



PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS

Campus I – Rodovia BR 285, Km 292

Bairro São José – Passo Fundo, RS

CEP: 99.052-900

E-mail: ppgletras@upf.br

Web: www.ppgl.upf.br

Fone: (54) 3316-8341

DÉBORA FACIN

***QUEM NÃO GOSTA DE SAMBA BOM SUJEITO NÃO É: UM ESTUDO
ENUNCIATIVO DO SAMBA DE RAIZ***

Passo Fundo

2018

DÉBORA FACIN

***QUEM NÃO GOSTA DE SAMBA BOM SUJEITO NÃO É: UM ESTUDO
ENUNCIATIVO DO SAMBA DE RAIZ***

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras,
do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da
Universidade de Passo Fundo, como requisito final para
obtenção do título de Doutor em Letras.

Orientadora: Profa. Dr. Claudia Stumpf Toldo Oudeste.

Passo Fundo

2018

CIP – Catalogação na Publicação

F141q Facin, Débora

Quem não gosta de samba bom sujeito não é: um estudo enunciativo do samba de raiz / Débora Facin. – 2018.

165 f. ; 30 cm.

Orientadora: Profa. Dr. Claudia Stumpf Toldo Oudeste.
Tese (Doutorado em Letras) – Universidade de Passo Fundo, 2018.

1. Samba. 2. Cultura afro-brasileira 3. Linguística.
5. Subjetividade. I.Oudeste, Claudia Stumpf Toldo, orientadora. II. Título.

CDU: 801

Catalogação: Bibliotecária Juliana Langaro Silveira - CRB 10/2427

Aos amantes da linguagem.

Aos amantes do samba.

Aos amantes do samba e da linguagem.

AGRADECIMENTOS

A ela, à minha professora, orientadora e amiga, mais conhecida no Facebook – embora ela resista às redes sociais – e pelos corredores da UPF como a Rainha da Sintaxe e da Enunciação, Dr. Claudia Toldo, por um sem-fim de razões que merecem um agradecimento único. Agradeço, em especial, aqui-e-agora, pelas oportunidades que tive em compartilhar o amor pela língua(gem). Agradeço por me fazer retornar à escola. Agradeço pelas aulas sensacionais desde aquelas ministradas no Mestrado na disciplina *O texto e sua Organização* – teus exemplos, um melhor que o outro, guardo até hoje – até as disciplinas no Doutorado, dedicadas ao pensamento de Benveniste. Agradeço por me apresentá-lo. Afinal, agora concordo com Barthes: lemos outros linguistas, mas gostamos de Benveniste. Agradeço pela interlocução, pelas leituras, pelas discussões, pelo aprendizado em cada aula, em cada orientação, em cada ligação, em cada *e-mail*. Sim! Porque ouvir a Claudia é sempre uma aula – para o trabalho e para a vida. Agradeço pela paciência. Agradeço por me adotar. Agradeço pela atual parceria. Também peço desculpas: pelos meus erros, pelas minhas “bobajadas” e pelas minhas “loquiadas”. Agradeço, imensamente, por me mostrar que o sentido é sempre novo.

À minha *testemunha peculiar* Raquel Cesar, por *atravessar comigo até o final eventos* cheios de mudanças, tristezas e alegrias. Vários deles um tanto inusitados, mas que *testemunham* o valor da amizade desta irmã preta que ganhei ainda no Mestrado. Amizade nossa que foi batizada quando a Raquel – sempre muito atrapalhada – deixou seu jeito discreto impresso na lama num tombo inesquecível em meio à UPF cheia de transeuntes. Agradeço por não ficar chateada comigo quando eu recusei seu estranho e pálido risoto feito com muito carinho. Por me consolar quando pensei que iríamos morrer num assalto em plena cidade maravilhosa, RJ, antes de ver o Monarco na Portela e antes de defender a tese. Por experienciar comigo a descoberta dos rituais religiosos africanos. Por não se importar em ouvir treze vezes a mesma música quando viajamos juntas. Por ser minha companheira em *shows* da nossa música brasileira: o do Jorge Ben Jor e do Gilberto Gil foram pura energia. Pela recorrente preocupação, porque, como boa filha de Xapanã, nunca economizou xingamentos para que eu parasse de fumar. Por ser uma das maiores referências para a Jhúlia. Pela militância nossa de cada dia em defesa das minorias, das mulheres, dos negros, da cultura popular, da nossa Dilma e do nosso Lula. Enfim, Tonha, obrigada! Sambaremos! (Obs.: vê se aprende logo, por favor!). Oxalá!

À minha pretinhosidade Jhúlia Lara, pela oportunidade de me reinventar todos os dias como amiga e como mãe. Pela paciência, pela compreensão em minhas infindáveis ausências.

Por me acompanhar na militância desde cedo. Por me presentear sempre com sua arte, com seus desenhos incríveis e com sua música. Por acreditar em nossos caminhos sempre outros. Por ser esta filha sensacional.

Ao meu pai Juva, por me segurar num outro tempo para que depois eu soubesse ir embora. Pelos incentivos de um pai leonino. Por me socorrer financeiramente nesses quatro anos de bolsista. Por me presentear em todo aniversário com pneus novos. Sim! Porque mulheres modernas não gostam de receber flores. Mulheres modernas gostam de ganhar pneus novos. É simbólico!

À minha mãe Nena, pelo apoio, pela força, pelo exemplo de resiliência, por me ensinar desde sempre a significação de infundáveis recomeços, pelos incentivos a distância, por me fazer reconhecer o ontem para compreender o hoje. Por ser essa mulher admirável.

Ao meu Saussure felino, que me acompanhou, ronronando em meu colo, dias e noites na escrita da tese.

À Roberta Costella, meu achado passo-fundense. Obrigada pela força, pela amizade de uma vida, pelo carinho, pela sempre presença, por ser essa pessoa fantástica e com uma energia incrível.

À Karine Castoldi, pela acolhida desde o tempo do Mestrado, pelo seu excelente trabalho, por aturar as minhas chatices, pela nossa amizade.

Ao meu amigo Alemão, por ser essa pessoa admirável, por compartilhar comigo as primeiras experiências acadêmicas, pelo apoio e torcida incondicionais.

Ao amigo vocalista e violonista roqueiro que, agora, também toca e canta samba Lucas Frederico, pela presença, pela amizade sempre dialógica.

Ao meu amigo-historiador, o carioca da fala descansada, Renato Braz, por acompanhar de perto a construção deste trabalho lá da Cidade Maravilhosa. Obrigada por me apresentar a Portela, por aventurar comigo em Madureira, pelas nossas cantorias improvisadas nos bares da Lapa, pelo amor ao samba.

Ao Prof. Dr. Valdir Flores (UFRGS), por aceitar participar da banca e contribuir significativamente na realização deste trabalho.

À Profa. Dr. Patrícia Valério (UPF), pelo carinho, pela leitura e contribuições na banca de qualificação desta tese e por outras parcerias realizadas em trabalhos na UPF.

Ao Prof. Dr. Mario de Souza Maia (UFPel), pela leitura e pelas valiosas contribuições acerca de uma atividade simbólica que, assim como a língua, serve para viver: a música.

À Profa. Dr. Márcia Helena Saldanha Barbosa (UPF), pela leitura e participação na banca final.

Ao meu psiquiatra, pelo cloridrato de bupropiona e de venlafaxina, que energizaram meus loucos dias finais de escrita.

Aos governos Lula e Dilma, que me permitiram chegar até aqui.

Ao Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade de Passo Fundo, pela excelente acolhida desde o Mestrado.

À Capes, pela bolsa concedida.

A todos e a todas os(as) sambistas que fizeram desse ritmo uma linguagem toda nossa.

À rainha do mar, minha mãe e de todos os orixás, Iemanjá, por resgatar a minha fé.

A tristeza é senhora
Desde que o samba é samba é assim
A lágrima clara sobre a pele escura
A noite e a chuva que cai lá fora
Solidão apavora
Tudo demorando em ser tão ruim
Mas alguma coisa acontece
No quando agora em mim
Cantando eu mando a tristeza embora

O samba ainda vai nascer
O samba ainda não chegou

O samba não vai morrer
Veja o dia ainda não raiou

O samba é o pai do prazer
O samba é o filho da dor

O grande poder transformador

(Desde que o samba é samba | Caetano Veloso)

RESUMO

Esta tese tem como objetivo geral promover um estudo enunciativo do samba de raiz enquanto experiência do sujeito sobrevivente à cultura brasileira. Com base na teoria enunciativa de Émile Benveniste, demarcamos um itinerário de leitura que prevê a indissociabilidade entre língua, cultura e sociedade. O problema de pesquisa que visamos a responder é o seguinte: como o samba de raiz constitui um enunciador que é testemunha? Desse questionamento construímos três hipóteses, a saber: as condições enunciativas no cenário pluriétnico da Pequena África promoveram discursos os quais garantiram ao samba um lugar na cultura brasileira; o sujeito que se constitui no discurso do samba de raiz produz uma figura que é *superstes*; a língua, quando enunciada, produz o testemunho do samba de raiz. Em primeiro momento, contextualizamos o nosso objeto de estudo, descrevendo, a partir de uma concepção semiológica da língua, a sociedade particular referente à raiz do samba quando de suas primeiras manifestações no Rio de Janeiro, mais precisamente na Pequena África, espaço este que abrange todo um conjunto simbólico de representações intrínsecas à cultura do samba, criando enunciações que refletem esses valores na e pela língua. Na sequência, considerando nosso problema de pesquisa, olhamos para o sujeito que se constitui no discurso a partir de Giorgio Agamben (2008) e construímos uma reflexão que abrange a noção de testemunha peculiar até a construção teórica de um sujeito da enunciação em Benveniste. Isso porque, ao defendermos que o samba agoniza, mas não morre, porque constrói um sujeito que é testemunha do lugar que o samba de raiz ocupa na sociedade brasileira, essa figura construída na e pela linguagem carrega as marcas de um sobrevivente – no sentido de Agamben (2008). O terceiro momento é dedicado à teoria enunciativa de Benveniste, cuja leitura está amparada no texto *Estrutura da língua e estrutura da sociedade* (BENVENISTE, 1968c/2006). A partir da tese nele apresentada, a de que a língua contém a sociedade, e considerando que o homem dispõe apenas de um meio para viver o presente que é o discurso, entendemos que o colocar em funcionamento a língua por um ato individual pressupõe um saber sobre o homem na linguagem que se constrói fundamentalmente na relação entre língua, cultura e sociedade. É assim que o caminho desta tese está estruturalmente organizado: pela tríade sociedade – homem/sujeito – língua(gem). Delimitado o objeto de análise e apresentados os constructos teóricos desta tese, procedemos à análise enunciativa do samba de raiz, para mostrar como a língua faz falar um sujeito que é sobrevivente. O trajeto percorrido evidencia que: o samba nasce marginal, sua testemunha por excelência é o descendente de escravo, que significa o estrangeiro, é um “homem sem direitos” e encontra-se do lado de fora do “desenvolvimento da comunidade” (BENVENISTE, 1995a) e, assim, fora da língua. Hilário Jovino Ferreira, Zé Espinguela, Caninha, Sinhô, João da Baiana, Donga, Pixinguinha, Candeia, Ismael Silva, entre tantos outros se colocam como *superstes*, ou seja, atravessaram desde o início a consolidação do samba no Brasil. Seus testemunhos permanecem em outras vozes, em outros tempos. Isso porque a língua de seus testemunhos, quando enunciada, revela os valores que garantem ao samba um lugar na cultura brasileira. Seus testemunhos carregam uma relação paradoxal da constituição do sujeito enunciativo: o valor ético da testemunha integral da raiz do samba que se reinventa a cada acontecimento da linguagem pela possibilidade instituída *na e pela* língua.

Palavras-chave: Testemunho do samba de raiz. Enunciação de sobreviventes. Língua, cultura e sociedade.

RÉSUMÉ

Cette thèse a pour objectif général de promouvoir une étude énonciative de la samba de raiz en tant qu'expérience du sujet survivant à la culture brésilienne. Sur la base de la théorie énonciative d'Émile Benveniste, nous définissons un itinéraire de lecture qui prévoit l'indissociabilité entre langue, culture et société. Le problème de recherche que nous voulons répondre est le suivant: comment la samba de raiz constitue un énonciateur qui est témoin ? De ce questionnement nous construisons trois hypothèses, à savoir: les conditions énonciatives dans le scénario pluriethnique de la Pequena África ont promu des discours qui ont garanti à la samba une place dans la culture brésilienne; le sujet qui se constitue dans le discours de la samba de raiz produit une figure qui est *superstes*; la langue, lorsqu'elle est énoncée, produit le témoignage de la samba de raiz. Dans un premier temps, nous contextualisons notre objet d'étude, en décrivant, à partir d'une conception sémiologique de la langue, la société particulière à propos de la racine de la samba lors de ses premières manifestations à Rio de Janeiro, plus précisément dans la Pequena África, un espace qui englobe tout un ensemble symbolique de représentations intrinsèques à la culture de la samba, créant des énonciations qui reflètent ces valeurs dans et par la langue. Dans la séquence, considérant notre problème de recherche, nous regardons le sujet qui se constitue dans le discours à partir de Giorgio Agamben (2008) et nous construisons une réflexion qui englobe la notion de témoignage particulier jusqu'à la construction théorique d'un sujet de l'énonciation chez Benveniste. Car quand nous soutenons que la samba agonise, mais ne meurt pas, parce qu'elle construit un sujet qui est témoin de la place que la samba de raiz occupe dans la société brésilienne, cette figure construite dans et par le langage porte les marques d'un survivant – dans la conception d'Agamben (2008). Le troisième moment est dédié à la théorie énonciative de Benveniste, dont la lecture est soutenue par le texte *Structure de la langue et structure de la société* (BENVENISTE, 1968c/2006). À partir de la thèse présentée dans le texte, de que la langue contient la société, et considérant que l'homme ne dispose qu'un moyen de vivre le présent qu'est le discours, nous comprenons que la mise en oeuvre de la langue par un acte individuel présuppose une connaissance à propos de l'homme dans le langage qui se construit fondamentalement dans la relation entre langue, culture et société. C'est ainsi que le chemin de cette thèse est structurellement organisé: par la triade société – homme/sujet – langue(langage). Après avoir délimité l'objet d'analyse et présenté les construits théoriques de cette thèse, nous procédons à l'analyse énonciative de la samba de raiz, pour montrer comment la langue fait parler un sujet qui est survivant. Le chemin parcouru montre que: la samba naît marginale, son témoin par excellence est le descendant de l'esclave, ce qui signifie l'étranger, il est un "homme sans droits" et se situe en dehors du "développement de la communauté" (BENVENISTE, 1995a) et donc en dehors de la langue. Hilário Jovino Ferreira, Zé Espinguela, Caninha, Sinhô, João da Baiana, Donga, Pixinguinha, Candeia, Ismael Silva, parmi tant d'autres se posent comme *superstes*, c'est-à-dire, ils ont traversé, depuis le début, la consolidation de la samba au Brésil. Leurs témoignages demeurent dans d'autres voix, dans d'autres temps. Car la langue de leurs témoignages, lorsqu'elle est énoncée, révèle les valeurs qui garantissent à la samba une place dans la culture brésilienne. Leurs témoignages portent une relation paradoxale de la constitution du sujet énonciateur: la valeur éthique du témoin intégral de la racine de la samba qui se réinvente à chaque événement du langage par la possibilité instituée *dans et par la langue*.

Mots-clés: Témoignage de la *samba de raiz*. Énonciation des survivants. Langue, culture et société.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
CAPÍTULO 1	27
O SAMBA DA MINHA TERRA: UMA LÍNGUA QUE FAZ HISTÓRIA	27
1.1 TEMPOS IDOS [E] NUNCA ESQUECIDOS: OS PRIMEIROS BATUQUES ...	30
1.2 A PEQUENA ÁFRICA E A CASA DA TIA CIATA: ESPAÇOS SINGULARES...	35
1.3 MALANDROS MANEIRO: NOSSAS TESTEMUNHAS	41
1.3.1 A “Santíssima Trindade do samba”: Donga, João da Baiana e Pixinguinha...	43
1.3.2 Nosso Sinhô do samba e a sua “língua desgraçada”	49
1.3.3 É preciso falar de Noel Rosa	52
1.3.4 O samba agoniza, mas não morre: outros bambas, outros sambas	54
1.4 FALAR-DE É TESTEMUNHAR: A LÍNGUA INTERPRETANDO O SAMBA DE RAIZ, UMA CONCEPÇÃO SEMIOLÓGICA	57
CAPÍTULO 2	66
DA TESTEMUNHA PECULIAR AO SUJEITO DA ENUNCIÇÃO NO SAMBA DE RAIZ	66
2.1 DAS CONDIÇÕES DO SOBREVIVENTE: NOTAS SOBRE O HOMEM QUE SOBREVIVE AO NÃO HOMEM.....	69
2.2 O QUE SIGNIFICA TESTEMUNHAR?	72
2.3 NOTAS ACERCA DA NOÇÃO DE TESTEMUNHA EM AGAMBEN	76
2.4 POR UMA CONSTRUÇÃO TEÓRICA DE SUJEITO DA ENUNCIÇÃO	80
2.4.1 Das diferenças epistemológicas: homem, locutor e pessoa.....	87
2.5 O SUJEITO QUE SE ENUNCIA NO SAMBA DE RAIZ: MARCAS DE UM SOBREVIVENTE	92
CAPÍTULO 3	101
LÍNGUA, O TERRENO DO HOMEM QUE SE ENUNCIA E (RE)CONSTRÓI A (SUA) HISTÓRIA NO E DO SAMBA DE RAIZ	101
3.1 POR UMA TEORIA DA LINGUAGEM: SABERES ANTROPOLÓGICOS E ENUNCIATIVOS.....	114
3.2 POR UM CONCEITO DE CULTURA EM BENVENISTE.....	125

3.3	ESTA LÍNGUA, QUE TESTEMUNHA PELA LINGUAGEM, TESTEMUNHA O SAMBA DE RAIZ – A ENUNCIÇÃO	137
-----	---	-----

CAPÍTULO 4

	SAMBA: AGONIZA, MAS NÃO MORRE – UMA ANÁLISE ENUNCIATIVA.	148
4.1	NEGRO ACORDA, É DIA DE GRAÇA.....	149

	CONSIDERAÇÕES FINAIS	157
--	-----------------------------------	------------

	REFERÊNCIAS.....	160
--	-------------------------	------------

INTRODUÇÃO

Esta tese é resultado de uma experiência em que o tempo não me permite precisar seu início, tampouco seu fim. Na verdade, o testemunho¹ que aqui registro é consequência de uma construção inspirada no que Benveniste anunciou de mais “simples” e genial em 1966: a linguagem serve para viver. Confesso que minha primeira leitura dessa frase foi ingênua, talvez a segunda e a terceira também. Afinal, o que significa viver pela linguagem? Aos filósofos e a nós, Benveniste (1966/2006, p. 222) justifica: não há sociedade, nem humanidade que sobreviva sem o exercício da linguagem, “porque o próprio da linguagem é, antes de tudo, significar.” E se a linguagem serve para viver, é dela que me sirvo, agora, para revelar o meu testemunho de vida e, sobretudo, a minha subjetividade enquanto pesquisadora.

Dentre os Benvenistes que se apresentam em seu vasto pensamento, convocamos aquele que se consagrou como o pai da chamada linguística da enunciação por trazer o sujeito à língua numa relação absoluta com a sociedade e com a cultura². Isso porque a língua preserva valores de toda uma realidade social e porque a linguagem nos apresenta como norte de toda forma de simbolização. É o caráter simbólico, portanto, que funda a linguagem e convoca um sujeito que se inventa a cada experiência que embasa nosso ponto de vista o qual viabiliza analisar o que há de mais singular e, também, de mais sólido na cultura brasileira: o samba de raiz.

E quais as razões que nutrem a vontade de analisar o samba, que, em primeiro momento, parece estar mais voltado aos estudos históricos, antropológicos e às artes? É também Benveniste quem me inspira e orienta. Neste momento, ao construir o meu testemunho, numa experiência irrepetível que tão somente a linguagem possibilita, tomo o samba como uma relação, que aqui defendo, entre língua, sociedade e cultura. Além disso, em se tratando do lugar que ocupo para escrever esta tese – o da linguística – antes mesmo de Benveniste conferir à língua o principal sistema dentro da semiologia geral, porque somente ela é capaz de interpretar a si mesma e aos

¹ Referência à noção de testemunho de Agamben (2008), que será desenvolvida no segundo capítulo. Assumo esta tese, em sua materialidade, como testemunho à medida que a subjetividade na linguagem nos faz, necessariamente, testemunhas do que construímos discursivamente. Ainda que a noção agambeniana de testemunho comporte um sentido ético, uma vez que só pode dar testemunho de algo o indivíduo que atravessou um evento até o final, a enunciação, enquanto o “colocar em funcionamento a língua por um ato individual de utilização” (BENVENISTE, 1970/2006, p. 82), autoriza-nos o lugar de testemunho, ou seja, se o homem só se faz sujeito na e pela linguagem, falar-de é, também, testemunhar.

