linguagem não restrita à língua abre precedentes para que se observem outros sistemas semiológicos e para as relações, também semiológicas, que se estabelecem entre eles. Aí está o começo da metassêmica. O que os sistemas semiológicos têm em comum é serem todos filiados à linguagem. Cada um, à sua maneira, simboliza, semantiza, significa porque é da natureza da linguagem simbolizar, semantizar, significar. A língua ocupa um lugar especial entre esses sistemas porque é a única que pode interpretá-los. No entanto, é necessário que se tenha claro que “interpretar”, nesse contexto, é traduzir linguisticamente. Dessa forma, é até redundante dizer que a língua é a interpretante de todos os sistemas — quando a compreensão que se tem de interpretação é uma tradução *em língua*.

Na enunciação, entretanto, não há obrigatoriedade de interpretância. Todos os sistemas semiológicos que estão em jogo na enunciação significam dentro de seu próprio domínio e na relação entre domínios. A afetividade se comunica com a afetividade, a cultura se comunica com a cultura, a língua se comunica com a língua e todos os sistemas informam-se mutuamente, fornecem coordenadas que alimentam a construção de sentido. Quando há um “cruzamento” entre esses sistemas, geralmente cabe à língua desfazer quaisquer dúvidas: um gesto não compreendido pode ser traduzido linguisticamente, por exemplo.⁴⁶ A enunciação abarca formas de dizer que vão além da língua sem prescindir da língua. Abordaremos, a partir dos elementos da enunciação apresentados aqui, a maneira como esses sistemas se integram em prol de uma significação que é global.

Para tanto, retornaremos aos componentes da enunciação apresentados no capítulo um e os abordaremos a partir de outros ângulos. Muitas vezes, é nos textos de Benveniste mesmo que buscaremos a possibilidade de alargamento do campo enunciativo.

⁴⁵ Semen n°33, de 2012: *Les notes manuscrites de Benveniste sur la langue de Baudelaire*. Disponível em <http://semen.revues.org/9442>.

⁴⁶ Embora não seja difícil para qualquer falante imaginar exemplos para a necessidade oposta, em que se pede ao corpo para explicitar algo de que a língua não dá conta.

4.1 Intentado e referência

Nos PLGs, o intentado⁴⁷ é apresentado como aquilo que se quer expresso por meio do sistema semiológico, nesse caso, a língua. A primeira vez que o termo é empregado, salvo engano, é no texto de 1966, “A forma e o sentido na linguagem”, em que Benveniste aborda as duas formas de ser língua — o semiótico e o semântico. A passagem de uma forma a outra se dá pela ação do locutor, que, em função de uma significação intentada, atualiza linguisticamente “o que quer dizer” por meio da sintagmatização. Em outras palavras, do semiótico ao semântico, a transformação se dá em função do “intentado, do que o locutor quer dizer” (PLG II, p. 229).

Em “Semiologia da língua”, publicado três anos mais tarde, a ocorrência de “intentado” está entre parênteses e funciona como um aposto explicativo para “sentido”: “não é uma adição de signos que produz o sentido, é, ao contrário, o sentido (o '**intentado**') concebido globalmente, que se realiza e se divide em “signos” particulares, que são as PALAVRAS” (PLG II, p. 65, grifo nosso).

Dessas duas ocorrências podemos depreender que o intentado é aquilo que o locutor procura expressar na e pela enunciação. Nesse sentido, podemos citar Julia Kristeva, que em seu prefácio à obra póstuma de Benveniste, *Dernières leçons*, menciona o *inté* relacionando-o à fenomenologia de Husserl:

O *semântico* se expressa na frase que articula o 'significado' do signo, ou o '**intentado**' (alusão frequente à 'intenção' fenomenológica de Husserl, cujo pensamento influencia certos linguistas como H. J. Pos). Ele se define por uma relação de 'conexão' ou de 'sintagma', em que o 'signo' (o *semiótico*) se torna 'palavra' pela 'atividade do locutor'. (KRISTEVA, 2014, p. 38-39, grifos em itálico são da autora, grifo em negrito, nosso).

Para a linguista, o intentado está por trás da passagem do sentido semiótico ao significado semântico. A segunda referência a intentado nesse texto ocorre quando Kristeva relaciona-o à “linguagem interior” que Benveniste menciona no capítulo sobre a escrita em “Últimas aulas” (BENVENISTE, 2014, p. 125-182):

As anotações concisas das *Últimas aulas* sobre a escrita lembram a obra anterior do linguista e completam o *inté* fenomenológico que ele insere na semântica do discurso por meio de uma “motivação” de outra ordem. (KRISTEVA, 2014, p. 44, grifos da autora).

A ideia de que as palavras, e com elas o sentido, procedem do discurso parece estar contida no sentido de *agenciamento* empregado por Benveniste: é em vista de uma

⁴⁷ No capítulo um, apresentamos uma discussão acerca da tradução brasileira de *inté* (MELLO, 2012). Preferimos nesse trabalho empregar “intentado” em lugar de “intencionado”.

significação que se convocam as palavras e não o contrário⁴⁸.

Em artigo intitulado “*Les problèmes du discours poétique selon Benveniste*”, Jean-Michel Adam aborda o *intenté* apresentado em “Baudelaire” em comparação àquele dos PLGs:

O folheto 208, sobre “A língua/linguagem poética”, na qual Benveniste declara: “Eu vejo agora que uma das chaves do problema é a distância entre o significado das palavras e o intentado do enunciado”, define inicialmente esse intentado que nós já havíamos encontrado nos Problemas de linguística geral: “O intentado é uma certa referência ao mundo, concreto ou abstrato, pouco importa. É um modo conceitual” (f°208). Nesse ponto, ele discorda do intentado poético: “Na poesia, o intentado não é conceitual, mas afetivo” (f°208). A disposição das palavras estando destinada a “produzir sobre os sentidos tal impressão”, “não há então intentado no sentido de uma ideia a comunicar, mas uma experiência [...] a fazer sentir”. O fim do folheto 2 formula explicitamente essa questão do “intentado emotivo”. (ADAM, 2012, parágrafo 34, grifos nossos). (ADAM, 2012, parágrafo 34, grifos nossos, tradução nossa⁴⁹).

No mesmo texto, Adam relaciona a produção das notas que deu origem à coletânea “Baudelaire” aos artigos “Semiologia da língua” e “O aparelho formal da enunciação”. As notas começaram a ser escritas em 1967, os artigos foram publicados, respectivamente, em 1969 e 1970, o que torna a cronologia dessa relação verossímil.

Ao seguirmos o pensamento de Adam nesse artigo, comparamos o intentado da enunciação com o da enunciação poética e vemos que as notas apresentam o primeiro como “conceitual” e o segundo como “emotivo”. O primeiro faz referência ao mundo, comunica uma ideia; o segundo faz referência a uma experiência, procura “fazer sentir”. Além da contraposição entre “modo conceitual” e “afetivo”, também são colocadas nessa relação a “referência ao mundo”, da enunciação em prosa, e a referência a “algo vivido”, da enunciação poética. Admitindo-se a hipótese de Adam de que as notas estão relacionadas aos últimos artigos publicados em vida por Benveniste, permitimo-nos ampliar as comparações. No artigo de 1970, uma das grandes inovações é apresentar a questão da referência sob uma nova luz. Até o momento, pensavam-se os índices de referência em termos de dêiticos. Nesse artigo, Benveniste coloca a enunciação — a instância de discurso — como centro referencial:

⁴⁸ Como veremos a seguir, Benveniste retorna a essa ideia pelo lado do avesso nas notas agrupadas em “Baudelaire”, em outras palavras, em “Baudelaire”, Benveniste abordará o poder evocativo das palavras em relação ao significado.

⁴⁹ *Le folio 208, sur “La langue poétique”, dans lequel Benveniste déclare: “Je vois maintenant qu’une des clés du problème est la distance entre le signifié des mots et l’intenté de l’énoncé”, définit d’abord cet “intenté” que nous trouvions déjà dans les Problèmes de linguistique générale: “L’intenté est une certaine référence au monde, concret ou abstrait, il n’importe. C’est un mode conceptuel” (f°208). En cela, il diffère de l’intenté poétique: “En poésie l’intenté n’est pas conceptuel, mais affectif” (f°208). L’agencement des mots étant destiné à “produire sur les sens telle impression”, “il n’y a donc pas d’intenté au sens d’une idée à communiquer, mais une expérience [...] à faire ressentir”. La fin du folio 2 formule très explicitement cette question de “l’intenté émotif”.*

A referência é parte integrante da enunciação.

Estas condições iniciais vão reger todo o mecanismo da referência no processo de enunciação, criando uma situação muito singular e da qual ainda não se tomou a necessária consciência.

O ato individual de apropriação da língua introduz aquele que fala em sua fala. Este é um dado constitutivo da enunciação. **A presença do locutor em sua enunciação faz com que cada instância de discurso constitua um centro de referência interno.** Esta situação vai se manifestar por um jogo de formas específicas cuja função é de colocar o locutor em relação constante e necessária com sua enunciação. (PLG II, p. 84, grifos nossos).

O locutor é o centro da referência, não o mundo. Acreditamos que se encontra aqui um denominador comum entre as duas situações contrapostas nas notas: a referência da enunciação não é nem o mundo nem o “algo vivido”, mas tudo aquilo que passa pelo *eu* que se enuncia, pois dele vem a enunciação e nada está na enunciação que não tenha passado por esse *eu*. Se a referência da enunciação “é o estado de coisas que a provoca” (PLG II, p. 231), essa provocação, quem a sente é o *eu* que enuncia; esse “estado de coisas” só é acessível por meio da situação de discurso, da instância de discurso em que *eu* se enuncia e se faz sujeito. Daí a necessidade de pensarmos a articulação entre esses três elementos: instância de discurso, categoria de pessoa e (inter)subjetividade.

4.2 Instância de discurso, categoria de pessoa e (inter)subjetividade

“A instância de discurso é assim constitutiva de todas as coordenadas que definem o sujeito e das quais apenas designamos sumariamente as mais aparentes.” (PLG I, p. 289). As coordenadas mais aparentes apontadas no artigo “Da subjetividade na linguagem” do qual extraímos essa citação são as categorias da pessoa, de espaço, de tempo — o paradigma eu-tu-aqui- agora — e a dêixis relacionada a essas categorias. A que outras coordenadas poderia Benveniste estar se referindo?

Começamos retomando brevemente alguns aspectos apresentados no item 1.2 desta tese. A instância de discurso, abreviada ID, oferece os parâmetros que tornam possível a compreensão da enunciação, dos quais apenas o paradigma eu-tu-aqui- agora é abordado; é apenas por meio da ID que se conhece o *eu* e, conseqüentemente, o centro referencial da enunciação. Nossa questão agora é: o que mais há na ID, a que coordenadas Benveniste se refere e qual sua relevância para a enunciação, para a significação e, portanto, para a comunicação humana?

Acreditamos que as respostas a essas questões passem necessariamente pela aceitação de que a enunciação não está restrita à língua, pelo contrário, de que ela integra os sistemas

semiológicos. Em “A natureza dos pronomes”, Benveniste fala em apropriação da linguagem e em “construção linguística”, o que, a nosso ver, permite-nos pensar na relação linguagem - língua na enunciação: “Quando o indivíduo se apropria dela, a **linguagem** se torna em **instâncias de discurso**, caracterizadas por esse sistema de referências internas cuja chave é *eu*, e que define o indivíduo pela construção linguística particular de que ele se serve quando se enuncia como locutor.” (PLG I, p. 281, grifos em negrito nossos). Vemos nessa citação que é a linguagem, como um todo, que se torna instância de discurso. Aqui, essa passagem se dá por meio de uma construção linguística, uma construção do locutor, que faz de *eu* o centro referencial. No capítulo dois, vimos que a linguagem, e não a língua, serve de intermediária entre aquilo que Benveniste chamou de obscura volição e Saussure, de massa amorfa e sua expressão. O intentado, aquilo que se quer significar, encontra-se, em nossa opinião, no mesmo patamar dessa nebulosa a que Saussure e Benveniste nomearam de forma tão vaga. Em nossa perspectiva, esse querer significar a que corresponde o intentado é o que desencadeia a enunciação e coloca em movimento modos de significar que se complementam e se informam mutuamente, dos quais a língua é apenas o principal, não o único. **Em virtude de um intentado, sobre o tecido significativo da instância de discurso, instaura-se a categoria da pessoa e, com ela, a intersubjetividade, por meio de uma semantização que não é exclusiva da língua.** O enunciador se vale de sistemas semiológicos cuja materialidade é expressa pelo/no corpo, seja com a voz, com o olhar, com gestos e com formas ainda mais sutis e específicas de determinada enunciação — o balanço do corpo, sua vibração, por exemplo.

Acreditamos que o fato de que a enunciação é da linguagem e não apenas da língua está no gérmen da própria enunciação: o *eu*, a categoria da pessoa. No item 1.3, tratamos apenas da primeira abordagem de Benveniste em relação a esse tema. Se formos adiante, se nos aprofundarmos nos textos que desenvolvem essa noção, veremos que é à linguagem que essa categoria se relaciona de forma profunda. Tal estudo já foi empreendido por Flores (2013) que, um parágrafo após citar a seguinte passagem: “Essas definições visam *eu* e *tu* como uma **categoria de linguagem** e se relacionam com **a sua posição na linguagem**” (PLG I, p. 279 *apud* e grifos de FLORES, 2013, p. 94), afirma que o estudo dos pronomes realizado por Benveniste fala de algo na verdade muito mais geral, visa à “posição que cada um é obrigado a ocupar na linguagem”.

A categoria da pessoa diz respeito a algo que antecede a língua e que a transcende, o que acreditamos ser um reflexo da subjetividade, uma vez que essa é também uma categoria

que se manifesta na e pela língua, mas que a transcende: “A instalação da 'subjatividade' na linguagem cria na linguagem e, acreditamos, igualmente fora da linguagem, a categoria de pessoa” (PLG I, p. 290).

Nesse mesmo texto, “Da subjatividade na linguagem”, encontramos algumas definições de subjatividade (que nos abstivemos de abordar no item 1.3): “A 'subjatividade' de que tratamos aqui é a capacidade do locutor para se propor como 'sujeito'. (...) não é mais que a emergência no ser de uma propriedade fundamental da linguagem. É 'ego' quem diz 'ego’” (PLG I, p. 286). Flores faz uma análise belíssima desse texto e da passagem que engloba os trechos que citamos. Dentre os importantes pontos ressaltados pelo autor, destacamos sua interpretação para o trecho “É 'ego' quem diz 'ego’”⁵⁰: “É sujeito quem assume a posição de 'eu’” (FLORES, 2013, p. 100). A subjatividade que advém do fato do locutor se apropriar da língua e se enunciar é um efeito desse ato, a passagem de locutor a sujeito é um efeito provocado pela enunciação. Nessa perspectiva, o sujeito resulta de uma operação que se leva a cabo na e pela língua. Se, como propomos aqui, a enunciação compreende outros sistemas além do linguístico, temos que considerar outras apropriações além da que o locutor faz em relação à língua. Para tanto, teremos que falar desses outros sistemas semiológicos a que vimos nos referindo de forma tão vaga; o faremos no capítulo cinco dessa tese. No momento, nos contentaremos em afirmar que — embora concordemos com Flores quando esse afirma que o sujeito é um efeito da enunciação — para o nosso objetivo, é preciso considerar que a enunciação não é apenas linguística.

4.3 Semantização

Semantização não é um conceito muito claro nos textos de Benveniste. Se consultarmos os índices remissivos dos PLGs, encontraremos apenas uma ocorrência desse termo, no PLG II, em “O aparelho formal da enunciação”. Diversas obras e artigos produzidos dentro do campo enunciativo abordam a semantização em relação à sintagmatização ou em relação à língua. Por exemplo, citamos várias vezes a tese da professora Vera Mello cujo título já revela a proximidade que a pesquisadora atribui a esses termos: “A sintagmatização-semantização: uma proposta de análise de texto”. A autora une os termos sintagmatização e semantização, que considera noções gêmeas: a semantização, que promove sentidos, é “o quê” enquanto a sintagmatização é o “como” (MELLO, 2012, p. 13). Ao citar uma passagem

⁵⁰ Na obra citada, Flores chama atenção para a versão brasileira do PLG I que traduz “*qui*” por “que” quando o correto seria “quem”. Empregamos a tradução proposta por Flores.

de “A forma e o sentido na linguagem”, a autora afirma que, para Benveniste, a sintagmatização está a serviço da semantização. Para outro exemplo, tomemos o “Dicionário de Linguística da Enunciação”, que apresenta uma definição de semantização que ilustra bem a proximidade dessa relação: “processo **relativo ao uso da língua** para atribuição de referência à atitude do sujeito e à situação enunciativa” (FLORES *et al.*, 2009, p. 205, grifos nossos).

Se quisermos buscar nas palavras de Benveniste uma pista que auxilie na compreensão desse termo, não teremos muito subsídio, pois, como dissemos, há uma única passagem dos PLGs em que “semantização” ocorre: quando Benveniste aborda os três aspectos da enunciação — o primeiro seria a produção vocal; o terceiro, o quadro formal de realização; o segundo, a conversão individual da língua em discurso:

Aqui a questão – muito difícil e pouco estudada ainda – é ver como o “sentido” se forma em “palavras”, em que medida se pode distinguir entre as duas noções e em que termos descrever sua interação. É a **semantização** da língua que está no centro deste aspecto da enunciação, e ela conduz à teoria do signo e à análise da significância (PLG II, p. 83).

Em relação a esse trecho, comentamos:

a) a presença do determinante “da língua” no sintagma “semantização da língua” nos permite especular se pode haver outras semantizações que não sejam “da língua”;

b) segundo essa mesma linha de pensamento, podemos nos perguntar se o trecho “o 'sentido' se forma em 'palavras'” não abriria a possibilidade de pensarmos que o sentido também possa se formar em algo que não sejam palavras.

Uma abordagem um tanto diferente é apresentada nas notas que deram origem ao livro *Dernières leçons*. Lá, o foco de Benveniste é a autosesmiotização da língua tornada possível pela escrita. Para chegar a esse ponto, Benveniste percorre um caminho que busca entender qual a relação entre a língua e a escrita. Para tanto, estuda a escrita e sua evolução desde os desenhos rupestres: “Pode-se, então dizer que a 'escrita' começa a ser 'signo da realidade' ou da 'ideia', sendo paralela à língua, mas não seu decalque” (BENVENISTE, 2014, p. 137, grifos do autor). Da fase em que representa a realidade, o referente, a escrita chega até o momento atual, em que precisa passar pela língua. Esse caminho, segundo o linguista, é percorrido pela via da *mensagem*: “O mensageiro recita um texto que memorizou. Ele não fala. Não é seu discurso que sai de sua boca. Ele é a boca e a língua de um outro”. (BENVENISTE, 2014, p. 136).

Benveniste mostra, por meio desse estudo sobre a maneira como a humanidade

resolveu a questão da representação de mensagens, de que modo a escrita adquiriu o estatuto que tem hoje, o de uma língua paralela à fala, uma maneira de representar não mais o referente, mas o próprio discurso. Ao final desse percurso, na lição 12, o linguista sírio chega ao ponto que queremos destacar aqui: é por meio e por causa da escrita que a língua pode se autossemiotizar. Em texto que aborda o livro “*Dernières leçons*” dando ênfase ao caráter de novidade de sua segunda parte, que aborda a escrita, Fenoglio resume assim esse percurso:

A proposta essencial de Benveniste que se deve reter é assim que a língua semiotiza-se ela mesma e somente pode ser semiotizada por ela mesma e esse processo se efetua por meio da escrita: “não poderíamos ter pensado sobre a análise da linguagem falada se não tivéssemos disposto dessa ‘linguagem visível’ que é a escrita”. (FENOGLIO, 2013, p. 80, tradução nossa⁵¹).

Para nós, ainda não está claro de que forma a autossemiotização da língua por meio da escrita de que Benveniste fala aqui se relaciona à “semantização da língua” que aborda em “O aparelho formal da enunciação”. Enquanto, nesse último, semantizar poderia ser explicado como atribuir sentido — da maneira como a enunciação atribui sentido à língua, isto é, usando-a para viver —, em “*Dernières leçons*”, parece que se fala antes de uma capacidade de reflexão sobre a língua a partir da escrita, à maneira de uma metalinguagem: “Isso quer dizer que o falante se detém sobre a língua em vez de se deter sobre as coisas enunciadas; ele leva em consideração a língua e a descobre significante” (BENVENISTE, 2014, p. 155). Ao voltar-se sobre si mesma, a língua opera “uma redução” (*op. cit.*, p. 157). A partir daí, é possível ver na língua um “organismo significante, em lugar de considerá-la simplesmente como um meio, um instrumento” (*op. cit.*, p. 158).

Em “Semiologia da língua”, apesar de nunca empregar o termo “semantização”, Benveniste fala em redução:

A **redução** da linguagem à língua satisfaz esta dupla condição: ela permite colocar a língua como princípio de unidade e ao mesmo tempo encontrar o lugar da língua entre os fatos humanos. Princípio de unidade, princípio de classificação, eis introduzidos os dois conceitos que vão, por sua vez, introduzir a semiologia. (PLG II, p. 47, grifo nosso).

Outro texto em que “redução” apresenta esse caráter de movimento metodológico é “Estrutura da língua, estrutura da sociedade”, apresentado no ano anterior:

Nada pode ser compreendido – é preciso se convencer disto – que não tenha sido **reduzido** à língua. Por conseqüência, a língua é necessariamente o instrumento próprio para descrever, para conceitualizar, para interpretar tanto a natureza quanto a experiência, portanto este composto de natureza e de experiência que se chama a

⁵¹ *La proposition essentielle de Benveniste à retenir est ainsi que la langue se sémiotise elle-même et ne peut être sémiotisée que par elle-même et ce processus s’effectue au moyen de l’écriture: «on n’aurait pas pu réfléchir sur l’analyse du langage parlé si l’on n’avait pas disposé de ce <langage visible> qu’est l’écriture.»*

sociedade. É graças a este poder de transmutação da experiência em signos e de **redução** categorial que a língua pode tomar como objeto qualquer ordem de dados e até a sua própria natureza. Há uma metalinguagem, não há metassociedade. (PLG II, p. 99-100, grifos nosso).

Aqui, o movimento de redução como método de trabalho parece ainda mais claro, é a partir dele que a língua “pode tomar como objeto qualquer ordem de dados e até a sua própria natureza”; essa ação, a de tomar como objeto sua própria natureza é a própria metalinguagem. Dessa forma, será que podemos propor que a autosemiotização está para a metalinguagem assim como a semantização está para a significação? Enquanto a autosemiotização é a língua voltando-se sobre si mesma e percebendo-se significativa, a semantização é a significação em tudo, inclusive no que não é língua.

Na língua, a partir da perspectiva enunciativa, a semantização se dá por meio do agenciamento e da sintagmatização. Se defendemos que a língua não é o único sistema semiológico capaz de significar, conseqüentemente, afirmaremos que a forma linguística não é a única maneira de semantizar. Ao se valer de qualquer sistema semiológico, o indivíduo semantizará por meio dos procedimentos que cabem àquele sistema escolhido. Se isso é realmente possível e, em caso afirmativo, como isso ocorre, é uma das descobertas que pretendemos fazer ao longo dessa tese.

No próximo capítulo, abordaremos um sistema semiológico que, a nosso ver, integra-se à língua para produzir sentido na enunciação que estudamos aqui, a enunciação do sagrado. Significar é um processo complexo, no qual integram-se diversos aspectos da linguagem humana.

Nessa parte da tese, partimos da noção de enunciação tal como ela vem sendo abordada em quantidade considerável dos trabalhos circunscritos à Teoria da Enunciação. Procuramos, no pensamento benvenisteano, os caminhos que tornassem possível alargar essa ideia de enunciação a partir do deslocamento produzido na relação entre linguagem, língua e enunciação, que coloca a linguagem na posição central da produção de significado e relembra que a língua é apenas o mais importante dos sistemas semiológicos, não o único.

Se empreendemos esse percurso foi para alcançar o objeto que nossa perspectiva instaura: a enunciação do sagrado. Como Saussure, acreditamos que é o ponto de vista que cria o objeto: porque nos voltamos a ele a partir dos estudos enunciativos, nomeamos o objeto que observamos “enunciação”; porque percebemos que sua peculiaridade apoia-se sobre o fato de que diz respeito e circunscreve-se a certo âmbito, determinamos “do sagrado”.

Mostrar que, ao menos para estudarmos a enunciação do sagrado, é preciso aceitar que

a enunciação não está restrita a um sistema semiológico — a língua —, mas que integra língua e cultura para significar é o objetivo dessa parte. Na parte seguinte, convocaremos saberes de áreas vizinhas à Linguística, a Antropologia e a Filosofia; o objetivo é concluir a construção do arcabouço teórico-metodológico de que necessitamos para nos aproximarmos da enunciação do sagrado e compreendermos seu funcionamento.

PARTE 2

UMA ABORDAGEM DE INSPIRAÇÃO ANTROPOLÓGICA

A linguística é mais uma das áreas que vêm se valendo de pesquisas com cunho etnográfico. Nos últimos anos, podemos citar os trabalhos da Análise da Conversa, da Linguística Aplicada ou da Sociolinguística, por exemplo, como áreas dos estudos da linguagem que empregam frequentemente ferramentas etnográficas como a pesquisa de campo ou a observação participativa para coletar informações para suas pesquisas. Nossa proposta não se afasta muito dessas áreas quanto à maneira como propomos coletar nossos dados: observação participativa, entrevistas abertas e um período de convívio com a comunidade pesquisada fazem parte de nosso método de pesquisa. O que talvez diferencie nosso trabalho, ou ao menos sugira um significado um pouco diferente para o “cunho etnográfico”, é a inspiração antropológica que anima nossa pesquisa.

Quando dizemos “inspiração antropológica” não nos referimos apenas à ciência Antropologia. Pensamos aqui no interesse nutrido por Saussure, Jakobson e Benveniste por “tudo o que é humano”. Assim como o linguista genebrino — além de fundamentar a ciência linguística — se interessou por lendas germânicas e significados subliminares na poesia⁵², Jakobson — além de criar a Fonologia — escreveu sobre cinema, poesia e literatura, Benveniste — além de ser um grande comparatista e escrever os textos que dariam origem à Teoria da Enunciação — escreveu sobre poesia, sociedade e cultura. A título de ilustração, podemos trazer à discussão as palavras de Benveniste que mostram que seus interesses de estudo excediam aqueles da língua e que servem de epígrafe à primeira parte desse trabalho:

Mas para o linguista que não separa do universo linguístico o uso último da

⁵² Tulio de Mauro comenta o interesse de Saussure pelas áreas “vizinhas” à Linguística (SAUSSURE, 2005 (1967), p. 417).

língua, o fenômeno da linguagem, **a maneira como o homem vive e se expressa por meio de sua linguagem** traz inúmeros assuntos de reflexão e particularmente nas condições excepcionais que a paixão suscita. (BENVENISTE *apud* ONO, 2012, p. 79, grifos nossos, tradução nossa).

É a esse desejo de refletir sobre o que anima o homem que nos referimos principalmente. No entanto, não deixamos de buscar na ciência antropológica, além das ferramentas de pesquisa, um pensamento sobre o humano. Nossa necessidade de investigar a enunciação além da língua nos levou ao corpo, à voz, à afetividade. Encontramos nos estudos de David Le Breton a reflexão que nos permite iniciar a construção de um arcabouço teórico que nos auxilie a compreender o que está para além da língua na enunciação do sagrado. Acreditamos que observar as interações humanas, invariavelmente mediadas pela linguagem, a partir do ponto de vista do corpo nos permite ter uma visão compreensiva do que está em jogo na enunciação do sagrado. *A Anthropologie du corps* nos auxilia a compreender como a rede de sentidos que envolve o humano funciona para além da língua.

A inspiração antropológica do nosso trabalho também se explica de uma maneira mais sutil. Além das ferramentas etnográficas e do interesse por tudo o que é humano, sentimos que há uma sensibilidade necessária a essa empreitada que vai além do que vimos fazendo nos estudos da linguagem. Talvez a maior contribuição da dita inspiração antropológica a essa tese seja uma maneira compreensiva e sensível de se relacionar com o objeto de pesquisa. Ao invés de nos impormos um distanciamento total do nosso objeto, abraçamos a experiência do pesquisar também com o nosso corpo, com a nossa vivência. As palavras do sociólogo francês François Laplantine podem ser empregadas para descrever nosso posicionamento: “Quando estou com eles, estou completamente envolvido, eu penso 'nós', mas eu também sou capaz de uma distância crítica (...)” (BRAGARD, 2007, p. 16, tradução nossa ⁵³). Estamos ao mesmo tempo dentro e fora da cultura que estudamos. Se não fazemos originalmente parte daquele grupo, daquela cultura, por outro lado, a experiência de estar lá também é nossa. Percebemos, ainda que parcialmente, a afetividade em jogo; temos alguma influência sobre o que ocorre; sentimos o que se passa — e “o que se passa” se passa também em nós.

Nesta parte da tese, apresentaremos os três capítulos teórico-metodológicos que aproximam abordagens antropológicas e filosóficas aos estudos enunciativos. O primeiro deles diz respeito ao sistema afetivo e ao corpo. A seguir, no capítulo seis, começaremos explorando o caráter antropológico do pensamento de Émile Benveniste sobre o sagrado;

⁵³ “Lorsque je suis avec eux, je suis complètement impliqué, je pense “nous”, mais je suis aussi capable d'une distance critique (...)”. (BRAGARD, 2007, p. 16).

continuaremos com uma compilação de informações obtidas em nossa coleta de inspiração etnográfica a respeito do sagrado afro e finalizaremos o capítulo apresentando visões da antropologia sobre o tema tratado. Nesse capítulo, acrescentamos à discussão o sagrado, ângulo de observação que revela facetas específicas da enunciação que estudamos aqui. O terceiro e último capítulo dessa parte apresenta a base de nosso método, construído sobre a noção de testemunho de Giorgio Agamben. “O corpo” e “O sagrado” completam, junto à língua, os três pontos a partir dos quais nos aproximamos da enunciação do sagrado, “O testemunho” é o caminho que nos leva a ela.

5 O CORPO

Os movimentos inumeráveis do corpo durante a interação (gestos, mímicas, posturas, deslocamentos, etc) enraizam-se na afetividade dos indivíduos. À imagem da fala enunciada ou do silêncio em uma conversa, eles não são nunca neutros ou indiferentes, eles manifestam uma atitude moral diante do mundo e dão ao discurso e ao encontro uma carne que se agrega à sua significação. (LE BRETON, 1998, p. 31, tradução nossa).

O corpo significa e o faz de acordo com um sistema semiológico, a afetividade. Nos capítulos anteriores, postulamos que a linguagem compreende a língua e outros sistemas semiológicos, dentre eles, a cultura. Ao estudarmos cultura em Benveniste, defendemos que cultura e língua são sistemas de funcionamento homólogo entre os quais não há uma hierarquia. Por sua vez, a afetividade é um sistema semiológico cujo funcionamento é análogo ao de língua e cultura ao mesmo tempo em que faz parte da cultura. As trocas simbólicas, quer envolvam ou não a língua, são possíveis porque há sistemas semiológicos em que o humano está mergulhado e que estabelecem valores dinâmicos para tais trocas. Ampliamos aqui o conceito de enunciação e consideramos todas as trocas que envolvem um sistema simbólico.

Tomamos como base o CLG e as noções de linguagem e de língua apresentadas ali. Enquanto a linguagem é uma faculdade humana, inclassificável e que percorre vários domínios, a língua é “um produto social da faculdade de linguagem” (SAUSSURE, 2004, p. 17). Nessas páginas, o CLG apresenta a língua como uma das manifestações da linguagem, dentre as quais tem a primazia. Em seu artigo “Semiologia da língua”, Benveniste fala dos sistemas semiológicos e os contrapõe à língua, ressaltando seu caráter interpretante — que também foi seu objeto em “Estrutura da língua, estrutura da sociedade”. Conquanto a língua seja, claramente, a base do aparelho formal da enunciação, não podemos dizer que ela seja a única responsável pela veiculação de sentido na enunciação. Em outras palavras, se a

enunciação não prescinde da língua, também não se pode supor que essa seja suficiente na troca simbólica enunciativa: não disputamos a primazia da língua frente a outros sistemas de significação, mas reivindicamos um lugar na enunciação para outros sistemas simbólicos como a cultura e a afetividade.

Se assim o fazemos é por acreditarmos que a afetividade é um sistema semiológico que também torna possível a comunicação humana. Ainda que a polissemia dos signos afetivos seja muito maior do que a da língua — a falta de um semiótico *per se* contribui para a dificuldade de uma univocidade — há uma troca de sentido possível por meio de gestos, expressões faciais e corporais que dizem respeito ao sistema afetivo de uma cultura.

Ao pensarmos sistema afetivo, estamos pensando corpo. Os signos do corpo obedecem ao sistema de valores simbólicos dinâmicos que é a afetividade de um grupo social. Se a língua pertence ao domínio do *logos*, a afetividade e o corpo estabelecem relações que não passam necessariamente pelo filtro do *cogito*. O lugar onde esses dois universos se encontram é na voz: “A voz é invisível entre corpo e linguagem, parte do corpo na emissão linguística, imaterial e, no entanto, audível, ela é uma emanação de sopro, o entrelugar de sentido e som” (LE BRETON, 2011, p. 13, tradução nossa)⁵⁴.

Ponto de encontro entre língua e afetividade, a voz é responsável por carregar a língua na oralidade, mas seu significado vai além do **que** ela diz e se realiza no **como** ela o faz. O significado desse como não está sob responsabilidade, ou poder, apenas de quem emite o sopro da voz, mas sim e sobretudo naquele que a escuta. A voz é relacional. Seus sentidos só existem na interação de um eu e um tu e na afetividade que eles possam compartilhar, em outras palavras, o sentido que nasce na voz pertence a um sistema semiológico além da língua — a afetividade.

5.1 A afetividade: um sistema semiológico

Este trabalho procura abordar a enunciação além da língua. Tarefa complicada, principalmente se levarmos em conta um dos principais aspectos da ideia já tradicional de enunciação: o ato de apropriação da língua. Em nossa proposta, revemos esse conceito e sugerimos um alargamento na ideia de enunciação. Alegamos que a enunciação pode se relacionar à linguagem, mais do que apenas à língua. No entanto, não nos basta pensar que uma das formas de expressão — ou, mais acuradamente, de significação — da faculdade de

⁵⁴ “*La voix est invisible entre corps et langage, part du corps dans l’émission de la langue, immatériel et pourtant audible, elle est une émanation du souffle, l’entre-deux du sens et du son.*”

linguagem é a enunciação e que essa se dá pura e simplesmente pela apropriação da língua. Acreditamos que, além da língua, outros sistemas semiológicos necessitam ser aprendidos e entram em jogo na enunciação; falamos aqui da cultura e, com ela, da afetividade.

Quando dizemos afetividade nos referimos àquela abordada no trabalho de David Le Breton, principalmente em sua obra *Les passions ordinaires* (1998) — em que desenvolve o que chama de “antropologia das emoções”, um ramo de sua Antropologia do corpo. Aqui, cabe um breve comentário sobre a *Anthropologie du corps*: trata-se de um conjunto de estudos que vem sendo desenvolvido pelo sociólogo francês e seus pares do Laboratório *Corps* e que abriga e inspira pesquisas cujos objetos variam de adolescentes em conduta de risco à voz humana. A diversidade dos temas abordados deve-se à centralidade do corpo nas relações sociais. O corpo é um significante cujos significados são produzidos culturalmente.

Acreditamos que a afetividade, assim como a cultura, relaciona-se com a faculdade de simbolizar de uma forma análoga à língua. A comunicação humana só é possível devido à simbolização, que não se limita aos processos que envolvem a língua. A afetividade, veremos, abarca processos simbólicos cuja natureza é diferente da linguística, mas não menos importante para o estabelecimento das relações humanas no seio das sociedades. Ela é responsável por uma comunicação não verbal, que é direta: sentimentos e emoções podem comunicam-se diretamente sem a intervenção verbal.

O homem está afetivamente no mundo (LE BRETON, 1998): tal afirmação carrega em si tudo que se quer dizer aqui sobre afetividade. Nela, revela-se o fato de que o homem não deixa nunca de ser um ente afetivo. Não há ato humano, por mais solitário que pareça, que não esteja impregnado dessa verdade. A afetividade informa todas nossas relações sociais e a nossa forma de ser no mundo. Ela funciona como um conjunto de parâmetros nos quais nos baseamos para avaliar as situações em que nos encontramos e decidir sobre como agir. Esses processos, de avaliação e de decisão, não ocorrem necessariamente de maneira deliberada: “(...) a emoção não é a consequência de um pensamento aplicado ao mundo à maneira de um cogito. Todo processo de conhecimento se enraíza em um jogo sutil com o conhecimento do acontecimento.” (LE BRETON, 1998, p. 103, tradução nossa)⁵⁵.

Estar no mundo afetivamente significa não estar restrito a um *cogito*, mas interpretar o mundo e a vida nele de formas não verbalizáveis. Significa sentir o mundo e as relações humanas segundo a forma como somos afetados por eles. Tal forma varia culturalmente e

⁵⁵ “(...) *l'émotion n'est pas la conséquence d'une pensée appliquée au monde à la manière du cogito. Tout processus de connaissance s'enracine dans un jeu subtil avec intelligence de l'événement.*”

individualmente: se cada cultura constrói um sistema afetivo, também cada indivíduo vive essa afetividade de maneira singular. No entanto, as emoções e os sentimentos humanos, longe de serem puras expressões particulares, são respostas individuais a orientações sociais mais ou menos claras que diferem de uma cultura a outra. Trata-se, portanto, de uma delicada negociação operada por todos sem que necessariamente pensemos sobre isso. Bateson (1958) fala em sistemas afetivos socialmente organizados: conjuntos de coordenadas estabelecidos pelos grupos sociais e que dão origem a um *ethos* específico de cada cultura (BATESON, 1958 *apud* LE BRETON, 1998). A maneira como cada pessoa sente ou espera que o outro sinta é prevista por um sistema de valores particular a cada grupo, nas palavras de Le Breton: “Os sentimentos ou as emoções participam, portanto, de um sistema de sentido e de valores próprios a um grupo social cuja validade eles confirmam, os princípios que organizam o laço social” (*op. cit.*, p. 9, tradução nossa).⁵⁶

Esses sistemas estão na cultura, são a cultura afetiva das sociedades. Desde o nascimento, todo ser humano é exposto aos sentimentos e emoções do outro — pais, familiares e sociedade em geral — e, nessa relação, apreende as orientações afetivas do grupo a que pertence. É na relação com o outro que as emoções são vivenciadas e expressas. Le Breton aborda intensamente casos de “crianças selvagens” que durante sua infância não tiveram contato com outros seres humanos e que, ao serem reincorporadas à sociedade, desconhecem as emoções que seus captos esperam que elas expressem. A Antropologia tem extensamente demonstrado como as emoções, longe de serem naturais, são culturalmente construídas. O papel do outro é imprescindível para essa construção. Le Breton afirma que jamais estamos sós em nossos corpos e cita Artaud, dizendo que estamos em nossos corpos “como em uma encruzilhada habitada por todo mundo”, para a seguir resumir em algumas frases toda uma teoria da afetividade vivenciada por meio do outro:

Meu corpo é ao mesmo tempo meu, uma vez que ele carrega os traços de uma história que me é pessoal, de uma sensibilidade que é a minha, mas ele contém também uma dimensão que me escapa em parte e remete aos simbolismos que dão corpo ao laço social, e sem o qual eu não seria. (LE BRETON, 1998, p. 30, tradução nossa).⁵⁷

A expressão social das emoções observa parâmetros sociais tácitos, porém mais ou menos claros a todos os indivíduos. Segundo Le Breton, para que uma emoção ou sentimento

⁵⁶ “*Les sentiments ou les émotions participent donc d'un système de sens et de valeurs propres à un groupe social dont elles confirment le bien-fondé, les principes qui organisent le lien social*”.

⁵⁷ “*Mon corps est à la fois le mien, en tant qu'il porte les traces d'une histoire qui m'est personnelle, d'une sensibilité qui est la mienne, mais il contient aussi une dimension qui m'échappe en partie et renvoie aux symbolismes qui donnent chair au lien social, mais sans laquelle je ne serais pas.*”

seja expresso, ele deve fazer parte do repertório de seu grupo, deve ser reconhecido no *ethos* a que corresponde o sistema de emoções daquele grupo. Só expressamos as emoções que aprendemos com o grupo a que pertencemos.

O corpo é o lugar das emoções. Os gestos, a expressão facial, a voz: os sentimentos e as emoções são expressos no e pelo corpo. Longe de serem respostas biológicas a estímulos externos, as emoções e sua expressão são índices de uma cultura afetiva aprendida socialmente. Gestos, modulações vocálicas e expressões faciais participam da interação e são significativos dentro do contexto cultural em que são produzidos. Os indivíduos adquirem por meio das interações sociais toda uma simbólica corporal que constitui uma espécie de inteligência do corpo: não é mais necessário calcular o quanto levantar as sobrancelhas para demonstrar surpresa do que quais palavras usar para expressar o mesmo sentimento. Assim como há uma língua materna, há um corpo materno capaz de sentir e expressar naturalmente as emoções e os sentimentos que fazem parte do sistema afetivo de determinado grupo social.

Nosso uso do corpo, a maneira como o ocupamos e movimentamos, é informado pela afetividade — esse sistema simbólico que nos envolve e que dá sentido às nossas interações. A simbólica corporal faz parte do nosso ser tanto quanto a língua. As adquirimos e somos constituídos por elas: “o homem emocionado não se interroga sobre sua emoção” (LE BRETON, 1998, p. 36, tradução nossa⁵⁸). Nos relacionamos com o mundo e com o outro por meio de signos faciais e corporais que são ao mesmo tempo nossos e partilhados com a nossa comunidade. É porque compartilhamos tais signos que podemos compreender as emoções alheias e termos nossas emoções compreendidas. Trava-se então uma comunicação que prescinde do verbal: “o homem não é jamais puramente uma expressão de seu cogito” (LE BRETON, 1998, p. 34, tradução nossa⁵⁹).

Postulamos que a afetividade é um sistema semiológico cujo funcionamento e aprendizado são semelhantes aos da língua. Assim como a língua é um sistema simbólico, a afetividade também o é. Ambas são constituídas por valores que fazem sentido dentro de uma cultura e cuja compreensão só é possível quando se conhece o contexto cultural e discursivo em que se produzem.

No entanto, apesar de tantas semelhanças, há diferenças consideráveis entre esses sistemas. Nos parece que a principal diferença, da qual decorrem outras também significativas, é o fato de que a dupla articulação da língua em semiótico e semântico não

⁵⁸ “*l’homme ému ne s’interroge pas sur son émotion*”.

⁵⁹ “*l’homme n’est jamais purement une expression de son cogito*”.

encontra equivalente na simbólica corporal. Não há uma gramática ou uma *clef des gestes*, como diz Le Breton, ou seja: não há um semiótico como o da língua. Ainda que se possa pensar em gestos ritualizados e em recorrência de expressões faciais e corporais, os signos do corpo são extremamente polissêmicos, muito mais do que os da língua, portanto as chances de mal entendidos é muito maior na comunicação corporal do que na verbal, principalmente se tomarmos os gestos ou as expressões fora de seu contexto de produção. Há, no entanto, claramente um semântico. Os movimentos significantes do corpo não são marcas naturais, mas traços de pertencimento cultural cujo emprego reforça a circulação de sentido. Seja por meio dos gestos mais ritualizados — como os de saudações e despedida, por exemplo — ou daqueles que acompanham ou substituem a comunicação verbal, os parceiros de uma interação atribuem mutuamente significado às expressões faciais e corporais produzindo “um tecido conjuntivo de sentido e de movimentos” (LE BRETON, 1998, p. 88, tradução nossa⁶⁰).

Podemos estender nossa comparação entre língua e afetividade relacionando a famosa afirmação de Saussure de que a língua é uma forma e não uma substância ao seguinte trecho: “Os sentimentos e as emoções não são estados absolutos, substâncias transponíveis de um indivíduo e um grupo a outro, não são, ou não são apenas, processos fisiológicos cujo segredo o corpo detém. São relações.” (LE BRETON, 1998, p. 7, tradução nossa⁶¹). Enquanto o linguista suíço opunha substância a forma, o antropólogo francês opõe substância a relação. Ambos opõem algo imutável — a substância — a algo dinâmico — a forma e a relação. Nos interessa aqui justamente esse caráter: a plasticidade tanto da afetividade quanto da língua — ambas variam no tempo e no espaço, ou seja: variam dentro do mesmo grupo social, com o tempo, e de um grupo social a outro. Tanto a variação no tempo quanto a no espaço se devem à vivência de cada sociedade, quer pensemos na língua ou na afetividade. Os diferentes grupos sociais desenvolvem sua língua e sua cultura, portanto também sua afetividade, de formas particulares. A variação no tempo se deve também à retroalimentação dos sistemas semiológicos. Os indivíduos vivem sua afetividade de maneiras diferentes: embora as orientações culturais sejam compreendidas de maneira mais ou menos igual por todos indivíduos de um grupo, cada um desenvolverá a própria afetividade.

As emoções nascem de uma avaliação mais ou menos lúcida de um acontecimento por um ator nutrido de uma sensibilidade própria, elas são um pensamento em ato, apoiadas sobre um sistema de sentido e de valores. (...) A cultura afetiva oferece esquemas de experiência e de ação sobre os quais o indivíduo tece sua conduta

⁶⁰ “*un tissu conjonctif de sens et de mouvements*” (LE BRETON, 1998, p. 88).

⁶¹ “*Les sentiments et les émotions ne sont pas des états absolus, des substances transposables d'un individu et d'un groupe à l'autre, ce ne sont pas, ou pas seulement, des processus physiologiques dont le corps détiendrait le secret. Ce sont des relations.*” (LE BRETON, 1998, p. 7)

segundo sua história pessoal, seu estilo e sobretudo sua avaliação da situação. (LE BRETON, 1998, p. 9, tradução nossa⁶²).

À medida que cada indivíduo age sobre o sistema afetivo do grupo, ele realimenta esse sistema com novas possibilidades de sentimentos e emoções. Assim como a língua, o sistema afetivo está sempre em mutação. Sistema organizado e dinâmico do simbólico afetivo de um grupo, a afetividade é um tecido significante que envolve e une as relações humanas. A expressão humana, manifestação da faculdade da linguagem, é informada pela afetividade quer se manifeste na e pela língua ou no e pelo corpo. A voz talvez seja o local privilegiado para observarmos a maneira como esses três elementos — afetividade, língua e corpo — se encontram, se relacionam e se revelam.

5.2 O corpo significa

“o corpo não existe em estado natural, ele é sempre tomado na trama do sentido” (LE BRETON, 2012, p. 37, tradução nossa).

O ser humano experiencia o mundo a partir de seu corpo — por meio dos sentidos e dos sentimentos. A essa experiência é atribuído significado dentro da cultura em que esse corpo se insere, o que depende diretamente da ideia de corpo e de pessoa que essa sociedade sustenta: “As representações do corpo, e os saberes que as alcançam, são tributários de um estado social, de uma visão de mundo, e, no interior desta última, de uma definição de pessoa” (LE BRETON, 2013, p. 18).

5.2.1 O corpo em “um tecido de correspondências no qual tudo se entrelaça”

A noção moderna de corpo é um efeito da estrutura individualista do campo social, uma consequência da ruptura da solidariedade que mescla a pessoa a um coletivo e ao cosmos por meio de um tecido de correspondências no qual tudo se entrelaça. (LE BRETON, 2013, p. 21).

O corpo na modernidade é um corpo solitário. Construído sobre uma multiplicidade de referências, o corpo individual moderno é uma fabricação também individual, cujas referências não se conectam de forma intrínseca, mas devido a movimentos dinâmicos

⁶² *Les émotions naissent d'une évaluation plus ou moins lucide d'un événement par un acteur nourri d'une sensibilité propre, elles sont des pensée en acte, étayées sur un système de sens et de valeurs. (...) La culture affective donne des schémas d'expérience et d'action sur lequel l'individu brode sa conduite selon son histoire personnel, son style et surtout son évaluation de la situation.*

imprevisíveis e, por vezes, incontroláveis. Se o corpo da anatomofisiologia é uniforme, ele é apenas um dentre tantos outros corpos possíveis. Tantas possibilidades não são, necessariamente, autoexcludentes. Bricolagens mais ou menos copiadas dessa ou daquela referência, os corpos modernos são respostas pessoais às necessidades do indivíduo que aprendeu com a anatomofisiologia a dizer “meu corpo” (LE BRETON, 2013).

A ruptura do elo entre o corpo e uma cosmologia em que ele pudesse significar lançou à solidão corpos que languescem sob o peso do vazio simbólico trazido de arrasto pelo individualismo. Despídos do “tecido de correspondências no qual tudo se entrelaça”, os corpos da modernidade estão, em um sentido restrito, emudecidos. Alheios a uma cosmologia que possa associar os corpos em um mesmo contexto simbólico para que, dessa forma, signifiquem co-referencialmente, os corpos modernos falam a não-língua de Agamben (2008), pois perderam as vozes e os ouvidos que os pudessem decifrar.

O corpo moderno perdeu a voz dos corpos tradicionais ameríndios, dos corpos tradicionais das religiões africanas, a voz dos corpos que fazem parte de uma simbólica corporal coletiva, que não necessitam engajar o cogito permanentemente. A simbólica corporal advinda das religiões afro-brasileiras ou a dos ameríndios xinguanos, por exemplo, prescindem do lógico-verbal em boa parte de seus processos de significação. O corpo significa de maneiras diversas. O modo de andar, a postura corporal, os gestos, a expressão facial, a voz: essas manifestações corpóreas significam dentro de um “tecido de correspondências no qual tudo se entrelaça” próprio à comunidade — social ou religiosa — da qual esse corpo é parte.

Nas comunidades Yawalapiti, por exemplo, o corpo é fabricado intencionalmente em rituais prescritos pela tradição. A fabricação do corpo é, também, a da própria pessoa. Não há diferença de natureza entre o que chamaríamos de características físicas e de personalidade: a pessoa é fabricada como algo único. O antropólogo Viveiros de Castro (1979) destaca três momentos em que essa fabricação do corpo e, conseqüentemente, da pessoa têm grande importância na formação do corpo/personalidade que a sociedade Yawalapiti deseja: quando o pai fabrica o filho dentro da mãe; quando os e as adolescentes são colocadas em reclusão pubertária; e durante determinados rituais fúnebres. Nesses três momentos, a pessoa deve obedecer a regras que se estipulam sobre o seu corpo, que variam desde restrições alimentares ou a quando e onde dormir até a prescrição de rituais mais complexos. A fabricação deve ocorrer da forma esperada sob pena de uma má formação da pessoa — o que incluiria “defeitos de fabricação” como preguiça ou feiura. “Para os Yawalapiti, transformações do

corpo e da posição social são uma e a mesma coisa. Desta forma, a natureza humana é literalmente fabricada, modelada, pela cultura. O corpo é *imaginado*, em vários sentidos, pela sociedade” (VIVEIROS DE CASTRO, 1979, p. 40-41, grifo do autor).

A noção de pessoa e a noção de corpo nas religiões de matriz africana são também inseparáveis. O antropólogo José Carlos Gomes dos Anjos traça uma comparação entre a fabricação do corpo na sociedade Yawalapiti reportada por Viveiros de Castro (1979) e os rituais de iniciação do Batuque (ANJOS, 1995). Em ambos os casos, rituais que interferem no corpo fabricam significados que se estendem à pessoa. Corpo e pessoa são uma e a mesma coisa. São os rituais prescritos nas sociedades e a obediência ou não a essas prescrições que criam a pessoa, que fabricam seu corpo e sua personalidade. Essa é a visão de pessoa que influenciará de forma determinante a noção de corpo nessas sociedades.

Da mesma forma, outras religiões de matriz africana, como o Candomblé, a Umbanda e a Quimbanda, apresentam as noções de pessoa e de corpo muito próximas. A importância do corpo nessas religiões está na base de sua aprendizagem, vivência e transmissão. A religião é processual e ritualmente *incorporada*, isto é, a partir de ritos que prescrevem técnicas corporais (MAUSS, 1950), a pessoa se torna, por meio de seu corpo, uma pessoa de religião*.

O papel do corpo na aprendizagem da religião fica mais claro nas palavras de Pólvora, segundo a qual as religiões de origem africana têm,

em sua herança, o compromisso de transmitir sua tradição tanto de forma oral quanto, e principalmente, de forma corporal. Desta forma, serão as pessoas mais velhas (...), ou ainda, os que têm mais tempo na *religião* que portarão em seus corpos o *fundamento*, ou seja, a tradição religiosa. Tem-se, então que o *corpo*, assim como a *pessoa batuqueira*, são ritualmente construídos através de longas etapas de aprendizagem e *incorporação dos fundamentos* batuqueiros na sua vida cotidiana e religiosa. (PÓLVORA, 1995, p. 123, grifos da autora).

Em trabalho que aborda o corpo na Quimbanda, Rodolpho (1995) salienta o lugar central do corpo nessa religião: “o corpo, além de tudo, é o *locus* da atividade: é o espaço no qual a entidade 'desce', ela depende deste espaço para se manifestar. (...) Nos rituais afro-brasileiros, o corpo é o centro visível da ação divina” (RODOLPHO, 1995, p. 156, grifo da autora).

A centralidade do corpo nas religiões de origem africana se confirma na reconfiguração do corpo da pessoa especialmente, mas não exclusivamente, durante a possessão. No Candomblé (GOLDMAN, 1985; PÓLVORA, 1995) e no Batuque (DOS ANJOS, 1995) traços corporais são percebidos até mesmo fora dos momentos de possessão:

* Os termos marcados com * são definidos no glossário anexo, ao final da tese.

um modo de caminhar ou de olhar, um trejeito, um sinal físico são sinais que indicam o pertencimento da pessoa de religião a esse ou àquele orixá. Nessas religiões e também na Quimbanda (RODOLPHO, 1995), o corpo durante a possessão se transforma, se reconfigura de acordo com a entidade que está recebendo — tanto em relação a um estereótipo dessa entidade quanto à entidade singular de cada pessoa — e com o nível de desenvolvimento dessa entidade e dessa pessoa. A postura corporal, a expressão facial, os gestos e a voz sinalizam a presença da entidade no corpo do cavalo*.

Após os processos e rituais de iniciação pelos quais passa a pessoa de religião, essa passa a ter em seu corpo — de forma especial em sua cabeça — um duplo: “já não é mais a presença passiva do orixá de cabeça que qualquer ser humano possui. O sagrado se personalizou na pessoa como um *outro* que se manifesta e requer cuidados” (DOS ANJOS, 1995, p. 147). As técnicas corporais prescritas pelas religiões de origem africana⁶³ fabricam corpos religiosos singulares dentro de uma coletividade. Dos Anjos (1995) fala em individuação, ou singularização, das entidades por meio do corpo na possessão: “A possessão é um momento de singularização da pessoa. (...) O ritual fala da pessoa, permite sua singularização absoluta enquanto divindade” (DOS ANJOS, 1995, p. 148). Nenhuma manifestação de orixá é igual à outra. Os rituais e a vivência da pessoa de santo com seu orixá tornam sua entidade única, singular dentre todas as outras. No entanto,

O modo de emergência da individualidade (neste sentido) está marcado por sua dependência quase total da rede de relações que constitui a família de santo e por uma concepção de pessoa enquanto algo composto por uma multiplicidade que inclui alteridades. São alteridades interiores à pessoa que se singularizam no momento ritual. Na possessão, não é a pessoa como um todo que se singulariza, é uma parte de si, essa parte orixá. Trata-se de uma singularização, por um lado, mais minuciosa do que pressupõe o individualismo ocidental; (DOS ANJOS, 1995, p. 148-149).

A enunciação singulariza a língua na medida em que cada sujeito se enuncia a partir de um *eu* singular e único e que coloca em jogo a *sua* língua; a incorporação* produz uma entidade singular e única porque *incorporada* por um sujeito singular e único. Se o sujeito na língua é efeito da enunciação (FLORES, 2013), o sujeito no sagrado é resultado da relação íntima e corpórea com sua entidade, relação que é estabelecida e desenvolvida no decorrer da vida religiosa desse sujeito por meio dos rituais e aprendizagens pelos quais seu corpo passa. Durante a possessão, o corpo, livre do jugo do *logos*, aprende a ser um corpo religioso. A relação da pessoa de religião com seu sagrado é corporal, carnal.