² As noções de cultura desenvolvidas advêm dos artigos de Benveniste reunidos em *Problemas de Linguística Geral I e II* e serão desenvolvidas no capítulo 3.

demais sistemas, o *Curso de Linguística Geral* atribui à linguagem o papel vital para o estudo da cultura geral, e isso envolve a vida dos indivíduos e das sociedades³.

Outra razão que define nosso ponto de vista encontra-se amparada nos termos língua e sociedade, a partir dos quais se delimita o *terreno*⁴ do homem enquanto ser de linguagem. Partindo da premissa benvenistiana de que a língua contém a sociedade, é inevitável interpretar qualquer fato social fora das expressões linguísticas. Acreditamos que, assim como a língua em cujo sistema impera o princípio coletivo que a consolida, a sociedade, em sua acepção fundamental, também se constitui sob a condição de vida coletiva. Nesse sentido, tomadas no nível fundamental, língua e sociedade consistem em realidades inconscientes e, numa correlação de necessidade, representam a *forma* e o *espírito* do homem – que fala.

Trata-se de noções que nasceram da mesma natureza e que encontram na possibilidade da subjetividade as razões de existência: “é a inclusão do falante em seu discurso que coloca a pessoa na sociedade”. A língua quando enunciada carrega novos valores os quais não se fecham na significância do sistema, mas se completam, conforme apregou Saussure (2006), por um elemento imposto de fora – pelo sujeito que emprega as formas. Essa lacuna existente entre a *significação* e o *valor* na língua é o que permite aproximar língua e sociedade e, sobretudo, testemunhar *na* língua a sociedade e a cultura, o *terreno* onde está o homem. E como encontramos inquietantemente no CLG: *é necessário colocar-se primeiramente no terreno da língua e tomá-la como norma de todas as outras manifestações da linguagem*. (SAUSSURE, 2006, p. 16-17), por que não tomá-la como espaço de testemunhar experiências, experiências humanas no samba de raiz? Por que não tomá-la como espaço para descrever o samba de raiz e seu lugar na cultura e na linguagem brasileiras enquanto uma enunciação de sobreviventes⁵? Está posto o tema da tese.

Retomando a máxima saussuriana de que *é o ponto de vista que cria o objeto*, quais as razões que nos fazem olhar para o samba pelo viés enunciativo? O desejo que me leva a construir uma tese sobre o tema *o samba de raiz e seu lugar na cultura e na linguagem brasileiras: uma enunciação de sobreviventes* também se faz da história que me trouxe até *aqui* e que se enuncia

³ Ao definir a “utilidade da linguística”, Saussure (2006, p. 14) deixa clara a tarefa do linguista ao atribui-lo a função de descrever e denunciar questões linguísticas de toda ordem, por exemplo, os preconceitos que circundam a sociedade e estão consolidados na língua. Isso nos reporta ao Benveniste comparatista quando do estudo do *Vocabulário das instituições indo-europeias*, em que fica evidente a relação necessária entre língua e cultura no funcionamento das sociedades.

⁴ Referência saussuriana quanto à definição do objeto da linguística: “*é necessário colocar-se primeiramente no terreno da língua e tomá-la como norma de todas as outras manifestações de linguagem.*” (SAUSSURE, 2006, p. 16-17, grifo do autor).

⁵ Referimo-nos aos sobreviventes da literatura de Primo Levi a quem Agamben (2008) se filia para retratar *o que resta de Auschwitz*. A noção de sobreviventes será desenvolvida nas páginas seguintes, em especial, no capítulo 2.

num *agora* retratando a minha experiência com a linguagem para olhar a cultura. O primeiro contato com o samba deu-se de modo muito singular. Não o conheci a partir de uma herança familiar. Em meu ambiente em tempos de infância, nunca houve sequer um disco de Noel. Minha experiência primeira com o samba aconteceu de modo antagônico à sua ascensão. Não o conheci pelo disco, mas sim pela escola – lugar último de sua disseminação.

Essa experiência empírica com o samba deu-se, mais precisamente, no período de 2003-2010, quando presenciei os trabalhos carnavalescos em escolas de samba⁶ no interior de Santa Catarina⁷. Interessava-me, à época, assistir àquela experiência artística. Interessava-me, sobretudo, testemunhar a insistência de um grupo, quase que excluído socialmente, em conquistar, ainda que por um tempo efêmero, um lugar de destaque, pois era apenas no carnaval que o morro descia e se transformava em protagonista – reis e rainhas da festa. O carnaval possibilita uma inversão social; nesse período, mais especificamente no universo das escolas de samba, não importa a posição social do sujeito no cotidiano, porque todos falam a mesma linguagem, qual seja, a do samba. Isso porque os valores culturais que movimentam a sociedade do samba se imprimem na língua. Trata-se de um universo à parte, o carnaval é a vida ao avesso, momento no qual os indivíduos se enunciam de tal forma que as palavras ganham novos sentidos porque se trata de uma experiência de linguagem muito singular. Apenas a título de exemplificação, podemos citar os sambas-enredo, enunciados estes cujas formas linguísticas ganham novos valores. Em *Maria Bethânia, a menina dos olhos de Oyá*, samba-enredo da Estação Primeira de Mangueira, cantado no carnaval de 2016, ao prestar uma homenagem a uma das mais notáveis representantes da música popular brasileira, trazia como marca a Santa Maria cuja significação não remetia à instituição católica, por exemplo. A significância de Maria, ainda que preserve o valor primeiro como signo pertencente à instituição religiosa de uma ordem particular, no samba, a palavra Maria passa a significar num sincretismo cujas peculiaridades evocam a figura de Oyá, ou Yansã, como também é conhecida no Brasil. Trata-se da primeira mulher de Xangô, extremamente vaidosa, simbolizada na cor vermelha, características essas que não remetem ao signo Maria. É um novo valor cultural impresso na língua característico da linguagem do samba.

⁶ Não nos dedicaremos ao ritual de escola de samba como objeto de estudo. Referências às escolas e ao carnaval são necessárias, porque é nesses espaços que o samba tomou corpo e se propagou no Brasil.

⁷ Trata-se, especificamente, de Joaçaba, SC, uma pequena cidade localizada no Meio-Oeste catarinense. Ainda que o município seja, em sua maioria, de colonização italiana e alemã, seu carnaval é bastante conhecido, pelo fato de ele respeitar o espetáculo em seus quesitos e luxuosidade que se tem hoje em comparação com as escolas de samba cariocas.

Mais recentemente, experiências outras com o samba foram a mim se apresentando, em especial, as rodas de samba⁸ e visitas às quadras da Estação Primeira de Mangueira, localizada no Morro da Mangueira, e ao Grêmio Recreativo Escola de Samba Portela, em Madureira, Rio de Janeiro. Na Portela, conheci a Tia Surica, sambista, uma das mais importantes representantes da Velha-Guarda; ouvi de perto o Monarco e “provei do famoso feijão da Vicentina”.

Na Estação Primeira de Mangueira, no Museu do Samba, conheci um pouco da história de Cartola, li o manuscrito de *Pelo telefone*, criado ainda na Casa da Tia Ciata, e presenciei o esforço da comunidade em manter viva a raiz do samba. Em minha última passagem pelo Rio de Janeiro, com o intuito de investigar o samba, presenciei diferentes cidades num mesmo espaço. E o samba estava em toda parte. Um só Rio que se desdobra em lugares completamente assimétricos atravessados pela pobreza, mas que dispõem do samba como elemento aglutinador. Em qualquer lugar que se vá, ouve-se um pandeiro, seja nos quiosques do calçadão de Copacabana, seja nas mãos das crianças perambulando nas ruelas dos morros.

O *samba agoniza, mas não morre*⁹, canta Nelson Sargento¹⁰. De fato. Nascido nas senzalas, nas danças sincopadas dos terreiros¹¹, aos poucos, ganhou a cena dos subúrbios e perpetuou nos grandes centros. Principiou na Bahia, com a chegada dos primeiros negros escravizados em solo brasileiro. Em seguida, os batuques¹² ecoaram no Rio de Janeiro e passaram a protagonizar, também, a cena dos morros cariocas. Perseguido pela polícia,

⁸ Falaremos sobre as rodas de samba no capítulo 1.

⁹ *Agoniza, mas não morre* é uma clássica composição de Nelson Mattos, o Nelson Sargento, que levou este nome em razão de sua breve passagem pelo exército (1945-1949). Gravado por outros artistas, sobre *Agoniza, mas não morre*, o Mestre Monarco – da Portela – assim se manifesta: - “É um cara que merece todas as honras. Brinco que depois [dessa composição], ele não precisa compor mais nada.” (ZUAZO, 2014).

¹⁰ Nelson Mattos nasceu em 25 de julho de 1924, na Santa Casa de Misericórdia, Praça XV, Rio de Janeiro. É compositor, cantor, escritor, pintor, músico e ator. “Filho de Rosa Maria da Conceição (cozinheira, lavadeira e empregada doméstica) e Olympio José de Matos (cozinheiro-chefe do Armazém Dragão Secos e Molhados, da Rua Hadock Lobo).” Quando sua mãe se separou do primeiro marido, Nelson Sargento, aos nove anos, passou a morar no Morro do Salgueiro com seus 17 irmãos, pois era lá que seu padrasto residia. Mudou-se, aos 12 anos, para o Morro da Mangueira. Foi com Aluísio Dias, Cartola, Nelson Cavaquinho e Geraldo Pereira que Nelson Sargento aprendeu a tocar violão, quando, em 1942, passou a integrar a ala de compositores da Mangueira. Atuou como ator no longa-metragem “É Simonal”, de Domingos de Oliveira; em diversos filmes e, também, na minissérie *Presença de Anita*, exibida pela Rede Globo. Em 1997, atuou no documentário *Nelson Sargento na Mangueira*, sob direção de Estevão Ciavatta Pantoja (DICIONÁRIO DA MÚSICA POPULAR BRASILEIRA, 2002). Para mais informações sobre a biografia de Nelson Sargento, consultar Dicionário da Música Popular Brasileira. Disponível em: <<http://dicionariompb.com.br/nelson-sargento/biografia>>. Acesso em: 13 jan. 2017.

¹¹ Designação ao espaço, comumente de terra batida, localizado em frente às habitações. São nesses lugares que se realizam os festejos. Além disso, é o local onde se realizam os cultos afro-brasileiros. Até a década de 1960, os terreiros serviam de espaço para os ensaios do carnaval. A casa da Tia Ciata é um exemplo (LOPES; SIMAS, 2017, p. 287). Trataremos com mais detalhes no primeiro capítulo desta tese.

¹² “Outrora, na África colonial portuguesa e no Brasil, termo aplicado tanto à percussão executada por tocadores de tambores quanto, genericamente, a qualquer dança praticada ao som dessa percussão.” (LOPES; SIMAS, 2017, p. 40).

desenvolveu-se clandestinamente até ganhar a dimensão de um espetáculo que impera até hoje: o carnaval. À malandragem presente na Praça Onze¹³ o samba pertencia. Com o tempo, ganhou os salões da alta sociedade. Conquistou o estrangeiro, o homem branco. Combateu preconceitos. Pronunciado pelas vozes mais nobres dos artistas brasileiros, o samba percorreu o universo, aglutinou-se com outras culturas. Ganhou novos ritmos. Na voz do negro, o samba se fez compreender para o outro. Assumiu forma e simbologia próprias. Assim, mais do que um gênero musical, o samba constitui uma experiência de vida, de arte e de cultura. Se o “samba agoniza, mas não morre”, para recuperar as palavras do ícone da Estação Primeira de Mangueira, é porque, além de uma experiência artística, o samba é uma experiência *na e com* a linguagem, uma vez que a cultura do samba de raiz é uma manifestação de linguagem assim como a língua.

O samba agoniza, mas não morre! Acontece que hoje ele tomou outras dimensões, ganhou novas estruturas e, nesse movimento, a linguagem que o interpreta, também. Não temos mais os sambas de roda à moda da Tia Ciata, executados informalmente, nos quintais das casas, onde as mulatas chegavam de pés descalços. Com o advento do samba, as escolas carnavalescas também se tornaram uma espécie de monumentos luxuosos, de concursos cujas regras são extremamente rígidas e o objetivo maior é agradar aos olhos dos estrangeiros. Acerca desse crescimento desenfreado das agremiações, em entrevista concedida em 22 de julho de 2014, à EBC, Nelson Sargento, ironicamente, nos revela o seguinte: “Hoje, as escolas de samba abriram espaço para qualquer um fazer samba; afinal de contas, estamos numa democracia. Não podemos proibir que o cara não faça samba, mas é aí que esculhamba a estrutura, porque o compositor de escola de samba pode ser ou pode não ser raiz da escola.” (SARGENTO, 2014). Essa “esculhambação” a que Nelson Sargento (2014) se refere deixa transparecer a ideia de uma certa ética do sambista para com a sua escola, que está ligada a um universo simbólico dos primeiros rituais do samba, por exemplo, as rodas, a presença das tias no terreiro. Cabral (1978, p. 7), na apresentação à obra de Candeia e Isnard, deixa claro os rumos que o samba percorreu à medida que foi sendo tomado pela classe média, pela mídia e pelo sistema capitalista: “há tantos interesses em torno do samba e das escolas que fica muito difícil saber onde é a fronteira entre a manifestação espontânea do povo e a ganância.” *Escola de samba: árvore que esqueceu a raiz* (CANDEIA FILHO; ISNARD, 1978) é um registro dos

¹³ “Antigo centro do carnaval das populações negras do Rio de Janeiro, a Praça Onze de Junho localizava-se na atual avenida Presidente Vargas, próxima à rua de Santana. O logradouro consistia em um retângulo entre as extintas ruas Visconde de Itaúna e Senador Euzébio, fechado pelas ruas de Santana e Marquês de Pombal. Lá se exibiam, dos anos de 1930 aos de 1940, as escolas de samba e os ranchos carnavalescos, bem como se confraternizavam ou confrontavam, nas rodas de batucada e pernada, os sambistas descidos dos morros e subúrbios.” (LOPES; SIMAS, 2017, p. 225).

novos valores pelos quais o samba e, conseqüentemente, as escolas carnavalescas passaram ao longo do tempo para atender a interesses imediatistas. O desabafo de Candeia reside, sobretudo, em relação ao *status* econômico dessas instituições, o que compromete a arte popular, cuja essência reside na preservação simbólica de toda a coletividade da sociedade negra. No caso do samba, em especial, ele se constitui como arte popular à medida que corresponde à “linguagem simbólica que determina o indeterminado (a pulsão sonora) na forma de uma perspectiva simplificada da vida, de uma composição que reencontra, numa forma aparente, artística, imaginada, os principais atributos da natureza [...], a *cadência sincopada* dos movimentos e ritmos do acontecer, a imprevisibilidade etc.” (GRADIM, 2015, p. 67, grifo do autor). Isso significa que, no samba, a música em si não é absoluta; é o todo constitutivo de valores em torno da vida do negro, o qual é o único dono da “cadência sincopada”, sintagma este que remete tanto à singularidade do samba quanto à submissão do negro à história que o condenara.

O samba agoniza, mas não morre! Desde as primeiras formas de samba folclórico até a exuberante Marquês de Sapucaí¹⁴, é incontestável o seu papel no processo de construção da identidade brasileira. Foi a partir do testemunho pessoal ante esse universo, somado à minha admiração pela linguagem de sambistas como Pixinguinha, Noel Rosa, Cartola, Dorival Caymmi, Nelson Sargento, entre tantos outros expoentes da nossa voz e da nossa língua brasileira, que passei a observar a linguagem inscrita nessa arte. Da experiência *no* samba, passei à experiência *com* o samba, ou melhor, com a linguagem do samba, no Mestrado em Letras, realizado na Universidade de Passo Fundo (UPF), RS, em 2012. Era a segunda experiência. Era meu segundo testemunho. À época e inserida na linha de pesquisa “Constituição e Interpretação do Texto e do Discurso”, a Dissertação¹⁵ promoveu um diálogo entre estudos discursivos e culturais, mais precisamente uma exploração do gênero samba-enredo e seu funcionamento discursivo no espaço e no tempo do carnaval.

Enunciar no *terreno* do samba implica reconhecer uma linguagem muito particular. O sambista, enquanto homem personificado na figura do malandro, enuncia seu prazer e sua dor

¹⁴ “Denominação, na cidade do Rio de Janeiro, do logradouro onde se ergue o Sambódromo ou Passarela do Samba. Começa na rua da América, no bairro de Santo Cristo, atravessa a Cidade Nova e termina, interrompida pelos trilhos da ferrovia (sobre os quais outrora havia uma ponte), na rua Frei Caneca, no Estácio; mas a ‘passarela’ ocupa apenas o trecho entre a avenida Presidente Vargas e a rua Frei Caneca. A denominação rua do Visconde de Sapucaí (antes chamava-se ‘Bom Jardim’) foi dada em 1871, em homenagem a Cândido José de Araújo Viana, professor, jurista e ministro do Império.” (LOPES; SIMAS, 2017, p. 184).

¹⁵ FACIN, Débora. *O enlaçamento enunciativo de um ritual carnavalesco: cenografia e ethos discursivo em sambas-enredo de escolas carnavalescas do Meio-Oeste catarinense*. 2012. 120 f. Dissertação (Mestrado em Letras) – Universidade de Passo Fundo, Passo Fundo, 2012.

a partir de uma linguagem ordinária e a transcende a outro plano, que é o da ambivalência. Há um discurso de resistência nas letras, nos ritmos, nos versos, nas palavras de nossos sambistas que jamais se apagarão. Segundo o Mestre Bezerra da Silva, “como o morro não tem voz [...] Então o que fazem os autores do morro? Eles dizem cantando o que eles queriam dizer falando.” (NETO; DERRAIK, 2012). Nesse *terreno*, onde o negro quase sempre aparece na figura do malandro – no sentido negativo do termo –, ele não apenas teima em significar a sua cultura, mas, sobremaneira, sua linguagem. Isso porque “falar é estar em condições de empregar uma certa sintaxe, possuir morfologia de tal ou qual língua, mas é sobretudo assumir uma cultura, *suportar o peso de uma civilização*.” (FANON, 2008, p. 33, grifo nosso).

O negro, portanto, protagonista da cultura do samba, carrega na própria língua o “peso de uma civilização”. Isso porque “um homem que possui a linguagem possui, em contrapartida, o mundo que essa linguagem expressa e que lhe é implícito.” (FANON, 2008, 34). Não é só a história que nos conta o processo de estratificação social do Brasil que insiste em separar, até hoje, a sociedade do branco e a sociedade do negro.

Era Paulo César Pinheiro quem cantava “não se faz samba só porque prefere”; em se tratando de raiz, faz samba aquele sujeito que experienciou um contexto de vida muito particular. Os sambistas da primeira geração – do século XIX até início da década de 1930 – retratavam em seus versos uma realidade imediata: a posição marginalizada do negro, a perseguição da polícia em relação à sua arte, o universo utópico quanto à boemia e às mulheres. A raiz do samba está diretamente relacionada à condição social do negro escravizado, à sua vida representada. É nesse contexto que nasce o samba de raiz. E aqui insistimos no uso do adjunto “de raiz” porque são justamente estas raízes – a marginalização, a perseguição policial, a realidade escravocrata, o preconceito, os rituais religiosos afro-brasileiros – que correspondem às referências históricas atualizadas pela linguagem não de qualquer samba, mas apenas o de raiz, cujos valores culturais se imprimiram na língua, garantindo legitimidade a uma cultura que “agoniza, mas não morre”. *Vida de negro*¹⁶, de Dorival Caymmi, é um exemplo da vida representada numa linguagem que carrega as formas da raiz do samba, os valores históricos registrados na língua – há um valor, ou seja, um sentido no sintagma *Vida de negro* – e, por isso, singulariza a cultura do samba de raiz – *na e pela* linguagem.

¹⁶ Lerê, lerê, lerê, lerê, lerê [...] / Vida de negro é difícil, é difícil como o quê / Vida de negro é difícil, é difícil como o quê / Eu quero morrer de noite, na tocaia me matar / Eu quero morrer de açoite se tu, negra, me deixar / Vida de negro é difícil, é difícil como o quê / Vida de negro é difícil, é difícil como o quê / Meu amor, eu vou-me embora, nessa terra vou morrer / Um dia não vou mais ver, nunca mais eu vou te ver.

No Rio de Janeiro, a chamada Pequena África era a base territorial que abrigava os descendentes de escravos vindos, sobretudo, da região Nordeste do país. Esse espaço, além de servir de abrigo aos recém-chegados, também concentrava variadas expressões culturais dos afro-brasileiros. Era um espaço pluriétnico onde se organizavam os encontros de cunho religioso, culinário, carnavalesco. Trata-se do “berço onde nasceu o samba em sua forma urbana.” (LOPES; SIMAS, 2017, p. 220). Mais do que um ponto comum entre os grupos de tradições africanas, a Pequena África é um signo solidificado dentro do universo simbólico do samba. E era justamente nesse espaço simbólico que “se fazia samba bom”

A significação do samba atravessa a cultura negra, em especial, os descendentes de escravos que chegam ao Rio de Janeiro em busca de melhores condições de vida. E não é preciso procurar na literatura histórica as razões que colocam o negro sempre em situações de marginalização, porque a própria língua nos fornece uma explicação acerca dos fatos de linguagem. Em *O vocabulário das instituições indo-europeias*, Benveniste (1995a, p. 317) relaciona os fatos de linguagem aos *modos de vida, às relações sociais* das instituições. O contexto de origem do samba está diretamente ligado à escravidão, ao estatuto de homem livre e de escravo. E o que isso significa? Significa que, “dentro de cada sociedade indo-europeia, reina uma distinção fundada na condição livre ou servil dos homens. Nasce-se livre ou nasce-se escravo.” (BENVENISTE, 1995a, p. 317). A noção de liberdade está relacionada ao valor social de “crescimento”, de “desenvolvimento de uma comunidade”. (BENVENISTE, 1995a, p. 319-320). A gênese da definição de “livre” corresponde à “pertença a um tronco étnico designado por uma metáfora de crescimento vegetativo. Essa pertença confere um privilégio que o estrangeiro e o escravo jamais conhecerão.” Este – o escravo –, ao contrário do homem livre, é um “homem sem direitos”, já que é tido como “inimigo” e, portanto, encontra-se excluído do processo de “desenvolvimento da comunidade”. Assim, Benveniste (1995a, p. 11-12, grifo nosso), no estudo das línguas em consonância com o funcionamento da sociedade, busca, “por meio da comparação e de uma análise diacrônica, fazer surgir uma *significação* ali onde de início, tínhamos apenas uma *designação*.” O reconhecimento dos povos e os movimentos das instituições ao longo do tempo se fazem compreender a partir de uma razão única: a língua.

Quando se diz que determinado elemento da língua, curto ou extenso, tem um sentido, entende-se uma propriedade que esse elemento possui, enquanto significante, de constituir uma unidade distintiva, opositiva, delimitada por outras unidades, e identificável para os locutores nativos, de quem essa língua é a língua. (BENVENISTE, 1964/2005, p. 136-137).

O estudo das línguas indo-europeias leva Benveniste a estabelecer “de sua parte uma ‘base formal’ tendo uma ‘significação comum’ e constituindo o que ele chama de uma ‘família semântica’”. (NORMAND, 2009a, p. 156). Segundo Benveniste (1964/2005), a indissociabilidade entre forma e sentido é o princípio racional que governa a língua, que apresenta duplo papel: de um lado, “nomear o mundo (designação arbitrária em relação à realidade) e dizê-lo no interior de um sistema, em relações pelas quais as formas se motivam reciprocamente (significação).”¹⁷ (NORMAND, 2009a, p. 156-157).

Ao relacionarmos o raciocínio benvenistiano ao contexto das primeiras manifestações do samba no Brasil, é oportuno recuperar o sumário acerca da condição de homem livre: “Em latim e grego, o homem livre, (*e*)*leudheros*, se define positivamente por sua pertença a um ‘crescimento’, a um ‘tronco’; prova-o em latim a designação dos ‘filhos’ (bem-nascidos) como *liberi*: nascer de boa cepa e ser livre é a mesma coisa.” Mais adiante, encontramos a oposição linguística e ideológica à noção de homem livre: “Ao homem livre, nascido dentro do grupo, opõe-se o estrangeiro (gr. *xénos*), isto é, o inimigo (lat. *hostis*), passível de se tornar meu hóspede (gr. *xénos*, lat. *hospes*) ou meu escravo, se eu o capturar na guerra.” (BENVENISTE, 1995a, p. 349). A condição de escravo comporta tão só uma significação negativa e, desde as civilizações antigas, *na* e pela *língua*, observamos o lugar desse indivíduo para fora da comunidade e, por isso, fora da língua. É a língua, portanto, que nos permite defender o samba de raiz como uma enunciação de sobreviventes¹⁸.

O homem está, ao mesmo tempo, na língua e na linguagem (FLORES, 2013a). O axioma benvenistiano, que tem como ponto de partida a figura de Saussure, faz todo sentido quando resgatamos aquele Benveniste comparatista, aquele que dedicou a vida inteira ao estudo das línguas, da língua e da linguagem e que jamais reduziu seu papel de linguista às amarras de análises voltadas tão só à matéria significante da língua. Benveniste edifica-se como linguista à parte porque nunca separou a língua de seu fenômeno vivo que é o homem. “É um homem falando que encontramos no mundo, um homem falando com outro homem, e a linguagem ensina a própria definição de homem.” (BENVENISTE, 1958a/2005, p. 285). Se o homem se define na linguagem, e mais, se a linguagem, antes de comunicar, serve para viver, parece-nos possível conceber o samba de raiz, enquanto expressão da cultura brasileira,

¹⁷ Noção futura do duplo domínio da língua: semiótico e semântico.

¹⁸ A leitura a que procedemos acerca dos sobreviventes é a do Primo Levi. Para nós, a escravidão em nada se diferencia dos massacres dos judeus descritos por Levi. O silenciamento histórico quanto aos trezentos anos de escravidão no Brasil não fez calar os valores que se cristalizaram na língua e são cantados até hoje no samba de raiz a partir das condições desumanas do escravo, que nasceu estrangeiro até na língua. Tome-se como exemplo a famosa Pedra do Sal, no Rio de Janeiro, lugar que hoje é palco para as consagradas rodas de samba, também foi cenário para a comercialização, humilhação e tortura em praça pública dos negros escravos.

numa perspectiva enunciativa. Isso porque, assim como os signos linguísticos, “a cultura é também um sistema que distingue o que tem sentido, e o que não tem” (BENVENISTE, 1968a/2006, p. 22). A língua, sim, é reveladora da cultura à medida que os valores se transformam e ganham novos sentidos. Afinal, os valores humanos desse homem que vive em sociedade estão impressos na língua.

Longe de cairmos em uma abordagem sociológica acerca do objeto do estudo, reiteramos que o meio pelo qual organizamos a discussão é a língua, porque a língua é o único meio capaz de interpretar a sociedade, porque a língua contém a sociedade, porque é a linguagem que permite testemunhar a sociedade. O percurso traçado, portanto, visa mostrar que é pela língua que aqueles que a tomam para dizer algo acabam construindo sentido(s) que testemunham épocas, valores, sentimentos, experiências, culturas inscritas nela mesma e que se tornam possíveis de serem ditas na medida em que locutores se propõem como sujeitos do seu dizer e, assim, se inscrevem na possibilidade da vida, na possibilidade do dizer-se, na possibilidade de testemunhar – neste caso – toda vida implicada no samba de raiz.

Benveniste (1968c/2006, p. 97), ao abordar a relação necessária entre língua e sociedade no *Convegno Internazionale Olivetti*, em outubro de 1968, defende que “acima das classes, acima dos grupos e das atividades particularizadas, reina um poder coesivo que faz uma comunidade de um agregado de indivíduos e que cria a própria possibilidade da produção e da subsistência. Este poder é a língua e apenas a língua.” Ou seja, na sociedade, existe uma força compatível e identitária em meio à multiplicidade das atividades humanas que formam a cultura. Afirmar que a língua contém a sociedade implica se distanciar de qualquer sentimento que coloca língua e sociedade numa relação de independência.

E é dessa relação que elaboramos o problema desta pesquisa, qual seja: *como o samba de raiz constitui um enunciador que é testemunha?* Queremos, pois, colocar em discussão, bem como aproximar conceitos como enunciação, sujeito, samba de raiz, testemunha pela experiência que a língua – em uso – consegue realizar. O indizível e o irrepitível na/da língua colocam-nos neste lugar: de sujeitos que procuram, no discurso, uma possibilidade de se dizer, de se testemunhar. Faremos isso, nesta oportunidade, pelo samba de raiz que nos dá a chance de ler o testemunho de sujeitos que sobreviveram nele: o samba.

Dessa problemática, construímos três hipóteses de pesquisas: a) as condições enunciativas no cenário pluriétnico da Pequena África promoveram discursos os quais garantiram ao samba um lugar na cultura brasileira; b) o sujeito que se constitui no discurso do samba de raiz produz uma figura que é *superstes*; c) a língua, quando enunciada, produz o testemunho do samba de raiz.

Relacionado ao problema de pesquisa, o objetivo geral de tese é promover um estudo enunciativo do samba de raiz enquanto experiência do sujeito sobrevivente à cultura brasileira. A partir das três hipóteses de pesquisa, definimos os seguintes objetivos específicos: a) construir o nosso testemunho, enquanto *auctor*, dos sobreviventes e das condições enunciativas que delimitaram um lugar ao samba na cultura brasileira; b) discutir a noção de testemunha em Agamben (2008) a partir da presença de um sujeito na língua e na linguagem advinda de Benveniste; c) mostrar, através de análises do enunciado, a enunciação do testemunho do sambista cuja sobrevivência garantiu um lugar ao samba na linguagem e na cultura brasileiras.

Assim, sob inspiração de falas de testemunhas peculiares como Nelson Sargento, Candeia, Bezerra da Silva – apresentadas anteriormente – e pela minha experiência no samba com a linguagem, a tese a ser defendida é a de que *o samba agoniza, mas não morre* porque constrói um sujeito de enunciação que é testemunha do lugar que o samba de raiz ocupa na sociedade brasileira. Para isso, tomamos as noções de testemunha e testemunho (AGAMBEN, 2008) e as reflexões de caráter enunciativo do pensamento do linguista Émile Benveniste, cuja leitura se orienta a partir da relação necessária entre homem, língua e sociedade. A escolha desse *corpus* teórico se justifica à medida que o raciocínio de ambos os autores encontra o denominador comum na língua. Enquanto para Agamben (2008) a enunciação é o fato de um enunciado ter um lugar; para Benveniste (1970, p. 82) – apenas para ilustrar um dos vários conceitos de enunciação – é “este colocar a língua em funcionamento por um ato individual de utilização”. Interessa a Agamben (2008) a proposta benvenistiana sobre a *semântica da enunciação*¹⁹, apenas lançada nas últimas linhas no texto de 1969, à qual o ex-aluno de Heidegger faz referência para definir o conceito de arquivo. Interessa a nós, sobremaneira, a reflexão que Agamben (2008) faz sobre testemunho, cuja noção se opõe à de arquivo em razão da existência do sujeito. É no sujeito que está a relação paradoxal entre a possibilidade e a impossibilidade de dizer. E essa contingência, que encontra no sujeito a possibilidade ou não de acontecimento, leva-nos a pensar o conceito de língua presente no *Aparelho formal*, em que, “antes da enunciação, a língua não é senão possibilidade da língua.” (BENVENISTE, 1970/2006, p. 83). A língua, quando enunciada, pressupõe um sujeito que a torna (ou não) possível; ela possibilita (ou não) a existência de um enunciado (AGAMBEN, 2008). E a esse sistema de relações, Agamben (2008) chama de testemunho, que encontra *na* língua e *pela* linguagem as marcas da subjetividade.

¹⁹ Agamben (2008, p. 141) afirma categoricamente que a arqueologia foucaultiana “realizava pontualmente o programa benvenistiano de uma ‘metassemântica construída a partir de uma semântica da enunciação’”.

Assim, defendemos que o samba de raiz tem um lugar na cultura brasileira – entendendo-a como um mecanismo de caráter puramente simbólico – a partir do aspecto enunciativo da linguagem (AGAMBEN, 2008; BENVENISTE, 1969/1970, 2006), ou seja, de um sujeito que, ao empregar a língua, marca-se em seu discurso e testemunha a (sua) história que edificou a cultura do samba de raiz. O testemunho é, pois, um entre-lugar no processo da enunciação, que é a (im)possibilidade de o locutor se apropriar da língua toda e se tornar sujeito – sujeito da (sua) enunciação.

Operamos não com a enunciação benvenistiana *stricto sensu*, mas com o plano discursivo, preocupação esta que perpassa toda a obra benvenistiana, desde o estudo do *Vocabulário das instituições indo-europeias* até seus últimos textos, especificamente *Semiologia da língua*. Nesse particular, a língua transcende a perspectiva de sistema, aquela defendida no *Curso de linguística geral*, e ganha novo estatuto: a de língua-discurso. Se, como apregou Benveniste, a linguagem serve para viver, então, o analista, ante uma experiência humana – que só é possível pela linguagem –, deve considerar não apenas as formas da língua, mas sim o funcionamento dessas formas dentro de uma sociedade, dentro de uma cultura. A partir desse viés, “no âmbito da semântica da enunciação, a significação implica a relação que a linguagem instaura entre o enunciador, o mundo, os outros sistemas simbólicos e a sociedade.” (TEIXEIRA; MESSA, 2015, p. 107).

Nesse sentido, o pensamento que Benveniste constrói entre 1968 e 1969, especificamente nos textos *Estrutura da língua e estrutura da sociedade* e *Semiologia da língua*, é fundamental para pensarmos o samba de raiz sob a perspectiva enunciativa. Em 1968, duas ideias nos são caras: a relação necessária entre língua e sociedade – uma não existe sem a outra; língua e sociedade são tomadas numa relação semiológica – de interpretante e interpretado. Temos aqui uma noção embrionária do princípio de interpretância da língua, o qual será desenvolvido mais largamente um ano depois em *Semiologia da língua*. Neste momento, Benveniste (1969/2006, p. 55) não toma a língua apenas como interpretante da sociedade – como no texto de 1968; o autor a eleva a “uma situação particular no universo dos sistemas de signos”, porque a língua é “o interpretante de todos os outros sistemas, linguísticos e não-linguísticos.” (BENVENISTE, 1969/2006, p. 61).

O samba de raiz, nosso objeto de estudo, diz respeito a uma experiência singular de determinada sociedade, a qual registrou nas formas da língua valores específicos de uma cultura. A língua, portanto, é o meio pelo qual analisamos e interpretamos o que tem e o que não tem valor no samba de raiz. E quais são os valores do samba aqui compreendido como de raiz? É todo um conjunto simbólico que envolve personagens, espaço, cor, ritmo, religião,

tradições próprias da comunidade negra; símbolos estes que extrapolam o sistema linguístico. Daí a relação *irreversível de interpretação* entre a língua e os demais sistemas da sociedade.

Essa reflexão teórica se organiza em quatro capítulos: O primeiro, intitulado *O samba da minha terra: uma língua que faz história*, propõe-se a apresentar *uma* história do samba. Não se trata de uma explanação puramente informacional. Nossa intenção é delimitar a sociedade à qual relacionamos a raiz do samba. São os modos de vida dessa sociedade cujas enunciações que daí emergiram garantiram ao samba um lugar na cultura brasileira. Assim, iniciamos com os primeiros batuques, o ritual da roda de samba, o corpo como elemento constitutivo na cultura do samba. Na sequência, descrevemos espaços singulares que contribuíram para o samba como um processo de socialização e que, ao longo do tempo, cristalizaram-se no imaginário popular. É o caso da Pequena África e da casa da Tia Ciata, que compreendem espaços enunciativos construídos no samba de raiz. Apresentados os espaços, elegemos alguns bambas que se immortalizaram na cultura do samba. É o caso da chamada Santíssima Trindade do samba, de Sinhô, Noel Rosa, Cartola, Paulo da Portela. Para finalizar este capítulo, mobilizamos o caráter de interpretação da língua para analisar, a partir de uma concepção semiológica da linguagem, toda essa simbologia que se cristalizou no samba de raiz. Se nos propusemos a defender a existência da cultura do samba de raiz e, assim, a singularidade de sua linguagem, é porque a língua nos possibilita essa trajetória. Assim, as páginas que compõem este primeiro capítulo não ficaram no passado. As referências contadas nessa breve história, por carregarem valores culturais, fazem parte do imaginário popular brasileiro. O samba, por mais que sofra movimentos, conserva em sua linguagem valores construídos na história e que retornam num aqui-e-agora através de um sujeito que torna a língua do samba a sua linguagem própria.

Definido o lugar do samba de raiz, passamos a abordar a noção de sujeito que se constitui no samba de raiz. É o nosso segundo capítulo intitulado *Da testemunha peculiar ao sujeito da enunciação no samba de raiz*. Nesse espaço, discutimos os conceitos de sobrevivente, testemunha e testemunho. Apresentamos as noções de *testis*, *superstes* e *auctor*, segundo o que propõe Giorgio Agamben (2008) na obra *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha*, para, a partir dessas noções, construir uma reflexão acerca do conceito de sujeito da enunciação que se depreende do pensamento benvenistiano. Procuramos demonstrar a singularidade do samba de raiz a partir do sujeito que carrega em sua linguagem os valores histórico-culturais inerentes à raiz do samba demonstrados no primeiro capítulo.

O terceiro capítulo, *Língua, o terreno do homem que se enuncia e (re)constrói a(sua) história no e do samba de raiz*, é dedicado à reflexão teórica que circunscreve nosso ponto de

vista. Neste momento, passamos a abordar a enunciação tomando como norte para estruturar este capítulo o texto de 1968, *Estrutura da língua e estrutura da sociedade*, de Émile Benveniste. Colocar em funcionamento a língua por um ato individual de utilização implica recuperar um conceito de enunciação que comporte o homem na sociedade e na cultura, um homem que fala de um lugar específico, que se constitui como sujeito pela linguagem cujas formas por este empregadas carregam valores de uma sociedade que testemunhou toda a formação simbólica e identitária do samba de raiz.

Se não cansamos de dizer que *o samba agoniza, mas não morre*, é porque a língua quando enunciada, produz o testemunho do samba de raiz. É disso que trata o quarto capítulo sob o título *Samba: agoniza, mas não morre – uma análise enunciativa*. Neste espaço, procedemos à análise de uma composição de samba aqui considerado como de raiz, com a finalidade de ilustrar, a partir de uma descrição linguístico-enunciativa *stricto sensu*, a tese construída: o samba constrói um sujeito de enunciação que é testemunha do lugar que o samba de raiz ocupa na sociedade brasileira. Primamos pela escolha do samba cuja autoria coincide com as testemunhas mencionadas no primeiro capítulo. Entendemos que, uma vez que a nossa recepção do samba não se deu pelo prisma da música – que leva a concebê-lo como algo aprendido na escola –, e sim pela linguagem, que comporta toda uma simbologia específica, o discurso presente na composição compreende uma linguagem viva de indivíduos que testemunharam o samba ainda como sinônimo de vadiagem e malandragem. Se a nossa língua comporta as formas dessa cultura, o sambista, ao se apropriar dessas formas, insere o discurso do samba e a sua singularidade no mundo, na comunidade, no carnaval, na roda de samba, na rua.

O *corpus* de estudo compreende o samba de raiz enquanto testemunho da enunciação de sobreviventes. Trabalhamos com a materialidade linguística do samba de raiz presente em composições de samba, em especial aqueles que movimentam toda uma simbologia da cultura afro-brasileira – desde as origens até a contemporaneidade. Ainda que se trate de uma escolha puramente arbitrária, os enunciados escolhidos respeitam o trajeto construído nos dois primeiros capítulos. Nesse particular, primamos por trazer sambas que carregam o testemunho das condições enunciativas no cenário da Pequena África e que constroem uma figura de enunciador que é sobrevivente.

O itinerário teórico que aqui construímos fundamenta-se sobre o que Agamben (2008) considerou de mais genial em Benveniste: a enunciação. E, se tratamos de enunciação, privilegiamos um campo do saber que contempla um homem que fala; que concebe o homem numa relação mútua com a sociedade, com a cultura; que recai sobre o sentido, sempre novo a

cada ato de apropriação. Conforme Teixeira e Messa (2015, p. 112, grifo dos autores), “há em Benveniste um primado da relação. A realidade se apresenta como uma multiplicidade de relações, cujo *excesso* é exatamente o que a impede de ganhar um único sentido, um sentido para todos.” Nesse viés, a significação, para a qual Benveniste dedicou uma vida inteira, compreende uma “paisagem que se move”. E nessa paisagem que se move, visualizamos o samba de raiz como um fato de linguagem que se reinventa a cada vez que o sujeito canta e se enuncia.

Desafiamo-nos, portanto, a construir o nosso testemunho sobre um estudo enunciativo do samba de raiz. E o apreendemos pelo domínio do discurso, cuja reflexão incide sobre a perspectiva antropológica da linguagem. Se a linguagem é condição para a existência do homem, ela é condição, sobretudo, para a sobrevivência da cultura. É a linguagem que atesta a existência do que defendemos como samba de raiz.

Desde que o samba é samba, é assim: sob o ritmo do pandeiro, para além de um espetáculo, o samba é um testemunho de sobreviventes na sociedade, na cultura e na linguagem.

Aos pesquisadores que acreditam em uma língua inseparável de seu sujeito vivo, àqueles que acreditam que o *samba agoniza, mas não morre*, uma boa leitura!

CAPÍTULO 1

O SAMBA DA MINHA TERRA²⁰: UMA LÍNGUA QUE FAZ HISTÓRIA

Foi numa roda de samba
 Que juntei-me aos bambas
 Pra me distrair
 Quando eu voltar à Bahia
 Terei muito que contar
 Ó padrinho não se zangue
 Que eu nasci no samba
 Não posso parar
 (*Alguém me avisou* | Dona Ivone Lara)

Samba. Essa matéria significativa da língua que se consolidou no imaginário coletivo da sociedade brasileira nasceu subalterno, perambulou os ambientes mais hostis do espaço carioca e significou, desde os primeiros ecos das batucadas nos quintais dos ranchos²¹ das tias baianas na Praça²² Onze, sua natureza plural numa simbiose com as várias instâncias sociais – a economia, a família, a política, a cultura.