⁶³ Para uma observação mais aprofundada sobre tais técnicas e procedimentos ver Dos Anjos, 1995; Goldman, 1985; e Verger, 2002.

5.2.2 Uma gramática corporal religiosa

Naquilo que poderíamos identificar como uma **gramática corporal batuqueira**, vamos ver o corpo atuando e comunicando o que é da ordem do sagrado, o que já foi pelo filho de santo *incorporado*. A especificidade corporal batuqueira que encontramos localiza-se na singularidade atribuída aos sentidos do corpo (...). (PÓLVORA, 1995, p. 125, os grifos em itálico são da autora, os grifos em negrito, nossos).

Os sentidos que se produzem no e pelo corpo são compreensíveis dentro da rede de significados tecida e compartilhada pelo grupo, no que Pólvora chama de uma “gramática corporal batuqueira” (1995, p. 125). Tal sintagma nos remete ao “corpo materno” de Le Breton (1998): há significados que são produzidos no corpo da mesma forma como outros são produzidos pela língua, sem que se tenha que refletir sobre eles durante sua produção. Assim como se aprende uma língua e a maneira de usá-la dentro de uma comunidade de falantes, aprende-se a produzir sentidos com o corpo e a compreender tais sentidos dentro dessa comunidade. Ainda de forma análoga à utilização da língua, cada enunciador se vale de significados compartilhados que são atualizados em produções únicas. Não se trata de inventariar as possibilidades de sentidos que o corpo produz em cada sociedade. O sentido de um gesto, por exemplo, só é totalmente apreciado na interação intersubjetiva em que ele é produzido. Embora haja gestos mais frequentemente utilizados aos quais alguns sentidos mais ou menos fixos são comumente atribuídos, esses sentidos se atualizam a cada vez que eles são empregados.

5.3 Significar entre língua e corpo: a voz

Em sua obra “Vozes plurais – filosofia da expressão vocal”, a filósofa italiana Adriana Cavarero prepara o terreno para sua argumentação com uma interessante análise do conto “Um rei à escuta”, de Ítalo Calvino. Há, no entanto, em sua análise, um comentário que gostaríamos de questionar: “(...) o rei-ouvido, ao contrário do que faz há séculos a filosofia, concentra-se no *vocálico*⁶⁴ ignorando o *semântico*” (CAVARERO, 2011, p. 17, grifos da autora). Ao longo da obra, a autora opõe vocálico a semântico e voz a linguagem. É bastante claro que a distinção entre língua e linguagem não é considerada nesse texto, na maior parte das vezes em que a palavra “linguagem” é empregada, os contextos indicam que a filósofa

⁶⁴ Segundo o tradutor, nessa obra, “vocálico” refere-se simultaneamente “às esferas da voz, do canto e da linguagem” (CAVARERO, 2011, p. 247, nota do tradutor).

refere-se à língua. Aparentemente, o semântico referido é o lugar do sentido da língua. Se no lugar de língua — o sistema de valores que possibilita a comunicação verbal —, estivéssemos falando de linguagem — algo mais amplo, a faculdade humana de simbolizar, nas palavras de Saussure, que abriga as formas como produzimos sentido —, poderíamos pensar no vocálico como mais um dos lugares de produção de sentido de maneira que não poderíamos conceber um vocálico sem semântico, isto é, sem produção de significados. Dessa forma, se, por um lado, concordamos que voz e língua encontram-se em lugares diferentes de expressão de sentido, não podemos opor a voz à língua, menos ainda vocálico a semântico. Em outras palavras: acreditamos que a voz produz sentido porque faz parte da linguagem.

A diferença, frequentemente acentuada nesse trabalho, entre língua e linguagem nos permite pensar, no mínimo, dois papéis para a voz. Temos a voz enquanto materialidade da língua na oralidade e temos a voz como corpo, a voz que produz sentido dentro de um outro sistema semiológico que não a língua, o sistema da afetividade.

Conquanto nosso trabalho centre-se na afetividade segundo definida por Le Breton, gostaríamos de fazer uma relação entre essa afetividade e a de que trata Herman Parret em “*La voix et son temps*” (2002). Para esse autor, os sentidos convergem a um núcleo comum, um nó, que é o corpo — “centro de coordenação de sensações” (PARRET, 2002, p. 132). Os sentidos *afetam* o corpo e criam uma *afetividade*. Ao mesmo tempo, o corpo não é apenas esse centro que recebe e processa as sensações, mas funciona como um grande órgão que as percebe e que percebe o mundo porque compartilha algo com ele: “A percepção é *Einführung*, simpatia com a carne do mundo, porque meu corpo é também talhado na tessitura do sensível.” (PARRET, 2002, p. 133, grifo do autor, tradução nossa⁶⁵). Para Parret, as sensações remetem a um tocar primordial, sentir é tocar o real: “esse real é uma presença inesgotável que se deixa tocar, que se dá a tocar pelos nossos cinco sentidos. O tocante e o tocado, em sua reversibilidade radical, são o *inter-corpo*, a carne do mundo da qual é feita também a carne do nosso corpo-em-vida” (PARRET, 2002, p. 134, grifo do autor, tradução nossa⁶⁶). São os cinco sentidos que nos informam sobre o mundo e sobre nossa situação nele. É o que sentimos — vemos, ouvimos, cheiramos, saboreamos e tocamos — que constitui o que consideramos real. Essas percepções somam-se e alimentam-se mutuamente ao reunirem-se no núcleo perceptivo que é o nosso corpo.

⁶⁵ “*La perception est Einführung, sympathie avec la chair du monde, puisque mon corps lui aussi est taillé dans la teneur du sensible.*”

⁶⁶ “*ce réel est une présence inépuisable qui se laisse toucher, qui se donne a toucher par nos cinq sens. Le touchant et le touché, dans leur réversibilité radicale c'est l'inter-corps, la chair du monde dont est faite aussi la chair de notre corps-en-vie.*”

Percebemos que a abordagem de Parret não se aprofunda em tentar descobrir o modo como construímos sentido a partir dessas percepções, a não ser de uma maneira poética: somos feitos da mesma matéria, da mesma carne do mundo. Talvez pensar a afetividade de que fala Le Breton, esse sistema simbólico que aprendemos e do qual fazemos parte como da cultura e da língua, seja uma maneira de procurarmos compreender qual é a matéria dessa carne de que somos feitos nós e o mundo. Nascemos e vivemos em uma cultura afetiva, a nossa socialização é desde sempre informada por emoções e sentimentos que nosso grupo social compartilha. Os valores atribuídos ao que se sente e as maneiras adequadas de se expressar o que se sente nos são ensinados, ratificados e também retificados durante a nossa vida em sociedade. Somos parte do sistema afetivo em que vivemos, o alimentamos e ressignificamos sem nunca deixarmos de estar envolvidos por ele de alguma forma — seja para segui-lo ou para questioná-lo. Talvez não seja absurdo dizer que esse sistema simbólico de emoções e sentimentos seja a carne de que é feito o mundo e nós mesmos a que se referia Parret.

Embora feitos da mesma matéria, cada um de nós é único, percebe o mundo e é percebido de forma única. Aqui talvez seja interessante voltarmos à obra de Cavarero, não à questão do vocábico e do semântico, mas ao ponto principal de sua obra: “a unicidade de todo ser humano assim como ela é manifestada pela unicidade da voz” (CAVARERO, 2011, p. 16). Cavarero enfatiza o papel da voz enquanto índice da unicidade de cada ser humano: não há duas vozes iguais, assim como não há duas pessoas iguais. O fato de que cada voz é única nos leva a pensar na voz como índice da subjetividade: cada eu diz “eu” com uma voz que só a esse eu pertence, trata-se de uma afirmação radical da singularidade do sujeito.

Embora única, a voz é também intersubjetiva porque é relacional: a voz pressupõe um ouvido que a perceba e atribua significado a ela. A relação voz-audição é também intersubjetiva porque, da mesma forma como a relação eu-tu, ela é intercambiável: assim como um eu pressupõe sempre um tu, a voz pressupõe sempre uma orelha que a ouça. Essa orelha, ou “corpo tornado orelha”⁶⁷, também participa de um sistema de sentidos cultural, a que Paul Zumthor refere-se como “costume”: “a voz é uma coisa: descrevem-se suas qualidades materiais, o tom, o timbre, o alcance, a altura, o registro... e a cada uma delas o costume liga um valor simbólico” (ZUMTHOR, 2010, p. 9). Os valores simbólicos atribuídos à voz fazem parte da cultura e variam de uma sociedade ou até de uma situação a outra. Como tudo, a voz não tem um valor *per se*, ela está submetida ao ethos afetivo do grupo social, à

⁶⁷ Tradução livre da expressão cunhada por Parret “*corps-fait-oreille*” (PARRET, 2002, p. 135ss).

situação de comunicação em que se encontra, aos parâmetros sociais que regem qualquer outro fato da vida em sociedade: classe social, gênero, idade, profissão... a lista é virtualmente infinita.

A voz é da linguagem: ela produz sentido dentro de uma cultura, ela expressa nossa humanidade, nossa subjetividade. A voz é do corpo: ela é única, é proferida por uma “garganta de carne”. A voz diz o eu: ela carrega a língua e também a emoção. A voz significa no tu: ela é relacional, se realiza na relação intersubjetiva. A voz é enunciativa: sempre nova, sempre única, ela evanesce como a enunciação e deixa suas marcas nos significados que produz. A voz é interdisciplinar: observam, analisam e estudam a voz os poetas e os fonoaudiólogos; os filósofos e os linguistas; os antropólogos e os místicos. Ela é inapreensível e, mesmo assim, impossível de ser ignorada.

Se nos interessa tanto, é porque percebemos na voz um dos pontos de encontro entre corpo e língua; porque, para nós, a voz representa o ponto em que a enunciação é encarnada. A voz que enuncia o sagrado é voz humana, mas também não o é. É a voz de um eu que só existe naquele lugar e naquele momento.

6 O SAGRADO

Chegamos ao terceiro esteio do tripé em que se apoia a construção do nosso objeto: o sagrado. Língua, corpo/afetividade e sagrado são os ângulos pelos quais espreitamos a enunciação singular que estudamos aqui. Se, ao observarmos essa enunciação pelo viés da língua, percebemos que seria exigida uma abertura para a linguagem e, ao procurarmos apreendê-la pelo viés do corpo, uma nova perspectiva se apresentou — a do sistema afetivo —, o sagrado revela-se uma lente de aumento que nos faz notar aspectos da enunciação que, de outra forma, talvez pudéssemos continuar ignorando — alguns dos quais dizem respeito justamente à língua e ao corpo.

Como chegamos aqui? O que nos autoriza a examinar essa enunciação que batizamos “do sagrado” a partir da linguística e, mais especificamente, do pensamento benvenisteano?

É justamente aí, em Benveniste, que encontramos a justificativa à nossa abordagem. O caráter antropológico (DESSONS, 2006; FLORES e TEIXEIRA, 2011) de seus estudos sobre línguas, língua e linguagem apoia-se no sentido e na observação de seu funcionamento de forma ampla. São testemunhos dessa busca, além de alguns textos dos PLGs que abordaremos a seguir, os dois volumes do “Vocabulário das instituições indo-europeias”, que contemplam variadas facetas das sociedades estudadas, dentre as quais o sagrado, como parte primordial da vida nessas sociedades, não poderia estar fora.

Esperamos, com nossa breve reflexão sobre a maneira como o sagrado aparece na obra de Benveniste, mostrar como o estudo das instituições ligadas a esse campo levou-o a um exame peculiar da linguagem. Acreditamos que, nos estudos relacionados ao sagrado, desvela-se um aspecto único da linguagem e, conseqüentemente, do humano. Em seu “*Émile Benveniste, l'invention du discours*”, Gérard Dessons (2006) fala sobre o interesse de Benveniste na linguagem humana e afirma que sua noção de comunicação recorre “a uma

antropologia do valor, que torna indissociáveis o ato de comunicar e a elaboração dos valores constitutivos da sociedade humana enquanto fatos de cultura” (DESSONS, 2006, p. 43). É essa indissociabilidade que está presente nas análises dos vocábulos ligados ao sagrado que apresentaremos aqui. Certamente, não é apenas no campo do sagrado que tal intimidade entre linguagem, sociedade e cultura é observada por Benveniste. A especificidade das análises de termos ligados ao sagrado está na relação entre esses três entes e a incontornável subjetividade corpórea do sagrado. Em outras palavras, na análise dos fatos de língua ligados ao sagrado, é possível observar a articulação entre linguagem, sociedade e cultura com a singularidade do sujeito, cujo índice é o corpo⁶⁸.

Após comentarmos o sagrado em Benveniste, introduziremos alguns aspectos do sagrado de que trata a nossa tese: o sagrado das religiões afro-brasileiras⁶⁹. Esse gesto tem o objetivo de relatar informações obtidas nas entrevistas com pessoas de religião e nas observações dos rituais realizadas durante o período de pesquisa de campo. A seguir, abordaremos aspectos dessas religiões observados pela antropologia, relacionando a reflexão antropológica ao nosso objeto, isto é, à enunciação do sagrado.

Ao final desse capítulo, inseriremos o articulador corpo ao exame da relação entre o sagrado e a enunciação a fim de melhor pensarmos a importância do sagrado no estudo de nosso objeto.

6.1 O sagrado em Benveniste

Valer-se da obra de Benveniste para pensar a relação do humano com o sagrado começa a se justificar quando passamos os olhos pelos seus textos mais conhecidos. Dentre os artigos que compõem os PLGs, por exemplo, encontramos textos que tratam de questões ligadas direta ou indiretamente à religião — dentre os primeiros, destacamos “Eufemismos antigos e modernos” e “A blasfêmia e a eufemia”; dentre os últimos, sobressai-se o artigo “Dom e troca no vocabulário indo-europeu”. No entanto, é na obra “Vocabulário das instituições indo-europeias” que nos deparamos com um estudo de fôlego maior sobre termos ligados à instituição religião e a temas adjacentes ao sagrado.

O tomo II do “Vocabulário” trata das instituições *poder, direito e religião*. Embora o

⁶⁸ A relação língua-corpo-sagrado é abordada de formas e com fins diferentes ao longo dessa tese. No capítulo cinco, chegamos ao corpo por meio de seu papel na relação do indivíduo com o mundo. No capítulo seis, o corpo será evidenciado em sua potência articuladora da linguagem, da subjetividade e do sagrado.

⁶⁹ Com o adjetivo “afro-brasileiras” empregado aqui como determinante de “religiões” referimo-nos às religiões afro-gaúchas — Nação, Umbanda e Quimbanda — e também ao Candomblé.

tomo seja dividido em três livros, cada um dedicado a uma dessas instituições, facilmente percebemos o quão entrelaçadas elas realmente se encontram. No livro 1, dedicado à “realeza e seus privilégios”, encontramos um capítulo sobre “o poder mágico”; no livro 2, dedicado ao direito, encontramos dois capítulos dedicados ao juramento — em Roma e na Grécia. No capítulo dedicado ao poder mágico, vemos o estudo do termo *kûdos*, que designa um poder mágico irresistível que é presenteado por um deus. Nos capítulos sobre os juramentos romano e grego, observamos como os termos empregados nos juramentos nessas civilizações denunciam traços específicos das relações que se estabelecem entre o humano que jura e a divindade que seu juramento evoca em cada uma dessas culturas. Assim, percebemos que as relações com o divino encontram expressão além dos termos estudados no livro dedicado à religião.

No livro “A religião”, Benveniste examina o que talvez seja o centro pulsante das religiões: o sagrado. O estudo dessa noção não se restringe ao exame comparatista de um ou dois termos em uma ou duas culturas, mas recorre à análise dos termos empregados no seio das culturas que influenciaram a noção de sagrado até os dias de hoje — a avéstica, a latina e a grega — não apenas no mundo que fala línguas que descendem do indo-europeu, mas em universos culturais diversos que sofrem e/ou sofreram influência desses mundos. A importância atribuída a essa noção é flagrante; alguns índices dessa relevância são a quantidade de páginas dedicadas a ela e a quantidade de línguas em que é estudada. O livro “A religião” é o maior do tomo, o capítulo “O sagrado” tem uma extensão mais do que duas vezes maior do que o segundo capítulo mais extenso do segundo tomo (“O poder mágico”).

Benveniste inicia seu estudo sobre o termo “sagrado” esclarecendo que não há em indo-europeu uma origem única para esse termo, mas termos de origens diferentes em cada cultura. Sua avaliação desse fato revela seu olhar antropológico: “o estudo das realidades ensina que cada povo tinha suas crenças e seus cultos particulares” (BENVENISTE, [1969b] 2010b, p. 180, tradução nossa). Benveniste percebia que não se tratava apenas de um vocabulário diferente, mas de todo um sistema religioso que era único a cada povo. Essa relação entre a cultura religiosa e a origem dos termos ligados a ela evidencia-se em outro comentário:

Nós podemos, ainda que o termo eslavo correspondente seja conhecido somente como tradução duma noção cristã (*hágios* “santo”) presumir que a noção original de *v. slave svetu* era carregada de representações naturistas/naturais. Os Eslavos conservaram depois da conversão muitos vestígios de noções pagãs. Nas canções populares impregnadas de um folclore pré-histórico, *svetu* refere-se às falas ou a seres dotados de um poder sobrenatural. (BENVENISTE, 1969b [2010b], p. 184,

tradução nossa)⁷⁰.

Nesse pequeno trecho, podemos notar como os contextos histórico e cultural são não apenas considerados, mas colocados em relevo nas análises comparatistas de Benveniste. Ao reconstituir uma noção, o sistema simbólico em que os termos se desenvolvem também é reconstituído. Não é apenas o termo estudado que se torna menos opaco, a sociedade e a cultura adjacente revelam-se ao estudioso que as examina.

Enquanto não há uma origem única no indo-europeu para os termos ligados a religião, há, em muitos casos, mais de um termo em cada cultura e mais de uma noção ligada a cada termo. A diferença entre *sacer* e *sanctus*, por exemplo, é explorada por meio da reconstituição histórica dos contextos culturais em que os termos foram empregados ao longo do tempo. Nessa reconstituição, não é a morfologia que tem o papel mais importante, mas a significação — que consiste no ponto mais complicado da questão: “sua relação, do ponto de vista morfológico, é perfeitamente clara, mas é na significação dos termos que permanece o problema”. (BENVENISTE, [1969b] 2010b, p. 187, tradução nossa⁷¹). Já foi notada e comentada certa preferência do linguista sírio por tratar de problemas (NORMAND, 2009). A curiosidade científica e a meticulosidade com que desenvolvia suas análises casavam perfeitamente com os objetos problemáticos que o instigavam. No entanto, obviamente, não atribuímos seu interesse pela significação apenas ao desafio que ela representa. Repetidas vezes, lemos Benveniste enfatizando o aspecto mais importante da língua: o sentido. Nos estudos presentes nos tomos do “Vocabulário” ou nos artigos que constituem os PLGs, a importância atribuída ao sentido é a marca de Benveniste. É o sentido do sagrado no seio dessas sociedades que se torna cada vez mais claro à medida que se dissolvem as ambiguidades e más interpretações em torno de seu vocabulário.

Ainda no livro “A religião”, o sétimo e último capítulo é dedicado ao estudo da origem dos vocábulos “superstição” e “religião”, começando por esse último: “Sem conceber essa realidade onipresente que é a religião como uma instituição separada, os indo-europeus não possuíam um termo para designá-la. Nas línguas em que tal designação aparece, é de grande

⁷⁰ "Nous pouvons, bien que le terme slave correspondant ne soit connu que comme traduction d'une notion chrétienne (*hágios* « saint ») présumer que la notion originelle de v. slave *svetu* était chargée de représentations naturistes. Les Slaves ont conservé après la conversion beaucoup de vestiges de notions païennes. Dans des chansons populaires imprégnées d'un folklore préhistorique, *svetu* se réfère à des paroles ou à des êtres dotés d'une puissance surnaturelle."

⁷¹ "leur relation, au pont de vue morphologique, est parfaitement claire, mais c'est dans la signification des termes que gît le problème".

interesse retrazar o processo de sua constituição.”⁷² (BENVENISTE, [1969b] 2010b, p. 265, tradução nossa). Aqui Benveniste reanima a discussão sobre as duas hipóteses de origem de “*religio*”: *relegere e religare*. A questão é apresentada em termos morfológicos, semânticos e histórico-sociais, mostrando que cada uma das hipóteses apoia-se sobre algum desses aspectos. Mais importante do que definir cabalmente qual delas é a correta, o linguista sírio faz ver que uma mudança de perspectiva quanto à religião como instituição reflete na defesa de uma ou de outra origem, deixando claro que a língua muda em relação à sociedade.

Como dissemos, o sagrado também foi abordado por Benveniste em artigos que acabaram compondo os PLGs: tanto no PLG I quanto no PLG II, a sexta parte, “Léxico e cultura”, traz textos que remetem a esse tema. Em 1949, Benveniste publica “Eufemismos antigos e modernos”, artigo em que o eufemismo é relacionado a valores religiosos e ao “vocabulário sagrado” (PLG I, p. 435). Em 1966, o artigo “A blasfemia e a eufemia” aprofunda a relação entre esses atos de linguagem e o sagrado por meio do estabelecimento de um parentesco entre essas noções e a de juramento, que já havia sido objeto de estudo no artigo *L'expression du serment dans la Grèce ancienne* (BENVENISTE, 1947), que anteciparia alguns aspectos mais tarde abordados no estudo apresentado no “Vocabulário”.

Leitores atentos de Benveniste perceberam sua preocupação com os múltiplos aspectos dos objetos ligados ao sagrado — o juramento e a blasfemia, por exemplo. Ao analisar as notas de Benveniste para o artigo sobre blasfemia e eufemia, Ono (2012) percebe a preocupação do linguista com a complexidade de seu objeto: “[t]udo demonstra que, no pensamento de Benveniste, a blasfemia e a eufemia não devem ser somente estudadas em uma abordagem linguística”⁷³ (*op. cit.*, p. 77, tradução nossa). Essa mesma preocupação é apontada por Giorgio Agamben, que, em “O sacramento da linguagem”, se apoia fortemente nos estudos de Benveniste sobre o juramento e ressalta desde o início a complexidade de um objeto que se encontra no “cruzamento entre territórios e disciplinas diferentes” (AGAMBEN, 2011, p. 10). Ainda em Agamben (2008), vemos, em “O que resta de Auschwitz”, o filósofo italiano construir sua noção de testemunha sobre análises dos vocábulos *testis* e *superstes*, que também são objeto de Benveniste no capítulo sete que mencionamos acima, do livro “A religião”.

⁷² “Ne concevant pas cette réalité omniprésente qu'est la religion comme une institution séparée, les Indo-européens n'avaient pas de terme pour la désigner. Dans les langues où une telle désignation apparaît, il est d'un grand intérêt de retracer le processus de sa constitution.”

⁷³ “[t]out montre que, dans la pensée de Benveniste, la blasphémie et l'euphémie ne doivent pas seulement être étudiée dans une approche linguistique” (*op. cit.*, p. 77).

Se Benveniste dedicou tanto espaço em seu trabalho ao estudo da religião dentre as instituições indo-europeias é porque a religião e seus signos são parte fundamental da cultura e da história humana. Sem a ambição de nos aprofundarmos nesse aspecto do trabalho de Benveniste, acreditamos que observar a importância atribuída pelo linguista a esse tema nos auxilia a compreender seu trabalho sobre tudo o que diz respeito ao humano, seu desejo de descobrir “*la manière dont l’homme est animé et exprimé par son langage.*” (BENVENISTE *apud* ONO, 2012, p. 79). O sagrado, ou melhor, o estudo do vocabulário e dos fatos de linguagem ligados a ele, trouxe à obra benvenistiana uma reflexão sobre a corporeidade da língua na medida em que influencia justamente “a maneira como o homem é animado e expresso por sua linguagem”. Esse aspecto das análises de Benveniste será ressaltado no item 6.3, em que abordaremos a articulação língua-sagrado promovida no e pelo corpo.

6.2 O sagrado afro

O sagrado estudado por Benveniste e o sagrado das religiões afro-brasileiras⁷⁴ de que trataremos aqui podem estar mais próximos do que imaginariamos. A onipresença da religião nas sociedades a que se refere Benveniste no “Vocabulário”⁷⁵ verifica-se também nas sociedades africanas de onde vieram os princípios que deram origem às religiões afro-brasileiras.

Neste capítulo, apresentaremos as religiões a que pertencem os informantes desta tese a partir de duas perspectivas: primeiramente, a partir das narrativas dos informantes; a seguir, a partir da bibliografia acadêmica. Nesse segundo momento, traremos também informações, reflexões e comentários a respeito do Candomblé, uma religião afro-brasileira que nasceu na Bahia. A presença do Candomblé nesse trabalho se deve ao fato de que o orixá Exu faz parte do panteão do Candomblé, mas não dos panteões das religiões afro-gaúchas; além disso, há uma bibliografia riquíssima sobre essa religião, disponível e acessível. A importância desse orixá para o nosso trabalho se firma no fato de que a maioria dos nossos informantes concedeu a maior parte de suas entrevistas falando sobre suas experiências com o sagrado na Linha Cruzada, isto é, na Quimbanda, religião dos exus. Os exus, segundo significativa parte dos antropólogos cujos trabalhos nos auxiliam aqui, têm suas origens ligadas a esse Orixá.

Na última seção deste capítulo, falaremos sobre um momento que se mostra de suma

⁷⁴ Além das religiões afro-gaúchas a que pertencem os informantes da tese, falaremos do Candomblé, religião afro-brasileira de origem baiana.

⁷⁵ “nas civilizações que nós estudamos, tudo é imbuído de religião, tudo é signo ou jogo ou reflexo de forças divinas.” (BENVENISTE, [1969b] 2010b, p. 266, tradução nossa).

relevância nessas religiões e, de forma bem singular, neste trabalho: a possessão.

6.2.1 Religiões afro-gaúchas

As religiões a que pertencem os informantes dessa tese são agrupadas sob o adjetivo “afro-gaúchas” (ORO, 2002). Sobre elas, há diversos estudos acadêmicos, principalmente no campo da Antropologia. Tais estudos mostram geralmente conceitos, narrativas, explicações que dizem respeito mais ao terreiro* ou casa onde as etnografias foram feitas. Generalizar tais achados e estendê-los ao todo dos grupos religiosos sob cada denominação é uma crítica feita por alguns pais de santo a esses trabalhos⁷⁶. Assim, optamos por dividir a necessária apresentação dessas religiões em dois momentos. Primeiramente, apresentamos os ensinamentos que obtivemos a partir dos informantes da tese, principalmente de Mãe J.⁷⁷ e de seus filhos de santo. A seguir, traremos, da bibliografia acadêmica sobre o tema, informações complementares e reflexões que julgamos relevantes.

6.2.1.1 Religiões afro-gaúchas no terreiro do Guarujá

Apresentaremos um breve resumo cujo objetivo é fornecer informações mínimas sobre as religiões de origem africana compiladas a partir dos relatos dos informantes da pesquisa. Tendo em vista que nosso objeto de observação é menos as religiões afro em si mesmas e mais as relações que se estabelecem entre os seguidores dessas religiões e seu sagrado, nos parece extremamente relevante olhar para essas religiões a partir da perspectiva dos praticantes. No entanto, uma vez que a natureza do discurso científico e dos gêneros textuais que lhe pertencem nos impedem de trazer de forma direta as vozes desses testemunhos, o que se apresenta aqui é o que resta dessas vozes uma vez que elas passam pela pesquisadora.

Há três religiões cujas matrizes são de origem africana no Rio Grande do Sul: a Nação, também conhecida como Batuque, a Umbanda e a Quimbanda, ou Linha Cruzada. Existem terreiros exclusivos para cada uma delas, existem terreiros que se dedicam a duas delas e existem terreiros que se dedicam às três. O terreiro do Guarujá, onde realizamos a pesquisa, se encontra nessa terceira categoria.