Ele – o samba – agoniza, mas não morre. “A multiplicidade e a surpreendente capacidade de reelaboração fazem parte indissociável de sua natureza plural, absorvente, caleidoscópica. Nasceu maldito e cativo. Cresceu liberto de amarras.” (NETO, 2017a, p. 25). O samba registrou, por intermédio da linguagem de seus personagens, sua história que sobrevive até hoje.

O samba, enquanto “*expressão privilegiada* da sociedade” (BENVENISTE, 1968c/2006, p. 94, grifo nosso), apresenta-se aqui como um discurso histórico que tão somente significa quando é atualizado por alguém que assume o lugar do *eu*. Esse *eu* – ou esse *nós* –, numa experiência singular de pesquisa, ao assumir, no inventário, que é sempre singular, as formas da língua, revela de si para o outro valores enunciativos. Portanto, este espaço equivale à nossa primeira hipótese de estudo, que assim se configura: as condições enunciativas no cenário pluriétnico da Pequena África promoveram discursos os quais garantiram ao samba um lugar na cultura brasileira.

²⁰ Referência à composição *O samba da minha terra*, de autoria do baiano Dorival Caymmi.

²¹ Rancho compreende uma “espécie de sociedade carnavalesca carioca antecessora da escola de samba, e na qual esta foi buscar alguns de seus principais elementos constitutivos.” (LOPES; SIMAS, 2017, p. 236).

²² Importante destacar que, conforme Sodré (1998, p. 17), “às vezes, todo um bairro pode assumir características de ‘praça’. É o caso da Lapa, que operou durante décadas uma espécie de interseção cultural entre a Zona Norte e a Zona Sul do Rio. Ali, os investimentos simbólicos do povo encontravam acolhida por parte de intelectuais e de alguns setores da pequena burguesia carioca.” Ainda hoje, a Lapa continua sendo grande símbolo da boemia carioca.

Abordar a história do samba, numa perspectiva enunciativa, implica recuperar histórias cujo sentido só se faz no momento em que falar-de – do samba – nos faz, também, testemunhas²³ (AGAMBEN, 2008), via língua, dessa cultura viva. A raiz do samba, não esqueçamos, constitui-se a partir de sujeitos que figuraram como *superstes*, ou seja, “aquele que viveu algo, atravessou até o final um evento e pode, portanto, dar testemunho disso.” (AGAMBEN, 2008, p. 27). Não queremos relacionar, obviamente, o samba apenas à imagem do negro como símbolo de pertencimento, ou reduzi-lo a uma cultura homogênea. Nós, enquanto *auctor* da experiência com o samba, valemo-nos de enunciações que vão desde a chegada dos africanos e de seus descendentes ao Rio de Janeiro no final do século XIX até personagens contemporâneos que figuram as atuais escolas de samba cariocas.

Nesse percurso, nós, observadores, visualizamos os acontecimentos na direção do passado ao presente (BENVENISTE, 1965/2006) e organizamos essa trajetória histórica a partir de alguns episódios que demarcaram a história e que concorreram fortemente para a sobrevivência do samba até os dias atuais. Em se tratando da gênese, a significativa e atual contribuição advém do pesquisador Lira Neto (2017a), cuja obra intitulada *Uma história do samba: as origens*²⁴, a partir de uma narrativa singular, descreve a consolidação do samba carioca no período que vai do final do século XIX, momento este que compreende a formação histórica do gênero, até o início da década de 1930, quando se iniciam os primeiros desfiles das escolas de samba no Rio de Janeiro.

A singularidade da obra de Lira Neto ganha corpo à medida que o autor procura, mediante descrições minuciosas dos bambas e dos espaços circunscritos ao universo do samba, e de narrativas que quase nos permitem visualizar a imortal Praça Onze e ouvir a orquestra de cuícas e tamborins. Seu modo peculiar de contar a história da origem do samba procura dar voz a personagens que, segundo o autor, “foram relegados ao esquecimento ou, no máximo, reduzidos a notas de pé de página na longa e na larga e na vasta bibliografia especializada.” (NETO, 2017b). Trata-se de personagens como “Hilário Jovino Ferreira, o Lulu de Ouro, que veio da Bahia e implantou o desfile dos ranchos no Rio de Janeiro, um dos

²³ Abordaremos os desdobramentos da ideia de testemunho e testemunha, bem como sua relação com o campo da enunciação no capítulo 2.

²⁴ Nesta tese, valemo-nos apenas do primeiro volume, já que se trata de um projeto em andamento. A obra contará, ainda, com mais dois volumes: o segundo abordará o espaço temporal de 1930 a 1945, período este que compreende a chamada Época de Ouro da música brasileira; o terceiro retratará o cenário contemporâneo do samba no Brasil (NETO, 2017a, p. 263). Importante destacar que esse projeto dialoga com as produções pretéritas do autor acerca da biografia de Getúlio Vargas. Em entrevista, Lira Neto afirma que, ao escrever sobre a Era Vargas, ele não apenas se dedica ao contexto político, mas também ao econômico, social e cultural do Brasil da primeira metade do século XX, quando o samba deixa de percorrer apenas os espaços marginais e garante seu espaço como o principal gênero musical brasileiro.

pioneiros do carnaval carioca.” Outro sujeito caído no esquecimento é o Zé Espinguela, “um sacerdote dos saberes islâmicos matizados com saberes africanos”; bem como Caninha, “um dos maiores sambistas, um dos primeiros sambistas da primeira geração.” (NETO, 2017b). Em capítulo especial, outro bamba que se destaca é Sinhô, “o Rei do samba”, que se debruçava fortemente sobre a ideia de autoria; ele registrava suas composições com carimbo, porém, como bom malandro que era, “não tinha pudor algum de se apropriar da criação alheia.” (NETO, 2017b). Sinhô afirmava: “o samba é igual passarinho, é de quem pegar primeiro.” (NETO, 2017b).

Ganha notoriedade, no primeiro volume do projeto de Lira Neto, o autor do clássico *Carinhoso*, “o inventor de uma linguagem para os outros” (CABRAL, 1997, p. 13), o Pixinguinha, aquele moleque que se apresentava de uniforme escolar, de calças curtas em choperias do Rio de Janeiro (NETO, 2017b). Pixinguinha, juntamente com o “suposto” autor do primeiro samba gravado no Brasil *Pelo telefone*, o Donga, e outros bambas, os Oito Batutas, que levaram o samba a turnês em Paris e à Argentina, fato bastante notório para o Brasil da época. Adiante, a “turma de maiorais do Estácio: a quase mitológica Deixa Falar, considerada por muitos a primeira escola de samba da história.” (NETO, 2017a, p. 180). Foram os malandros do Estácio que introduziram a expressão onomatopeica *bum bum paticumbum prugurudum*, cuja significação se refere a uma nova configuração de batuque para atender às necessidades de um desfile carnavalesco.

A breve ilustração de alguns fatos do samba da primeira geração, a partir da obra de Lira Neto (2017a), serve, sobretudo, para adiantar ao leitor o percurso por nós adotado quanto à abordagem histórica do samba. É essa história que traz as condições enunciativas para tratar o testemunho que é o samba de raiz.

Valemo-nos de uma bibliografia especializada sobre samba e, dentre os autores, destacam-se: Lira Neto (2017a), Jairo Severiano (2013), José Ramos Tinhorão (2012), Jorge Caldeira (2007), Almirante (1977), Edigar de Alencar (1968). Essa literatura apresenta abordagens da área da história e da antropologia sobre a música da diáspora negra e seu processo de nacionalização. Além disso, obras como *No tempo de Noel Rosa*, de Almirante (1977); *Nosso Sinhô do samba*, de Edigar de Alencar (1968); *Pixinguinha: vida e obra*, de Sérgio Cabral (1997), além da já referida *Uma história do samba: as origens*, de Lira Neto (2017a), oferecem uma paisagem singular dos mais expoentes bambas no cenário do samba.

Estruturalmente, este capítulo está assim organizado: a seção 1.1 aborda a presença do negro no Brasil, mais especificamente do deslocamento dos negros baianos para o Rio de Janeiro na segunda metade do século XIX, bem como o universo simbólico da cultura dos

afro-brasileiros. Na seção 1.2, procuramos retratar um pouco a respeito da chamada Pequena África, uma designação do espaço onde se instalou a comunidade baiana do Rio de Janeiro, a partir de 1870. De acordo com a definição de Lopes e Simas (2017, p. 220), “a região se estendia dos arredores da antiga Praça Onze até as proximidades da atual Praça Mauá, [...] as antigas localidades e freguesias da Cidade Nova, de Santana, do Santo Cristo, da Saúde e da Gamboa.” A Pequena África era, por excelência, o espaço onde se encontravam as “múltiplas expressões da cultura afro-brasileira, da música à religião.” Foi nesse lugar que o samba se perpetuou na sua forma urbana. Da contextualização do espaço do samba, passamos a apresentar alguns dos principais sambistas que registraram sua linguagem e seu modo particular de fazer samba na cultura em questão. É a eles que dedicamos a seção 1.3 e seus desdobramentos. Por fim, a seção 1.4 propõe uma breve interpretação do samba de raiz a partir de uma concepção semiológica da língua, porque é a “língua que interpreta a sociedade”, porque “a sociedade torna-se significante na e pela língua”, porque “a sociedade é o interpretado por excelência da língua” (BENVENISTE, 1968c/2006, p. 98), porque é a língua que possibilita o testemunho do samba de raiz, porque é no *terreno* da língua que nos inscrevemos para testemunhar experiências no samba de raiz.

Que ecoe, na sequência, a linguagem dos batuques.

1.1 TEMPOS IDOS [E] NUNCA ESQUECIDOS²⁵: OS PRIMEIROS BATUQUES²⁶

Este espaço é dedicado a um breve esboço acerca das manifestações primeiras do que veio a se configurar a expressão privilegiada chamada samba; signo este tão caro e sólido no cenário da cultura brasileira. Quando refletimos para além do campo da linguística, pensar em samba nos remete a um universo cuja gênese movimenta não apenas uma forma de expressão cultural de determinado grupo; o samba, como hoje o concebemos, se constituiu num “*continuum* africano no Brasil e modo brasileiro de *resistência* cultural”, encontrando em seu próprio sistema de representação a identidade da cultura negra (SODRÉ, 1998, p. 10). Assim, é possível concebê-lo, desde a configuração que ele tomou com a chegada dos ex-escravos baianos ao Rio de Janeiro até os dias de hoje, como uma expressão totalmente nacional.

Dedicamo-nos a escrever algumas páginas que primem por uma discussão voltada a aspectos orgânicos da constituição do samba, como a metáfora do corpo nos rituais de roda de

²⁵ O título desta seção é uma apologia à música *Tempos idos*, de Cartola e Carlos Cachça.

²⁶ Conforme definição do *Dicionário da história social do samba*: “Outrora, na África colonial portuguesa e no Brasil, termo aplicado tanto à percussão executada por tocadores de tambores quanto, genericamente, a qualquer dança praticada ao som dessa percussão.” (LOPES; SIMAS, 2017, p. 40).

samba, os primeiros bambas que se consagraram no imaginário popular, os espaços que desde então foram palcos para o samba na comunidade negra.

Pelo viés artístico, a música popular brasileira – e aqui está incluso o samba em suas variadas vertentes²⁷ – “é a mais completa [...], a mais forte criação da nossa raça até agora.” Isso porque “é com a observação inteligente do populário e aproveitamento dele que a música artística se desenvolverá.” (ANDRADE, 1972, p. 7). No plano da recepção do samba enquanto arte, a procura de sua origem sofre discordâncias segundo as vertentes historiográficas, seja com relação àqueles que buscam a exatidão temporal em que o samba de fato tomou corpo, seja em relação àqueles que criticam a gênese do samba no quadro da formação da música popular brasileira como sendo a mais autêntica. A escrita um tanto ácida do autor de *Macunaíma*, Mário de Andrade, satiriza a concepção europeia quanto à noção de música nacional, já que, para os estrangeiros, o estatuto de nacional implicaria “campear elementos entre os aborígenes” como se a legitimidade brasileira recaísse apenas a essa etnia. Segundo o autor, isso é absolutamente redutor, porque a arte nacional – especificamente a música – “não se faz com escolha discricionária e diletante de elementos: uma arte nacional já está feita na inconsciência do povo.” (ANDRADE, 1972, p. 3). No que concerne, em especial, ao samba, Mário de Andrade (1972), em *Ensaio sobre a música brasileira*, atribui à síncopa a singularidade desse ritmo. No universo musical, a síncopa compreende o “deslocamento da acentuação de um tempo rítmico antes ou depois da parte que naturalmente deveria ser acentuado.” (LOPES; SIMAS, 2017, p. 276). Mais comumente encontrada na linguagem musical de origem africana, a síncopa é o que desencadeia o ritmo próprio do samba.

Quem corrobora com essa ideia, a da relação entre síncopa e samba, pronunciada por Mário de Andrade, é Muniz Sodré (1998, p. 7). Em sua obra *Samba, o dono do corpo*, Sodré (1998) salienta que o “verdadeiro ‘mistério do samba’”²⁸ reside no fato de as músicas de diáspora negra apresentarem a síncopa como elemento fundamental. Sodré (1998, p. 9), em

²⁷ Referimo-nos às diferentes denominações existentes no campo da música, que são apresentadas no Dicionário da história social do samba, de autoria de Nei Lopes e Luiz Antonio Simas (2017): samba amarrado, samba autêntico, samba batido, samba batucado, samba chulado, samba de breque, samba de caboclo, samba de enredo, samba de gafeira, samba matuto, samba de morro, samba de partido-alto, samba de raiz, samba de roda, samba de rua, samba de salão, samba de terreiro, samba de viola, samba moderno, samba sincopado, samba-canção, samba-choro, samba-reggae, samba-rock, entre outros. Não nos deteremos nessas modalidades, uma vez que se trata de um campo específico que não o nosso. Defendemos, nesta tese, a existência, pelo viés da linguística, mais precisamente, pela linguística da enunciação, do samba de raiz pela significação que esse signo comporta dentro de um constructo coletivo.

²⁸ Referência à obra intitulada *Mistério do samba*, de Hermano Vianna. Trata-se de uma importante contribuição às pesquisas dedicadas ao samba no país. Diferentemente da perspectiva de Sodré, Vianna (2010) analisa o processo de “nacionalização do samba”, tendo como espaço principal o Rio de Janeiro. A linha de raciocínio desse autor segue em direção de desconstruir a incongruência que há em considerar o samba, em primeiro momento, estrangeiro por fazer parte de uma sociedade subalterna e, depois, consagrá-lo como o que há de mais nacional no Brasil.

seu trabalho, procura responder à pergunta de qual seria “o sentido do samba no interior da sociedade brasileira”, fazendo, já de início, uma ressalva a sociólogos, antropólogos e outros pesquisadores que, em uma abordagem de caráter acadêmico, acabam se afastando do objeto em questão.

Na linguagem do samba, o corpo é elemento fundamental. Conforme mencionado anteriormente, a síncopa exige “o ouvinte a preencher o tempo vazio com a marcação temporal – palmas, meneios, balanços, dança. É o corpo que também falta – no apelo da síncopa.” (SODRÉ, 1998, p. 11-12). Para além dessa caracterização musical, um dado interessante é que esse mesmo corpo “exigido pela síncopa do samba” remete àquele “mesmo que a escravidão procurava violentar e reprimir culturalmente na História brasileira.” Esse corpo é o do negro. E “havia samba onde estava o negro.”

No samba, o corpo é, por excelência, a presença fundamental. Tanto que, etimologicamente, o samba foi, num primeiro momento, definido como “dança popular”, “bailado popular”, ou “um bailado popular, uma dança de negros.” (LOPES, SIMAS, 2017, p. 247). Em dialeto angolano, samba origina-se de “semba”, que consiste basicamente no “movimento físico produzido pela umbigada, que é a característica principal das danças dos povos bantos.” Existe também outra significação para o termo Samba, grafada com inicial maiúscula, em um contexto mais primitivo, que remete a “uma divindade angolana protetora dos caçadores.” (NETO, 2017a, p. 52). Enquanto uma forma de festejo, o samba nessa configuração consistia como ritual de uma coletividade, o qual não se limitava a momentos demarcados, como o carnaval atual, por exemplo, que funciona como uma espécie de solenidade com data de início e fim. O samba, em sua procedência mais remota, era constitutivo de uma tradição social, cujos princípios estavam estreitamente relacionados à religiosidade. Tanto que os termos “samba” e “semba” foram empregados na região do rio da Prata como designação para “candombe”, “dança popular local, cujo nome, também ocorrente no Brasil, tem a mesma origem etimológica do vocábulo ‘candomblé²⁹’”. (LOPES; SIMAS, 2017, p. 248).

Antecessores ao samba encontram-se o maxixe e o lundu, cujo ritmo também carrega o efeito sincopado. Inteiramente urbano, o lundu realiza-se num ambiente de roda. Trata-se da “primeira música negra aceita pelos brancos. Na realidade, é a primeira a crioular-se, a se

²⁹ Especificamente na Bahia, compreende o culto aos orixás “jeje-nagôs, bem como algumas formas dele derivadas, manifestação em diversas ‘nações’”. Além disso, o candomblé corresponde à “celebração, festa dessa tradição, o xirê; e também o terreiro, base física da comunidade de culto. A relação do candomblé com o samba dá-se, como no caso da umbanda, pela tradicional participação, nas escolas, de fiéis e donos de terreiro. E, finalmente, pela consagração de algumas escolas junto a orixás do candomblé ou entidades da umbanda, identificadas com suas cores e, às vezes, ‘assentadas’ e propiciadas em sedes.” (LOPES; SIMAS, 2017, p. 53).

tornar mulata. E foi precisamente um mulato, Domingos Caldas Barbosa³⁰, que no final do século XVIII dera início à voga do *lundu-canção*, fórmula que possibilitaria a aceitação desse ritmo pela sociedade branca.” (SODRÉ, 1998, p. 30, grifo do autor). O lundu, então, possibilitou o contato da cultura negra com a sociedade branca, sem comprometer as peculiaridades que definiam o lundu.

O maxixe, outro antecessor do samba, vem à tona no início do século XX e contribuiu fortemente para a formação do samba no espaço da Pequena África. O maxixe sobreviveu tempos, deixando sua estrutura rítmica marcada no samba de gafieira. Conforme Severiano (2013, p. 69), “o samba não existiria se antes não tivessem existido o maxixe, o lundu e as múltiplas formas de samba folclórico, praticadas nas rodas de batuque.” Foi essa simbiose que originou “o samba urbano carioca, gênero musical binário, sincopado, fixado por compositores populares.”

Gênero sincopado, eis o mistério do samba, de acordo com Sodré (1998), para quem o sentido genuíno do samba só se dá pela presença do corpo. O autor ainda relaciona a síncopa do samba à figura de Exu³¹, cujo símbolo, no candomblé, ainda que a entidade não seja reconhecida exatamente como um orixá, representa o caminho, ou seja, o responsável pela comunicação entre os orixás e os seres humanos (BERKENBROCK, 2012, p. 230-231). Nesse sistema de representação do samba, o Exu é responsável pela transmissão da fala, da palavra.

A insistência da síncopa, sua natureza iterativa constituem o índice de uma diferença – entre dois modos de significar musicalmente o tempo, entre a constância da divisão rítmica africana e necessária mobilidade para acolher as variadas influências brancas. Entre o tempo fraco e o forte, irrompe a mobilização do corpo, mas também o apelo a uma volta impossível, ao que de essencial se perdeu com a diáspora negra. [...] No samba, a figura de Exu – frisamos: princípio de movimento que, no sistema nagô, outorga individualidade ao ser humano e lhe permite *falar* – é latente, mas poderosa. (SODRÉ, 1998, p. 67-68, grifo do autor).

Na aproximação das culturas europeia e africana, a síncopa, enquanto signo característico dos rituais da cultura negra, revela-se no samba com um valor singular. É a presença do negro na sociedade branca como um mecanismo de resistência.

Conforme ressaltado em momento pretérito, o samba não se define como modalidade única, como resultado de um quadro marcado por uma conjuntura homogênea. Ainda que o samba tenha em sua constituição elementos de ordem da cultura europeia, ele movimenta

³⁰ Primeiro nome a integrar a história da música popular brasileira no final do século XVIII (SEVERIANO, 2013, p. 13).

³¹ Na cultura ocidental, a figura de Exu está relacionada ao diabo (SODRÉ, 1998).

valores e sentidos próprios de uma “maneira negra” (SODRÉ, 1998, p. 58) seja para viver o samba num espaço de relações sociais, seja para se fazer samba.

O samba, em sua história mais primitiva até a contemporaneidade, movimentou todo um processo de sociabilidade e de resistência. Ele acompanhou o deslocamento dos baianos para o Rio de Janeiro, os quais executavam seus ritmos “dançando e batendo palmas. Essa é a forma primitiva da ‘batucada’³² – o conjunto de instrumentos de percussão que posteriormente iria se instalar nas janelas dos morros, com a população mais pobre da cidade.” (MORAES, 2008, p. 15). Nessa diáspora baiana, merece destaque na história do samba Hilário Jovino Ferreira³³, o Lulu de Ouro – mais comumente conhecido – que formou os chamados blocos dos sujos e promoveu os desfiles³⁴ dos ranchos no Rio de Janeiro, tornando-se notável no pioneirismo do carnaval carioca.

Hilário é um dos criadores fundamentais entre a baianada no Rio de Janeiro, e nele a liderança negra se mostra em toda a sua complexidade, quando a riqueza de uma individualidade se harmoniza com sua condição de veículo, de sintetizador do impulso coletivo. Personalidade, demiurgo, Hilário aparece no momento em que novas soluções eram necessárias para que se preservasse a essência das tradições do grupo no novo ambiente. Inicialmente através da ligação proposta com a festa natalina cristã, caracterizada pela procissão dramática no dia de Reis, mas a forma dionisíaca com que o negro se apropria das festas católicas provoca protestos e interdições que têm como consequência o deslocamento das principais festas negras para o tempo desinibido do Carnaval, e sua definitiva profanação. (MOURA, 1995, p. 88).

Isso porque havia forte repressão quanto aos festejos dos negros, os quais lutaram incansavelmente para legitimar sua presença e formas de expressão nas ruas cariocas, que, aos poucos, vão despertando interesse da burguesia. Hilário Jovino Ferreira ganha notoriedade pelo seu espírito de liderança ante a comunidade baiana instalada no Rio de Janeiro e, sobremaneira, diante de autoridades e da imprensa da época.

³² “Desde a era colonial, quando os ritmos e danças dos escravos começaram a ser rotulados pelos brancos sob a designação genérica de “batuques”, as tais umbigadas – recorrentes nas danças dos povos bantos de Angola – vinham chamando a atenção de portugueses e viajantes estrangeiros no Brasil. Eles se escandalizavam com a visão de um casal de negros gingando no meio do grande círculo humano para, sob a cadência das palmas coletivas, inclinar os corpos para trás e, ato contínuo, fazer os respectivos ventres se encontrarem, numa simulação do ato sexual.” (NETO, 2017a, p. 38-39).

³³ Hilário é considerado, juntamente com Getúlio Marino, o Amor, um dos criadores da coreografia do mestre-sala, um dos elementos principais dos desfiles das escolas de samba (MOURA, 1995).

³⁴ “O Carnaval perdia a sua feição bruta da primeira metade do século XIX ao africanizar-se para uma feição moderna mais sofisticada, o ciclo dos grupos festeiros chegando até à criação das escolas de samba, gênero complexo e que se mostraria duradouro, valendo-se da estrutura dramática do enredo, personagens e alas já definidos pelos ranchos, e trazendo as novidades rítmicas do samba e de sua coreografia.” (MOURA, 1995, p. 90).

As características organizacionais das novas instituições populares, já com a preocupação de se legitimar ante o poder público, aceitando em sua estrutura interna algumas de suas regras, mostra o norteamento dos novos líderes por um princípio de realidade, que também determinaria alianças destes grupos com indivíduos solidários vindos das camadas superiores, capazes de avalizá-los e protegê-los contra as perseguições da polícia, e de mobilizar recursos para seus gastos carnavalescos. A necessidade de legitimar as organizações negras faria até com que os ranchos chegassem aos palácios de governo. (MOURA, 1995, p. 88).

Uma vez que as manifestações culturais advindas das classes subalternas eram indesejadas aos olhos do governo e, sobremaneira, porque a polícia não dava trégua às perseguições à cultura popular, Hilário Jovino acaba ingressando a Guarda Nacional (NETO, 2017a) tanto para procurar legitimar a população negra que aí se instalava quanto para reconhecer a cultura popular dessa sociabilidade. Ainda que assumisse o posto de tenente da Guarda Nacional, Hilário seguia como “o carnavalesco irreverente de sempre” (NETO, 2017a, p. 54), fundando ranchos como Botão de Rosa e Jardineira e viabilizando, por meio de sua liderança, a inserção do desfile dos ranchos no calendário oficial do Rio.

Em meio à multiplicidade característica da metrópole carioca, Hilário tornou-se um personagem, uma testemunha na história do samba naquele espaço subalterno de um Rio de Janeiro permeado por dissabores. No entanto, Hilário não estava só. A comunidade negra, que resistia às coerções de toda ordem, contava também com uma testemunha feminina, a Tia Ciata, outra referência ativa no mundo do samba, tão bem lembrada pelo nosso poetinha, o Vinicius de Moraes, em cuja crônica intitulada *O samba é carioca e não nasceu no morro*, ele nos precisa: “o samba nasceu na rua Visconde de Itaúna n. 117, no terreiro em frente à casinha de porta e janela da famosa tia Ciata.” (MORAES, 2008, p. 11).

É para lá que vamos agora!

1.2 A PEQUENA ÁFRICA E A CASA DA TIA CIATA: ESPAÇOS SINGULARES

Visualizemos um Rio de Janeiro lá do final do século XIX que se imortalizou tanto no imaginário popular quanto na linguagem da cultura do samba:

Isso aqui era a Praça Onze. Era a capital de um reino chamado Pequena África. Um reino imaginário que reunia boa parte dos negros que viviam no Rio de Janeiro nos anos logo depois da Abolição. Um reino que seguia a religião, a arte e a culinária da mãe África. Um reino do qual eu fui rainha. Cheguei aqui ainda no século XIX, já mulher feita. Vinda da Bahia onde os orixás me presentearam com o dom de fazer quitutes. Fazia doces em casa e vendia na rua. Nessa época, morava no centro e trabalhava por lá mesmo. Estava quase começando o século XX quando me mudei para a Praça Onze. Os negócios iam bem. Minha casa era grande. Festa seja para orixá ou para gente mesmo era a minha especialidade. Tinha sempre comida no

fogão e música pela casa toda. Do chorinho³⁵ ao partido-alto³⁶. Os meninos bons de música viviam lá, como Pixinguinha. [...] Eu morri antes dos grandes desfiles das grandes escolas começarem, mas até hoje eu vivo em cada baiana que entra na avenida. Eu sou a Tia Ciata. Sou uma cidadã, negra, brasileira. Nisto, orixás e gente são iguais: adoram uma boa festa.³⁷

Na voz de Leci Brandão, vive Tia Ciata e, com esta, a paisagem do Rio de Janeiro – aquela do final do século XIX até meados do século XX – ilustra uma cena dotada de peculiaridades as quais se imortalizaram no imaginário popular. Chamado por Heitor dos Prazeres³⁸ de Pequena África, em termos geográficos, este lugar compreendia o espaço que iniciava na zona do cais do porto até a Cidade Nova, cuja capital era a Praça Onze (MOURA, 1995).

Pequena África. O espaço do negro descendente de escravo, do sabor apimentado dos pratos afro-brasileiros, do culto aos orixás, da cachaça, da festa. Ainda que o nome carregue em sua forma o singular – Pequena África –, não podemos pensá-la sob um ideal homogeneizado e único. Essa África que se instalou no Rio de Janeiro não era formada única e exclusivamente por negros oriundos da Bahia; o local também comportava outros grupos, por exemplo, judeus, mestiços, ex-escravos de outras partes do Nordeste. Faz sentido, assim, pensarmos a Pequena África como resultado de um “território pluriétnico”, de um espaço que reuniu “grupos híbridos e heterogêneos formando ‘este conjunto de praças negras’³⁹ na cidade do Rio de Janeiro.” (NOGUEIRA; SILVA, 2015, p. 22). O contexto histórico pós-abolição – a insuficiência de postos de trabalho à grande massa de trabalhadores livres na Bahia –

³⁵ Há controvérsias quanto à elaboração de uma definição precisa da palavra. O *Dicionário da história social do samba* dispõe de algumas definições, como “variante do choro”; “modalidade de samba eminentemente instrumental” – definição esta condenada tendo em vista o alcance do choro como um gênero musical; “forma musical passível de ser executada em vários ritmos.” A dúvida reside em conceber o chorinho ou como “um diminutivo para expressar o choro em andamento acelerado” ou como “um estilo de samba, essencialmente instrumental, eventualmente com letra.” (LOPES; SIMAS, 2017, p. 61). Em nosso trabalho, não nos valem da especificação estreita do choro/chorinho advindo do campo da música; no entanto, não podemos negar sua relação com o que veio a se configurar, posteriormente, no samba. No campo da enunciação do samba, o choro ganha lugar notório, faz parte da semiologia do samba de raiz. E nosso maior representante é Pixinguinha.

³⁶ Segundo definição do *Dicionário da história social do samba*, “antiga qualificação do samba instrumental, tido como de alta qualidade, de gente categorizada. O elemento ‘partido’, no caso, tem o sentido de ‘grupo, facção, grei, grêmio’. A expressão designa também a espécie de samba cantada em forma de desafio por dois ou mais solistas e que se compõe de um refrão e de partes soladas.” (LOPES; SIMAS, 2017, p. 262).

³⁷ Homenagem de Leci Brandão à Tia Ciata. BRANDÃO, Leci. *Tia Ciata, Hilária Batista de Almeida (1854-1924) – Heróis de Todo Mundo*. 14 abr. 2012. Transcrição nossa. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=1c0mymCjQkM>>. Acesso em: 5 maio 2017.

³⁸ Heitor dos Prazeres (1898-1966) nasceu no Rio de Janeiro e cresceu nos arredores da zona do Mangue e da Praça Onze. Freqüentador das rodas de samba na casa da Tia Ciata, consagrou-se um expoente do cavaquinho. Como compositor, esteve ao lado de notáveis sambistas como Noel Rosa. Nos anos 30, passou a registrar na pintura o mundo do samba de favela, ressaltando a figura da mulata e a malandragem (PRAZERES, 2016).

³⁹ Nogueira e Silva (2015, p. 20) definem “praças negras” como “movimentos múltiplos, fluidos, móveis, flexíveis, elos de afetividade e que possuem uma dinâmica própria de resistência do cenário pós-abolição.”

contribuiu fortemente para que essa população se deslocasse ao Rio de Janeiro em busca de novas formas de sobrevivência. Diante disso, as “praças negras”, além de compreenderem espaços singulares de permanência, propiciaram aos negros recém-chegados relações pluriétnicas, saberes, afetividades e estratégias culturais num contexto em que imperava o projeto esteticista de urbanização, a partir de teorias puramente racialistas, disfarçado no discurso de higienização dos afrodescendentes.

Esse projeto de transformar o Rio de Janeiro em uma “Europa possível” (MOURA, 1995, p. 47) foi edificado pelo então prefeito Pereira Passos⁴⁰. Dentre as várias medidas aplaudidas pela elite que visavam a uma “*art-nouveau*”, encontrava-se a eliminação dos cortiços localizados na área central da cidade; literalmente, um “bota-abaixo” que comprometeu a população pobre carioca. A derrubada do mais famoso deles, o Cabeça de Porco⁴¹, levou os moradores a iniciarem a subida do morro da Providência. A demolição não dava trégua e outros processos de remoção aconteceram, empurrando “outros pobres da cidade morro acima.” (NETO, 2017a, p. 36). Foi o que aconteceu com os morros de Santo Antônio, São Carlos, Borel, Formiga, Macaco, Mangueira e Salgueiro (NETO, 2017a).

Assim, o cenário carioca vai ganhando novas formas e a população da Pequena África, além de começar a se espalhar pelos morros centrais, passa a ocupar subúrbios distantes formados por “negros, mestiços e ex-escravos, muitos deles oriundos da decadente zona cafeeira do Vale do Paraíba.” É nesse sentido, também, que a literatura defende a existência de “pequenas áfricas” ao invés de “Pequena África”, “única, idealizada e resumida à área próxima à zona portuária da cidade.” (NETO, 2017a, p. 37-38).

A modernidade e a “civilização”, nesta época, tinham como propósito “desafricanizar a capital da República” (NETO, 2017a, p. 34). Ante essa missão, o Rio de Janeiro, sob o

⁴⁰ Um dos investimentos do prefeito visou à “construção de uma via litorânea – a Beira-Mar – e o aterramento de longa faixa de praia abriram caminho para a ocupação da Zona Sul pelas elites. Por sua vez, o desenho da avenida Central (futura avenida Rio Branco), rasgando o Rio de Janeiro de mar a mar, aboliu parte do velho traçado do centro, tragando tudo pela frente. Aos mais pobres, restavam as opções de continuar subindo a encosta dos morros, espalhar-se pelos subúrbios ou improvisar moradias coletivas nos casarões sobreviventes à sanha das picaretas, que eram abandonados pelos proprietários originais, os novos habitantes dos palacetes art nouveau de Botafogo, do Flamengo e, mais adiante, de Copacabana.” (NETO, 2017a, p. 49-50).

⁴¹ O cortiço era formado por “casebres, cocheiras, estábulos, pocilgas e galpões, situado à rua Barão de São Félix, no coração da Pequena África.” Vários eram os predicativos a ele atribuídos pela imprensa da época, como “valhacouto de capoeiras e assassinos”, “mundo de imundície”, “atestado negativo da nossa civilização e do nosso bom senso em matéria de higiene.” A população que habitava o Cabeça de Porco girava em torno de duas mil pessoas, grande parte compreendia negros e mulatos, “gente que engrossava a legião de estivadores, pedreiros, serventes, costureiras, ambulantes, marceneiros, doceiras, sapateiros, lavadeiras, biscateiros, prostitutas, punhuistas, rezadeiras, embromadores, ventanistas e desempregados em geral da cidade.” O Cabeça de Porco veio abaixo na noite de 26 de janeiro de 1893 (NETO, 2017, p. 34-35).

regime republicano (1889), construía-se mediante princípios positivistas⁴² os quais ficaram estampados na bandeira nacional: um Brasil de “ordem e progresso” (NETO, 2017a). De encontro a essa ideologia, a paisagem dos cortiços simbolizava o atraso, “um mal a ser extirpado, como um asqueroso tumor”, em razão de “novos tempos e dos ares renovadores do novo modelo civilizatório.” (NETO, 2017a, p. 34). A Pequena África era vista pela imprensa da época como uma ameaça ao “status civilizatório” tão almejado pelo projeto de governo e pela elite carioca.

É dessa conjuntura que nasce o samba urbano, a partir de estratégias de remodelação da paisagem da cidade e sob a atmosfera do contexto pós-abolição. A disseminação do samba carioca aconteceu concomitantemente à dinâmica de urbanização do Rio de Janeiro. Nesse particular, concordamos com a ideia de que “o samba é mais do que um estilo musical. É uma estética de vida. Ele tem grande importância na formação e na afirmação dos grupos étnicos na cidade, sendo relacionado à ideia de pertencimento em relação a um grupo ou a um lugar simbólico específico.” (NOGUEIRA; SILVA, 2015, p. 23). Essa relação diz respeito ao grupo que, num momento anterior, fazia parte da Pequena África, a região central do Rio de Janeiro que reunira pessoas negras de diferentes lugares e, com elas, os rituais específicos dessa cultura, por exemplo, as rodas de samba.

Ao concordarmos com a ideia de Nogueira e Silva (2015), para os quais o samba se inscreve em lugares simbólicos específicos, somos levados a pensar, também, que a raiz do samba se funda através de pontos de referência que situam a “nossa situação em relação a estes acontecimentos. Eles nos informam no sentido próprio onde estamos na vastidão da história, qual o nosso lugar em meio à sucessão infinita dos homens que viveram e das coisas que aconteceram.” (BENVENISTE, 1965, 2006, p. 73). Além dos espaços simbólicos que dizem respeito à raiz do samba, como é o caso da Pequena África, remetemo-nos, sobretudo, ao tempo desses acontecimentos. Ainda que situemos esses acontecimentos no tempo crônico – objetivado –, ao defendermos a ideia linguística de samba de raiz, subjetivamos esses acontecimentos no tempo da língua – agora – e no espaço enunciativo – aqui. É a linguagem do samba de raiz que permite singularizar o espaço da Pequena África e atualizar essa referência constitutiva da raiz do samba.

⁴² Lira Neto (2017, p. 34) faz referência ao francês Augusto Comte. O regime republicano amparava-se na máxima comtiana: “O amor como princípio, a ordem como base e o progresso como meta.” Essa referência é citada no primeiro capítulo, intitulado As tias (e o avô) do samba, no qual o autor relaciona as origens do samba ao contexto político da época, quatro anos depois da abolição escravocrata no Brasil. Para além do sinônimo de festa, o samba era a própria vida representada pelas vítimas da marginalização.

Para além da Pequena África, ainda que os sambistas se concentrassem, de início (até meados do século XIX), na área central carioca, as transformações da cidade ocasionadas pelo projeto de urbanização disseminaram o samba a outros espaços, especificamente aos morros. “A cidade foi atravessada pelo samba e o samba atravessou o processo de urbanização com toda sua força, resistência e estratégias.” (NOGUEIRA; SILVA, 2015, p. 23). Trata-se de uma diversidade de costumes que se espalhou levando o samba a outros territórios em um cenário de resistência e de “desafricanização” do Rio de Janeiro.

Cortiços, quilombos, prostíbulos, casas de caboclos, terreiros de candomblés constituíam o espaço pluriétnico pertencente à Pequena África, cuja identidade se caracteriza por manifestações bastante heterogêneas advindas da arte e da religião. E o samba, em sua significação primeira⁴³, está diretamente relacionado a essa instância de diferentes representações. Não podemos, assim, delimitar um momento ou um espaço específico quanto ao seu nascimento; sua gênese está vinculada a um “circuito de praças negras na cidade do Rio de Janeiro.” (NOGUEIRA; SILVA, 2015, p. 28). A casa da Tia Ciata consolidou-se então como um ponto de encontro das grandes testemunhas do mundo do samba, como a chamada Santíssima Trindade, que era composta por Donga, João da Baiana e Pixinguinha, dentro do circuito diaspórico que compreendia a Pequena África. Nesse sentido, podemos compreendê-la, segundo Nogueira e Silva (2015, p. 27), como “um ponto não cristalizado das tensões desse território pluriétnico que se desloca dentro de uma rede híbrida rizomática em pleno descentramento.” E é nesse espírito de coletividade que o samba se inscreve enquanto expressão única de uma comunidade que se solidifica em meio a um território permeado de valores culturais e de manifestações de caráter artístico, étnico e religioso (NOGUEIRA; SILVA, 2015).

Nessa conjuntura, a casa da Tia Ciata é um exemplo⁴⁴ que se cristalizou na memória coletiva como um entre-lugar de histórias, de culturas e de povos diversos. Pequena África e casa da Tia Ciata passaram a compreender espaços ficcionais dentro da conjuntura de formação do samba urbano carioca cuja origem está longe de alcançar uma precisão. Nesse cenário coletivo de representação, preferimos falar em possibilidades históricas marcadas pela heterogeneidade de batuques que invadiam cada vez mais as ruas do centro carioca e que tinham como ponto de referência a casa da Tia Ciata.

⁴³ Diz respeito ao momento em que o samba ainda não era considerado um gênero musical, e sim um modo apenas de dançar, uma forma de festejar.

⁴⁴ Além de Tia Ciata, outras mulheres negras, as denominadas “tias” pela comunidade, marcavam presença no espaço da Pequena África: Tia Bebiana, Tia Celeste, Tia Dadá, Tia Davina, Tia Gracinda, Tia Mônica, Tia Perpétua, Tia Perciliana, Tia Sadata e Tia Veridiana.

E quem foi, afinal, a famosa Tia Ciata? Que testemunha foi ela? Nascida em Salvador, em 1854, ela foi a “mais famosa de todas as baianas, a mais influente. [...] Hilária Batista de Almeida, Tia Ciata, lembrada em todos os relatos do surgimento do samba carioca e dos ranchos, onde seu nome aparece gravado Siata, Ciata ou Assiata.” (MOURA, 1995, p. 95). Tia Ciata, aos 22 anos, mudou-se para o Rio de Janeiro para onde carregou notória sabedoria acerca de conhecimentos religiosos e culinários. Juntamente com outras tias baianas, ela dominava a arte de fazer quitutes, atividade esta enraizada em fundamentos religiosos dos costumes próprios da Bahia.

A quituteira baiana, sempre apresentada sob figurino típico – saia rodada, pano da costa e turbante (MOURA, 1995) –, dedicava-se diariamente ao culto aos orixás⁴⁵ como tradição herdada de sua cultura ainda em terras baianas. A sexta-feira, por exemplo, era dia de Oxalá⁴⁶, a quem ela ofertava “cocadas e manjares brancos.” (MOURA, 1995, p. 97). Ciata de Oxum⁴⁷, como festeira assídua que era, não abdicara das festas dedicadas aos orixás que aconteciam em torno da Praça Onze. “Partideira, cantava com autoridade, respondendo aos refrãos nas festas que se desdobravam por dias, alguns participantes saindo para o trabalho e voltando, Ciata cuidando para que as panelas fossem sempre requentadas, para que o samba nunca morresse.” (MOURA, 1995, p. 99). Percebamos que o samba, nas festas promovidas nesse tempo, não se distanciava das expressões religiosas de matriz africana, pois o samba ainda não havia se tornado um objeto de consumo da indústria de massa; fazia parte de todo um conjunto de representatividade dos negros recém-chegados no Rio de Janeiro no final do século XIX. O espaço em torno da casa da Tia Ciata representava “toda a estratégia de resistência musical à cortina de marginalização erguida contra o negro em seguida à Abolição.” (SODRÉ, 1998, p. 15). O samba era a própria vida representada.