Na Nação, as entidades cultuadas são os orixás. Segundo Mãe J., responsável por esse terreiro, há mais de uma forma de se explicar os orixás; para alguns, trata-se de espíritos que

⁷⁶ Fala de pai Antônio Carlos de Xangô durante o Curso de Extensão: lideranças negras e identidade étnica no Rio Grande do Sul (séculos XIX-XX) em 09/08/2013. Programação do evento disponível em http://www.ufrgs.br/deds/copy_of_imagens/liderancasnegrasmaio2013programacao. Acesso em 26/10/2015.

⁷⁷ Os nomes dos entrevistados serão preservados.

teriam vivido na terra em tempos imemoriais; para outros, trata-se de forças da natureza que são personificadas para que os fiéis as compreendam melhor. A Umbanda é uma religião com elementos da Nação, mas nela há diversos tipos de entidades, dentre as quais destacamos os Caboclos — ancestrais indígenas — e os Pretos Velhos — ancestrais africanos. A Umbanda reúne raízes africanas como o culto aos orixás e aos ancestrais; elementos do catolicismo, como a adoração dos santos e de Jesus Cristo; elementos do espiritismo kardecista, como o vocabulário empregado para se falar da possessão e do transe — médiuns, incorporação; e elementos da cultura indígena brasileira, como as entidades indígenas, os Caboclos, e o uso de ervas (que também tem raízes africanas, mas que utiliza ervas brasileiras, obviamente). A Quimbanda é a religião dos exus e das pombagiras. A Quimbanda vem da Umbanda. Os Exus que costumavam aparecer nos terreiros de Umbanda evoluíram e necessitaram de um culto específico. Nas giras* de Quimbanda, ou giras de exu, aparecem vários tipos de exu, de pombagira e de ciganos.

Há uma hierarquia entre as entidades dessas três religiões. Os orixás são as entidades mais importantes e todas as outras entidades provêm de linhas ligadas aos orixás. Na Umbanda, são chamados de Pais e Mães; assim, a orixá Yemanjá, por exemplo, na Umbanda é Mãe Yemanjá. Na Quimbanda, os orixás não se manifestam, mas, segundo Mãe J., todo exu ou pombagira é “serventia”, isto é servo, de um orixá.

Na Nação, os filhos de santo que são ocupados por orixás não podem falar sobre isso, não podem sequer ser informados sobre isso. Não se sabe ao certo a origem desse tabu, alguns acreditam que o cavalo* enlouquece quando sabe sobre a ocupação*, outros dizem que a origem é histórica e servia para evitar as perseguições sofridas pelos praticantes de religiões afro-brasileiras, alguns atribuem o tabu a um cuidado em relação à vaidade natural do ser humano.

Na Umbanda e na Quimbanda, os cavalos são incorporados, e não ocupados como na Nação, pelas entidades e podem falar abertamente sobre isso. A diferença entre incorporação e ocupação, segundo as explicações dos filhos da casa do Guarujá, é que enquanto as entidades da Umbanda e da Quimbanda parecem estar dentro do corpo do cavalo, os orixás parecem apenas encostar no seu filho. A força do orixá é tão grande que nenhum ser humano seria capaz de suportá-la em seu corpo.

Dentre essas três religiões, a Quimbanda é a que sofre mais preconceito. Devido à sua proximidade dos seres humanos, os exus e pombagiras apresentam gostos similares aos nossos: bebem, fumam, dançam, riem alto e vestem-se de maneira sexualmente provocante.

Suas cores são o preto, o vermelho e o roxo. Para uma sociedade dominada pela moral cristã, essas entidades lembram o vício, o pecado e o mal. Para os religiosos da Quimbanda, é importante lembrar que o exu não é mau nem bom, mas ele pode fazer o mal e o bem. O exu é a entidade que trabalha para as outras. Ele é mensageiro dos mundos. Ele trabalha rapidamente: dá o que é pedido contanto que seu preço — uma vela, uma bebida, um charuto ou um animal, por exemplo — seja pago. Os quimbandeiros não se cansam de repetir: não é o exu que é bom ou mau, mas a pessoa que pede algo a ele é quem tem boa ou má intenção. O exu não julga.

6.2.2.1 Religiões afro-brasileiras no discurso acadêmico

As palavras do pesquisador e professor Ari Pedro Oro sistematizam em termos acadêmicos um conteúdo muito próximo ao que pudemos depreender das falas de nossos informantes:

Existem três formas rituais afro-gaúchas: o Batuque, a Umbanda e a Linha Cruzada. O Batuque representa a expressão mais africana desse complexo religioso, pois a linguagem litúrgica é yorubana, os símbolos utilizados são aqueles da tradição africana, as entidades veneradas são os orixás e há uma identificação às 'nações' africanas. A Umbanda representa o lado mais 'brasileiro' do complexo religioso, pois se trata de uma religião nascida neste país, fruto de um importante sincretismo entre o catolicismo popular, espiritismo kardecista, concepções religiosas indígenas e africanas. (...) Por fim, a Linha Cruzada, como sublinha Norton Correa, 'cultua todo universo de entidades das duas outras modalidades a eles acrescentando as figuras do exu e da pombagira' (CORREA, 1994, p. 10)." (ORO, 2012, p. 124-125).

A ideia de que a Umbanda representa a “síntese do pensamento religioso brasileiro” (ORTIZ, 1976, p. 119) é recorrente na literatura sobre o assunto. Para Ortiz, na Umbanda, o sincretismo se faz em detrimento das raízes africanas, “os laços com a África se rompem e a divindade africana passa a ser máscara dos valores culturais de uma sociedade branca e católica” (ORTIZ, 1976, p. 121). Ainda de acordo com esse autor, o rompimento com a África se dá em virtude de um branqueamento da religião.

Contra esse branqueamento, a nova linha surgida a partir da Umbanda, a Linha Cruzada ou Quimbanda, dá, na visão de Dos Anjos, uma resposta:

A subversão ao regime católico de representação icônica culmina na linha de exu. De que modo se poderia corromper ao máximo uma 'cara de santo'? Espetando-lhe um par de chifres na testa, um prolongado rabo, a cara terminando num focinho, a pata em forquilha, duas enormes asas de ave predadora: eis o exu-Belzebu. (DOS ANJOS, 2006, p. 84).

Para uma das mais reconhecidas religiosas de Porto Alegre, Mãe Ieda de Ogum, a

Linha Cruzada ganha força e surge como um seguimento religioso à parte devido à força dos exus (SANTOS, 2011). Se, do ponto de vista êmico, o surgimento da Quimbanda é atribuído à força de suas entidades, na academia é frequente um discurso que explica tanto a Umbanda quanto a Quimbanda e as entidades cultuadas em ambas a partir de uma perspectiva sócio-histórica: “O surgimento deste novo Exu cultuado na Umbanda está inserido no âmbito das relações coloniais, e só pode ser explicado dentro deste contexto” (NOGUEIRA, 2014, p. 117). Para Nogueira, o orixá Exu ioruba, ao entrar em contato com a cultura europeia, na diáspora, dá origem aos exus da Umbanda.

Enquanto os africanos escravizados recorriam às imagens de santos católicos para disfarçar e proteger suas crenças, o contato dos europeus com as divindades de origem africana produzia equívocos. O caso em que o olhar católico hegemônico mais patentemente deformou o que via é o de Exu, divindade de origem ioruba percebida como diabo. Essa percepção, embora não correspondesse à entidade africana, acabou sendo aproveitada por alguns adeptos das religiões afro-brasileiras como forma de defesa contra perseguições políticas e policiais (VERGER, 2002a).

No entanto, não foi apenas o olhar do catolicismo que transformou Exu. Embora as pessoas de religião com quem conversei sobre o tema durante a produção dessa tese tenham afirmado e reafirmado o afastamento dessa divindade — que no Brasil é cultuado no Candomblé — em relação aos exus da Quimbanda, a academia apresenta percursos que ligariam o orixá Exu aos exus da Linha Cruzada: “Trata-se de Exu, divindade de origem Ioruba, que, a partir do contato com os europeus, se transfigura em um novo Exu, entidade cultuada nos terreiros de Umbanda, agora não mais como divindade, mas sim como espírito ancestral (Egun).” (NOGUEIRA, 2014, p. 117). Nas religiões afro-gaúchas, não se cultua o orixá Exu, mas o orixá Bará — que no Candomblé corresponde a um dos nomes de Exu. Ambos têm funções e simbolismo semelhantes dentro dos respectivos panteões.

Os orixás Exu e Bará são entidades filosoficamente complexas, cheias de nuance e simbolicamente muito ricas. Apresentaremos a seguir apenas algumas de suas características, relacionadas às entidades exus.

6.2.2 Exu, Bará e exus

Tanto os estudos sobre as religiões de origem africana surgidas na diáspora quanto o da entidade Exu exigiriam trabalhos exclusivamente devotados a eles. Nesse momento, apenas abordaremos algumas características de Exu que parecem relevantes à nossa pesquisa.

Dessa forma, o texto a seguir organizar-se-á em três partes: o caráter múltiplo de Exu; Exu e a possibilidade de religião; Exu, Bará e o corpo.

6.2.2.1 O caráter múltiplo de Exu

Muitas são as lendas que configuram a cosmologia das religiões de origem africana em África e na diáspora. Uma das narrativas sobre o nascimento de Exu sublinha o aspecto múltiplo desse orixá, que teria sido dividido em incontáveis partes, cada uma dando origem a um novo Exu⁷⁸. Esse mito é um dos índices que apontam a multiplicidade de Exu. A indicação mais forte dessa multiplicidade, no entanto, é a presença imprescindível desse orixá em tudo o que existe. É importante termos em mente que os orixás estão inalienavelmente ligados à natureza (VERGER, 2002a). Cada orixá diz respeito a aspectos naturais do universo: a água, as folhas, o vento, etc. No caso de Exu, ele é a essência dinâmica de tudo: das pessoas, das coisas, da vida, da própria natureza. Dessa forma, tudo o que existe tem Exu. Cada orixá tem seu próprio Exu (SANTOS, 2014; VERGER, 2002a). Da mesma forma, os seres humanos também têm Exu: “todas as coisas e todos os seres têm o próprio Exu” (SANTOS, 2014, p. 26). A própria possibilidade de vida está no fato de se ter Exu: “Quem não tiver um Exu em seu corpo não existe, tão pouco sabe que está vivo, porque é obrigatório que cada um tenha seu próprio Exu. Porque cada um tem o próprio Exu e o próprio Olorum em seu corpo.” (SANTOS, 2014, p. 46).

O caráter múltiplo e a existência de uma quantidade virtualmente infinita de Exus não se traduz em uma diversidade de natureza: “embora sejam numerosos, sua natureza e origem são únicas” (SANTOS, 2014, p. 26). A diversidade fica por conta dos muitos aspectos de Exu, com seus respectivos nomes. Dessa forma, por exemplo, Elegbará, que é o Exu de Ogum e, assim, combina características desses dois orixás, é o responsável por toda mudança (SANTOS, 2014). Essa diversidade reflete nas muitas tarefas de Exu, cuja forma básica é a do movimento e do transporte; de forma prototípica, Exu é o transportador do axé (PRANDI em SANTOS, 2006). Transportar o axé é o movimento básico sobre o qual se estrutura o modelo religioso padrão das religiões afro-brasileiras, dessa forma, “a própria existência de todo sistema religioso repousa sobre Exu” (SANTOS, 2014, p. 17).

⁷⁸ Duas versões muito próximas dessa narrativa, que faz parte dos *odus* do *Ifá*, encontram-se em Santos (2014) e em Dinucci (2006).

6.2.2.2 Exu e a possibilidade de religião

Quer adotemos a etimologia de Lactâncio, já popular, para religião como religação entre deuses e homens⁷⁹, quer simplesmente a encaremos como a relação entre homens e divindades, a figura de Exu, como afirma Juana dos Santos (2014), é que torna possível a religião dos orixás. Para essa pesquisadora, “é ele que inter-relaciona todas as múltiplas e diferentes partes que compõem o sistema. Ele conecta o orum com o aiê, os orixás entre si e com os seres que povoam a terra. Ele é o intérprete e linguista do sistema” (SANTOS, 2014, p. 107).

Essa intermediação se revela de maneira muito concreta em sua responsabilidade em levar as oferendas a todos os orixás. “É também ele que serve de intermediário entre os homens e os deuses. Por essa razão é que nada se faz sem ele e sem que oferendas lhe sejam feitas” (VERGER, 2002a, p. 76). Segundo um mito conhecido sobre o nascimento de Exu (cf. *infra*), ele é aquele que come tudo o que a boca come. As oferendas nas religiões afro-brasileiras são também alimentos. Ao comer, o orixá e o filho de santo* comungam. Exu é o primeiro orixá a receber sua oferenda no Candomblé, o primeiro a comer. Ele é “Bara Baba Ebo - senhor e pai do ebó” (SANTOS, 2014, p. 90). *Ebó* é a oferenda ritual, sobre a qual a cultura religiosa dos orixás se organiza: “Não há um único ritual, individual ou coletivo, em que não esteja em questão ou tenha relação com a necessidade de se fazer oferendas” (SANTOS, 2014, p. 90).

É por meio da oferta e aceitação de oferendas que se relacionam as divindades e os humanos, é na movimentação do axé, pela qual Exu é responsável, que se consolidam os laços entre homens e deuses. Para Prandi (DINUCCI, 2006), o caráter materialista das religiões afro-brasileiras se manifesta na relevância atribuída ao ebó: “mais importante do que rezar é dar comida”, o que faz com cada uma dessas religiões seja uma resposta à “necessidade de sobrevivência fundamental” do ser humano.

O caráter de transportador e mensageiro de Exu e a sua proximidade a todos os seres resultam também na atribuição da responsabilidade de resolução de problemas:

A forma como Exu foi concebido por Olodumaré é para que ele resolva tudo que aparecer; isso é parte de seu trabalho e dever. Toda pessoa tem seu próprio Exu. Exu deve realizar seus trabalhos de maneira tal que a pessoa seja auxiliada para ter um bom nome e poder para desenvolver-se. (SANTOS, 2014, p. 46).

Essa característica do orixá Exu é uma das que se faz mais presente nas entidades da

⁷⁹ Mencionamos anteriormente a polêmica sobre a origem dessa palavra, abordada em Benveniste ([1969b] 2010b). Além disso, para uma interessante discussão a respeito ver Portela, 2013.

Linha Cruzada: exus e pombagiras agem rapidamente para ajudar seus cavalos e seus clientes em troca de pagamentos combinados com eles. Essas resoluções de problemas ocorrem de forma rápida, pois o movimento ágil é mais uma das características de Exu.

A simultânea multiplicidade e unicidade de Exu (orixá) e de exus (entidades da Quimbanda) pode parecer um mistério à primeira vista: como pode um orixá Exu estar em tudo e em todos? Como pode haver tantos exus espalhados pelo mundo? Seguindo o pensamento deleuzeano, o antropólogo José Carlos dos Anjos explica tratar-se “de um mundo de intensidades que se singularizam em momentos precisos” (DOS ANJOS, 2006, p. 76). Dessa forma, o Exu que se manifesta na sua pedra sagrada, o *acutá*, ou no corpo de um filho seu são singularizações que ocorrem em momentos particulares:

No caso da cosmologia afro-brasileira, o orixá não é uma individualidade, mas sim uma linha de repetição de singularidades na qual o *acutá* é um momento. (...) Todo ato de evocação atualiza essa virtualidade numa singularidade concreta: o corpo possuído, a pedra sagrada, a figueira. (DOS ANJOS, 2006, p. 79).

Força que anima o corpo sagrado, Exu é a própria comunicação como fundadora do ser e mediadora de sua existência no mundo (DRAVET, 2015). “Exu é essencialmente o princípio vital e dinâmico de todo ser e de toda coisa que existe” (SANTOS, 2014, p. 28). O lugar onde todos temos Exu é o corpo, uma vez que Exu vive em nós, ocupa todas nossas cavidades (SANTOS, 2014). Vejamos agora como essa relação entre Exu e o corpo pode ser observada.

6.2.2.3 Exu, Bará e o corpo

Se “vive em nós”, Exu é a ligação dos humanos com o sagrado; se ele está em nosso corpo “e ocupa todas as nossas cavidades”, é ele que come o alimento, ele é responsável pelo combustível por meio do qual é possível se “viver do santo” (COSTER, 2011).

“Bará é outro aspecto de Exu.” (SANTOS, 2014, p. 90). Na Nação, Bará é o orixá responsável pelo movimento, pelo transporte, pelos caminhos. É ele o primeiro a comer, é ele que transporta o axé. Bará é o rei do corpo tanto no Candomblé — como um aspecto de Exu — quanto na Nação — como um orixá único. Como princípio dinâmico da vida individual, Bará torna possível a cada ser nascer, crescer e se desenvolver física e espiritualmente.

No entanto, a relação corporal entre humanos e entidades não se restringe à relação entre os primeiros e Bará. A forma mais pronunciada da relação das entidades religiosas afro-brasileiras com seus devotos se dá justamente quando elas vêm aos corpos de seus cavalos

que, dessa forma, dão carne, corpo físico, a seus santos. É nos rituais de possessão que, como dizia Roger Bastide, os deuses vêm a terra e se pode tocá-los (BASTIDE *apud* VERGER, 2002a).

6.2.3 A possessão

A possessão pelo Deus, durante as cerimônias celebradas para os orixás e voduns, coloca admiravelmente em evidência a estreita ligação que existe entre a pessoa iorubá (ou fon) e seus ancestrais.

O olorixá (ou vodunsi) em estado de transe exhibe em seu comportamento as características possuídas por esse ancestral (orixá ou vodun) e cujos genes ele carrega, por intermédio da hereditariedade. (...)

A iniciação permite a alguns dentre esses genes, que a pessoa tem escondidos (o ancestral orixá), manifestarem-se e se revelarem diante de todos. Nesse outro estado nada existe que seja alheio à natureza profunda do olorixá. A iniciação exerce sobre ele o efeito comparável ao de certas drogas. (VERGER, 2002b, p. 105).

Do trecho citado, gostaríamos de pinçar dois tópicos para abordagem: o primeiro diz respeito à teorização sobre a herança espírito-genética dos orixás. Para Verger, que apresenta a explicação ioruba para a presença do orixá no corpo do iniciado, a linhagem de descendência dos humanos nasce com os orixás e todos os africanos descendem em linhagem paternal de algum orixá, daí a imagem evocada por “cujos genes ele carrega” ter sua razão de ser. Disso resulta que, no Novo Mundo, uma vez que já não é possível saber a que linhagem pertencem os filhos de santo por árvore genealógica, recorre-se ao jogo de búzios. Quanto aos não africanos que passam pelo transe, Verger comenta:

Os transe de possessão dessas pessoas têm geralmente um caráter de perfeita autenticidade, mas parece difícil incluí-los na definição acima apresentada: a do orixá-ancestral que volta à terra para se reencarnar, durante um momento, no corpo de um de seus descendentes. (VERGER, 2002a, p. 33).

O segundo tópico se refere à comparação do efeito causado em uma pessoa pela iniciação e pelo uso de drogas. Gostaríamos de apresentar outras descrições que, se reforçam a ideia de perda de controle e de sensações ampliadas geralmente associados ao uso de drogas a que se refere Verger, por outro lado, remetem suas sensações a algo que não se separa em corpo e espírito.

Em momento específico do documentário “Raízes Sagradas” (LEWICKA, 2014), filhos de santo descrevem suas sensações durante o transe usando expressões como “explosão da força interior que há dentro de cada um”; sono súbito profundo; “sensação de pressão baixa”; desmaio iminente; “estado sonolento”, perda da noção de tempo. O estado de transe é algo que também pode ser percebido por quem não está passando por ele: “Todos eles,

inclusive os iniciadores, tinham o ar entorpecido que acompanha os transe de possessão.” (VERGER 2002a, p. 42). É claro que Pierre Verger, sendo ele próprio um iniciado, mesmo nunca tendo experienciado esse estado (HOLANDA, 1996), saberia reconhecer e descrever os sinais e os gestos de quem está sob transe de possessão, ainda que como um terceiro:

O transe começa por hesitações, passos em falso, tremedeiras e movimentos desordenados das 'iaôs'. Imediatamente, ficam descalços, as jóias que usam são retiradas, as calças dos homens são arregaçadas até o meio da perna. Depois de alguns instantes, eles começam a dançar, possuídos pelos seus deuses, com expressões faciais e maneiras de andar totalmente modificadas. (VERGER 2002a, p. 73).

Para uma descrição de quem passou pelo transe, podemos recorrer a Cossard:

Inicialmente, a pessoa parece não mais suportar os sons que percebe, leva as mãos aos ouvidos como que para se proteger, oscila, perde o equilíbrio, algumas vezes volta-se sobre si mesma e cai, enfim, sobre o solo, agitada por tremores e, frequentemente mesmo, por sobressaltos violentos. (COSSARD *apud* VERGER 2002a, p. 44).

No Candomblé e na Nação, há um outro estado, entre a possessão, o torpor e o estar acordado: “O estado de entorpecimento em que se encontra o iniciado durante dezessete dias é interrompido por períodos de possessão, que, por sua vez, são seguidos de um outro, de caráter menos violento, chamado estado de 'erê” (VERGER 2002a, p. 47). Mais um vez recorremos a Cossard e são suas as palavras que nos revelam algo da natureza do erê:

o erê conhece todas as preocupações do noviço em estado normal, porém as encara com um total desinteresse, como se se tratasse de uma outra pessoa. Ele abstrai as condições de julgamento, de moral e de educação que formam a personalidade do noviço em estado normal. (COSSARD *apud* VERGER 2002a, p. 47).

Não podemos perder de vista, no entanto, o aspecto mais importante da possessão: ela é “o processo de comunicação entre o sagrado e o profano [que] se faz pelo transe” (ORTIZ, 1976, p. 121). A possessão é responsável pela instauração de uma nova pessoa, a entidade se singulariza naquele momento como resultado do processo de iniciação e da constante construção da pessoa nas religiões afro-brasileiras:

A pessoa é o primeiro corpo social que vemos flutuar na atmosfera pesada do universo simbólico afro-brasileiro. Em lugar do sujeito transparente, unívoco e autônomo, proposto pela modernidade política, temos uma concepção de pessoa como território a 'se ocupar' por uma multiplicidade de formas – o exu, o caboclo, o orixá – que momentaneamente o constituem e o dissolvem, no fim da incorporação, para dar lugar ao eu cotidiano. (DOS ANJOS, 2006, p. 110).

Assim, para Dos Anjos, os princípios de coerência e constância típicos da modernidade são relativizados pela possessão. Em outras palavras, a pessoa de religião abre

lugar para suas entidades: “quando exu incorpora um dos filhos, o eu torna-se residual, se desterritorializa invadido por um ser-passado”. A incorporação pelos exus é o momento “em que um sujeito residual cede o corpo e a consciência a uma entidade que não mais coincide com o eu”, nesse momento, “a diferença é carregada para dentro do sujeito a ponto desse não poder mais se suportar como tal”, “o sujeito tem uma percepção vaga ou nenhuma do que acontece ao longo do ritual. Trata-se de uma experiência radical de alteridade: o 'outro' introduzido no 'mesmo’” (todas as citações do parágrafo: DOS ANJOS, 2006, p. 20-21).

Como o “transe de possessão é uma forma de comunhão entre o crente e seu deus” (VERGER 2002a, p. 44), esse momento adquire um aspecto muito especial na religião e também para o nosso trabalho. Durante o transe de possessão, o crente cede seu corpo à entidade que virá possuí-lo. Quem se enuncia nesse momento é um sujeito que não pode ser separado: ele é o ser humano crente, mas ele também é a entidade. Ou ele é antes a entidade, da forma como ela se singulariza nesse crente. A especificidade desse momento será abordada na última parte dessa tese.

O sagrado e a língua são, assim, articulados no corpo do iniciado. A possessão, momento em que esse três aspectos — língua, sagrado e corpo — convergem, é o agora da instância de enunciação do sagrado que aí tem origem.

6.3 O sagrado, o corpo e a enunciação

Não está absolutamente provado que a linguagem das palavras seja a melhor possível. (ARTAUD, 2004a, p. 570, tradução nossa)⁸⁰.

Em carta dirigida a um crítico de teatro, Artaud (2004) fala sobre a impossibilidade de a dramaturgia contemporânea fazer jus aos textos de Ésquilo, Sófocles ou Shakespeare:

Esse é um aspecto diretamente humano e atuante de uma dicção, de uma gesticulação, de todo um ritmo cênico que nos escapa. (...) É a partir desse aspecto, por meio dessa gesticulação precisa que muda com os tempos e que atualiza os sentimentos que se pode redescobrir a profunda humanidade de seu teatro. (ARTAUD, 2004, p. 570, tradução nossa)⁸¹.

Para Artaud, o teatro é portador de uma humanidade. Seja porque a representa, seja porque a cria, no teatro, está vivenciada uma humanidade que se revela por meio de vários

⁸⁰ *"Il n'est pas absolument prouvé que le langage des mots soit le meilleur possible."* (ARTAUD, 2004, p. 570).

⁸¹ *"C'est que le côté directement humaine et agissant d'une diction, d'une gesticulation, de tout un rythme scénique nous échappe. (...) C'est par ce côté, lar le moyen de cette gesticulation précise qui se modifie avec les époques et qui actualise les sentiments que l'on peut retrouver la profonde humanité de leur théâtre."* (ARTAUD, 2004, p. 570).

sistemas semiológicos, a que ele chama “linguagens”.

O lugar de destaque que Artaud dá ao sentir em seu Teatro da Crueldade denuncia a dimensão da afetividade como sistema de sentido em seu pensamento. Não é à toa que Benveniste o cita quando fala em paixão (ONO, 2012) e Le Breton (2012) quando fala da encruzilhada que são nossos corpos. Para o dramaturgo francês, é forte a necessidade de se conhecer os ritmos e as linguagens corporal e afetiva de uma época, de uma situação ou de um grupo para poder recriar o teatro de seu tempo.

De forma semelhante, a pessoa de religião precisa conhecer o seu santo — seu ritmo, seu corpo. Na feitura da pessoa, durante os processos iniciáticos ameríndios ou de religiões afro-brasileiras, é isso que o corpo aprende: a ser um corpo com ritmo, afetos e posturas singulares de uma cultura, de uma entidade. Esse é o processo físico por meio do qual uma identidade-orixá ou identidade-exu se singulariza em determinado momento. “Eu adiciono uma outra linguagem à linguagem falada e eu tento restituir sua antiga eficácia mágica, sua eficácia hipnotizante, integral à fala cujas misteriosas possibilidades foram esquecidas.” (ARTAUD, 2004, p. 749, tradução nossa).⁸² Essa outra camada significativa, essa outra linguagem — nós diríamos “sistema semiológico” — de que fala Artaud, é o que há na linguagem além da língua, aquilo que à língua não cabe expressar; algo que tanto no teatro segundo Artaud quanto na enunciação do sagrado é expresso no e pelo corpo. Poderíamos aqui explorar a ideia de ritmo presente em Artaud a partir da antropologia do ritmo de Meschonnic (1997), mas isso já seria uma outra tese. Por ora, nos contentaremos em pensar corpo e língua como sistemas que significam de forma integrada no acontecimento de linguagem que é a enunciação do sagrado.

Na já histórica obra “*Émile Benveniste 20 ans après*” (NORMAND e ARRIVÉ, 1997), em que algumas abordagens inovadoras da obra do linguista sírio são apresentadas, Coquet nos brinda com um texto sobre o “discurso da paixão” em Benveniste. Nesse artigo, metade do *corpus* de que se vale o autor é composta de textos de Benveniste ligados ao sagrado para destacar a maneira como o linguista aborda a força enquanto categoria semântica⁸³. Nesse estudo, Coquet destaca palavras como “pulsão”, “impulsão” e “involuntário” (COQUET, 1997, p. 297) e expressões como “descarga emotiva” e “força anárquica” (*op. cit.* p. 298) para

⁸² “*J’ajoute au langage parlé un autre langage et j’essaie de rendre sa vieille efficacité magique, son efficacité envoûtante, intégrale au langage de la parole dont a oublié les mystérieuses possibilités*”.

⁸³ Além dos artigos “A blasfemia e a eufemia” (1966/69) e “Eufemismos antigos e modernos” (1949) — cujo campo semântico é o sagrado — o *corpus* utilizado por Coquet é composto de “O sistema sublógico das preposições em latim” (1949) e “Para uma semântica da preposição alemã *vor* (1972), textos que, segundo esse autor, abordam questões do campo semântico dos sentimentos, das emoções, dos afetos — palavras que, ainda segundo Coquet, Benveniste emprega como sinônimos.

construir a ideia de “uma estrutura da paixão” em que “uma força é exercida sobre um sujeito privado momentaneamente de juízo” constringendo-o a um comportamento involuntário (*op. cit.* p. 297, tradução nossa).