Pequena África, Praça Onze, Casa da Tia Ciata são alguns nomes que assinalam cenários singulares resultantes do movimento diaspórico que marcam o início do samba

⁴⁵ Trata-se de “entidades sobrenaturais, avatares de ancestrais divinizados ou representantes de forças da natureza, cujo culto chegou ao Brasil e a outros países das Américas com africanos escravizados no golfo de Benim, África Ocidental.” A palavra “orixá” diz respeito às “divindades, masculinas, femininas ou de dupla natureza, de origem iorubana ou nagô, cultuadas no candomblé baiano, no xangô pernambucano e em outras formas deles derivadas.” (LOPES; SIMAS, 2017, p. 201). Os orixás têm sido tema recorrente em escolas de samba desde 1966.

⁴⁶ Considerado o mais poderoso dos orixás e o mais cultuado no candomblé baiano em cujo sincretismo é relacionado à figura de Jesus Cristo, Oxalá “domina a criação como um todo, a vida e a morte.” Seus elementos básicos são água, terra e ar. No Brasil, preserva-se a maioria das peculiaridades africanas de Oxalá, quais sejam, sua primazia em relação aos demais orixás, a cor branca e seu poder na criação. (BERKENBROCK, 2012, p. 249).

⁴⁷ Tida como a mais bela e sedutora, mas também vaidosa e ciumenta, Oxum é a segunda mulher de Xangô. No Brasil, ela se identifica “com os rios e a água doce em geral”; portanto, símbolo da gravidez e da fertilidade. Suas cores são o amarelo e o vermelho. No sincretismo, Oxum compreende às diversas imagens de Maria. (BERKENBROCK, 2012, p. 239-240).

urbano carioca e que consistem em espaços enunciativos construídos no samba de raiz. Retomar, ainda que sumariamente, a história desses espaços e das testemunhas que deles fizeram parte significa recuperar a cultura de um tempo em que “o samba era respeitado”, como afirmou Nelson Sargento. Embora ele tenha passado por várias metamorfoses, o samba sobrevive até hoje e, de certa forma, mantém alguma relação com as referências que o firmaram como expressão cultural puramente brasileira. Afinal, “o samba agoniza, mas não morre”, porém se manifesta com outra estrutura cuja essência – a identidade cultural por meio da música, longe de qualquer desvio próprio da sociedade massificada – parece ter ficado cada vez mais para trás. Dos sambas de terreiro, dos desfiles dos ranchos até as procissões na Marquês de Sapucaí, muito samba se fez, com ritmos diversos, com distintas influências. Hoje em dia, as escolas de samba, por exemplo, não contam com as pastoras de terreiro. O samba de terreiro já não se faz presente no espaço das escolas; contudo, a memória das tias existe até hoje em cada baiana que entra na avenida durante os desfiles carnavalescos em todo o Brasil.

A casa da Tia Ciata serviu como palco aos grandes representantes do cenário do samba, como Donga, João da Baiana, Pixinguinha e Heitor dos Prazeres, que frequentaram as rodas de samba, aprenderam a cultura baiana e garantiram à música brasileira um toque todo carioca. Foi na casa da Tia Ciata que se produziu o primeiro samba a ter sucesso. *Pelo Telefone*, cuja autoria foi atribuída a Donga, é marca embrionária do samba enquanto gênero musical. É a eles que dedicamos as próximas páginas, aos bambas, aos malandros, aos sujeitos que, segundo nosso entendimento, correspondem às testemunhas peculiares da cultura do samba no Brasil.

1.3 MALANDROS MANEIROS: NOSSAS TESTEMUNHAS

Na condição de *auctor*, descrevemos, na seção anterior, a sociedade do samba. Colocamo-nos no lugar de *auctor*, por uma observação externa, para contar um pouco da história do samba, ou seja, o meu testemunho adquire sentido à medida que a minha experiência com a cultura do samba, e pela linguagem, permite-me “tomar uma iniciativa” em relação a algo (BENVENISTE, 1995b, p. 151).

Benveniste (1995b, p. 150), em *O vocabulário das instituições indo-europeias*, mais precisamente no Livro 2 *O Direito*, relaciona a natureza etimológica do termo *auctor* ao vocábulo latino *augere* para explicar o sentido da palavra na magistratura romana. O linguista se distancia das definições que conferem a *auctor* os conceitos de “fazer crescer”. Derivado

de *augere*, Benveniste (1995b) descreve-o como uma ação criadora, que promove. Então, ao buscarmos narrar alguns fatos da sociedade do samba, fazemos pelo desejo de responder a uma questão única: o que a língua pode nos revelar sobre isso? Qual o sentido do samba na cultura brasileira? Ora, se a língua contém a sociedade (BENVENISTE, 1968c/2006), cabe, sobretudo, ao linguista validar seu testemunho ante um fato de cultura por ser, também, um fato de linguagem – o samba.

Assim, nesta seção, apresentamos alguns *malandros* que correspondem a algumas testemunhas (*superstes*) da sociedade do samba preteritamente descrita. Trata-se de alguns sobreviventes da sociedade do samba, que “estiveram presentes” diante de um acontecimento (BENVENISTE, 1995b), ou seja, do nascimento do samba urbano no Rio de Janeiro.

Na impossibilidade de falar de todos os sambistas, adiantamos ao leitor que procedemos a uma escolha puramente arbitrária. Sabemos o risco que corremos ao contemplar alguns e não outros. Mais do que isso, sabemos da insistência de pesquisadores que se preocupam em classificar quem é e quem não é considerado sambista. Pixinguinha, por exemplo, foi expoente do choro. Sabemos também que, consideradas as características específicas do sistema da música, *Pelo telefone*, o primeiro samba que teve sucesso no Brasil, talvez não pudesse ser definido como “samba de raiz”. Insistimos, porém, que, independentemente de as testemunhas aqui contempladas serem ou não classificados como sambistas em razão de suas especificidades musicais – como é o caso de Pixinguinha, símbolo do choro e não do samba –, o nosso ponto de vista não parte da música; ele se define a partir da linguagem do samba de raiz e, portanto, dos discursos que aí estão presentes. Portanto, o que queremos retratar é o fato de que o samba de raiz constrói um enunciador cuja figura é um sobrevivente. Assim, os sambistas que elegemos, sob o viés da linguagem, configuram-se como sujeitos da enunciação à medida que fizeram e fazem parte do universo simbólico do samba de raiz.

Para além de uma definição ampla do sambista enquanto “cantor, compositor, percussionista ou dançarino cuja atuação e/ou notoriedade se dão a partir ou por força de uma agremiação ou núcleo difusor de samba” (LOPES; SIMAS, 2017, p. 271), filiamo-nos à concepção de sambista a partir de sua condição, que implica, necessariamente, “pertencimento ao mundo do samba.”

Recuperamos aqui as palavras de Nelson Sargento pronunciadas na introdução deste trabalho, por meio das quais o sambista faz uma crítica ao funcionamento atual nas agremiações. Ele diz o seguinte: “Hoje, as escolas de samba abriram espaço para qualquer um fazer samba; afinal de contas, estamos numa democracia. Não podemos proibir que o cara não

faça samba, mas é aí que escolhamba a estrutura, porque o compositor de escola de samba pode ser ou pode não ser raiz da escola.” (SARGENTO, 2014).

A insatisfação do sambista da verde-e-rosa é importante para nós à medida que escrever algumas poucas páginas sobre o objeto que conduz nossa pesquisa implica uma busca ao passado para recuperar histórias de quem viveu a raiz do samba. Em consonância com o raciocínio de Sargento, quando o compositor não faz parte da escola, algo se perde em um processo de criação, porque compor algo significa também viver a criação. Assim, a nossa escrita sobre o samba é apenas uma das várias formas a partir das quais atualizamos um passado através dos mitos criados – e que se criaram – pelos próprios protagonistas. Por isso, não cansamos de reiterar que, independentemente da cansativa “classificação” que se atribui a alguns desses personagens no que diz respeito à especificidade musical de cada um, o nosso interesse reside na dimensão linguística e apenas nela. E o caminho percorrido até aqui busca compreender, *na e pela* língua, o valor do samba de raiz nos estudos enunciativos. Nesse particular, se contemplamos algumas referências que se cristalizaram na cultura do samba, é porque esses malandros constituem-se, numa perspectiva linguística, sujeitos enunciativos construídos no samba de raiz.

Iniciemos pela chamada Santíssima Trindade.

1.3.1 A Santíssima Trindade do samba: João da Baiana, Donga e Pixinguinha

A Santíssima Trindade do samba, assim considerada por Martinho José Ferreira, o Martinho da Vila (FERREIRA, 2012), remete a três entidades da cultura nacional. João da Baiana, Donga e Pixinguinha, além de amigos desde a infância, mantiveram a parceria eterna – cada qual com a sua especificidade – na música brasileira.

Filho de Perciliana, a qual fazia parte das chamadas tias baianas pertencentes à Pequena África, João Machado Guedes, o João da Baiana, nasceu “praticamente em um terreiro de macumba” em 1887 (NETO, 2017a, p. 67). Perciliana chegou ao Rio de Janeiro com seus onze filhos; destes, João da Baiana era o caçula. Ele começou a trabalhar precocemente, aos nove anos, para auxiliar nas despesas da família. Assim como tantos outros, João da Baiana se dedicou à música ainda muito jovem, por intermédio dos ranchos carnavalescos.

Por aquela época, desfilava no Dois de Ouro, despontando como um dos garotos escalados para o posto de porta-machado – figurante que portava uma machadinha e tinha como função secundar o baliza, para evitar o roubo e o consequente sequestro simbólico da porta estandarte. Com a mãe festeira, prodigiosa dançarina do miudinho –, estilo de dança comum nos batuques rurais da Bahia, em que se requebram os quadris enquanto os pés se movem de modo quase imperceptível, rentes ao chão –, o moleque apreendera a tocar pandeiro. (NETO, 2017a, p. 67-68).

O neto de avós alforriados, João da Baiana, nunca frequentou a escola. Sua alfabetização ficou por conta de uma conhecida da família, que lhe ensinou o bê-á-bá (NETO, 2017a). Enquanto seu interesse pela educação formal era parco – “Bastava dona Josefa virar as costas para espiar o almoço no fogareiro e o menino se escafedia para tocar pandeiro lá fora” (NETO, 2017a, p. 68) –, sua paixão pelo pandeiro só evoluía. Em suas palavras, o sambista revela: “Minha mãe gostava, porque eu dei para o candomblé, para a batucada, para a macumba. Eu sempre me dediquei ao pandeiro porque tinha amor ao ritmo.” (NETO, 2017a, p. 68). E essa paixão pelo ritmo se fez assim: nas rodas de samba das festas das tias baianas. João da Baiana desenvolveu seu aprendizado pela percussão por intermédio de toda uma tradição familiar afro-brasileira que se pautava na transmissão da prática dos rituais dos mais velhos para os mais jovens.

Além do pandeiro, “João da Baiana era especialista também em outro tipo característico de percussão: o prato-e-faca – que consiste em arranhar de forma cadenciada a lâmina de uma faca de metal na borda de um prato esmaltado.” (NETO, 2017a, p. 69); prática essa comum entre as mulheres nas rodas de batuque rural do Recôncavo Baiano.

“Ninguém tocava pandeiro igual a ele”, diziam (NETO, 2017a, p. 69). Porém, nem tudo era festa. No tempo em que o samba era perseguido, João da Baiana foi abordado por um policial na anual festa de Nossa Senhora da Penha. À época, “o código penal em vigor, datado de 1890, trazia um capítulo inteiro, com seis detalhados artigos, destinado a coibir o chamado ‘crime de vadiagem’”. (NETO, 2017a, p. 70). Ou seja, a vadiagem era atribuída aos considerados sem profissão, os quais ficavam reclusos por um mês e, ao saírem da prisão, tinham o prazo de quinze dias para assumir um trabalho formal. Quando João da Baiana conseguiu provar que possuía um trabalho formal, ficou livre da cela; contudo, teve seu pandeiro apreendido, uma vez que o simples porte do instrumento o qualificava como “vadio” (NETO, 2017a, p. 70).

Esse fato, de acordo com Neto (2017a, p. 70-71), fez com que João da Baiana, juntamente com seus amigos, não participasse do “convescote” na mansão do senador Pinheiro Machado, que era líder do Partido Republicano Conservador, pois o bamba não mais dispunha de seu pandeiro. Para sua surpresa, o senador comprou um novo pandeiro a João,

com direito à mensagem: “A minha admiração, João da Baiana – Senador Pinheiro Machado.” (NETO, 2017a, p. 71).

Depois desse episódio, João da Baiana viu-se salvo da repressão policial. A descrição do “caso do pandeiro” revela, segundo Neto (2017a, p. 71), além do preconceito com o samba, “a complexidade da convivência entre as elites sociais e os músicos populares.” Isso porque se, “por um lado, havia a enorme carga de preconceito inerente ao novo modelo civilizatório do urbanismo positivista; por outro, os diversos pontos de contato cotidiano entre ‘os de cima’ e ‘os de baixo’ possibilitavam não apenas uma efetiva rede de proteção contra a violência policial. Também inauguravam novas oportunidades profissionais.”

O nome de João da Baiana ficou registrado na história do samba pela sua forma peculiar de fazer samba e manipular o pandeiro, que contempla as raízes de sua formação cultural atrelada aos rituais afro-brasileiros praticados tanto na Bahia quanto no Rio de Janeiro.

Ao lado de João da Baiana estava Ernesto dos Santos, o Donga, outro nome que constituiu a chamada Santíssima Trindade do samba. O filho de Tia Amélia, a quituteira, mãe de santo e rancheira ao lado das demais tias que figuravam na Pequena África, nasceu num Sábado de Aleluia, em 5 de abril de 1889, no Rio de Janeiro (PEÇANHA, 2013).

Consoante Neto (2017a, p. 77), Donga também foi criado em meio às rodas de batuque, terreiros de candomblé e desfile de ranchos. “Começara ainda menino tocando cavaquinho, de ouvido, para depois passar ao violão” com o qual alcançou maior êxito. Sua mãe, Tia Amélia, não cansava em promover grandes encontros para o samba. Em entrevista concedida ao Museu da Imagem e do Som, Donga nos revela que:

Lá em casa se reuniam os primeiros sambistas, aliás, não havia esse tratamento de sambista, e sim pessoas que festejavam um ritmo que era nosso, não eram como os sambistas profissionais de agora. Era festa mesmo. Assim como havia na minha casa, havia em todas as casas de conterrâneos de minha mãe. Eu fui crescendo nesse ambiente. (MOURA, 1995, p. 92).

Nessa época, o sentido do samba ainda era tido tão somente como uma forma de festejo, que se iniciava com os rituais religiosos da cultura afro-brasileira e, em seguida, ganhava o caráter profano pela música. Assim como João da Baiana, Pixinguinha, Heitor dos Prazeres, Donga também era presença marcante nos redutos centrais da cidade.

Como a maioria dos sambistas dessa época, Donga não recebera educação formal. Seu aprendizado na música deu-se pela participação nas rodas de samba e convivência com os demais músicos de seu tempo. No que diz respeito aos gêneros musicais, Donga não se

dedicou apenas ao samba, mas também ao choro, que, em termos de recepção, já era tido como superior em relação ao samba.

Certo é que, desde casa até os espaços de socialização afro-brasileira que frequentava desde criança, Donga teve contato íntimo não apenas com o Samba, o Choro e a Macumba, mas com diversas manifestações da cultura negra. E esse contato foi definidor de sua musicalidade e do seu modo de encarar a música e seus contextos. (PEÇANHA, 2013, p. 66).

Essas manifestações culturais próprias da cultura negra eram fundamentais à medida que mantinham a coesão de todo um processo de sociabilidade no reduto da Pequena África do qual a Santíssima Trindade – João da Baiana, Donga e Pixinguinha – não representou somente uma imagem do que veio a se configurar como arte na posteridade. Essa tríade, importante ressaltar, antes de se tornar referência para a história do samba, foi testemunha absoluta da formação do samba carioca.

Apesar de nessa época o termo samba ainda comportar um sentido referente à festa, as rodas de samba começavam a ritualizar o samba de partido-alto, “gênero no qual os integrantes se revezam em desafios de versos muitas vezes produzidos no calor da hora, intercalados por um estribilho fixo.” (NETO, 2017a, p. 85). É nesse momento que Donga anuncia o seu “tango-samba” carnavalesco, que consistia praticamente em uma “presumida junção entre o rebuliço libertino do maxixe e a estrutura dos improvisos entoados nos terreiros das tias baianas.” (NETO, 2017a, p. 85). Estamos, assim, diante do primeiro samba gravado, cuja autoria foi atribuída a Donga: *Pelo telefone*, produzido em 1916 e gravado em 1917.

São muitas as polêmicas em torno da autoria de *Pelo telefone*. Isso porque, ainda que se tratasse de uma composição coletiva, feita nas reuniões na casa da Tia Ciata, Donga a teria registrado apenas em seu nome. Conforme Neto (2017a, p. 90), não podemos considerar *Pelo telefone* como um samba propriamente dito, em termos de especificidade musical; ele se aproxima mais, sob as características rítmicas, de um maxixe. Porém, enquanto resultado de uma construção coletiva, *Pelo telefone* foi registrado com o nome samba, o qual seria executado no período do carnaval.

Nessa época, ainda não havia qualquer tipo de preocupação em relação a plágio. Guardadas as incongruências em relação à paternidade do primeiro samba gravado, *Pelo telefone* conquistou o gosto dos cariocas, ainda que a composição não seguisse em sua estrutura uma estética formal. Destacamos que Donga não foi o criador de um novo gênero musical; ele inaugurou “o procedimento e a estratégia de divulgar e fazer circular nos meios

comerciais, de forma melódica e profissional, uma música de extração popular para ser executada durante o Carnaval.” (NETO, 2017a, p. 90).

Pensando a semiótica da musicalidade, Donga é também um dos que faz referência ao contexto em que o samba se desenvolve, contemplando-o diretamente às festas realizadas nas casas das tias, à tradição religiosa afro-brasileira, às rodas, ou seja, a todo um conjunto coeso de elementos que coadunam para uma cultura legítima do samba.

Nas palavras de Donga:

Era o tempo do samba verdadeiro, o samba do partido-alto, com motes e glosas improvisadas: *Menina, se queres, vamos [...] Não fiques a imaginar [...] Que amanhã às cinco horas [...] Estaremos no Jequiá*. Com andamento lento, depois foi sendo alterado para formas mais corridas. Então começou a ser muito cantado o *samba raiado*. Formava-se uma roda, Roda de respeito, com as baianas de balangandãs, os calcanhares ralados a caco de telha – não se conhecia a pedra-pome. No centro, as pessoas sapateavam, com acompanhamento de flauta, cavaquinho, violão, pandeiro, além de prato e faca (substituído mais tarde pelo reco-reco). Dançava um de cada vez, com entusiasmo, fazendo samba nos pés. (SODRÉ, 1998, p. 70, grifo do autor).

Nessa época, o samba ainda não havia ganhado o espaço do rádio, não tinha notoriedade. Tratava-se do “samba verdadeiro”, para usar a expressão do próprio Donga. E a primeira gravação só aconteceu em 1917 “porque o samba era considerado coisa de negro e de desordeiros, ainda andava muito perseguido”, afirma o sambista (SODRÉ, 1998, p. 71).

Segundo o malandro Donga, a música popular é o que há de melhor em termos de cultura; é a essência de um povo. Para ele, “o ritmo caracteriza um povo. Quando o homem primitivo quis se acompanhar, bateu palmas. [...] [Depois] surgiu o pandeiro. E veio o samba. E surgiu o brasileiro [...], que já nasce se mexendo muito, com ritmo, agitadinho.” (SODRÉ, 1998, p. 76).

O último referente e mais conhecido da Santíssima Trindade é Alfredo da Rocha Viana, o Pixinguinha. Nascido em Piedade, Rio de Janeiro, em 23 de abril de 1897, o compositor, instrumentista, orchestrador e regente era de família numerosa – 14 irmãos. Cresceu em meio a músicos; seu pai, inclusive, era flautista amador (CABRAL, 1997; SEVERIANO, 2013).

Nas palavras do próprio Pixinguinha, em depoimento concedido ao Museu da Imagem e do Som, ele declara o seguinte acerca de suas influências familiares no mundo da música:

[...] gostavam muito de mim porque era garoto e tinha um ouvido muito bom. [...] meu pai não era grande flautista, mas adorava o instrumento. Ele gostava muito do choro e eu acabei por acompanhar aquelas músicas executadas por grandes figuras da época, que se reuniam lá em casa. Desse grupo de chorões faziam parte o Irineu

de Almeida, o Candinho do Trombone, o Viriato, o Neco, o Quincas Laranjeiras e outros. Eu, menorzinho, ficava apreciando... Gostava de música. Por volta das 20 ou 21 horas, meu pai dizia: menino, vai dormir! E eu, perfeitamente, ia para o quarto. Mas não dormia, não. Ficava ouvindo aqueles chorinhos. [...] Na época, eu já tinha uma flauta de folha. No dia seguinte, executava os chorinhos que tinha aprendido na véspera, de ouvido. Meu professor – Irineu de Almeida –, que estava morando lá em casa, dizia: esse menino promete. (SEVERIANO, 2013, p. 81).