O que nos sinaliza a análise de Coquet mencionada acima é que nos estudos ligados ao sagrado, Benveniste contempla um aspecto pouco explorado em seus outros trabalhos⁸⁴: o corpo. Se, em “Categorias de pensamento e categorias de língua” (1958), Benveniste falava em um “impulso que se descarrega em gestos, mímica” como algo fora da língua (PLG I, p. 69), nos artigos relacionados ao sagrado, vê-se Benveniste considerar “impulso”, “pulsão” como forças que, agindo sobre o humano, agem sobre a língua. Como salienta Coquet, a blasfêmia é algo que “não deve passar pela boca” (PLG II, p. 260 citado por Coquet, 1997, p. 300), deve “permanecer presa no corpo” (*op. cit.*, p. 300). Percebemos aí o corpo como algo não separado da língua — o que para nós faz sentido uma vez que ambos são lugares em que a linguagem significa.

Durante a possessão, a singularização que desterritorializa o **eu** da pessoa de religião, toma o corpo. A enunciação do sagrado de que tratamos aqui se dá em uma instância de discurso muito específica: seu **aqui** é um espaço sacralizado — o corpo da pessoa de religião; seu **agora** é um momento sagrado — a possessão; seu **tu** é outra pessoa de religião. A partir do momento em que um outro *eu*, a entidade, se instala na pessoa de religião, ele se apropria do corpo, é aqui que ele se faz sujeito da enunciação do sagrado: vê-se uma nova expressão no rosto do iniciado, um novo andar, um novo portar-se. Corpo e língua revelam-se juntos quando a nova voz se enuncia: a apropriação do corpo torna-se também apropriação da língua.

A categoria de pessoa, cujo princípio benvenisteano é linguístico, se revela sob novos ângulos, possibilidade já prevista por Benveniste: “a instalação da subjetividade cria na linguagem e, acreditamos, igualmente fora da linguagem, a categoria de pessoa” (PLG I, p. 290, grifo nosso)⁸⁵. É a instalação da subjetividade que cria a categoria de pessoa e não o contrário; a categoria de pessoa, apesar de sua raiz linguística, não se restringe à língua. A singularização da entidade por meio da possessão instala essa nova subjetividade que cria uma categoria de pessoa da língua e do corpo porque não há um sem o outro. A dualidade

⁸⁴ À exceção, obviamente, dos outros dois artigos que formam o *corpus* de Coquet (ver *infra*) e das notas que compõem a coletânea *Baudelaire*.

⁸⁵ Acreditamos que se trata aqui de mais um dos casos em que Benveniste emprega “linguagem” para “língua”. Além do contexto maior de que extraímos o trecho sustentar essa afirmação, podemos argumentar a partir do próprio trecho que não poderia haver “fora da linguagem”, uma vez que o homem nasce na linguagem e não há possibilidade de humanidade fora dela.

língua/corpo não pode mais ser sustentada. “O ritmo é comum à linguagem e ao corpo”⁸⁶. (MESCHONNIC, 2009, p. 651, tradução nossa). Se a linguagem serve para viver é porque ela está também no corpo.

⁸⁶ “*Le rythme est commun au langage e au corps*” (MESCHONNIC, 2009, p. 651).

7 O TESTEMUNHO

As noções que apresentaremos neste capítulo norteiam a maneira como abordamos a enunciação do sagrado e conferem estatuto às falas de nossos informantes. Tais noções têm origem em Agamben (2008), em sua reflexão sobre a experiência singular por que passaram as pessoas presas no campo de concentração de Auschwitz. Trata-se de conceitos que o filósofo italiano desenvolve em torno do testemunho, de sua impossibilidade e da relação que os diferentes tipos de testemunha mantêm com o acontecimento testemunhado.

Num primeiro momento (item 7.1), apresentaremos as três maneiras de ser testemunha abordadas por Agamben (2008). A seguir, observaremos como testemunham sobre o sagrado o corpo (item 7.2), a voz (item 7.3) e a língua (item 7.4).

7.1 Testemunhas: *testis*, *superstes* e *auctor*

Ao longo de “O que resta de Auschwitz”, Giorgio Agamben constrói a noção de testemunho a partir da problematização do posicionamento de Primo Levi em seus relatos como sobrevivente de um campo de concentração. Apesar de desenvolver um complexo, interessante e refinado raciocínio sobre testemunho e testemunha ao longo dessa obra, é no primeiro e no quarto capítulos do livro que são apresentadas análises das palavras latinas que dão origem a “testemunha”: *testis*, *superstes* e *auctor*. Após um breve comentário sobre a noção proposta a partir de Levi, nos deteremos especialmente nas posições da testemunha uma vez que nosso interesse imediato é estabelecer a tríplice noção de testemunha com a qual trabalharemos.

Começemos por Primo Levi que, apesar de escrever seus relatos como um sobrevivente de Auschwitz, não se considera uma testemunha integral justamente por ter

sobrevivido. A lacuna que denuncia em seu testemunho é percebida por outros sobreviventes-escritores — Wiesel, citado por Agamben, afirma: “não somos nós, os sobreviventes, as autênticas testemunhas” (WIESEL, 1975 *apud* AGAMBEN, 2008, p. 42). Para Agamben, no caso extremo de Auschwitz, “o testemunho vale essencialmente por aquilo que nele falta; contém, no seu centro, algo intestemunhável” (AGAMBEN, 2008, p. 43). A *shoá* é um acontecimento sem testemunhas pois não é possível testemunhá-la de dentro — de dentro da morte — nem de fora, pois quem está fora está excluído do acontecimento.

Dessa falta, desse algo que não pode ser testemunhado, provém uma “não língua que se fala sozinho” (AGAMBEN, 2008, p. 47). Para Agamben, “o testemunho é o encontro de duas impossibilidades de testemunhar” (AGAMBEN, 2008, p. 48): a verdadeira testemunha já não pode testemunhar — está morta ou impossibilitada de falar — e a língua do testemunho é uma não-língua. Sobre a relação entre a testemunha que não pode testemunhar e a não-língua, Agamben afirma:

A língua do testemunho é uma língua que não significa mais, mas que, nesse seu ato de não significar, avança no sem-língua até recolher outra insignificância, a da testemunha integral, de quem, por definição, não pode testemunhar. (...) Assim, a impossibilidade de testemunhar, a “lacuna” que constitui a língua humana desaba sobre si mesma para dar lugar a uma outra impossibilidade de testemunhar — a daquilo que não tem língua. (AGAMBEN, 2008, p. 48).

Essa testemunha que não pode falar é chamada nos campos de “muçulmano” — há diversas possibilidades para a origem do nome. Trata-se dos presos que não tinham mais condições de falar, que pareciam corpos sem vida arrastando-se pelos campos de concentração. Eram rechaçados pelos nazistas e pelos outros prisioneiros. Representavam o horror em pele e osso. Retomando o título de um dos livros de Levi, o filósofo italiano diz o seguinte:

O título *É isto um homem?* realmente também tem este sentido: de que o nome “homem” se aplica sobretudo ao não-homem, de que testemunha integral do homem é aquele cuja humanidade foi integralmente destruída; por outras palavras, de que *homem é aquele que pode sobreviver ao homem*. (AGAMBEN, 2008, p. 48, grifos do autor).

Há, na obra de Agamben, um capítulo totalmente dedicado à análise do muçulmano que nos absteremos de abordar. Por ora, nos basta saber que, para esse filósofo, o muçulmano nos obriga a pensar o limite do humano.

Retornemos ao conceito de testemunha que será desenvolvido por Agamben. Inicialmente, são trazidas à discussão as palavras *testis* e *superstes*. De *testis*, deriva o termo testemunha, sua etimologia remete à **terstis*, aquele que se coloca como um terceiro em uma

polêmica entre dois disputantes. *Superstes* é aquele que (sobre)viveu e que testemunha em primeira pessoa. Nesse momento da discussão, Agamben afirma que Levi não é um terceiro, alguém que testemunha apenas o que viu, mas um *superstes*.

Mais tarde, no quarto e último capítulo, Agamben recorre a mais uma palavra latina que se relaciona com testemunha: *auctor*. Trata-se agora de alguém que pode servir de fiador à palavra de uma testemunha cuja condição não lhe garante credibilidade. Após uma análise digna dos textos comparatistas de Benveniste — e que conversa com as análises dos termos *testis* e *superstes* do “Vocabulário” (cf. *infra*) —, Agamben estabelece o terceiro elemento que complementará a tríplice noção de testemunha. Reproduziremos um trecho da obra por acreditarmos que as palavras do filósofo são insubstituíveis nesse momento:

Os três termos que em latim expressam a ideia do testemunho adquirem, cada um deles, a sua fisionomia própria. Se *testis* indica a testemunha enquanto intervém como terceiro na disputa entre dois sujeitos, e *superstes* é quem viveu até o fundo a experiência, sobreviveu à mesma, e pode, portanto, referi-la aos outros, *auctor* indica a testemunha enquanto o seu testemunho pressupõe sempre algo — fato, coisa ou palavra — que lhe preexiste, e cuja realidade e força devem ser convalidadas ou certificadas. (AGAMBEN, 2008, p. 150, grifos do autor).

Temos aí as três posições de testemunha com as quais trabalhamos. Da forma como entendemos, as pessoas que entrevistamos são, ao mesmo tempo, *testis* dos rituais que presenciam, *superstes* de sua experiência na religião e *auctor* tanto de seus testemunhos quanto de uma configuração enunciativa que os preexiste. De outro lado, nós, analistas, somos *testis* do testemunhar e dos rituais que presenciamos, *superstes* de nossa experiência nos lugares de religião e de nossa relação com os entrevistados e *auctor* do que nós, enquanto *superstes*, dizemos sobre nossa experiência.

As três posições que a testemunha assume são, de qualquer forma, variáveis — uma pessoa pode, ao mesmo tempo, ser *testis*, *superstes* e *auctor* desde que a situação ou o ponto de vista se altere. Além disso, quando falamos em testemunho e testemunha, não nos restringimos a pessoas. O corpo e a língua testemunham também. A seguir, apresentaremos uma breve observação sobre como o corpo, a língua, e a voz entre eles, são também testemunhas do sagrado e da enunciação do sagrado.

Antes de passarmos a essas observações, é preciso que atentemos para uma diferença importante entre o tipo de testemunho que nos dão o corpo e a voz e aquele que nos dá a língua. Corpo e voz testemunham sempre e apenas de dentro da enunciação do sagrado, a partir desse lugar e desse momento — a não ser quando são uma imitação, uma representação artística do sagrado afro, por exemplo. Língua pode estar dentro — durante a enunciação do

sagrado, como parte linguística dessa enunciação; ou fora — após a enunciação do sagrado, exercendo sua função de *auctor*. Corpo e voz permanecem *superstes*, nunca se tornam *auctor*.

7.2 O corpo testemunha

Um testemunho não verbal do mundo nos é dado pelo corpo. Nossos corpos e a maneira como eles estão e se movimentam no mundo são marcas das culturas afetivas em que vivemos desde o nosso nascimento. Desde a análise das técnicas corporais de Mauss (2003), passando pela observação dos corpos que dançam ou não dançam em Bourdieu (2006), chegando ao corpo como centro de reflexão sobre o homem no mundo em Le Breton (1998; 2011; 2012, para ficarmos apenas com as obras utilizadas nessa tese)⁸⁷, o corpo tem sido tomado como revelador das culturas de que faz parte.

Como vimos nos capítulos cinco e seis, a fabricação da pessoa nas sociedades xinguanas (VIVEIROS DE CASTRO, 1979) ou a iniciação nas religiões de matriz africana (GOLDMAN, 1985; PÓLVORA, 1995; RODOLPHO, 1995; DOS ANJOS, 1995; VERGER, 2002a e 2002b) se dá nos rituais e técnicas aplicados ao corpo. A aprendizagem para ser um membro dessas comunidades é feita pelo corpo. Assim, o corpo traz e revela sinais de pertencimento a essas culturas que se tornam testemunhos para quem os souber perceber.

O papel dos sentidos aqui é inestimável. Tomemos essa palavra literalmente: não é possível estimar com precisão que papel desempenha cada um dos sentidos no testemunhar do corpo ou na percepção desse testemunho. Sabemos, entretanto, que o nosso estar no mundo depende das sensações e afeições com que os sentidos informam nosso corpo, esse receptáculo de que fala Parret (cf. 2002 e *infra*). Para esse autor, a medida do real nos é dada pelo corpo, a partir dos sentidos que o regam de informações sobre o mundo. Aquilo que consideramos real é o que o corpo, por meio dos sentidos, nos diz que é real.

O sentido mais valorizado pela sociedade moderna ocidental é, provavelmente, a visão (CAVARERO, 2011). Em vista disso, a posição da testemunha de fora do acontecimento, o *testis*, é valorizada e tem credibilidade quando essa vê o acontecimento sobre o qual dá testemunho. O *superstes*, por sua vez, conta com sensações e sentidos outros, talvez o único que para ele esteja comprometido seja exatamente o da visão, uma vez que se torna difícil ver o que acontece em seu corpo quando se está nele.

Perceber os corpos marcados por seu pertencimento a uma cultura exige, além dos cinco sentidos, certo conhecimento, certo letramento cultural que se adquire pela exposição a

⁸⁷ A lista, certamente é muito maior e poderia contemplar grande parte da antropologia e da etnografia.

uma cultura e pelas experiências que se tem nela. Embora possam ambos dar testemunho, *testis* e *superstes* terão pontos de vista diferentes e complementares sobre o que percebem devido à especificidade de suas experiências culturais. A seguir, apresentaremos duas maneiras como o corpo dá testemunho sobre o sagrado em relação ao sentido da visão. Mais adiante (item 7.3), falaremos sobre a voz como testemunha entre corpo e língua.

7.2.1 O corpo como *testis*

Pensarmos corpo como testemunha do sagrado nos permite identificar o lugar dos gestos, dos comportamentos e da voz na teia de significados que enreda a enunciação do sagrado. Um exercício que atribuiu um aspecto mais visual a essa percepção foi proporcionado pela observação dos bailarinos do Balé Folclórico da Bahia no espetáculo “Herança Sagrada – a corte de Oxalá”. Em uma das coreografias apresentadas, “Afixirê”, os bailarinos parecem entrar um a um em estado de transe.

A coreografia, nesse momento, reproduzia gestos, expressões faciais e orais que remetiam ao que se vê nos terreiros de religiões afro-brasileiras — desde o Candomblé representado pelo balé até a Quimbanda, passando pela Nação e pela Umbanda, religiões que compartilham entre si senão o mesmo gestual, ao menos uma gama próxima de modos de ser do corpo. O cenho franzido, os olhos fechados e a boca cerrada em forma de um “U” virado pra baixo são traços marcantes que afloram no rosto da pessoa de religião na possessão. As mãos para trás ou fazendo iterativamente gestos típicos de um ou de outro orixá, a dança acelerada, os ombros que levantam e abaixam sutilmente: disposições que o corpo assume uma vez que a entidade se apropria dele. À voz, nesse momento, cabia indicar a presença da entidade por meio de gritos, verdadeiros brados que assinalavam a chegada do dono daquele cavalo.

Essas observações, que partem da pesquisadora, ou seja, de alguém que nunca experimentou no corpo a possessão, são o típico testemunho de um *testis*: um terceiro que observa, de fora, um acontecimento. Há uma qualidade diferente nas observações, ainda que também externas, de alguém cujo corpo já passou por essa experiência; é o que veremos no item 7.2.2. Além de essas observações partirem de um *testis*, o próprio corpo aqui se encontra fora da enunciação do sagrado, o que faz dele um *testis* também. Como corpo-artístico, o corpo-dançante de que falamos aqui dá seu testemunho de fora da enunciação. Cria, no sentido de Artaud (2004a), uma humanidade própria àquela que faz ver em seu movimento.

7.2.2 O corpo como *superstes* e *testis*

Foi recorrente, entre as entrevistas e conversas informais realizadas durante a pesquisa de campo, ouvir membros do terreiro do Guarujá comentarem sobre a existência de cavalos que fingem estar ocupados. Essas afirmações eram respondidas com perguntas sobre como essas pessoas sabiam diferenciar os cavalos verdadeiramente ocupados das ocupações falsas. A resposta era sempre alguma variação da afirmação “a gente sabe”. Nós, pesquisadora, não sabíamos. Nos parece aqui que, mesmo que se trate de uma observação de *testis*, é preciso ter passado pela experiência de possessão para perceber o que está em jogo, é necessário se ter um corpo *superstes*.

Por outro lado, talvez um membro com longa vivência na religião também consiga perceber essa diferença⁸⁸ — o que nos leva a pensar que, tendo ou não passado pela possessão, é preciso ser alguém de dentro dessa cultura, portanto, de alguma forma um *superstes*, alguém que vive a religião, esse sagrado, em seu corpo para conseguir perceber determinadas sutilezas dos corpos no/do sagrado. Dessa forma, quando tecem comentários sobre os corpos alheios, nossos informantes partem de seus corpos *superstes* para, por meio da língua — portanto, como um *auctor* — dar testemunho de um corpo em que não podem estar, o corpo de um terceiro, o que os torna *testis*.

O testemunho que o corpo dá enquanto *superstes* só tem lugar durante a enunciação do sagrado. Só podemos ter acesso a ele enquanto *testis* desse momento ou por meio dos relatos dos *auctor*. No capítulo oito, falaremos mais sobre o papel do *auctor* nessa tese.

7.3 Voz: testemunho entre língua e corpo

Uma maneira como o corpo testemunha revela-se ainda mais singular: a voz. Encontro da língua e do corpo, a voz parte de uma subjetividade única, uma “garganta de carne” (CAVARERO, 2011) que só a um *eu* pertence. Na enunciação do sagrado, essa voz já não será a voz do cavalo, voz contumaz daquele corpo, mas uma nova voz que é única, pertence à singularização de uma entidade dada em um cavalo dado e que passa, desde a iniciação, a ser também uma voz que emana desse corpo. Dessa forma, a voz na enunciação do sagrado articula de maneira absolutamente única corpo, sagrado e língua.

A enunciação do sagrado não começa na língua; a primeira apropriação que se realiza é a do corpo. Os sinais de que a entidade está presente se revelam na postura, na expressão

⁸⁸ Lembramos o caso de Pierre Verger, pai de santo que nunca se ocupou, mas que sabia reconhecer o estado de transe em seus filhos (cf. HOLANDA, 1996 e *infra*).

facial e nos gestos antes que sua presença seja confirmada pela voz. Nesse momento, no momento da emissão do sopro da voz (CAVARERO, 2011), corpo e língua se confundem. A voz que se ouve não é mais a voz da pessoa de religião, ela é a voz da entidade singularizada nessa pessoa que, ao enunciar, se anuncia presente confirmando o que o corpo já havia assinalado.

Quando se fala em voz, é preciso que também se fale em orelha — ou antes no corpo-tornado-orelha de Parret (cf. 2002 e *infra*). A voz necessita da correferencialidade de uma enunciação em que os parceiros compartilhem tempo e espaço. A voz na enunciação do sagrado é dirigida a um corpo-tornado-orelha capaz de percebê-la em sua materialidade sonora, mas também no sentido que carrega seja pela carga semântica de sua entonação e espessura (LE BRETON, 2011) seja pela mensagem linguística que comunica. Daí afirmarmos (cf. *infra*) que o *tu* da enunciação do sagrado é também uma pessoa de religião — não porque ele forçosamente seja uma, mas porque é esse *tu* que está posto pelo *eu* dessa enunciação.

Assim como o corpo, a voz está sempre dentro da enunciação do sagrado, é um *superstes* absoluto, uma vez que só existe nessa instância enunciativa. O testemunho da voz é inegável: afirma a presença da entidade como marca última de sua identidade já desenhada pelos traços do corpo. Ao testemunho da voz, assim como ao do corpo, só temos acesso se formos *testis*, durante a enunciação do sagrado, ou por meio dos relatos dos *auctor*.

7.4 A língua testemunha

A língua pode ser vista como testemunha do sagrado de mais de uma forma — a blasfemia, a eufemia e o juramento, por exemplo, são algumas das maneiras como a língua dá testemunho do sagrado por ser afetada por ele. Em uma relação língua – sagrado muito distinta dessas, nos prenderemos a dois modos como a língua dá testemunho da enunciação do sagrado, esses modos estão ligados a tempo e duração.

Para a demonstração que queremos fazer, é necessário primeiramente que operemos um deslocamento nas noções de *testis* e *superstes*. Originalmente, essas noções dizem respeito à disposição espacial da testemunha em relação ao acontecimento a ser testemunhado: *testis* vê o acontecimento de fora; *superstes* passa pela experiência, vivencia-a de dentro. Pensaremos agora esses posicionamentos “dentro” e “fora” não em relação a espaço, mas a tempo: entende-se por *superstes* aqui a testemunha durante o acontecimento, dentro, e *testis*, após esse acontecimento, fora. O tempo e o acontecimento de que falamos é a possessão, o

agora da enunciação do sagrado.

7.4.1 A língua como *superstes*

Como já dissemos, a enunciação do sagrado acontece durante a possessão; esse é seu *agora*. Seus primeiros sinais são denunciados pelo corpo, a seguir pela voz. A voz carrega também a parte verbal da enunciação do sagrado, a mensagem linguística dessa enunciação. Assim, a parte verbal da enunciação do sagrado é o testemunho que a língua dá do sagrado no corpo. Em outras palavras, a parte linguística da enunciação do sagrado é a língua testemunhando a presença do *eu* singularizado nessa enunciação no corpo do cavalo.

O que nos diz a língua e como ela o faz? Nada menos do que interpreta um sistema semiológico, faz sua semiologia. Quando lemos em Benveniste que a língua interpreta todos os outros sistemas semiológicos (PLG II, p. 43-67) não fica claro se essa interpretação precisa necessariamente se dar em termos explicativos. Na enunciação do sagrado, a língua interpreta o que o sistema afetivo e o sistema simbólico do sagrado em questão comunicam por outros meios. Assim, podemos dizer que a enunciação do sagrado integra os sistemas semiológicos que estão em jogo em seu seio e que comunicam sentidos específicos e complementares. A língua aqui dá testemunho do acontecimento de sentido enquanto ele acontece.

7.4.2 A língua como *testis*, ou melhor, *auctor*

Um outro tipo de testemunho, não concomitante ao acontecimento, se dá após a possessão. Dessa forma, dizemos que a língua posiciona-se como *testis* em relação à enunciação do sagrado quando o cavalo, já de volta à cabeça, isto é, ao comando de seu corpo, pode na e pela língua, assumindo sua posição de *auctor*, dar testemunho do que viveu como *superstes* durante a enunciação do sagrado.

Assumir a posição de *auctor* significa se colocar como uma testemunha que constrói a ligação entre um dentro e um fora do acontecimento. Esse gesto é próprio ao papel da língua como sistema semiológico capaz de interpretar todos os outros. Ao se colocar como *auctor*, a testemunha — quer sua relação com o acontecimento seja a de um *superstes* ou a de um *testis* — transpõe as fronteiras semiológicas entre dentro e fora, assim como a língua o faz em relação aos outros sistemas. Nesse sentido, dizer *auctor* ou dizer língua é dizer testemunha. A relação do *auctor* com o acontecimento e a da língua com a linguagem são relações de travessia em fluxo constante entre dentro e fora.

Nessa categoria — a de um *auctor* que se vale da língua como interpretante dos diferentes sistemas semiológicos que se integram no acontecimento que é a enunciação do sagrado — encontram-se os testemunhos oferecidos pelos informantes da tese que falam sobre sua experiência com a possessão. Refletiremos sobre esses testemunhos no capítulo nove.

Na segunda parte dessa tese, apresentamos os dois sistemas semiológicos que, somados à língua, integram-se na enunciação do sagrado para significar: a afetividade e o sagrado. Esses três sistemas de sentido significam no e pelo corpo, mas o fazem em medidas e por meios diferentes. Ao final dessa parte, abordamos as testemunhas e o testemunho a partir de Agamben, caminho que nos permite chegar ao testemunho do sagrado e, assim, à enunciação do sagrado. A relação entre esses dois elementos, o papel do *auctor* nessa relação e os próprios testemunhos, acompanhados de reflexões e constatações sobre eles: eis a matéria da terceira e última parte dessa tese, a seguir.

PARTE 3

A ENUNCIÇÃO DO SAGRADO

Percorridos os caminhos teóricos e metodológicos que permitiram que nos aproximássemos do nosso objeto, chegamos à terceira e última parte dessa tese: a enunciação do sagrado. Embora esse seja o momento em que iremos abordá-la de forma especial, sua presença e influência podem ser percebidas em nossas escolhas e reflexões durante todo o percurso: desde a seleção dos termos da enunciação que seriam mais produtivos para nosso estudo e a produção de desvios e aberturas necessários à observação do nosso objeto, passando pelas inserções de autores de diferentes áreas do pensamento humano cujos trabalhos e escritos nos auxiliaram a perceber, avaliar, examinar, sentir, notar dos mais óbvios aos mais sutis aspectos dessa enunciação, chegando aos deslocamentos e produções teóricas próprios dessa tese — a enunciação do sagrado não é o ponto final a que chegamos, mas um elemento que, ao ser pensado, interferiu produtivamente na tessitura de todo o trabalho.

Na primeira parte dessa tese, dedicada à enunciação, os quatro capítulos que operaram deslocamentos e produziram reflexões sobre e a partir do pensamento benvenisteano são, ao mesmo tempo, fruto da possibilidade aberta por Benveniste com o artigo “Semiologia da língua” — de se fazer a semiologia explorando sistemas semiológicos além da língua⁸⁹ — e uma abertura em si mesmos. Procuramos mostrar que uma vez que a linguagem é o terreno da enunciação, expandem-se as possibilidades de apreensão desse acontecimento por não estarmos mais restritos à língua.

Sem tal abertura, essa tese não poderia ter sido feita; foi ela quem nos permitiu zarpar

⁸⁹ Esse “além”, que pode inicialmente incomodar aos linguistas da enunciação, não deve ser visto como hierarquizante ou excludor: trata-se apenas de aceitar que a língua é apenas um dos sistemas semiológicos, não o único.

ao encontro da Antropologia das emoções, explorar as possibilidades do sagrado, ouvir as testemunhas pensadas por Agamben. Na segunda parte da tese, foram essas novas perspectivas que nos revelaram meios para observar o sentido articulado na enunciação do sagrado, contemplando, dentro da enunciação, aspectos do corpo, do sagrado e do testemunho.

Com o testemunho, podemos fechar um círculo, retornando à língua, ao aspecto verbal da enunciação — não mais como única forma de se olhar para a enunciação, mas como o sistema semiológico que torna possível a análise de todos os outros. O testemunho é a língua voltando-se sobre o acontecimento e tornando-o observável, compartilhável, analisável; fazendo com que seja possível se produzir uma semiologia.

Assim, nesta terceira e última parte da tese, não apresentaremos algo novo, uma epifania a que se chega ao final de uma reflexão. O fechamento desse círculo, o retorno à língua — dessa vez enriquecido pela observação de outros aspectos da enunciação — é também um voltar-se sobre o construir dessa tese, sobre os movimentos que tornaram possível pensarmos a enunciação do sagrado e, com ela, aprendermos algo sobre a linguagem e sobre o humano, sobre o que nos anima, nos move.

Essa parte será dividida em dois capítulos. São poucos e não muito longos. Têm a finalidade de retomar algo do que já dissemos e acrescentar uma reflexão que se constitui a partir dos testemunhos que foram coletados durante o percurso. Começaremos diferenciando a enunciação do sagrado do testemunho do sagrado. A seguir, falaremos sobre o *auctor*, posição da testemunha que torna a semiologia que propomos aqui possível. Então, traremos algumas reflexões sobre os testemunhos dos informantes da tese, ressaltando a articulação língua-corpo-sagrado presente neles.