Irineu de Almeida foi o grande responsável pela educação musical de Pixinguinha; cada vez mais surpreso com a capacidade de seu aluno, o professor o incluiu na orquestra do rancho Filhas da Jardineira, lugar onde ele conheceu Donga e João da Baiana (SEVERIANO, 2013).

A facilidade desenfreada com que Pixinguinha aprendera música levou-o a se apresentar em bailes e casas noturnas precocemente. Com apenas 13 anos, o garoto, muitas vezes usando o uniforme escolar, já participava de festas promovidas nos bares da Lapa. Não demorou para que as mudanças aceleradas devido ao seu talento musical o afastassem da escola e o aproximassem cada vez mais dos hábitos boêmios. “Por força do ambiente e da influência das novas amizades, começou a beber e a fumar precocemente, chegando em casa sempre meio zozzo ao amanhecer, após mais uma das intermináveis madrugadas de farra e trabalho.” (NETO, 2017a, p. 76). Tanto que, na primeira metade da década de 1940, em consequência do excesso de bebida, Pixinguinha acabou se afastando dos trabalhos. Dizia ele mesmo que só “tomava cachaça” (CABRAL, 1997).

Pixinguinha torna-se músico profissional aos 15 anos – alguns afirmam 14 anos. De sua grandiosa vida artístico-cultural, destacamos alguns momentos: participação na orquestra do Teatro Rio Branco; primeira composição editada “Dominante”, choro que teve grande sucesso; o samba “Já te digo”, que ganhou o apreço popular, e foi endereçado a Sinhô; vários discos gravados; participação em cinemas; integrante do Grupo Caxangá, bastante apreciado no carnaval pelos choros apresentados; protagonista do grupo Os Oito Batutas, que se apresentou em Paris e Buenos Aires.

Mito do choro brasileiro, Pixinguinha é considerado um dos pais da música popular brasileira (CABRAL, 1997). Ainda que tenha se dedicado a outros gêneros musicais, foi no choro que o menino das calças curtas se tornou expoente, único e dono de uma linguagem musical ímpar. Nessa época, o choro carregava um *status* superior ao samba. Nas festas, enquanto aquele era tocado nos salões, este era tocado e dançado nos quintais.

Contam Ismael Silva e Almirante que Pixinguinha “entendia de tudo que lhe dissesse respeito à música.” (SODRÉ, 1998, p. 77). Um exemplo é a composição *Yaô*, que, além de se constituir em um samba, faz referências diretas à religiosidade afro-brasileira:

No jacutá de Preto Velho
 Tem uma festa de yaô
 Tem nega de Ogum, de Oxalá, de Iemanjá

Autor de Carinhoso, filho de Ogum⁴⁸, assim como os demais sambistas, a “socialização a que se submeteu Pixinguinha [...] estava profundamente integrada à cultura afro-brasileira.” (PEÇANHA, 2013, p. 107). O discurso inscrito em suas letras carrega referências de suas origens, da cultura que aprendera quando do contato com a casa da Tia Ciata, no reduto da Pequena África.

Guardadas as suas especificidades musicais, a Santíssima Trindade é a personificação da música negra brasileira. Ainda que no imaginário popular, João da Baiana e Donga não tivessem a mesma notoriedade que Pixinguinha, já que este se consagrou na vertente do choro, muito mais cultuado em ambientes de prestígio, é inegável a referência da tríade não somente na propagação e consolidação da música popular brasileira, mas, sobremaneira, na cultura brasileira que imprime na linguagem valores identitários resultantes de uma trajetória de socialização.

Na sequência, algumas linhas dedicadas a outra testemunha que se consagrou como o Rei do samba, o responsável por introduzi-lo aos salões: o conquistador Sinhô.

1.3.2 Nosso Sinhô do samba e a sua “língua desgraçada”⁴⁹

Nas palavras de Manuel Bandeira, poeta era o Sinhô, músico era o Sinhô. O “popular Sinhô [era] dos mais deliciosos sambas cariocas, era um desses homens que ainda morrendo da morte mais natural deste mundo dão a todos a impressão de que morreram de acidente.” Sinhô era o que havia “de mais povo”. E o que havia “de mais carioca” estava em Sinhô; “sua personificação mais típica, mais genuína e mais profunda.” (BANDEIRA, 1966, p. 11).

Sinhô era o que existia de mais carnavalizado na cena carioca, pois fazia coadunar a sociedade elitizada e a ralé. José Barbosa da Silva, “o primeiro grande nome da história do samba”, “nasceu na rua do Riachuelo, 90, zona Centro do Rio de Janeiro, em 8 (ou 18) de

⁴⁸ Ogum, orixá masculino, é representante da mata e do ferro e, conseqüentemente, está relacionado às atividades que envolvem a mata e o ferro. “Ele é o orixá do desenvolvimento, aquele que traz a cultura. Além disso, ele reconhece os segredos da floresta. Em resumo, há um ágama enorme de atividades que a tradição relaciona a Ogum.” Por se tratar de um orixá “imprevisível”, ele é “muito respeitado e temido no Candomblé”. Azul-escuro e verde são as suas cores; no sincretismo baiano, Ogum relaciona-se à figura de Santo Antônio ou São Jerônimo. (BERKENBROCK, 2012, p. 240-241).

⁴⁹ Referência à crônica de Manuel Bandeira: *O enterro do Sinhô*.

setembro de 1888.” (SEVERIANO, 2013, p. 73). Era de família modesta; o pai, pintor de parede.

Passou a infância brincando na rua e, aos 17 anos, principiou na flauta, por vontade de seu pai. No entanto, foi pelo piano e pelo violão que Sinhô tomou gosto, aos quais se dedicou por toda a vida (SEVERIANO, 2013) e tão logo começou a tocar em vários lugares do Rio de Janeiro.

Sempre na “pendura”, alguns fatos revelam o esforço contínuo de Sinhô para sobreviver:

Para descolar o dinheiro do aluguel, o tão reverenciado Sinhô, o rei do samba, precisava continuar trabalhando como empregado em lojas de vendas de instrumentos e partituras, na função de “pianeiro”. Para pagar o almoço, recorria [...] como professor de violão, dando aulas sem maiores rigores formais e didáticos, uma vez que só aprendera tardiamente, e a muito custo, as notações da pauta musical. (NETO, 2017a, p. 168).

Também frequentador da casa da Tia Ciata, Sinhô passou a perceber no samba uma forma de ganhar a vida, sobretudo depois do polêmico *Pelo telefone*, quando, ao final de 1917, lançou *Quem são eles*, “sua primeira composição gravada e editada.” (SEVERIANO, 2013, p. 73). Seus sambas maxixados caracterizavam-se pela linguagem simples; os versos de fácil memorização retratavam, com certa ingenuidade, o cotidiano da malandragem, com temas voltados às mulheres – como todo malandro, Sinhô era bastante galanteador –, ao dinheiro, ou seja, os versos, longe de qualquer orientação teórica, exaltavam a vida de um sambista de forma plena.

As composições de Sinhô correspondiam àquilo que Francisco Guimarães (1933, p. 62), mais conhecido como Vagalume, defendia como samba. Para o jornalista, o samba não se aproximava à formalidade dos literatos; o samba “é uma coisa toda especial, com a sua toada própria, com o seu compasso natural e umas tantas exigência que só os catedráticos conhecem.” Segundo Vagalume, Sinhô “sobrepujou os seus rivais e fez-se rei”. Era, de fato, uma “Majestade”. Quanto a aspectos formais das composições de Sinhô, expõe Vagalume, nem a ausência de rimas, nem a precariedade do português comprometiam o sucesso de sua criação. Tudo agradava ao público.

Bastante temperamental, os sambas de Sinhô desafiavam, provocavam o interlocutor – inclusive outros compositores, como o grupo do Pixinguinha. Um exemplo de seu gosto pelo desafio é *Fala meu louro*, de 1920, em que Sinhô ironiza tanto os políticos da época quanto os

demais sambistas baianos que se encontravam no Rio de Janeiro (ALENCAR, 1968).
Vejam a primeira estrofe:

A Bahia não dá mais coco
Para botar na tapioca
Para fazer o bom mingau
Para embrulhar o carioca

“Caboclo autêntico” era como ele mesmo se considerava (ALENCAR, 1968). Acompanhado da extrema pobreza e de uma imagem quase caricatural – um nariz pantagruélico e boca sem dentes –, Sinhô dispunha de uma vaidade considerável, já que se tornava cada vez mais admirado no universo do samba, pelas suas composições que ganhavam, ao longo da carreira, aplausos do público. De acordo com Severiano (2013, p. 74), “foi ouvindo as músicas de Sinhô que o Brasil aprendeu a gostar de samba.” Isso porque, naquela época, o samba não era algo fabricado, uma arte encomendada; o samba compreendia a própria vida representada.

De toda a produção de Sinhô, destaca-se um samba que, praticamente, cristalizou-se no imaginário popular até os dias atuais. Trata-se do samba amaxixado *Jura*:

Jura, jura pelo Senhor
Jura,
Pela imagem da Santa Cruz do Redentor
Pra ter valor
A tua jura,
Jura, jura de coração
Para que um dia
Eu possa dar-te o meu amor
Sem mais pensar na ilusão
Daí então dar-te eu irei
Um beijo puro na catedral do amor

Alencar (1968) aponta outra peculiaridade de Sinhô, que residia em seu interesse em definir coisas ainda que distante de qualquer orientação linguística. É o que observamos no samba intitulado *Ora vejam só*, no qual ele, praticamente, constrói um conceito do termo “malandragem”, muito comum na semântica do samba.

Ora vejam só a mulher que eu arranjei
Ela me faz carinhos até demais
Chorando ela me pede: Meu benzinho
Deixa a malandragem se és capaz

A malandragem eu não posso deixar
Juro por Deus e nossa senhora
É mais certo ela me abandonar

A malandragem é um curso primário
 Que a qualquer é bem necessário
 É o arranco da prática da vida
 Somente a morte decide ao contrário.

Sinhô foi, por excelência, um malandro autônomo. Praticamente analfabeto, aprendeu com a própria sorte a arte de compor. Fazia “versos de sabor popular sem gramática. Nem sintaxe nem ortografia. Mas que agudo senso do comentário atual e da frase que fica!” (ALENCAR, 1968, p. 121). E as frases ficaram. Ficaram os versos. Ficaram os sambas, que se espalharam pelas ruas, pelos salões, pelo carnaval e edificaram a música popular brasileira. Mário de Andrade o qualificou como “poeta” e assim o descreve: “Sinhô possui nos textos incomensuráveis que inventa aquela safadice pura com que o carioca fala em catedral do amor.” (NETO, 2017a, p. 220-221).

No entanto, os excessos da vida boêmia, aos poucos, deixavam marcas em Sinhô. A tuberculose o deixara quase desfigurado e sem tempo para gravar seu último samba: *Homem da injeção*. No “enterro do Sinhô”, viu-se “a dor simples, natural, ingênua de um povo cantador e macumbeiro em torno do corpo do companheiro que durante tantos anos foi por excelência intérprete de sua alma estóica, sensual, carnavalesca.” (BANDEIRA, 1966, p. 11).

A próxima seção traz um dos grandes sobreviventes da música popular brasileira. A vida breve – foram apenas 26 anos – não impossibilitou o menino de classe média a se infiltrar na cultura popular e, a partir de sua linguagem, ser considerado como o “filósofo do samba”: Noel Rosa.

1.3.3 É preciso falar de Noel Rosa

Bem diferente é o contexto descrito nesta seção em relação ao que construímos até então acerca dos sambistas. Sobretudo no momento anterior, quando falávamos de Sinhô, o malandro que perambulou a vida sem um tostão no bolso; o bamba que, quase analfabeto, inaugurou uma língua própria muito bem compreendida pela sociedade carioca.

Agora, falamos do autor de “Com que roupa”, que se tornou quase um hino, cristalizou-se na memória coletiva como um aforismo. Noel de Medeiros Rosa, o Noel Rosa, não foi pirralho de becos; nasceu na rua Teodoro da Silva, n. 30, Vila Isabel, em 11 de dezembro de 1910. Era o primogênito; dentro de quatro anos após, nasceu seu único irmão, Hélio (SEVERIANO, 2013).

Falamos do menino de classe média que vai ao encontro da música que era própria da sociedade marginalizada, o que possibilitou o crescimento tanto em termos de criação quanto de disseminação da música popular brasileira. Já estamos na era do rádio, momento este marcado pelo sistema de gravação elétrico – e não mais o mecânico. É o tempo da primeira escola de samba se apresentar, a chamada Deixa Falar, fundada por Ismael Silva e os bambas do Estácio. É o tempo do *bum bum paticumbum prugurudum*, um “novo formato de batuque [...] que se conhece hoje [para corresponder] a uma necessidade imediata e funcional: servir de suporte aos desfiles do grupo fundado por Ismael e os amigos do Estácio em meados de 1928, o Deixa Falar.” (NETO, 2017a, p. 187-188). É o tempo do samba moderno.

Noel foi alfabetizado pela sua mãe, “depois ingressou no Colégio Maisonette [...] Em fins de 1930, decerto para seguir a tradição da família materna, matriculou-se na Faculdade de Medicina, cujas aulas frequentou por dois anos, em 1931 e 1932.” (ALMIRANTE, 1977, p. 55-56)⁵⁰. No que se refere à educação formal de Noel Rosa, Almirante (1977) revela que, segundo depoimento de familiares, o cantor não teria sido um “bom aluno”.

Independentemente de ter sido ou não um “bom aluno”, a paixão de Noel pela música anunciava uma nova fase do samba. De acordo com Severiano (2013, p. 135),

a obra de Noel – que tem cerca de três quartos do total em tempo de samba – pode ser dividida em dois abrangentes segmentos: o amargo, pessimista, que trata das agruras do amor – paixões, ciúmes, traições – e que é muitas vezes autobiográfico e confessional; e o alegre, otimista, que faz a crônica do cotidiano, dos fatos pitorescos, além da exaltação de Vila Isabel, do samba e de outras bossas, de forma espirituosa, por vezes satírica e irônica.

Exemplo da exaltação à Vila Isabel é *Na Pavuna*, samba este apresentado ao Bando de Tangarás e gravado com a “batucada” própria de escolas de samba (ALMIRANTE, 1977). Depois de sua propagação, os morros passaram a ser louvados em composições de vários outros sambas.

Noel não fez parte da realidade dos morros – nasceu em Vila Isabel –, nem testemunhou a miséria dos descendentes de escravos embora o Rio de Janeiro de sua época tivesse abandonado a escravidão há pouco tempo. Nascido em classe média, Noel fez do samba uma forma de chegar ao povo. “Noel fez samba, mas o fez como parte de um caminho traçado em direção à multidão. Não foi uma adesão ingênua, de quem faz samba porque não

⁵⁰ A referência é de Henrique Foreis Domingues, mais conhecido como Almirante (cantor, compositor, radialista), que acompanhou de perto a vida e obra de Noel Rosa. Noel Rosa e Almirante fizeram parte do Bando de Tangarás, formado em março de 1929. Para fins de referência bibliográfica, citamos, no corpo do texto, como Almirante (1977). Na lista final, encontra-se o nome por extenso: DOMINGUES, Henrique Foreis (Almirante). *No tempo de Noel Rosa*. Prefácio de Edigar de Alencar. 2. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977.

pode fazer outra coisa.” (CALDEIRA, 2007, p. 114). Noel retrata, em suas próprias palavras, o desejo de ver sua música por toda parte do Rio de Janeiro:

O que eu objetivava era ver minha música difundida por toda a cidade, propagada pelas mais diferentes vozes, florescendo dos assovios anônimos, dos pianos dos bairros, das vitrolas. Imaginava o meu prestígio quando as minhas produções obtivessem essa projeção. Eu entraria nas festas e as meninas me apontariam: “Aquele é o Noel!” No bonde, alguém, do banco de trás, diria: “Olha o Noel”. (CALDEIRA, 2007, p. 114).

Várias foram as composições de Noel dedicadas às mulheres. Uma delas é *Dama do Cabaré*, em homenagem à Ceci, a qual era dançarina no Cabaré Apolo, na Lapa, e por quem Noel nutriu fervorosa paixão. Assim como Sinhô e outros sambistas, Noel Rosa também compunha sobre a imagem do malandro, cujo epíteto era carregado com orgulho pelos bambas cariocas. É caso de *Mulato bamba*, de 1931 (CALDEIRA, 2007).

O compositor da Vila não cessava sua criação de músicas inteiramente singulares tanto em melodia quanto em linguagem. Em seus quase 27 anos de vida, Noel tornou-se referência por renovar a lírica brasileira, cuja linguagem passaria a ser modelo de poesia popular.

Já é tempo em que as escolas de samba no Rio de Janeiro ganhariam cada vez mais espaço, tornando o carnaval brasileiro o ápice da referência cultural dentro e fora do país. É também no tempo e no espaço do carnaval que a linguagem do samba de fato se cristaliza na cultura popular. Assim, a seção seguinte aborda o samba já numa outra configuração, em sua relação com as escolas carnavalescas.

1.3.4 O samba agoniza, mas não morre: outros bambas, outros sambas

Com os sambistas do Estácio, a fundação da primeira escola de samba *Deixa Falar*, o samba chegando ao rádio, o advento do carnaval e a formação das escolas carnavalescas, a música popular brasileira seguiria outro rumo. O samba já não era mais aquele do tempo das reuniões na casa da Tia Ciata. Ele havia percorrido outros espaços, ganhou o morro, os subúrbios, espalhou-se pela cidade toda, virou espetáculo na avenida.

Na impossibilidade de abraçar toda a proporção que o samba conquistou, situamos dois espaços e algumas testemunhas que também se tornaram referência na cultura do samba até a contemporaneidade. Um deles é Agenor de Oliveira, o Cartola, e, como ele mesmo gostava de se prediar, “o pretinho mais bem-vestido” (NETO, 2017a, p. 193). Considerada a realidade da grande massa de sambistas, Cartola é um exemplo incomum, pois “nasceu [em

11 de outubro de 1908] em berço privilegiado e atípico para uma criança negra da primeira década do século XX.” Isso porque “seu avô materno, Luís Cipriano Gomes, [era] cozinheiro e empregado de confiança do então vice-presidente da República, Nilo Procópio Peçanha.” (NETO, 2017a, p. 193). Distante dos subúrbios, nasceu no bairro Flamengo, com direito à praia. Mas não por muito tempo. Com a morte do avô e, conseqüentemente, sem o seu auxílio financeiro, Cartola seguiu com a família para o Buraco Quente, em Mangueira (NETO, 2017a).

Foi então que a trajetória de Cartola tomou outro rumo. Distante da realidade do Flamengo, bairro nobre em que nascera, o “pretinho mais bem-vestido” viu-se obrigado a trabalhar durante o dia e estudar à noite. Tão logo começou a se socializar com o povoado do morro, passando a frequentar as rodas de macumba com seu amigo de boteco Carlos Cachaça.

Foi então que Cartola e Carlos Cachaça fundaram o grupo de batuqueiros denominado Arengueiros, que descia à praça Onze fosse para desfilar, fosse para fazer confusões (NETO, 2017a). Desse grupo de batuqueiros, Arengueiros, resulta a imperiosa Estação Primeira de Mangueira⁵¹, com direito a samba em homenagem à escola, criado por Cartola, *Chega de demanda*, seu primeiro samba (NETO, 2017a):

Chega de demanda
Chega!
Com este time temos que ganhar
Somos da Estação Primeira
Salve o Morro de Mangueira

De acordo com Neto (2017a, p. 208),

“Chega de demanda” talvez estivesse longe de ser uma obra-prima, pelo menos quando se toma como referência a produção posterior do compositor. Mas, sem dúvida, possuía um valor histórico incomensurável. Era a certidão de nascimento de uma das escolas de samba mais populares de todos os tempos, a Estação Primeira de Mangueira.

O segundo espaço de que tratamos, bem distante do morro da Mangueira, remete à paisagem suburbana de Oswaldo Cruz, em Madureira. Neto (2017a) relata um fato curioso que aponta para os primórdios do que viria a se configurar depois em outra instituição do samba, tão majestosa quanto a Estação Primeira. Nas plataformas da Central do Brasil, além do tumulto corriqueiro de trabalhadores, havia um grupo que despertava a atenção por carregarem instrumentos musicais. A parada principal era a de Oswaldo Cruz, e isso se dava exatamente às 18h04, “o que rendeu à composição o apelido de Seis e Quatro”; nesse horário,

⁵¹ O nome Estação Primeira de Mangueira deve-se ao fato de Mangueira ser “a primeira estação de trem, a partir da Central do Brasil, onde havia samba.” (NETO, 2017a, p. 207).