8 ENUNCIÇÃO E TESTEMUNHO DO SAGRADO

8.1 O testemunho da enunciação do sagrado

Até agora, nos referimos por meio do sintagma “enunciação do sagrado” a algo que pode ser segmentado em duas partes. O que essas partes têm em comum é que ambas dizem respeito ao sagrado, seja como tema ou como lugar de enunciação. Quando falam sobre sua religião, sobre sua relação com seus Orixás e entidades, sobre sua experiência com o sagrado, nossos informantes nos dão seu “testemunho do sagrado”. Trata-se de momentos em que o sagrado é tema da enunciação, mas a enunciação não acontece no lugar nem no momento do sagrado. Por “lugar do sagrado” compreendemos não apenas a casa ou o terreiro de religião em si, mas o espaço e o tempo destacados para que o sagrado tenha lugar: o corpo da pessoa de religião e o momento de possessão. Trata-se de um ponto no tempo e no espaço dedicado ao sagrado, sacralizado; compreende um conjunto de circunstâncias especiais que dizem respeito a tempo e a espaço, mas principalmente aos rituais que devem ser observados para que esse lugar e esse momento sejam sagrados.

Enunciação do sagrado e testemunho do sagrado são dois momentos da linguagem nas relações das pessoas de religião com seu sagrado. Quando o sagrado é um “ele”, isto é, no **testemunho do sagrado**, dá-se uma travessia entre a linguagem da forma como ela só expressa no lugar do sagrado e a linguagem fora dele. De outra forma, a **enunciação do sagrado** é a própria expressão da linguagem do sagrado em movimento. Assim como enunciar é se apropriar do aparelho de enunciação e dizer “eu”, enunciar no sagrado é apropriar-se de um aparelho enunciativo específico para dizer “eu”. Esse aparelho é da palavra, do corpo, dos sentidos e dos sentimentos. Quando a enunciação tem origem no sagrado, nessa circunstância especial a que chamamos “lugar do sagrado”, ela é enunciada por um *eu* específico do sagrado. Esse eu é tanto a entidade que fala, não apenas em seu nome,

mas em nome de todo um tecido sagrado que inclui as hierarquias e as tradições observadas na casa em que esse lugar do sagrado se materializa, quanto o cavalo que abre a boca para dizer “eu”. Apropriar-se desse aparelho e dizer esse “eu” têm como efeito um sujeito que é o próprio sagrado se o entendermos como um valor dinâmico, como a relação singular que cada indivíduo estabelece com sua religião durante a construção permanente de sua pessoa religiosa.

Recorremos à noção de instância discursiva (ID) para pensarmos essa dinâmica. Vimos que a ID compreende as coordenadas que determinam o tempo, o espaço e as pessoas (eu-tu) da/na enunciação. Quando pensamos a enunciação do sagrado, tempo, espaço e pessoas evidenciam significados que não são perceptíveis sem se levar em conta a simbólica específica da religião considerada. Se, aparentemente, o local e a pessoa que enuncia no testemunho do sagrado são os mesmos da enunciação do sagrado, simbolicamente, o que está em jogo é uma instância de discurso totalmente diferente. Durante os momentos rituais, especialmente durante a possessão, há uma preparação do espaço e das pessoas envolvidas que produz essa mudança significativa:

a religiosidade afro-brasileira, na linha cruzada, consegue, de certa forma, manter esses espaços como espaços de práticas singulares e, simultaneamente, que podem acontecer num mesmo espaço de terreiro para as mesmas pessoas em momentos diferentes — na verdade, como pessoas diferentes. É como se fosse um mesmo corpo para práticas diferentes. (DOS ANJOS em SANTOS, 2011).

Assim, retomamos a configuração da instância discursiva da enunciação do sagrado: eu — uma pessoa de santo iniciada cujo interlocutor (tu) é outra pessoa de santo iniciada; aqui — o próprio corpo da pessoa de santo; agora — o momento de possessão. A enunciação do sagrado não está restrita à língua; esse “eu” não é dito sempre ou apenas com palavras. Ela se manifesta em todo o corpo do sagrado — que compreende o corpo da pessoa de religião como lugar do sagrado. O sagrado se enuncia no olhar, na dança, no caminhar, na fala, no silêncio, no beber e no comer, no tocar, na chegada e na saída das entidades. O sagrado se enuncia na voz que o enuncia. A voz é uma das formas de expressão da singularidade desse eu. Ela não é mais a voz do cavalo nem é única de cada entidade; ela é uma voz que nasce dessa relação entre cavalo e entidade e só existe no lugar e no momento do sagrado. Todo movimento, todo sopro de vento, todo calor, todos os sentimentos e sensações perceptíveis e imperceptíveis — tudo isso está contido na enunciação do sagrado. A ela só chega quem está no sagrado. Assim como a *shoá*, para Agamben, é um acontecimento intestemunhável para quem está fora, o sagrado também o é. Da *shoá* ou do sagrado só há testemunhos.

Dessa forma, podemos dizer que, embora seja por meio de seu estudo que esse trabalho tenha se desenrolado, a enunciação do sagrado é, de certa forma, inatingível. Já que dessa enunciação, só há testemunhos, tudo o que se pode fazer é tentar olhar por todos os ângulos que nos são oferecidos, mas não se pode esperar apreendê-la em sua totalidade. No entanto, nessa tentativa de apreensão e de compreensão é que percebemos nuances da língua e da linguagem para as quais não havíamos nos voltado. A linguagem é muito maior do que a língua. Enquanto esta nos permite tentar interpretar o mundo, aquela nos permite vivê-lo da forma mais plena que um ser humano pode: sentindo-o. A língua é imprescindível, mas não é tudo. A cultura e, com ela, os sistemas afetivos que envolvem a língua, se alimentam dela e a alimentam.

8.2 *Auctor*: o compartilhar

Se podemos falar aqui da enunciação do sagrado, devemos isso a um posicionamento singular das testemunhas que cruzam a fronteira entre o dentro e o fora de sua cultura. Seja como *testis* ou como *superstes*, é seu lugar de *auctor* que nos garante o diálogo necessário para que haja troca de significados entre as pessoas de religião que testemunham e as pessoas de fora da religião que podem compartilhar desse testemunho.

Vejam os três posicionamentos possíveis, de acordo com Agamben, para o testemunho: *testis* é aquele que presenciou um acontecimento; *superstes* é aquele que viveu o acontecimento; *auctor* é aquele a quem o acontecimento preexiste e que serve como fiador do relato do acontecimento. Esse último é, para Agamben, a testemunha por excelência. É aquele que *autoriza* o relato, é quem leva o relato aos outros, é, portanto o *autor* do relato. Para o filósofo italiano, todo testemunho traz em si o intestemunhável. Exploreemos essa ideia de uma impossibilidade de testemunho.

Vemos uma pessoa que viveu uma experiência, um *superstes*, dentro de uma cultura. O relato de quem está dentro é, em princípio, ininteligível para quem está fora. Agamben afirma que não há língua para o testemunho. Partamos da ideia benvenistiana de língua, aceita por Agamben (2012), como o sistema semiológico que possui um modo de significação compartilhado — o semiótico — e que não só torna possível a comunicação humana, mas também é capaz de interpretar outros sistemas semiológicos, incluída aí a cultura, da qual também depende para fazer sentido por meio de seu funcionamento sempre novo — o semântico.

Pensemos esse universo da testemunha — a *shoá*, no caso da obra de Agamben, o sagrado, para nós — como uma cultura bem específica dentro da qual os membros compartilham significados e, conseqüentemente, uma língua. Para que o testemunho do acontecimento faça sentido, ele deve ser proferido em uma língua compreensível. Quando, no entanto, esse testemunho é dirigido a indivíduos que estão fora dessa cultura, já não há língua possível para o testemunho, temos aí a não língua de Agamben — uma língua sem um semiótico compartilhado que possa vir a significar. Eis a impossibilidade do testemunho: uma lacuna — a falta do semiótico — entre culturas que não compartilham uma língua capaz de produzir sentido.

No entanto, as testemunhas testemunham. Relatam suas histórias da forma como podem para indivíduos que as compreenderão da forma como puderem. Significados serão produzidos. A linguagem — maior, mais radical e mais profunda do que as línguas ou quaisquer sistemas semiológicos isolados — encontra caminhos para que a significação aconteça, para que o humano continue de alguma forma trocando significados.

Nessa tese, vemos o papel do *auctor* como justamente o de possibilitar pontos de comunicação entre diferentes culturas. É preciso estar suficientemente dentro da cultura para se ter a vivência dela — é preciso, de alguma forma, ser um *superstes* — e suficientemente fora — por isso um *testis* — para se poder falar dela — daí um *auctor* — em uma língua que possa ser compreendida por quem não está dentro da experiência, da cultura.

Não se trata de tradução nem de explicação, mas de relatos, testemunhos vivos expressos por meio de diferentes sistemas semiológicos de forma a tentar compartilhar significações. Compartilhar é o ato germinal: não se trata de carregar um significado entre “a” e “b”, mas de criar intersecções: como se a ponte, em vez de unir pontos separados, operasse a união metafísica desses pontos. Todo *testis* é também um *superstes* na medida em que viveu esse testemunhar. Todo *superstes* passa a ser um *auctor* a partir do momento em que decide e pode dar testemunho, pois essa é a única forma de se ter acesso a uma língua compartilhada com aqueles que não viveram o acontecimento testemunhado. A comunicação entre culturas diferentes se dá, também, graças à afetividade de quem vive (n)essas culturas. Sua relação com a própria cultura, com a cultura do outro e com o outro tanto na sua quanto em outra cultura se dá em termos de uma afetividade em constante mudança.

9 OS TESTEMUNHOS

A enunciação do sagrado, como já dissemos, é um objeto a que não chegamos diretamente. O único acesso a ela nos é franqueado pelo *auctor*, que cria, ao testemunhar, uma língua possível para seu testemunho. Assim, à medida que língua e testemunho são tecidos e possibilitados um pelo outro, constrói-se uma ideia do que a enunciação do sagrado possa ser. Ainda que todos os testemunhos sejam de autoria de um *auctor*, a relação entre quem testemunha e aquilo sobre o que testemunha pode variar. Nossos *auctor* ora são as pessoas de religião entrevistadas — portanto *superstes*: vivem a enunciação do sagrado e podem dar o testemunho de quem *sobreviveu* — ora a pesquisadora — *testis*: uma terceira em relação ao que testemunha.

Assim como a autoria do testemunho é sempre do *auctor*, a forma do testemunho é sempre linguística. Vejamos a relação entre a língua e os outros sistemas semiológicos — do sagrado e da afetividade — que se integram na enunciação do sagrado. Embora cada um desses sistemas signifique de maneiras distintas, em significações complexamente intrincadas, a maneira como o significado pode ser testemunhado é sempre pela língua. É a língua que permite ao *auctor* criar referência e levar adiante o sentido. É porque há língua que pode haver *auctor*. O fato de que há língua — **a língua**, o sistema que possui semiótico e semântico e que permite ao humano “falar de”, isto é, criar referência — possibilita que *testis* e *superstes* tornem-se *auctor*, mesmo que a língua própria do testemunho seja a não-língua de Agamben, mesmo que não haja **uma língua** para o testemunho, há **a língua** e isso basta para que o sentido seja trocado.

Língua e corpo — e, de maneira especial, a voz, que articula ambos — são testemunhas da enunciação do sagrado. Corpo e voz testemunham de dentro e durante a enunciação do sagrado, são incontornavelmente *superstes*. A língua, que não deixa de ser

superstes já que participa da enunciação do sagrado tanto quanto qualquer outro sistema semiológico que nela se integra, é, além disso, o único *auctor* possível dentre esses sistemas. Quando se trata de testemunhar a enunciação do sagrado, língua é *auctor* e *auctor* é língua.

Dessa forma, se trabalhamos a partir de testemunhos, é sempre com a língua que lidamos; em última análise, com a língua de um *auctor*. Nesta tese, um texto acadêmico, esse *auctor* será, inexoravelmente, a pesquisadora. Ainda que sejam feitas entrevistas e filmagens, que sejam lidos os livros e vistos os filmes, a *auctoria* do relato é sempre a de quem o relata, não nos iludamos. Nem por isso deixaremos de dar crédito às fontes. Assim, dividimos esse capítulo em três itens: um que fala sobre os informantes do trabalho — as pessoas de religião entrevistadas; outro que fala sobre a experiência da pesquisadora nos lugares de religião; e, finalmente, um que aborda a enunciação do sagrado aproximando-se dela a partir das diferentes perspectivas que se apresentaram durante a produção desta tese. Nomearemos cada item, respectivamente, 9.1 *Superstes*, 9.2 *Testis* e 9.3 *Auctor*. Essa nomeação, que diz respeito à relação entre as testemunhas dos relatos e a enunciação do sagrado, tem caráter mais poético do que terminológico, uma vez que, como esperamos já ter deixado claro, se trata sempre de *auctor*.

Precisamos prevenir, antes de finalmente passarmos aos testemunhos, que, a partir daqui, a primeira pessoa do plural cederá lugar, ocasionalmente, à primeira pessoa do singular. Como se pode imaginar, isso se deve ao caráter irrevogavelmente individual de alguns momentos do texto que se produz a partir daqui e à necessidade de se marcar tais momentos.

9.1 *Superstes*

Nossos *superstes tornados auctor*, os informantes deste trabalho, são pessoas ligadas às religiões afro-gaúchas aqui estudadas. Seus relatos foram obtidos em conversas ora mais ora menos formais, algumas vezes na cozinha ou no pátio do terreiro, outras vezes durante um café ou um jantar. As relações entre pesquisadora e informante podem variar, mas todas elas iniciaram devido a essa pesquisa. Podemos dividir os informantes em três grupos desiguais: o primeiro é formado pela mãe de santo do terreiro do Guarujá, Mãe J., e seus filhos de santo. O segundo grupo é formado apenas pelo pai de santo do terreiro da Cidade Baixa, Pai C. O terceiro grupo é formado pelos franceses umbandistas, B. e A.

Os encontros com os entrevistados foram sempre informais e iniciavam seguindo o padrão de entrevista aberta, mas evoluíam para conversas descontraídas em que informações

peçoais eram misturadas aos tópicos de interesse da pesquisa. Algumas das informações que se revelaram mais interessantes para o estudo foram oferecidas pelos informantes em momentos inesperados e não planejados como durante um café na cozinha do terreiro antes da gira ou durante um comentário do informante antes ou depois da entrevista. Com os informantes franceses, houve apenas um momento de entrevista, com B., de resto, tratou-se de conversas informais sobre a religião e sobre o envolvimento pessoal do informante com a religião. Antes, durante ou após as conversas, os informantes autorizaram o uso de seus testemunhos no trabalho.

A maioria dos informantes falava muito sobre a religião, mas pouco sobre sua relação com ela. Esse tipo de informação só era obtido quando o informante era diretamente perguntado sobre sensações e sentimentos em relação à religião e em relação à possessão. Todos os informantes são médiuns e estão na religião há muitos anos. As perguntas sobre possessão tinham foco na incorporação de exus e pombagiras — na Quimbanda, portanto—, mas alguns informantes também comentaram suas incorporações por caboclos, na Umbanda. Em Paris, o terreiro visitado identifica-se como um templo de Umbanda de Caboclo, mas há giras associadas a Elegbará, em que exus e pombagiras incorporam os médiuns. Não houve comentários sobre ocupações na Nação porque se trata de um tabu: não se comentam episódios de ocupação por Orixás na Nação, embora no Candomblé isso seja comum.

Os informantes do primeiro grupo, mãe e filhos de santo do terreiro do Guarujá, demonstravam grande preocupação em esclarecer o funcionamento da religião na sua casa e contar histórias que ilustrassem os rituais de que participávamos. Houve quatro encontros privados com Mãe J. em que, durante horas, ela me explicou não apenas detalhes sobre o funcionamento da religião⁹⁰, mas vários tópicos ligados à ética das religiões afro-brasileiras.

O segundo grupo, formado apenas por Pai C., teve uma participação importante nos rumos da tese. O terreiro pelo qual Pai C. é o responsável foi visitado apenas uma vez. Era uma noite em que haveria gira de Quimbanda com corte em oferenda aos exus. Participei do ritual como assistência* e, ao final, compartilhei da refeição preparada com os animais sacrificados. O pai se ausentou da área onde estávamos por alguns momentos certificando-se de que eu fosse avisada de que não deveria ir embora antes que ele voltasse. Depois de algum tempo, ele retornou com uma folha de papel em que estava digitado o seguinte texto, com grifos e destaques originais⁹¹:

⁹⁰ Referir-se a qualquer uma, duas delas ou todas as religiões de matriz africana no singular, “a religião”, é comum entre os praticantes dessas religiões.

⁹¹ Quando fui apresentada ao pai de santo pelo tamboreiro* do Terreiro do Guarujá que me levou lá, Pai C.

Observa-se que, mesmo dentro da respeitabilidade e da coordenação necessária aos trabalhos, que são sempre COLETIVOS, há que se manter uma linguagem com base no diálogo onde predomine a AMOROSIDADE...

Registre-se então que é a linguagem da AMOROSIDADE...

(Nome do pai de santo e do terreiro)

Essa mensagem me remeteu imediatamente a alguns comentários que eu já havia escutado ou durante entrevistas ou na mesa da cozinha do terreiro da casa do Guarujá:

— A gente alcança tudo isso através da 4ª [dimensão] — a do amor e da filia.

— O amor é o maior feitiço, é energia pura.

— Quando conheci a Mãe J., foi amor à primeira vista.

— Conheci a Mãe J. e aí me apaixonei.

Além desses, houve outros comentários, inclusive de familiares de membros do grupo, falando do amor pela mãe de santo ou pela casa ou pelos orixás, caboclos e exus. Nenhum informante deixou de falar em amor (ou paixão) ao menos em uma de nossas conversas. Devo dizer que a mensagem de Pai C. fez com que os rumos da pesquisa passassem a focar as sensações e os sentimentos relatados pelos informantes. Mais tarde, durante o período de estudo com o professor David Le Breton⁹², cujas pesquisas sobre voz me atraíram, as reflexões provocadas pela sua antropologia das emoções me levaram a perceber que, mais do que os movimentos do corpo ou a qualidade da voz, na enunciação do sagrado manifestam-se índices das relações de afetividade estabelecidas entre um grupo de elementos, dentre os quais são muito importantes a família de santo, as entidades e a religiosidade *per se*. Há aí um sistema afetivo que orienta o lugar da enunciação. As relações afetivas que se estabelecem dentro do grupo e a maneira como elas influenciam a enunciação do sagrado não foram abordadas, no entanto, uma vez que seria necessário um tempo consideravelmente mais longo de convívio com o grupo para que se pudessem estudar tais relações.

9.2 *Testis*

perguntou qual era a minha área de estudo. Respondi que minha pesquisa pertencia ao campo dos estudos da linguagem.

⁹² Estágio de doutoramento em modalidade sanduíche, financiado por bolsa da CAPES, realizado na Universidade de Strasbourg, sob co-orientação do professor Dr. David Le Breton. Jan/jul de 2014.

Desde o momento em que decidimos voltar nossa atenção para a enunciação produzida por pessoas de religião, muitos desafios se apresentaram. Um deles, o de delinear um método de abordagem e de observação dessa enunciação, foi enfrentado com estratégias ora mais ora menos comuns à produção acadêmica. Por um lado, escolheram-se ferramentas metodológicas próprias ao caráter antropológico do tema: seis terreiros foram visitados, pessoas de religião foram entrevistadas, rituais foram observados de forma participativa. Um desses terreiros, o do Guarujá, foi selecionado para um período de convívio. Foram três meses de participação nos rituais abertos à comunidade externa, além de alguns mais restritos. Oito membros dessa casa foram entrevistados, alguns mais de uma vez. A mãe de santo responsável pelo terreiro do Guarujá também concedeu entrevistas. Após um período de afastamento para realização de estágio de doutorado no exterior, houve alguns retornos à casa, mas não foram realizadas mais entrevistas com os membros da casa, apenas com a mãe de santo.

Por outro lado, algumas das escolhas de caráter metodológico não obedeceram a critérios que comumente fazem parte do rol daqueles ditos científicos. A escolha do terreiro para aprofundamento das observações, por exemplo, se deu em virtude de um critério afetivo: a casa em que a pesquisadora sentiu-se acolhida foi aquela escolhida para frequência dos rituais por mais tempo. A seleção de pessoas entrevistadas também obedeceu a critério afetivos, sem prévias determinações: à medida que as oportunidades surgiam e que o relacionamento entre pesquisadora e pessoa de religião favorecia, as entrevistas eram agendadas.

Dessa forma, em vista da relação afetiva da pesquisadora com seu objeto, parece-nos pertinente apresentar, nessa última parte da tese, dedicada aos testemunhos e suas análises, o testemunho da pesquisadora como uma *testis tornada auctor*.

9.2.1 A pesquisadora como testemunha

Como contar uma experiência que acontece para lá — ou para cá — das palavras? Que palavras expressam o que se sente em termos de sensações e de sentimentos? Meu relato, meu testemunho, não sabe que lugar lhe pertence — se é que há algum lugar que lhe pertença.

O texto que segue é um relato pessoal da minha experiência com o tema dessa pesquisa. Inicialmente, acredito que seja necessário esclarecer e justificar a presença desse relato. Quando definimos um método de pesquisa baseado nos conceitos de testemunha desenvolvidos por Giorgio Agamben, imaginávamos que a pesquisadora também teria um

papel de testemunha: estar fisicamente no terreiro me permitiria ser *testis* da experiência dos informantes, mas também *superstes* da minha própria experiência. Considerando que nosso foco é uma enunciação que vai além da língua e procura contemplar o corpo e que os sentidos do corpo podem ser interpretados no contexto de um sistema simbólico afetivo, em meu relato procuro privilegiar as sensações e emoções que vivi durante as sessões nos terreiros e nas interações com pessoas de religião antes da e durante a pesquisa. Trata-se, mais propriamente, de um testemunho que articula corpo, língua e sagrado de um ponto de vista pessoal, o que o deixa em um ponto de intersecção entre esses dois posicionamentos: se sou *superstes* quanto ao que se passou comigo nos espaços de religião, sou *testis* em relação à enunciação do sagrado.

9.2.2 Antes do começo

Em 2010, numa visita a Salvador, coloquei pela primeira vez os pés em um terreiro. Havia festa, o Orixá Ogum viria comer a comida que seus filhos lhe haviam ofertado. A dança, a música, o cheiro da comida, o calor do ambiente pouco arejado, as cores das roupas e da decoração, o olhar duro e pouco receptivo das mulheres ao meu redor: tudo parecia muito distante da minha realidade. Neta de descendentes de italianos católicos, nada sabia sobre o Candomblé a não ser o pouco que a literatura, o cinema, a música e a televisão me haviam mostrado... a não ser as belíssimas fotos de Pierre Verger que eu tinha visto em 2007 numa exposição do MARGS⁹³ e que tinham me encantado e me emocionado de uma maneira surpreendente, inesperada.

Durante os anos de 2012 e 2013, realizei em parceria com uma colega de trabalho, professora de História, um projeto⁹⁴ cujo objetivo era abordar as culturas afro-brasileira e africanas a partir do ponto de vista das linguagens: a música, a religião, a culinária, etc. Além dos eventos dedicados especialmente à religiosidade afro-brasileira, o tema religioso aparecia sempre: a música faz referência ao batuque dos terreiros; a poesia, aos orixás; a culinária é baseada na comida de santo e assim segue. Durante esses dois anos, fui aprendendo um pouco sobre as religiões afro-gaúchas — a Nação (ou Batuque), a Umbanda, a Quimbanda — e conhecendo pessoas que fazem parte dessas religiões. Também vi de perto o preconceito ferrenho dedicado a elas.

Há algo nessas religiões que me atraiu, algo além do racional e racionalizável. Fiz uma

⁹³ *O Brasil de Pierre Verger*, Curadoria de Alex Baradel, Porto Alegre: MARGS, 2007.

⁹⁴ Em 2012: “Círculo de debates Afrolinguagens – Brasil”; em 2013: “Projeto Afrolinguagens”.

mudança radical no meu projeto de tese: passei do poético ao mágico e resolvi conversar com pessoas de religião. Convenci meu orientador e embarcamos numa busca pela enunciação do sagrado. O primeiro passo seria encontrar um terreiro onde trabalhar. Ao todo, seis terreiros foram visitados: um em Alvorada, um em São Leopoldo, três em Porto Alegre e um em Paris. O critério inicial era o convite: visitei terreiros onde havia alguém que eu conhecesse e que me levasse até lá como convidada, como amiga de alguém da casa. Apesar de ter sido bem recebida em todos, até conhecer a casa onde a pesquisa foi feita, a terceira a ser visitada, eu não sentia que havia encontrado o lugar certo. Desde o primeiro momento no terreiro do Guarujá, eu soube que a pesquisa seria desenvolvida ali.

9.2.3 O começo

Visitei o primeiro terreiro, na cidade de Alvorada, convidada por uma ex-aluna. Fui recebida como uma visita bem-vinda numa casa de portas abertas. Era uma gira* de Umbanda. Por sugestão, filmei alguns momentos. Me senti invadindo aquele lugar sagrado e a intimidade dos médiuns. Descartei a possibilidade de filmagem. O segundo terreiro, em São Leopoldo, não foi tão acolhedor, mas o pai de santo me deu permissão para assistir a gira, de Quimbanda dessa vez. Em nenhum desses lugares, senti que deveria entrevistar as pessoas. Retornei meses mais tarde ao primeiro terreiro, convidada pela mãe de santo para um ritual de Nação. Novamente, fui muito bem recebida, mas ainda assim não me pareceu que aquela fosse a casa para a pesquisa.

Quando já estava preocupada por não encontrar o lugar onde entrevistaria as pessoas, uma amiga me convidou para conhecer um terreiro na zona sul de Porto Alegre. Fomos a uma gira de Umbanda. Desde o primeiro momento, me senti acolhida. A casa toda parecia me receber. Conversei com a mãe de santo e ela não apenas me autorizou a fazer a pesquisa, como me recebeu mais de uma vez para longas e produtivas entrevistas. Inicialmente, frequentei os rituais da casa por quase 3 meses, entre outubro e dezembro de 2013 e entrevistei alguns dos filhos de santo nesse período. Mantive contato com a casa, tendo frequentado alguns rituais e feito visitas nos dois anos seguintes.

Mesmo depois de ter escolhido o terreiro do Guarujá, visitei outros dois lugares no bairro Cidade Baixa, em Porto Alegre. A um deles, fui levada por um tamboreiro* do terreiro do Guarujá que também tocava lá nessa época. Novamente, fui muito bem recebida pelo pai e pelos filhos da casa. Participei de uma gira de Quimbanda com corte* e recebi a mensagem do pai de santo que viria a ser chave para o meu trabalho. No entanto, o terreiro do Guarujá foi o

único lugar que frequentei por mais tempo e cujos filhos e mãe de santo eu entrevistei no Brasil. Durante o período de estágio de doutorado na França, fui a uma gira de Umbanda de caboclo em Paris. Entrevistei B., que me levou até lá, e conversei brevemente com A., médium que me hospedou em Paris e que está na religião há muitos anos.

9.2.4 A experiência

O terreiro durante uma gira ou sessão* é um lugar onde todos os sentidos são excitados. A música, tocada por tambores e chocalhos e cantada tanto pelos tamboreiros quanto pelos membros da corrente* e pela assistência*, desperta o corpo pela audição, mas também de forma tátil por causa da vibração produzida pelos ritmos. Para mim, é sempre muito difícil não movimentar o corpo mesmo sentada. O olfato é provocado de forma mais pronunciada pelos fumos da defumação que antecede o início da sessão e pelos cigarros e charutos fumados pelos exus e pombagiras, mas também de forma mais sutil pelos perfumes dos alimentos e das bebidas. A visão é um sentido que desempenha papéis interessantes: há muito para se ver e mais ainda que não pode ser visto. O que se vê é um mundo de cores: roupas, comidas, imagens das entidades no Congá*, decoração da casa, dança das entidades. O que se vê são pistas para o que não se vê: enquanto bebem, dançam e conversam no terreiro, as entidades trabalham no plano espiritual. As risadas dos exus e pombagiras são sinais de que eles estão trabalhando. Vejo a Maria Padilha ou a Rainha Cigana rindo e me pergunto: o que acontece onde não as vejo?

O sentido do tato também é alimentado de mais de uma forma. Há sensações, digamos, prosaicas: alguns exus cumprimentam a assistência, há beijos e abraços, a comida oferecida em bandejas é comida com as mãos, por exemplo. Por outro lado, há outras sensações corporais táteis que só me ocorreram no terreiro: a vibração que se sente ao tocar um médium incorporado e o calor acompanhado de suor nas mãos quando as entidades estão próximas a mim. Tanto a vibração quanto o calor não ocorrem sempre. Senti a vibração que vinha do cavalo* incorporado duas vezes, ambas em rodas* de Umbanda e com médiuns que estavam incorporando Caboclos de Xangô: uma vez no terreiro do Guarujá e, alguns meses mais tarde, no terreiro em Paris. O calor nas mãos é mais frequente, geralmente ocorre no início da gira, quando as entidades estão sendo chamadas e algumas vezes quando um médium incorporado está próximo.

Todas essas sensações, desde as mais corriqueiras às mais específicas do momento religioso, contribuem para um estado peculiar. Não falo do transe — como não sou parte da

corrente, essa é uma parte do ritual em que não participo —, mas de um tipo de relação com o sagrado do terreiro. Todos os sentidos concorrem para uma modificação da minha sensibilidade. Apesar de não ser de religião e de nunca ter participado de rituais antes da pesquisa, quando estou no terreiro sinto uma conexão com o que acontece ali. As religiões de origem africana são cheias de segredo. Não há livros ou manuais, a forma de se aprender o que há para ser aprendido é fazer parte da vida da casa de religião. Dessa forma, muito do que acontece na minha frente ou nem é percebido por mim ou percebido, mas não compreendido de forma lógica. Nada disso me impede de compartilhar certas sensações nem de perceber uma mudança na minha percepção do ambiente que é muito clara.

Os momentos de interação com os caboclos e exus são sempre interessantes. Em giras de Quimbanda, alguns exus e pombagiras me abordaram para cumprimentar, oferecer comida ou bebida ou dar algum conselho. Tanto em gira de Quimbanda quanto de Umbanda, participei dos momentos de passe*. Pedi conselhos duas vezes: a um Preto Velho, em um terreiro em Porto Alegre onde só estive uma vez, e, no terreiro em Paris, ao caboclo incorporado por A.⁹⁵ Gostaria de comentar três fatos sobre a interação com esse caboclo: um diz respeito ao corpo, um à língua e outro ao conteúdo de um dos conselhos, respectivamente. Para mim, o mais marcante foi o que diz respeito ao corpo: logo no início da consulta, o caboclo que incorporava⁹⁶ A. segurou minhas mãos e eu fechei os olhos. Quando minha visão cessou, senti uma vibração muito forte, um tremor vigoroso nas minhas mãos. Abri os olhos esperando ver as mãos de A. tremerem, mas elas estavam imóveis. Fechei os olhos novamente e me concentrei nessa sensação. Ela perdurou até o último minuto da consulta. Era uma vibração muito forte, de um tipo que eu nunca tinha sentido antes. A. é um psicólogo francês que já está no terreiro há muitos anos. Quando não está incorporado, ele compreende português oralmente em nível médio e fala em nível básico. Fiz três perguntas ao caboclo incorporado: uma de ordem material, uma de ordem sentimental e outra sobre a tese. Fiz minhas perguntas em português e fui respondida em português — um nível avançado de português, com muito pouco sotaque. Sobre a tese, o conselho que recebi foi o de contar “tudo o que acontece”, “ir de um lado a outro, dentro e fora”. Por isso esse relato está aqui.

9.3 Auctor

⁹⁵ Importante assinalar que só fui apresentada a A. depois da gira, durante um jantar servido na casa.

⁹⁶ O verbo “incorporar” é empregado pelos informantes de duas formas: a) a entidade x incorpora o médium y; b) o médium y incorpora a entidade x. Assim, curiosamente, “incorporar” significa tanto “tomar o corpo”, como em a), quanto “ceder o corpo”, como em b).

Pontos de vista, perspectivas: lugares a partir de onde se vê, se percebe, se sente. Da enunciação do sagrado, é isso o que temos: testemunhas e testemunhos de diferentes origens, com diferentes cores e aspectos. O que descobrimos sobre **a enunciação do sagrado** na caminhada reflexiva que é a produção dessa tese foi que ela **integra diferentes sistemas semiológicos⁹⁷ que significam de forma complexa e complementar, porque é enunciação da/na linguagem e não da/na língua.**

Sistematizamos os testemunhos que fazem parte de nosso corpo de trabalho — dos *superstes* informantes e da *testis* pesquisadora — em torno de corpo e voz na enunciação do sagrado. Apresentaremos a seguir observações e reflexões sobre esses dois aspectos com o intuito de revelar e ilustrar algo da enunciação do sagrado. Fazemos uma ressalva, entretanto, a respeito do objeto dos testemunhos — a vivência na religião, as experiências de possessão. Ao testemunhar, nossos *auctor* não têm em mente aquilo que nomeamos “enunciação do sagrado”, pois se trata de uma perspectiva instaurada por essa tese; se tomamos seus testemunhos sobre possessão para falar sobre enunciação do sagrado é porque a possessão constitui o “agora” da enunciação do sagrado, ocorre no mesmo “aqui” e tem como “eu” a mesma instância — compreendemos, dessa forma, que, embora não sejam o mesmo objeto, identificam-se quanto à configuração pessoa-tempo-espaco. Também precisamos informar que o texto a seguir mescla os testemunhos dos informantes e da pesquisadora. Quando houver necessidade de citação literal dos *superstes tornados auctor*, esses trechos receberão tratamento tipográfico de citação fora do corpo do texto com a inclusão de um travessão para marcar a fala ou farão parte do corpo de texto, marcados por aspas e itálico a fim de diferenciá-los das citações de obras, cuja marcação são as aspas, e de citações em língua estrangeira, cuja marcação é o itálico.

9.3.1 Corpo

A maneira como o corpo é testemunha da enunciação do sagrado, como dissemos no capítulo 7, é interior ao tempo da enunciação. O corpo é *eu* que se enuncia. Se, na apropriação da língua pelo locutor, o índice de subjetividade é o “eu” enunciado, na apropriação dos sistemas semiológicos do sagrado e da afetividade, esse índice é o próprio corpo, que se transforma e é outro durante a enunciação. A presença da entidade no corpo da pessoa de religião é o que desencadeia a enunciação do sagrado; esse momento é percebido claramente pelo *superstes* e com um pouco mais de sutileza pelo *testis*. Essa presença pode ser também

⁹⁷ Diferentes em suas naturezas e funcionamentos, em seus domínios e em seus modos de produzir sentido.

sentida na mudança de ambiente, na vibração que se espalha. “Sentir” é a forma de relação mais referida nos testemunhos do sagrado. Os cinco sentidos, seus papéis e o significado que comunicam são parte dessa enunciação.

Com Parret (cf. 2002 e *infra*), afirmamos que o real nos é dado pelo conjunto dos sentidos. Nas religiões de que aqui falamos, os sentidos têm papéis diferentes daqueles a que se está acostumado. Quando perguntados sobre os momentos de transe, diversos informantes iniciam seus relatos pelos sentidos:

— Eu enxergava, mas não ouvia nem mandava no corpo.

— Quando to incorporada, não tenho paladar, às vezes tenho visão, às vezes ouço, não domino o corpo.

— Tentei pegar uma coisa e não consegui. Eu via e ouvia tudo.

A referência aos sentidos é acompanhada de comentários sobre a falta de poder sobre o corpo. Não se escolhe quais sentidos funcionam ou não: ora o *auctor* testemunha sobre sabores, ora sobre sons, ora sobre o toque, mas a falta de poder sobre os sentidos e sobre o corpo em geral é constante. É preciso que consideremos que, durante a enunciação do sagrado, não é esse *auctor* cujo testemunho ouvimos quem está lá — tornar-se *auctor* acontece mais tarde—, aquele é o *superstes*, que vive a enunciação. Nesse trajeto *superstes-auctor*, algo pode se perder. O que resta é a matéria do testemunho. Retornaremos mais tarde ao tema do descontrole durante a possessão. Atentemos agora aos possíveis significados expressos pelos sentidos.

Segundo Rodolpho (cf. 1995 e *infra*), alguns sentidos são comunicadores entre o humano e o sagrado — e vice-versa. Para essa autora, cada sentido dá informações específicas: enquanto a visão, por exemplo, é identificadora das entidades e, portanto, primordial no estabelecimento de um comportamento segundo a ética religiosa que concerne à entidade identificada, o olfato comunica aos fiéis se uma oferenda foi ou não aceita pelas entidades e o paladar reforça as íntimas relações entre entidades e crentes. Segundo os testemunhos de nossos *auctor*, infere-se que a presença ou não de sentidos é inconstante e imprevisível. Ela pode variar de cavalo para cavalo ou até de momento para momento.

O paladar e o olfato são sentidos muito solicitados nessas religiões, que têm o alimento como forma de comunhão entre entidades e humanos e em que o sagrado está intimamente ligado a tudo o que tem a ver com a preparação e o consumo de determinados alimentos. O alimento é um veículo do axé, a energia sagrada, que também é trocada na

preparação, na oferta e no consumo dos alimentos. Perto do final de algumas giras especiais, os exus oferecem seus ebós à assistência; aceitar e compartilhar desses alimentos é uma troca de energia que faz bem a todas as partes. Em todas as giras de exu, há bebida alcoólica, já que beber e fumar são algumas das formas como essas entidades trabalham. Exus masculinos geralmente bebem algo com maior dosagem alcoólica, como cachaça ou vinho, e as pombagiras, na maioria das vezes, bebem licores, *coolers* ou algum tipo de espumante — as bebidas variam também de acordo com o poder aquisitivo dos cavalos. As entidades têm também preferências diferentes quanto ao que fumar: fumam cigarros, cigarrilhas, charutos e até cachimbos, dependendo da entidade e do poder aquisitivo do cavalo.

Quanto à preparação dos alimentos, o corte, isto é, o abate ritualizado de animais, é um momento de extrema importância e simbologia — o sangue dos animais sacralizados reifica a ligação entre entidades e humanos. Presenciei dois rituais de corte para exus, um pequeno e um grande. No pequeno, duas ou três aves foram abatidas. Era espantosa a calma das aves. Seguras por quatro mãos, sequer piavam quando uma terceira pessoa cortava seus pescoços de maneira rápida e firme. Ao menor sinal de sangue, o exu a quem a ave era ofertada chegava ao cavalo, até então desincorporado, emitia um grito ou risada e sugava o sangue que fluía. Nesse primeiro ritual, com poucas aves, o processo foi rápido. Uma vez abatidas, as aves foram limpas e preparadas para o consumo imediato. Fui recomendada a não ir embora sem comer a carne, o que poderia não ser bom para mim. Fiquei e compartilhei da galinha com farofa. Mesmo para quem geralmente não come carne, estava deliciosa.

O segundo ritual que presenciei, meses mais tarde, foi mais demorado. Tratava-se de corte de animais que seriam preparados e servidos em uma festa no terreiro do Guarujá no dia seguinte. Eram dois bodes, dezessete galinhas e dezesseis galos. O ritual foi muito longo porque havia muitos animais a serem mortos individualmente, respeitando-se o ritual, além disso, muitas entidades vieram. Cada cavalo recebia duas, três ou até mais entidades. Havia um tempo considerável desde a última gira de exu nessa casa, o que fazia com que as entidades estivessem mais ansiosas ou animadas com essa vinda. Além disso, as entidades estavam muito excitadas com as oferendas. Não presenciei o final do ritual, que durou várias horas, mas pude testemunhar de perto as expressões de prazer no rosto dos cavalos incorporados por entidades que se deliciavam com o sangue oferecido. Compartilhar o alimento com a sua entidade durante a incorporação, devido ao que se poderia chamar de uso compartilhado do corpo, é uma forma de comunhão com essa entidade; segundo um dos entrevistados, esse é o momento quando ele se sente mais próximo a ela.

Nas giras em que não há corte — que são a maior parte —, as entidades não são atraídas pelo sangue ofertado, mas pela música. É a audição e o tato que percebem a alteração do ambiente sagrado: música e vibração dos tambores fazem-se sentir e são o chamamento às entidades. A presença do ritmo é tão marcante que pode tornar-se a única coisa perceptível:

— A impressão que me deu é como se ouvia os ritmos por dentro. Nada existia à parte dos ritmos. Até não reconhecia as vozes das pessoas conhecidas ao redor.

A aprendizagem e o desenvolvimento de cavalos e entidades passa pelo reconhecimento do ponto cantado* que indica o momento em que a entidade deve/pode chegar. Dançar é o movimento das entidades quando chegam, quando partem e em vários momentos da gira. Diz-se que quando um exu ou pombagira está dançando muito é porque está trabalhando muito — assim como quando bebe e ri muito. Os ritmos são alegres, alguns mais acelerados. As entidades exibem expressões de prazer, de alegria ou de concentração durante as danças. Na maior parte do tempo, dançam sozinhas, às vezes, dançam em pares ou grupos por alguns momentos.

Alguns momentos das giras de exu têm um clima muito festivo, muito alegre. Os ritmos são convidativos, as entidades são simpáticas: oferecem bebidas, conselhos, favores simples⁹⁸. Essa imagem de festa, alegria e álcool, associada pelo cristianismo a forças malignas, traduz-se para alguns seguidores em libertação:

— Na gira de baixo, de esquerda, você tem a impressão de romper os limites do pensamento, das limitações. Se bebe, se fuma, se dança, as roupas das pombas são sensuais, não tem luz de mais. E se pode rir muito.

A referência ao “de baixo” remete à simbologia do orixá Exu, de Elegbará⁹⁹, de Bará — deuses de diferentes nações africanas, todos a que, em algum momento ou de alguma forma, foram associados os exus da Quimbanda. Fala-se em “baixo”, em “inferior” ao se referir a essas entidades, mas não se devem pensar essas palavras em valores morais. Na casa visitada em Paris, as giras de exu são associadas a Elegbará, que no Brasil pode estar ligado a Exu, no Candomblé, e ao Culto de Voduns no Maranhão. Essas divindades, assim como o Bará do Batuque gaúcho, são responsáveis pelos caminhos, pelos pés, pela libido, pela reprodução, pelos órgãos sexuais: as partes inferiores do corpo humano. O francês entrevistado comenta seu fascínio pela Umbanda ressaltando esse aspecto:

— A Umbanda é a única [religião] que integra a dimensão psíquica que se chama na

⁹⁸ Na minha primeira gira no terreiro do Guarujá, por exemplo, uma Maria Mulambo disse que eu lhe desse tudo que eu não queria, ela levaria isso “embora”.

⁹⁹ No Candomblé, um dos nomes ou das faces de Exu, o orixá

filosofia [dessa casa] “fogo de Elegbará”: a libido — o começo do movimento da vida, a raiz da alma. Na filosofia [dessa casa], a alma, como um vegetal, tem de subir até o céu, para isso, precisa de raízes. Compreende-se que essa dimensão é humana, ela precisa ser incorporada na filosofia. A mensagem é que a luz, o espírito, também pode existir nessa dimensão.

Ainda que não constitua um sentido, a percepção dessa energia libidinosa é uma das sensações que ocorrem durante e, segundo uma informante, até mesmo depois das possessões à maneira de um efeito causado no corpo do cavalo:

— Quando eu saía pra dançar depois das sessões, percebia que os homens me olhavam muito mais e o meu namorado também era mais olhado pelas mulheres.

Na minha primeira gira da casa do Guarujá, meses antes desse testemunho, tomei passe com a entidade que incorpora essa informante. Dentre as observações dessa noite, anotei que havia recebido um olhar e um sorriso muito bonitos e insinuantes da parte dela, que haviam me deixado arrepiada. A sensualidade tem a ver com o tipo de entidade, mas é muito forte entre as pombagiras e os exus em geral.

A libido também transparece nos movimentos da dança dos exus. Em minha primeira visita ao terreiro do Guarujá, fui surpreendida pela sensualidade marcante dos movimentos de cabeça, ombros e quadris da pombagira incorporada pela chefe da casa, uma senhora discreta e de gestos suaves. Esses movimentos, as danças dos exus e pombagiras, estão fortemente relacionados à força vital que tem a ver com geração de vida e com emoção:

— O exu é uma força da vida.

— A gira de Elegbará é de coração, as outras são de desenvolvimento.

A dança e o movimento são típicos das divindades a que remontam as origens dos exus: como transportador do Axé, o orixá Exu, por exemplo, está sempre em movimento; como ele, o exu e a pombagira são as entidades de quem se diz que “*vai pra lá e vai pra cá*”.

A referência ao “baixo” também tem a ver com posição no corpo, com direção ou com localização:

— O exu te ataca do chão pra cima.

— Tu sente uma formigância nos pés, calor... o corpo chamando.

— O exu é quase lá de baixo.

O “baixo” também aparece na referência ao chão, ao buraco — o local onde se trabalha com exu:

— Nós trabalhamos com o chão para aterrar.

— O buraco é uma passagem para uma dimensão mais baixa.

No que geralmente se associa ao baixo, estão o caos e o caótico, a paixão, em lugar da razão, aquilo que não pode ser dito, que foge à organização lógica da língua e que, portanto, significa de outras formas, por outros sistemas. No entanto, os exus utilizam também a língua. O fazem de forma peculiar (DOS ANJOS, 1995). A peculiaridade linguística dos exus será abordada no item 9.3.2 Voz. A enunciação do sagrado combina dois modos de ser/estar que parecem opostos, mas que se articulam harmoniosamente: o ordenamento da expressão linguística e o descontrole a que se referem tão frequentemente nossos *auctors*.

A sensação de descontrole, isto é, a sensação de que esse que agora se faz *auctor* não pôde controlar o corpo, é ainda mais pronunciada durante as primeiras possessões:

— Estava me concentrando e não conseguia mais abrir os olhos, o maxilar estava apertado, não conseguia mexer pernas nem braços.

— A mão sempre suou muito. Em menos de meia hora, as pernas começaram a tremer, o corpo ia pra frente e pra trás — era uma sensação ruim e eu tentava segurar —, o maxilar trancado, não podia falar.

A força da primeira possessão e o descontrole que a acompanha são, às vezes, atribuídos aos próprios exus:

— [No começo,] eles [os exus] vêm muito bravos.

As descrições das sensações que dizem respeito à chegada e à presença das entidades marcam não a submissão do cavalo, mas a ação de apropriação do corpo pela entidade. O verbo “pegar” é frequentemente empregado para descrever o momento em que a entidade chega ao corpo do cavalo. Esse momento marca o início da enunciação do sagrado, quando entidade e pessoa de religião passam a compartilhar o corpo sob direção da primeira. Novamente, sensações corpóreas procuram tradução na língua:

— Tu sente uma formigança nos pés, calor... o corpo chamando.

— Tremem as pernas, o coração acelera.

Esse descontrole, essa falta de decisão sobre o corpo, não desaparece com os anos. Sempre que a entidade chega ao corpo do cavalo, essa sensação retorna e é frequentemente mencionada e associada ao início da possessão:

— Hoje eu mal sinto a tremedeira e já dá o descontrole.

— Tu pensa “vou pegar esse copo” e tua mão não te obedece.

O passar do tempo e a aprendizagem, no entanto, tornam mais suaves as possessões. Do caos inicial à familiaridade conquistada com o tempo, nossos *auctor* testemunham sobre suas experiências prolongadas com a possessão.

Na primeira incorporação:

— Tremem as pernas, o coração acelera, tu começa a descontrolar o corpo, tu fica nervoso, não dá medo, tem vontade de gritar ou gargalhar.

— Os transe eram bastante caóticos no começo. [Na primeira vez em que girou, perdeu o equilíbrio e três ou quatro pessoas tiveram que ficar ao seu redor para evitar que ele caísse.]

— As primeiras incorporações eram as mais fortes.

— Aquilo ficou mais forte e eu perdi a noção de espaço e tempo.

Nas incorporações atualmente:

— Começa a tocar o ponto e o médium sente a vibração.

— Eu sinto uma energia, é como se eu ficasse pequenininha.

— Hoje em dia, o único esforço é deixar o movimento se fazer. Depois de meses, anos, quase sempre são os mesmos movimentos. É como se você aprendesse a morar nos movimentos.

Em relação à sensação após a incorporação:

— No início sentia dor no corpo, como se tivesse feito exercício.

— Com o passar do tempo, se fica menos cansado depois da incorporação.

Essa evolução da relação do cavalo com a possessão é mencionada claramente:

— No início [nas primeiras incorporações], me sentia muito cansada, hoje sinto menos. Com o tempo, tu te entrega.

Essa entrega pode também ser uma aprendizagem facilitada por alguém com mais experiência. Um dos nossos informantes franceses comenta um final de semana de “*vivência*” com outros membros da sua casa e com uma “*mãe de santo que ajudava no desenvolvimento mediúnico*”.

— Essa vivência foi a experiência mais forte que tive [na casa]. Foi realmente a descoberta da experiência do transe. Descobri um contexto, um ritual em que o transe era possível. Eu descobri a energia de Elegbará, Exu.

Percebemos, nos diversos relatos, a consciência de uma mudança corporal e espiritual que acompanha o momento religioso. Para os médiuns, a relação com as entidades se dá no corpo. Tal relação tem origem nos fundamentos ancestrais das religiões cujas raízes estão em África, como assinala Honorat Aguessy:

O domínio religioso revela-nos outras características da concepção que os africanos têm do universo, da vida e da sociedade.

É assim que o tratamento do corpo, que intervém na relação do homem com a divindade, prova a inadequação do pensamento religioso dualista, em que o corpo é eliminado em proveito do espírito. As técnicas do corpo desempenham uma função tão importante que é talvez pelo corpo que se manifesta a divindade. (AGUESSY *apud* SABINO & LODY, 2011, p. 5).

Alguns médiuns comentam que, às vezes, principalmente no início, é difícil separar, no momento da incorporação, “*o que é da entidade*” do que é deles. Em Paris, um elemento extra parece ajudar os médiuns com isso: quando estão incorporados, alguns médiuns franceses comunicam-se em português com os brasileiros que os consultam. A comunicação em português foi tema de uma conversa com alguns médiuns durante o jantar que se seguiu à sessão que presenciei. Conversei com uma jovem médium francesa que falava muito pouco português, mas que diz que compreende muito bem quando está incorporada — apesar de, segundo ela, mal lembrar desses momentos, vários brasileiros que frequentam a gira já comentaram esse fato com ela. A. comentou que acha que é bom para o médium a separação entre português e francês. Segundo ele, o fato de as entidades falarem uma língua que não é a dele o ajuda a separar o que é da entidade e o que é do médium. No entanto, quando o consultante é francês, a entidade fala francês.

Quando a diferença de idiomas não serve como pista para essa separação, pode tornar-se difícil abrir espaço para a entidade.

— É complicado tu te afastar e deixar o exu trabalhar.

Essa dificuldade é maior, segundo nossos informantes, quando se trata de médiuns conscientes, isto é, que não perdem totalmente a consciência durante a incorporação:

— [N]a maioria das incorporações da pessoa, tu tá em estado alterado, mas consciente.

— Consciência, alguns têm mais, outros têm menos.

Durante uma longa entrevista com um dos informantes franceses, que é fluente em português, ele aborda brevemente a consciência durante a possessão:

— Tentava realmente deixar o meu pensamento e nunca cheguei totalmente a deixar isso, o máximo que cheguei é deixar entre parênteses. (B)

— Por que você nunca conseguiu deixar o pensamento? (pesquisadora)

— Não sei. Teve vezes em que as cambonas* perguntaram coisas aos caboclos e, nesses momentos, sempre foi muito sutil saber a parte de mim e a parte do caboclo. (B)

Em documentário sobre sua vida (HOLANDA, 1996), Pierre Verger comenta nunca ter conseguido passar pelo transe. O entrevistador, Gilberto Gil, o pergunta o motivo dessa dificuldade e ele responde: por ser tão ocidental a ponto de não conseguir se livrar do pensamento.

A possessão transforma também a imagem do corpo da pessoa de santo porque se trata de outro *eu*, portanto de outro corpo. Essa mudança é notória: um corpo idoso uma vez incorporado por uma entidade jovem dança com uma agilidade insuspeita, um corpo jovem incorporado por uma entidade idosa encarquilha-se e fica tão cansado que não é possível permanecer em pé. Alteram-se explicitamente maneiras de caminhar, comer, falar, olhar. O homem cujo caminhar e falar ratificam os estereótipos de masculinidade cede seu corpo a uma entidade feminina que encarna a sensualidade e a coqueteria geralmente atribuídas às mulheres. A senhora delicada, recatada e sutil desaparece quando a dama da noite sensual, ligeira e extravagante toma seu corpo. O rapaz gentil dá lugar à senhora soberba. Esses episódios de pseudo-transformação — já que não se trata de uma transformação, mas de uma cessão: a pessoa de santo cede seu corpo à entidade temporariamente — são marcados pela dominação do corpo pela entidade. Os relatos ressaltam essa dominação e as sensações corpóreas desse sagrado:

— Os exus são muito fortes, pegam a gente de uma maneira.

— Tu só sente a vibração do caboclo [chegando] e ele te pega.

— Eu sinto uma energia... como se tu ficasse pequeninha.

Na enunciação do sagrado, língua, corpo e sagrado articulam-se e criam um momento em que não há divisões. Um quadro dessa enunciação pode ser imaginado unindo-se as descrições das sensações relatadas pelos *superstes tornados auctor* e a imagem percebida por quem testemunha essa enunciação de fora, o *testis*. Os gestos e as expressões faciais imprimem forma e movimento a essa imagem. Desde a já mencionada expressão de prazer no rosto dos cavalos enquanto as entidades bebem o sangue ofertado à grande variação percebida no olhar do cavalo cuja entidade acaba de chegar ou partir, muito se lê nos rostos e corpos durante a enunciação do sagrado.

Uma interpretação da significação dos gestos, no entanto, só é possível no contexto restrito em que eles são produzidos. Benveniste, em “Semiologia da língua”, fala que os significados das cores e das texturas de um quadro só são inferíveis no estudo de cada artista, de cada obra. É essa radicalidade restritiva que se faz necessária para que se compreendam os gestos dentro da enunciação do sagrado. Esses gestos são valores em uma rede de significações dinâmica, acessível a quem está dentro dessa cultura. Novamente, quem está fora só poderá tentar traduzir em língua o que vê e contar com a tradução em língua que é o testemunho dos *superstes tornados auctor*.

As sensações descritas pelas pessoas de religião em seus testemunhos não se separam do olhar, da postura e do gestual das entidades incorporadas assim como não se separa o que dizem as entidades durante a enunciação daquilo que testemunham sobre esse momento mais tarde. Os significados produzem-se no encontro de todos esses elementos, dentro do tecido simbólico desse sagrado, do sistema afetivo vigente nessa cultura. Língua e corpo nos oferecem as pistas para o sentido e a voz faz o mesmo na intersecção entre ambos.

9.3.2 Voz

Um corpo que fala está aí representado pela voz que dele emana, a parte mais suave deste corpo e a menos limitada, pois ela o ultrapassa, em sua dimensão acústica muito variável, permitindo todos os jogos. (ZUMTHOR, 2010, p. 12).

A voz, como já dissemos, significa de mais de uma forma¹⁰⁰. Se a ela dedicamos um item exclusivo não é, certamente, porque ela não faça parte do corpo, mas porque, sendo parte do corpo, o ultrapassa, como afirma Zumthor (2010). Essa ultrapassagem é possível por sua dimensão acústica, que vai a lugares aonde o corpo não vai ou não pode ir, mas também pelo tanto de significação que a voz é capaz de carregar. Veículo da língua na oralidade, ela é responsável por grande parte da comunicação humana. Na enunciação do sagrado, essa comunicação torna-se também divina.

Durante as entrevistas com os *superstes tornados auctor*, não houve menções à voz, mas à fala, à capacidade e à permissão de se comunicar oralmente. Assim, os testemunhos que trataremos sobre a voz baseiam-se nas observações da pesquisadora enquanto *testis* e nos comentários sobre fala fornecidos pelos *superstes*.

Abordaremos “a voz como corpo, a voz que produz sentido dentro de um outro sistema semiológico que não a língua, o sistema da afetividade” (cf. *infra*) e “a voz enquanto materialidade da língua na oralidade” (cf. *infra*) separadamente a fim de explorarmos essa diferença. Ressaltamos, entretanto, que o todo da voz é seu papel como índice de unicidade (CAVARERO, 2011). Essa unicidade torna-se ainda mais relevante na enunciação do sagrado por ser reveladora de uma voz que se enuncia a partir de um corpo que integra o humano e o sagrado. A voz é índice da unidade constituída por pessoa de religião e entidade durante a enunciação do sagrado.

9.3.2.1 O corpo e a voz

Se, durante a possessão, o corpo é o “*locus* da atividade”, “centro visível da ação divina” (RODOLPHO, 1995, p. 156 e *infra*), a voz é a expressão individual dessa atividade. Enquanto as expressões faciais e corporais dos cavalos incorporados são muito semelhantes de um cavalo a outro, a voz é sempre única.

As vozes das pessoas de religião alteram-se durante a possessão. Tal alteração diz respeito à entidade incorporada e ao estágio em que a entidade se encontra em seu processo de desenvolvimento. O mesmo cavalo apresentará vozes diferentes quando incorporado por entidades diferentes. Há algumas semelhanças nas vozes de entidades do mesmo tipo. Exus e

¹⁰⁰ “A voz é da linguagem: ela produz sentido dentro de uma cultura, ela expressa nossa humanidade, nossa subjetividade. A voz é do corpo: ela é única, é proferida por uma “garganta de carne”. A voz diz o eu: ela carrega a língua e também a emoção. A voz significa no tu: ela é relacional, se realiza na relação intersubjetiva. A voz é enunciativa: sempre nova, sempre única, ela evanesce como a enunciação e deixa suas marcas nos significados que produz.” (*infra*)

pombagiras, por exemplo, tendem a ter a voz mais gutural. Caboclos geralmente têm vozes levemente graves. Tanto caboclos quanto pretos velhos tendem a falar mais baixo, enquanto as entidades da Quimbanda, em sua maioria, falam mais alto. Há ainda as entidades criança que ou não falam ou falam de forma infantilizada.

Um episódio ocorrido durante uma gira de exus no terreiro do Guarujá ilustra bem a mudança de voz e a maneira como ela indica a identidade de quem a emite. Eu estava sentada ao lado do lugar onde ficam os tambores. Os tamboreiros estavam desincorporados. Em determinado momento, um deles pausou por poucos segundos. Sua expressão facial mudou e sua voz tornou-se mais grave e mais forte. A namorada do tamboreiro percebeu a mudança e colocou sobre sua cabeça o chapéu do exu que ele recebe. A entidade seguiu tocando, aumentando a velocidade e a força do toque e da cantoria. No ponto seguinte, a velocidade era tanta que eu já não compreendia a letra do ponto, mas os exus e pombagiras ao redor juntaram-se ao canto com muita animação.

Nessa mesma noite, pouco tempo após esse episódio, outro tamboreiro incorporou sua entidade. Esse, no entanto, parou de tocar no momento em que a entidade chegou, deu o grito característico de sua chegada e foi até a porta da casa, como é de praxe das entidades que chegam. Ao chegar, a maioria dos exus e pombagiras dá um grito ou gargalhada. Esse é o aviso que confirma o que o corpo já deixava adivinhar: a entidade tomou o corpo do cavalo, incorporou. Em depoimento sobre sua primeira incorporação, um informante comenta:

— Tremem as pernas, o coração acelera, tu começa a descontrolar o corpo, tu fica nervoso, não dá medo, tem vontade de gritar ou gargalhar.

Além dos gritos e das gargalhadas, algumas entidades emitem silvos ou sons típicos de animais com os quais se identificam.

Outro episódio que nos permite verificar a unicidade indicada pela voz ocorreu durante o grande corte de animais para a festa de exus que se realizaria no dia seguinte no terreiro do Guarujá. Nessa noite, como já foi dito, muitas entidades vieram. Dentre essas, uma parte considerável era formada por entidades que não costumam incorporar frequentemente seus cavalos. Uma de nossas entrevistadas costuma receber com maior frequência um exu masculino, com o qual já conversei algumas vezes. Esse exu tem a voz seca, uma maneira de falar endurecida e um tanto circunspecta, fugindo ao padrão que segue a maioria dos exus. Nessa noite, conversei pela primeira vez com sua entidade feminina, uma Maria Quitéria. Conversamos sobre sua roupa. Ela me contava sobre a compra de seu chapéu e de sua blusa pelo seu cavalo com uma voz suave, levemente doce, e um modo de falar lento e meigo. Nem

o exu nem a pombagira que essa médium recebe têm a voz ou a maneira de falar parecidas com a de seu cavalo, mas não consigo deixar de reconhecer a voz da pessoa de religião nas vozes das entidades.

A voz na enunciação do sagrado mostra de forma clara a imbricação humano-sagrado que se dá no corpo durante a possessão: embora permaneça a voz da pessoa de religião em sua essência, traços marcantes da voz se alteram de acordo com a entidade que emite o sopro. Alguns casos são mais marcantes do que outros: uma jovem que tem a voz geralmente rouca incorpora uma pombagira que tem a voz gutural e fala muito alto; uma senhora que tem a voz levemente anasalada incorpora uma cigana que tem a voz clara e forte; outra jovem, que tem a voz levemente aguda e suave, incorpora um caboclo com voz rouca e grave; outra senhora, cuja voz geralmente é um pouco aguda, mas doce e clara, incorpora uma preta velha com voz débil e de difícil compreensão. Há casos em que a alteração da voz não é muito pronunciada, mas nunca testemunhei um caso em que não houvesse alteração alguma.

Como veremos ao final desse item, a voz é responsável pela identificação da entidade incorporada e marca claramente quem está no comando do corpo. Esse papel é seu: indicar quem se enuncia na enunciação do sagrado.

Nem sempre foi possível ouvir a voz das entidades incorporadas, pois nem todas têm direito à fala. Trata-se de um direito que é adquirido à medida que a entidade e o cavalo se desenvolvem e evoluem em seu aprendizado. Falaremos sobre esse tema e sobre voz e língua a seguir.

9.3.2.2 A voz e a língua

Já citamos aqui alguns testemunhos a respeito da primeira incorporação em que o médium sente seu maxilar trancado, apertado:

— Em menos de meia hora, as pernas começaram a tremer, o corpo ia pra frente e pra trás — era uma sensação ruim e eu tentava segurar —, o maxilar trancado, não podia falar.

— Estava me concentrando e não conseguia mais abrir os olhos, o maxilar estava apertado, não conseguia mexer pernas nem braços.

A sensação de não poder falar relaciona-se à interdição da fala para as entidades recém-chegadas, tanto na Umbanda quanto na Quimbanda. Falar é um direito que se conquista com o desenvolvimento da entidade e do cavalo. Nenhum de nossos entrevistados falou sobre um tempo exato, afirmando que o período necessário pode variar de acordo com a

pessoa de religião e com a entidade. Uma de nossas entrevistadas comenta como algo incomum o curto período que levou até que seu primeiro exu falasse:

— Meu exu, depois de quatro sessões, já estava falando.

Nessa mesma entrevista, ela me contou sobre a existência de um “*teste de fala*” que é feito para que se possa descartar a hipótese de o espírito recém-chegado ser um egun — “*um espírito perdido*”.

Quando ainda não falam, as entidades podem comunicar-se por gestos. Presenciei exus novos pedindo bebida ou uma peça de sua vestimenta apenas apontando o copo ou a peça requisitada. É comum também ver exus com um cigarro ou charuto na boca fazendo sinais com a cabeça para que alguém acenda seu “*pito*”.

O vocabulário empregado pelas entidades da Umbanda e da Quimbanda, quando passam a falar livremente, relaciona-se à sua história. Os pretos-velhos, por exemplo, empregam palavras que remetem aos tempos de escravização de africanos e seus descendentes no Brasil. Exus e pombagiras empregam um vocabulário específico, que não varia muito de terreiro para terreiro segundo pudemos constatar, relacionado ao ambiente originário das entidades: sejam ciganos, ciganos do oriente, exus de cemitério, padilhas espanholas, etc.

A maioria dos exus e caboclos com quem conversei em rituais no terreiro do Guarujá e da Cidade Baixa empregava o pretérito imperfeito do indicativo em lugar do presente do indicativo.

— Eu gostava da senhora.

— Podia acendê pra mim?

— A senhora não queria ter a continuação?

— Isso não era seu, não podia carregar.

Também é comum o uso do verbo “fazer” como auxiliar em sintagmas que substituem verbos no subjuntivo:

— [incompreensível]... pra nós fazê o linguado. [Para nós conversarmos].

— Eu sei que tu tá fazendo os escrevinhado... [incompreensível]... pra nós fazê o sabido. [Para nós sabermos].

O emprego de verbos no particípio, muitas vezes em registros populares da fala, para substituir um substantivo é bem corriqueiro: vimos o uso de “*escrevinhado*” para “escrita” e de “*linguado*” para “conversa” nos exemplos citados acima, mas também “*dançado*” para “dança”, que se torna “dançar” em “*fazer o dançado*” e, da mesma forma, “*bebido*”, que se torna “beber” em “*fazer o bebido*”. Esses desvios ao padrão culto atual da língua portuguesa relacionam-se às histórias de vida das entidades.

Esse “modo de emergência da singularidade” (DOS ANJOS, 1995, p. 148s) que é a possessão, por ser “o momento de singularização da pessoa” (*op. cit.*, p. 148), encontra seu índice mais radicalmente singular na voz. Há na voz uma intersecção de singularidades e um nível de pessoalidade que a tornam o índice da “unicidade de todo ser humano assim como ela é manifestada pela unicidade da voz” (CAVARERO, 2011, p. 16): em uma pessoa de religião, singularizam-se — durante a possessão, portanto na enunciação do sagrado — entidades que existem fora desse momento, mas também de forma única nesse momento¹⁰¹. A voz que emerge na enunciação do sagrado é única daquela entidade singularizada naquela pessoa de religião naquele momento.

Trouxemos a essa seção algumas falas oriundas dos testemunhos coletados a fim de ilustrar o que dissemos sobre a enunciação do sagrado durante toda a tese. Ratificamos, dessa forma, a articulação entre língua, corpo e sagrado que assinalamos durante nosso percurso reflexivo e que nos levou a operar os deslocamentos e a construir o arcabouço teórico que nos possibilitou abordar e estudar essa enunciação. Como já dissemos com outras palavras, a enunciação do sagrado não é um ponto a que chegamos ao final de um caminho, mas o próprio trilhar do caminho. Como o horizonte, ou como a utopia de Birri citada por Galeano (1994), a enunciação do sagrado é inapreensível, mas nos fez caminhar, nos provocou dúvidas, questionamentos que nos levaram por novos caminhos e a novas construções. No início do capítulo três, dissemos que buscávamos um construir, não uma construção: aí está, como um agir, um refletir é que propomos esse trabalho.

¹⁰¹ Abordamos a singularização das entidades no capítulo cinco, especialmente no item 5.2.1, e no capítulo seis, especialmente no item 6.3. Recomendamos a leitura de Dos Anjos (1995; 2006) para mais detalhes.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como significa a enunciação do sagrado? Dentre as muitas questões que se podem propor nessa tese, essa é, certamente, a que procuramos responder desde o início. Imediatamente na partida, ficou claro que a resposta a essa pergunta não seria encontrada dentro de uma concepção de enunciação que a restringisse à língua. Era preciso expandir os horizontes ao nível da linguagem, isto é, deixar de lado um pouco a forma que havia sido privilegiada em detrimento da substância. Voltando nosso olhar para a linguagem, foi-nos possível perceber aí sistemas semiológicos como a afetividade e o sagrado que, de maneiras diferentes, concorrem para a produção do significado por meio do corpo.

O próximo desafio foi encontrar uma via de acesso a essa enunciação. A ideia de uma testemunha que opera a ligação entre culturas reflete no campo metodológico o papel desempenhado pela língua na relação entre sistemas: o de *auctor*, isto é, de um elemento capaz de fazer a travessia entre sistemas, culturas e realidades diferentes. Assim, chegar à enunciação do sagrado via testemunho é um percurso que vai ao encontro daquele feito pela língua, que interpreta todos os outros sistemas. Língua e testemunho fundem-se em um papel de possibilitador da semiologia.

Tanto a abertura teórica que a observação do corpo na linguagem e da linguagem no corpo representa quanto a opção metodológica por testemunhos — e testemunhos sobre testemunhos — refletem no fazer acadêmico a organização cosmológica segundo a qual o corpo do fiel é também espaço e corpo dos deuses. É o corpo que articula linguagem e sagrado e é o corpo que liga deuses e humanos. É o corpo, por meio do sistema afetivo, que produz os caminhos.

No território do sagrado em que caminhamos, são as figuras dos orixás Exu e Bará que circulam entre deuses e humanos. Exu Bará, o rei do corpo, é o orixá que “come tudo o que a

boca come” e que, através desse comer, carrega o axé, realiza a troca de energia entre os mundos humano e divino. Analogamente, os exus da Quimbanda e os caboclos da Umbanda são entidades que andam “pra lá e pra cá”, que “não têm caminho para caminhar”. Trata-se, em todos esses casos, de entidades que são o próprio caminho, a comunicação, a ligação.

Da mesma forma como as entidades de que tratamos aqui, o *auctor* é aquele que testemunha, que carrega algo “de dentro” para quem está “de fora”. A língua é, nesse jogo de levar e trazer e de trocar significados, uma das formas como a linguagem dá testemunho. Por ser o único sistema semiológico dotado de um semiótico razoavelmente compartilhado, a língua permite o testemunhar do *auctor*, possibilita aos orixás e às entidades comunicarem pela boca de seus cavalos e à analista, produzir uma semiologia que seja aceita pela academia.

A língua e o corpo manifestam a linguagem. Se este é *superstes*, aquela é *auctor*: o corpo vive a enunciação em sua carne afetiva; a língua dá testemunho dessa vivência. É na e pela língua que se produz uma semiologia: enquanto é no e pelo corpo que compreendemos as afetividades em jogo na enunciação, é na e pela língua que testemunhamos sobre esse jogo. Assim, em resposta à questão inicial “Como significa a enunciação do sagrado?”, diremos que a enunciação do sagrado significa no e pelo corpo, mas para falarmos sobre ela, especialmente na academia, seus significados serão trocados na e pela língua.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. *O sacramento da linguagem*. Belo Horizonte: Humanitas, 2011.
- _____. *O que resta de Auschwitz*. São Paulo: Boitempo, 2008.
- _____. *Infância e história*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2012.
- ARTAUD, Antonin. “Lettres sur le langage” (1935). In ARTAUD, Antonin. *Oevres*. Paris: Gallimard, 2004a. 1792 p. Apresentação e anotações de Évelyne Grossman. p. 568-579.
- _____. “Les Tarahumaras” (1936-1937). In ARTAUD, Antonin. *Oevres*. Paris: Gallimard, 2004b. 1792 p. Apresentação e anotações de Évelyne Grossman. p. 747-775.
- BASTIDE, Roger. *Estudos afro-brasileiros*. São Paulo: Perspectiva, 1983.
- BENVENISTE, Émile. *Últimas aulas no Collège de France*. 1968 e 1969. São Paulo: Editora Unesp, 2014.
- _____. *Dernières Leçons*. Paris: Seuil/ Gallimard, 2012.
- _____. *Baudelaire*. Limoges: Lambert-Lucas, 2011.
- _____. *Problemas de Lingüística Geral II*. Campinas: Pontes, 2006.
- _____. *Problemas de Lingüística Geral I*. Campinas: Pontes, 2005.
- _____. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes 1: économie, parenté, société*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1969a. [2010a]
- _____. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes 2: pouvoir, droit, religion*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1969b. [2010b]
- _____. L'expression du serment dans la Grèce ancienne. In: *Revue de l'histoire des religions*, tomo 134 n°1-3, 1947. pp. 81-94. Disponível em http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rhr_00351423_1947_num_134_1_5601. Acesso em 10 de abril de 2013.
- _____. *Problèmes de Linguistique Générale I*. Paris: Gallimard, 1966.

BOURDIEU, Pierre. “O camponês e seu corpo”. In *Revista de Sociologia e Política*. Nº 26, JUN. 2006. p. 83-92.

BRAGARD, Romain. Entretien avec François Laplantine. *Cultures & Sociétés*, Paris, v. 2, n. 2, p. 13-24, 01 maio 2007. Trimestral.

BRASIL. Presidência da República. Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira”, e dá outras providências. Brasília, 2003.

CARVALHO, José Jorge de. O olhar etnográfico e a voz subalterna. *Horiz. antropol.*, Porto Alegre, v. 7, n. 15 jul. 2001. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832001000100005&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 22 de julho de 2013.

CASTILLO, Lisa Earl. *Entre a oralidade e a escrita: a etnografia nos Candomblés da Bahia*. Salvador: EDUFBA, 2010.

CAVARERO, Adriana. *Vozes plurais: filosofia da expressão vocal*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

COQUET, Jean-Claude. “Benveniste et le discours de la passion” in NORMAND, C. E ARRIVÉ, M. *Benveniste vingt ans après*. Número especial da revista LINX. Nanterre, Université Paris X, 1997.

COSTER, Eliane. *A boca do Mundo – Exu no Candomblé*. Direção de Eliane Coster. Produção de Rogério Zagallo. S.i.: Oka, 2011. (25 min.), son., color. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=tcO7fN_19kY>. Acesso em: 01 nov. 2015.

DESSONS, Gérard. *Émile Benveniste, l'invention du discours*. Paris: Éditions In Press, 2006.

DINUCCI, Kiko. *Dança das Cabaças - Exu no Brasil*. Direção de Kiko Dinucci. Produção de Kiko Dinucci. São Paulo: Cine Baquirá Filmes, 2006. (54 min.), Mini DV, son., color. Disponível em: <<http://dancadascabacas.blogspot.com.br/>>. Acesso em: 27 out. 2015.

DOS ANJOS, José Carlos Gomes. *No território da linha cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira*. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 2006.

_____. “O corpo nos rituais de iniciação do Batuque”. In *Corpo e significado: ensaios de antropologia social*. Porto Alegre: Editora da Universidade, 1995. p. 137-152.

DRAVET, Florence Marie. “Corpo, Linguagem e Real: O Sopro de Exu Bará e Seu Lugar na Comunicação”. *Ilha do Desterro A Journal of English Language, Literatures in English and Cultural Studies*, Florianópolis, v. 68, n. 3, p. 015-026, out. 2015. ISSN 2175-8026. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/desterro/article/view/38190>>. Acesso em: 01 nov. 2015. doi:<http://dx.doi.org/10.5007/2175-8026.2015v68n3p15>.

FANON, Frantz. *Em defesa da revolução africana*. trad. Isabel Pascoal. – Lisboa: Livraria Sá

da Costa Editora, 1980.

FENOGLIO, Irène. Les “Dernières leçons d’Émile Benveniste au Collège de France”1: nouveau regard sur l’écriture. *Letras*, Santa Maria, v. 23, n. 46, p. 67-81, jan./jun. 2013.

FLORES, Valdir do Nascimento. *Introdução à teoria enunciativa de Benveniste*. São Paulo: Parábola, 2013.

_____. “A enunciação e os níveis da análise linguística”. In: SITED-*Seminário Internacional de Texto, Enunciação e Discurso*, 2010, Porto Alegre. Anais do SITED-Seminário Internacional de Texto, Enunciação e Discurso. Porto Alegre: Edipucrs, 2011. v. 1. p. 396-402. Disponível em: <<http://ebooks.pucrs.br/edipucrs/anais/sited/arquivos/ValdirdoNascimentoFlores.pdf>>. Acesso em: 22 set. 2012.

_____. “Notas para uma (re)leitura da teoria enunciativa de Émile Benveniste” in FLORES, Valdir. TEIXEIRA, Marlene. *O sentido na linguagem*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010. Disponível em: <http://books.google.com.br/books?id=MkKCR-mXg0IC&printsec=frontcover&hl=pt-BR#v=onepage&q&f=true>. Acesso em 2012.

FLORES, Valdir. BARBISAN, Leci. FINATTO, Maria J. B. TEIXEIRA, Marlene. *Dicionário de Lingüística da Enunciação*. São Paulo: Contexto, 2009.

FLORES, Valdir. TEIXEIRA, Marlene. *Introdução à Lingüística da Enunciação*. São Paulo: Contexto, 2005.

GALEANO, Eduardo. *Las palabras andantes*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1994.

GOLDMAN, Márcio. “A construção ritual da pessoa: a possessão no Candomblé”. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 1, p. 22-54, 1985.

HOLANDA, Luiz Buarque de; GIL, Flora; *Pierre Fatumbi Verger – Um mensageiro entre dois mundos*. (Documentário). Direção de Luiz Buarque de Holanda. Produção de Flora Gil. Salvador-BA, Benin Norte da África. Gegê Produções; Conspiração Produções. 1996. (80 min), son., color.. Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=FyS53WkYyYI>>. Último acesso em: 26 nov. 2015.

KIM, Sungdo. “Benveniste et le paradigme de l'énonciation”. In NORMAND, C. E ARRIVÉ, M. (directeur). *Benveniste vingt ans après*. Número especial da revista LINX. Nanterre, Université Paris X, 1997.

LAPLANTINE, Chloé. *Émile Benveniste, l'inconscient et le poème*. Limoges: Lambert-Lucas, 2011.

_____. “La poétique d’Émile Benveniste” In: MARTIN, Serge (directeur) *Émile Benveniste: Pour vivre langage*. Mont-de-Laval: L’Atelier du Grand Tétras, 2009.

LE BRETON, David. *La sociologie du corps*. Paris: PUF, 1992 [2012].

_____. *Éclats de voix: Une anthropologie des voix* Paris: Éditions Métailié, 2011.

_____. *Les passions ordinaires: Anthropologie des émotions*. Paris: Armand Colin, 1998.

LEWICKA, Anna V. *Raízes Sagradas*. Direção de Anna Vitória Lewicka. Produção de Estúdio Criatividade Visual. Alagoinhas: Produtora Cultural Colaborativa da Fundação do Caminho, 2014. (72 min), son., color. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=I2e4XBiVqgQ>>. Acesso em: 05 nov. 2015.

NOGUEIRA, Léo Carrer. “Exu no 'novo mundo': o processo de hibridação cultural da umbanda na diáspora africana”. *Revista Élisée*, vol. 3, num 1, p. 116-134: 2014.

MAUSS, Marcel. “As técnicas corporais”. In *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

MELLO, Vera Helena Dentee de. *A sintagmatização-semantização: uma proposta de análise de texto*. Tese (Doutorado em Letras) – Instituto de Letras, UFRGS, Porto Alegre, 2012.

MESCHONNIC, Henri. *Critique Du rythme - Anthropologie historique du langage*. Lagrasse: Verdier, 2009.

_____. “Benveniste : sémantique sans sémiotique”. In NORMAND, C. E ARRIVÉ, M. *Benveniste vingt ans après*. Número especial da revista LINX. Nanterre, Université Paris X, 1997.

NORMAND, Claudine. *Convite à linguística*. Org. de Valdir do Nascimento Flores e Leci Borges Barbisan. Trad. de Cristina de Campos Velho Birck et al. São Paulo: contexto, 2009. 204pp.

ONO, Aya. Le nom c'est l'être: Les notes préparatoires d'Émile Benveniste à l'article « La blasphémie et l'euphémie ». *Genesis: Le geste linguistique*, Paris, n. 35, p. 77-84, 05 dez. 2012. Semestral.

_____. *La notion d'énonciation chez Émile Benveniste*. Paris: Limoges, 2007.

ORO, Ari Pedro. As religiões afro-gaúchas. In: SILVA, Gilberto Ferreira da; SANTOS, José Antônio dos; CARNEIRO, Luiz Carlos da Cunha (Orgs.). *RS Negro: Cartografias sobre a produção do conhecimento*. Porto Alegre: Edipucrs, 2008. p. 123-133.

ORTIZ, Renato. A morte branca do feiticeiro negro. *Cadernos da Universidade de São Paulo, Centro de Estudos Rurais e Urbanos*, São Paulo, v. 9, p. 119-125, 1976. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/cerusp/article/view/83170>>. Acesso em: 26 out. 2015.

PARRET, Herman. *La voix et son temps*. Bruxelles: De Boeck Université, 2002.

PÓLVORA, Jaqueline. “O corpo batuqueiro: uma expressão religiosa afro-brasileira”. In *Corpo e significado: ensaios de antropologia social*. Porto Alegre: Editora da Universidade, 1995. p. 123-136.

PORTELA, Bruno. “O conceito religião no pensamento de Carl Gustav Jung”. *Sacrilegens*, Juiz de Fora, v. 10, n. 1, p. 46-61, jan-jun. 2013. Semestral. Disponível em:

<<http://www.ufjf.br/sacrilegens/files/2014/01/10-1-5.pdf>>. Acesso em: 01 nov. 2015.

PRANDI, Reginaldo. As religiões afro-brasileiras e seus seguidores. In: Civitas, Porto Alegre: PUCRS, v. 3, n. 1, p. 15-34, jun. 2003.

RODOLPHO, Adriane. “O corpo na Quimbanda: contraponto entre Eros e Thanatos”. In *Corpo e significado: ensaios de antropologia social*. Porto Alegre: Editora da Universidade, 1995. p. 153-162.

RODRIGUES, Nina. *O animismo fetichista dos negros baianos*. (fac-símile dos artigos publicados na *Revista Brasileira* entre 1896 e 1897). Rio de Janeiro: Ministério da Cultura — Fundação Biblioteca Nacional, 2006.

SABINO, Jorge. LODY, Raul. *Danças de matriz africana: Antropologia do movimento*. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.

SANTOS, Juana Elbein dos. SANTOS, Deoscoredes. *Êsù*. Salvador: Editora Corrupio, 2014.

SANTOS, Rafael Deròis; SILVA, José Francisco de Souza Santos da. *Caminhos da Religiosidade Afro-Riograndense*. [Filme-vídeo]. Produção de José Francisco de Souza Santos da Silva, direção de Rafael Deròis Santos. Porto Alegre, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2011. vídeo, 46 min. color. Son. Disponível em https://www.youtube.com/watch?v=_ao-lrP8TOo. Último acesso em 05/10/2015.

SANTOS, Rodrigo “Notas a respeito do simbolismo de Exu”. *Revista Cult* N° 204 ano 18 ago 2015. pg. 48 – 51.

SAUSSURE, F. *Cours de linguistique générale*. Paris: Payot, 2005.

_____. *Curso de linguística geral*. São Paulo: Cultrix, 2004.

_____. *Escritos de linguística geral*. 2002.

SONTAG, Susan. *Contra a interpretação*. Tradução de Ana Maria Capovilla. Porto Alegre: L&PM, 1987

VERGER, Pierre Fatumbi. *Orixás*. Salvador: Editora Corrupio, 2002a.

_____. “Noção de pessoa e linhagem familiar entre os iorubás” em _____. Saída de Iaô: cinco ensaios sobre a religião dos orixás. São Paulo: Axis Mundi Editora/Fundação Pierre Verger, 2002b. (p. 91-105).

_____. *O Brasil de Pierre Verger*. Porto Alegre: [s.n.], 2007. 36 p. Catálogo de exposição, 30 jan – 18 abr. 2007, Museu de Artes do Rio Grande do Sul.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “A fabricação do corpo na sociedade xingwana”. In *Boletim Nacional de Antropologia*. N° 02. 1979.

ZUMTHOR, Paul. *Introdução à poesia oral*. Belo Horizonte: editora da UFMG, 2010.

ANEXO

GLOSSÁRIO

| | |
|----------------|--|
| Assistência | Pessoas que assistem os rituais abertos ao público, mas que não participam ativamente deles. |
| Cambona | Assistente das entidades incorporadas. Podem incorporar entidades ou não. |
| Cavalo | Médium. Pessoa que recebe uma entidade — é incorporada ou ocupada por ela. |
| Corte | Sacrifício animal. |
| De religião | Forma como os seguidores das religiões de matriz africana referem-se a si mesmos. |
| Filho de santo | Pessoa de religião que tem um compromisso com seu orixá. |
| Gira | Roda. Sessão. Momento ritual de Umbanda ou Quimbanda. |
| Incorporação | Possessão de um médium/ cavalo por uma entidade da Umbanda ou da Quimbanda. |
| Ocupação | Estado de possessão causado por um Orixá. |
| Ponto cantado | Canto dedicado a uma entidade. |
| Sessão | O mesmo que gira. |
| Tamboreiro | Pessoa que toca tambor num terreiro. |
| Terreiro | Casa. Local em que se praticam religiões afro-brasileiras. |