“o maquinista fazia soar o apito de partida e o comboio rilhava sobre os trilhos. Nesse momento, no interior do vagão, tinha início uma harmoniosa roda de samba.” (NETO, 2017a, p. 199-200). Na verdade, essa era uma estratégia pensada pelo grupo para evitar confronto com a polícia, já que naquela época fazia-se valer o “crime da vadiagem”. Dentre os integrantes do grupo, destaca-se Paulo Benjamin de Oliveira, o imortal Paulo da Portela.

Oswaldo Cruz era um lugar distante, com paisagem interiorana, praticamente um “fim de mundo”, onde residiam descendentes de escravos oriundos da Paraíba e de Minas Gerais (NETO, 2017a). Semelhante ao mundo da Pequena África, a sociabilidade caracterizava-se pela presença de festas em que se misturavam samba e religião.

Em 1926, Paulo da Portela organizou o Conjunto Carnavalesco de Oswaldo Cruz, que originaria a tradicional Portela. Segundo Candeia Filho e Isnard (1978, p. 18), a “primeira escola de samba a apresentar enredo, isto é, uma história representativa com adereços, que hoje em dia chamamos de alegorias, para o desfile de carnaval foi a Portela. O fato ocorreu em 1931, quando a Portela surgiu com o enredo ‘Sua Majestade o Samba’”.

Outros espaços, outros bambas, outros sambas. A partir de então as escolas de samba representariam o símbolo máximo dos rituais próprios da cultura brasileira. Junto a isso, o samba também se modifica e alcança o ápice da representatividade cultural no Rio de Janeiro e tão logo no Brasil todo. Segundo Neto (2017a, p. 260), “uma nova geração de instrumentistas, compositores e intérpretes, ao lado de grandes nomes surgidos a partir da segunda metade da década de 1920, daria origem e, não à toa, viria a ficar conhecido, na história da música popular brasileira, como Época de Ouro.” Dentre os vários nomes citados por Neto (2017a), destacamos alguns: Ary Barroso, Ataulfo Alves, Carmen Miranda, Cartola, Dorival Caymmi, Ismael Silva, Lupicínio Rodrigues, Wilson Batista e muito mais.

O que relatamos até aqui, bem sumariamente, é apenas um começo, ou um dos começos da história do samba. Procuramos contemplar alguns fatos, delimitar o tempo e trazer testemunhas que, além de se consagrarem imortais, foram partícipes diretos, ou melhor, sobreviveram a uma conjuntura social e política do Rio de Janeiro que insistia em massacrar o homem negro descendente de escravo. O samba não nasceu em escola. Resultado de uma coletividade, o samba, expresso por ritmo, corpo e linguagem, é a própria vida representada na cultura popular. É nessa vida representada que reside o samba de raiz, porque, em se tratando “de raiz”, a sua linguagem não se volta para um conteúdo fabricado. É um enunciar-se para o mundo em um aqui-e- agora num ritual que conjuga sociedade e valores culturais.

Retomando a nossa primeira hipótese de pesquisa apresentada no início deste capítulo – as condições enunciativas no cenário pluriétnico da Pequena África promoveram discursos

os quais garantiram ao samba um lugar na cultura brasileira –, passamos a abordar o quadro teórico ao qual nos filiamos: a enunciação, a partir da tríade língua-cultura-sociedade. Defendemos que, *se o samba agoniza, mas não morre*, é porque ele constrói um sujeito de enunciação que é testemunha do lugar que o samba de raiz ocupa na sociedade brasileira.

Assim, não olhamos o samba a partir de uma criação artística distante de uma experiência social, tampouco como um fazer arte para atender à demanda de mercado e enriquecer as gravadoras. O samba de raiz que ora defendemos é uma expressão cultural resultante de uma sociabilidade; o samba de raiz, pela linguagem, movimenta uma série de símbolos – da religião, da culinária, do corpo, dos costumes, dos espaços – que se cristalizaram nas composições dos sambistas como signos dotados de valor. A casa da Tia Ciata, por exemplo, em termos identitários do samba, não foi um espaço onde aconteciam as reuniões e festas da comunidade da Pequena África; mais do que isso, a casa da Tia Ciata sobrevive até hoje na língua de quem vive o samba. Trata-se de um espaço enunciativo construído no samba de raiz. Assim, julgamos importante retomar a história do samba à medida que determinados espaços, personagens, fatos se transformaram em símbolos constitutivos, os quais *supõem a língua que os produz e os interpreta*. A língua, portanto, é o meio pelo qual interpretamos o samba de raiz, porque ela é o único “interpretante de todos os outros sistemas, linguísticos e não-linguísticos.” (BENVENISTE, 1969/2006, p. 61). E isso não se dá, como apregou Benveniste (1968a/2006, p. 26) em entrevista a Pierre Daix, por uma questão de “superioridade intrínseca, mas simplesmente porque temos a língua como fundamento de toda vida de relação.” Afirmar que a língua é o interpretante, neste caso, do samba de raiz significa que a língua contém a cultura do samba de raiz. Conforme defendemos anteriormente, se o símbolo da casa da Tia Ciata, por exemplo, ainda existe, é porque o homem, ao usar essa língua que lhe é própria para cantar o samba e construir sentidos outros a cada samba, a cada uso, torna-se sujeito de seu discurso reinventando à sociedade, a cada vez, num aqui-e-agora, os valores inerentes ao conjunto de representações da raiz do samba.

1.4 FALAR-DE É TESTEMUNHAR: A LÍNGUA INTERPRETANDO O SAMBA DE RAIZ, UMA CONCEPÇÃO SEMIOLÓGICA

Se dedicamos um espaço para discutir o samba, pelo viés semiológico da língua, é porque a propriedade de interpretância é o que nos possibilita testemunhar, enquanto *auctor*, a cultura do samba. Ao nos colocarmos na condição de *auctor*, ou seja, daquele que “promove” ou “toma uma iniciativa”, conforme descreveu Benveniste (1995b, p. 151), é porque a língua

que contém a sociedade, quando enunciada, carrega o valor da testemunha e do lugar que o samba ocupa na sociedade.

Como visto ao longo deste capítulo, a raiz do samba perpassa todos estes domínios: festa, religião, trabalho, utopia, resistência. Conforme Neto (2017a, p. 25), o samba “reinventa-se, orbitando entre os signos ancestrais da festa e da agonia. Tributário da grande diáspora africana, soube sobreviver à gramática do chicote e da senzala.” O samba percorreu espaços distintos, como os batuques rurais, os terreiros de macumba, as periferias, as favelas, os grandes centros, os salões da alta sociedade. Todas essas marcas que constituem a raiz do samba imprimiram-se na língua, que testemunha a linguagem no samba de raiz, singularizando-o enquanto uma cultura ímpar no Brasil. Assim, apoiamo-nos no artigo *Semiologia da língua* (BENVENISTE, 1969/2006) e no conjunto de textos que compõem as *Últimas aulas no Collège de France* (BENVENISTE, 2014), tradução de *Dernières leçons*, organizada pelo professor Valdir do Nascimento Flores, para tomarmos a língua como interpretante da simbologia própria representada na linguagem do samba de raiz. A escolha por esse *corpus* teórico justifica-se pelo fato de que a língua é o único sistema capaz de interpretar a si mesma e aos demais; além disso, como “toda semiologia de um sistema não-linguístico deve pedir emprestada a interpretação da língua, não pode existir senão pela e na semiologia da língua.” (BENVENISTE, 1969/2006, p. 61-62). É a língua, por intermédio da enunciação, que abrange uma referência e nos possibilita falar-de. Ao tomarmos a relação entre língua e sociedade, essa relação só é possível pelo caráter de interpretância da língua. Isso porque “nenhum outro sistema semiológico dispõe de uma ‘língua’ na qual possa se categorizar e se interpretar segundo suas distinções semióticas [...]” Assim, podemos isolar a língua e estudá-la sem levar em conta a sociedade e as representações culturais; no entanto, a análise de qualquer fenômeno social e cultural é impossível fora da língua.

Assim se manifesta Benveniste, em *Semiologia da língua* (1969/2006, p. 66), no que diz respeito ao lugar da língua ante os demais sistemas: “a língua é o único sistema em que a significação se articula [...] em duas dimensões”, quais sejam: o domínio semiótico e o domínio semântico.

A proposta de Benveniste, ao contemplar o homem na língua, circunscreve-se à fenomenologia: toda vez que o locutor se apropria do aparelho formal da língua para se enunciar, tem-se uma nova realidade, uma nova enunciação, cuja gênese está voltada ao domínio semântico da língua. O cerne desta discussão é de caráter enunciativo, mais precisamente no que diz respeito à atividade do locutor em relação à língua, o que nos desafia a analisar o samba de raiz como matéria significante da cultura brasileira. Porém, antes disso,

apresentamos, na sequência, as reflexões em torno da questão benvenistiana: “qual é o lugar da língua entre os sistemas de signos?” (BENVENISTE, 1969/2006, p. 43). Podemos responder a esta questão a partir de duas noções: a primeira, com base em Saussure⁵² (CLG, 2006, p. 13), que se relaciona a uma das tarefas da Linguística, qual seja, “delimitar-se e definir-se a si própria”; a segunda, com base na proposta semiológica de Benveniste (1969/2006, p. 61), de que “a língua é o interpretante de todos os outros sistemas, linguísticos e não-linguísticos.” Neste particular, a língua é o único sistema que mantém uma dupla significância: o semiótico e o semântico.

O domínio semiótico envolve o modo de significar que é próprio do signo, sua significância constitutiva. O signo corresponde à “base significante da língua”, que precisa ser reconhecido pela comunidade e está à disposição da enunciação. Já o domínio semântico envolve o “modo específico de significância que é engendrado pelo discurso”; nessa instância, o modo de significar do signo singulariza-se em palavras, as quais devem ser compreendidas, já que estamos no mundo da enunciação. É devido a esta peculiaridade da língua – a dupla significância – que podemos proceder a um estudo desta natureza: “falar-de”, falar do samba de raiz a partir da enunciação.

A partir do momento em que Saussure apreende a linguagem em sua totalidade, ou seja, formada por um *objeto duplo*, o *Curso de Linguística Geral* toma corpo caracterizando uma nova linguística – bem distante das tentativas pretéritas as quais insistiam em métodos que, segundo Saussure, eram insuficientes para sustentar uma ciência.

A linguística saussuriana comporta uma tarefa tripla, qual seja: “1. descrever sincronicamente e diacronicamente todas as línguas conhecidas; 2. depreender as leis gerais que operam nas línguas; 3. delimitar-se e definir-se a si mesma.” (BENVENISTE, 1969/2006, p. 45). Essa tarefa da linguística defendida por Saussure *no Curso de Linguística Geral* e retomada por Benveniste, especificamente a de “delimitar-se e definir-se a si mesma”, garante à linguística o estatuto de ciência. Para isso, o genebrino reitera que é preciso separar a língua da linguagem. Isso porque

⁵² A ciência dos signos, a Semiologia, foi tratada por dois clássicos: Ferdinand de Saussure (1857-1913) e Charles S. Peirce (1839-1914). Este na América e aquele na Europa, em total desconhecimento um do outro, debruçaram-se acerca da vida dos signos sob diferentes epistemologias, cujas consequências ainda refletem em problemas de linguagem. Enquanto para Peirce a língua se reduz às palavras, as quais todas são signos, para Saussure o signo linguístico comporta um *status* diferente: a de que sua natureza é totalmente arbitrária. O pensamento saussuriano parte tão somente da língua, que “é considerada por ela mesma.” (BENVENISTE, 1969/2006, p. 45).

a preocupação de Saussure é a de descobrir o princípio de unidade que domina a multiplicidade de aspectos com que nos aparece a linguagem. Somente este princípio permitirá classificar os fatos de linguagem entre os fatos humanos. 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. (BENVENISTE, 1969/2006, p. 47, grifo nosso).

Duas asserções fundamentais na primeira parte do artigo *Semiologia da língua*: o problema linguístico é antes de tudo um problema semiológico, o que consta no *Curso de Linguística Geral*; o que liga a linguística à semiologia é o fato de o signo ser arbitrário – ideia esta também advinda de Saussure.

Com efeito, todo meio de expressão aceito numa sociedade repousa em princípio num hábito coletivo ou, o que vem a dar na mesma, na convenção. Os signos de cortesia, por exemplo, dotados frequentemente de certa expressividade natural (lembramos os chineses, que saúdam seu imperador prosternando-se nove vezes até o chão) não estão menos fixados por uma regra; é essa regra que obriga a empregá-los, não seu valor intrínseco. (CLG, 2006, p. 82).

A língua, então, compreende um sistema particular ante os demais; ela é “o mais completo e difundido sistema de expressão” (CLG, 2006, p. 82), porque os signos⁵³ encontram-se na língua; caso contrário, não seria possível sintagmatizar – propriedade esta (da língua) sempre singular. Destaque-se que é na singularidade da linguagem que Benveniste, ao se afastar da linguística saussuriana presa ao sistema, traz um novo foco às perspectivas linguísticas: a enunciação.

Partimos desta constatação de que a língua inteira é informada e articulada pela significação. Ela não poderia funcionar de outra maneira, e essa é, aliás, sua razão de ser; sem o que não haveria, de um lado, pensamento, e de outro, sociedade, *não haveria, portanto, ser*, e ninguém para constatar-lo. Trata-se, de fato, de uma visão insustentável pelo fragmento do não ser, quero dizer que não podemos enfrentar uma tal representação: uma humanidade que ignoraria a linguagem e que, no entanto, seria posta na existência. (BENVENISTE, 2014, p. 188).

⁵³ Contrariamente à proposta de Ferdinand de Saussure, para Peirce (2000, p. 46-47), a noção de signo tem como base um sentido lógico, que denomina uma realidade imediata. “A palavra Signo será usada para denotar um objeto perceptível, ou apenas imaginável, ou mesmo inimaginável num certo sentido [...]” Ainda, “para que algo possa ser um Signo, esse algo deve ‘representar’, como costumamos dizer, alguma outra coisa, chamada seu *Objeto* [...]” Benveniste (1969/2006, p. 45, grifo do autor) vai de encontro à concepção peirciana quanto ao conceito de signo. Afinal, “estes signos, sendo todos signos uns dos outros, de que poderão eles ser signos que NÃO SEJA signo? Acharemos o ponto fixo onde amarrar a PRIMEIRA relação de signo?” Peirce não especifica nada em relação à língua; segundo ele, “a língua está em toda parte e em nenhum lugar.” (BENVENISTE, 1969/2006, p. 44). Além disso, Peirce não se dedica a analisar o funcionamento da língua, que tão somente se reduz às palavras e traduzem as coisas presentes no mundo.

Assim, se a língua constitui um sistema de signos, estes só são signos porque ganham sentido à medida que são coordenados uns aos outros por um sujeito – o da enunciação. Benveniste defende (1969/2006, p. 52) que “o caráter comum a todos os sistemas e o critério de sua ligação à semiologia é sua propriedade de significar ou SIGNIFICÂNCIA, e sua composição em unidades de significância, ou SIGNOS.” Nessa perspectiva, um sistema semiológico caracteriza-se por seu modo operatório, por seu domínio de validade, pela natureza e o número de signos e por seu tipo de funcionamento (BENVENISTE, 1969/2006, p. 52). Na cultura do samba de raiz, a forma como o sistema age em relação ao sentido – modo operatório –, em sua simbologia, é o corpo e suas manifestações, principalmente, pela voz e pela dança. Os signos se distinguem em relação a empregos de uso comum devido ao seu funcionamento. Por exemplo, quando se enuncia “Negro é Rei”, no samba de raiz, o sentido se constitui a partir da ambivalência entre os domínios semiótico e semântico da língua: enquanto o domínio semiótico aponta para uma significação que confere ao “negro” apenas características de cor de pele e raça distintas do homem branco, no domínio semântico, o modo como a significância é engendrada pelo discurso confere ao negro o predicativo “rei”. Existe, portanto, na distinção entre os signos “negro” e “rei” um preconceito que a língua pressupõe.

No que diz respeito às relações entre os sistemas, dois são os princípios: o da não redundância e o fato de o signo não ser trans-sistemático. Desse modo, o valor do signo se dá no uso e de acordo com cada sistema. O valor do signo revela, antes de tudo, um elemento cultural. Por isso, a relação interna do signo permite afirmar que o enunciado “Negro é Rei” só faz sentido à medida que a língua também permite afirmar que “Negro não é Rei”.

Portanto, nessa relação entre sistemas, temos: os signos da língua e os da sociedade. “Os signos da sociedade podem ser integralmente interpretados pelos signos da língua, jamais o inverso. A língua será então o interpretante da sociedade.” (BENVENISTE, 1969/2006, p. 55). Não podemos, assim, jamais reduzir a função da língua à simples nomenclatura das coisas existentes no mundo, porque a sociedade só é possível pela língua e, sobremaneira, pelas trocas intersubjetivas de uma sociedade que fala.

Em comparação a outros sistemas não linguísticos, Benveniste (1969/2006, p. 58) elege a noção de unidade como centro do problema do sentido. Toda e qualquer teoria só é válida quando se pode reconhecer sua unidade, porque “todo sistema significante deve se definir por seu modo de significação”, ou seja, é preciso reconhecer tais unidades (nível semiótico) para a produção do sentido. Unidade e signo comportam noções distintas: o signo é sempre uma unidade, mas a unidade não necessariamente compreende um signo. Se

observarmos a música, por exemplo, a sequência de sons, as notas musicais, os arranjos não correspondem à ideia de signo como acontece na língua; a música pode apenas comportar uma sintaxe própria, mas, ainda assim, carece da língua para semantizar. No caso das artes, a unidade é questionável, porque não há um princípio que a delimite e a defina.

Benveniste (1969/2006, p. 61-62) apresenta-nos três relações entre os sistemas semióticos: a de engendramento entre dois sistemas distintos; a de homologia, como é o caso das equivalências entre a escrita e os gestos ritualísticos na China (BENVENISTE, 2014) e a de interpretância, cuja possibilidade está voltada somente para a língua. Eis aqui o princípio que torna a língua o sistema mais importante entre os demais.

Dessa maneira, “toda semiologia de um sistema não linguístico deve pedir emprestada a interpretação da língua, não pode existir senão pela e na semiologia da língua.” (BENVENISTE, 1969/2006, p. 61). A tese de Benveniste (1969/2006, p. 62), em *Semiologia da língua*, é clara: de que “a língua pode, em princípio, tudo categorizar e interpretar, inclusive ela mesma.” Além disso, de acordo com Benveniste (2014), a língua difere-se dos demais sistemas porque é o único que nos possibilita formar frases.

Como defende Normand (2009a, p. 202), “há, de fato, uma ordem dos signos, essa ordem diferente daquela da natureza ou da racionalidade, mas não sem relação com a substância, ingrediente inseparável do sujeito vivo e do mundo de sua experiência”; é justamente o sentido que “dá a ‘razão’” às diferenças das formas.

Exemplifiquemos o raciocínio de Normand (2009a), de que é o sentido que faz valer o signo, com um samba bastante conhecido, de autoria de Paulo César Pinheiro: *Portela na Avenida*.

Portela
 Eu nunca vi coisa mais bela
 Quando ela pisa a passarela
 E vai entrando na Avenida
 Parece a maravilha de aquarela que surgiu
 O manto azul da padroeira do Brasil
 Nossa Senhora Aparecida
 Que vai se arrastando
 E o povo na rua cantando
 É feito uma reza, um ritual
 É a procissão do samba
 Abençoando
 A festa do divino carnaval

Portela
 É a deusa do samba
 O passado revela
 E tem a Velha-Guarda como sentinela
 E é por isso que eu ouço essa voz que me chama

Portela
 Sobre a tua bandeira, esse divino manto,
 Tua águia altaneira é o Espírito Santo
 No templo do samba
 As pastoras e os pastores
 Vem chegando da cidade e da favela
 Para defender as tuas cores
 Como fiéis na santa missa da capela
 Salve o samba, salve a Santa, salve ela
 Salve o manto azul e branco da Portela
 Desfilando triunfal sobre o altar do carnaval
 (PINHEIRO, 2010, p. 116).

Paulo César Pinheiro, sambista, portelense, marido de Clara Nunes, nos conta em seu livro *Histórias das minhas canções* o processo de criação desse samba. Clara havia lhe encomendado um samba que exaltasse a escola; era comum os compositores prestarem homenagens às agremiações. Em primeiro momento, conta Paulo, sentiu-se intimidado, já que Paulinho da Viola gravara o clássico *Foi um rio que passou em minha vida*. Porém, passado algum tempo e depois de algumas tentativas infrutíferas, Paulo se vê assim:

[...] fui tomar uma brisa na sacada. De lá, perdido em divagações, imerso em meus pensamentos pus-me a observar o cantinho de Clara. Em uma mesa de fazenda antiga encostada na parede da sala. Sobre ela uma toalha de renda branca e um grande oratório aberto. Em torno dele as imagens dos orixás espalhados e, dentro, os santos católicos. No centro, em destaque, uma escultura em madeira de Nossa Senhora da Aparecida, a padroeira do Brasil. Encimando a pequena igreja, pregada na parede, cinzelada em bronze fino, a pomba do Espírito Santo de asas abertas. Um arrepio me percorreu o corpo. Os olhos cintilaram. A mente abriu. Estava ali, na minha cara, o que eu buscava tanto. (PINHEIRO, 2010, p. 115).

A partir da descrição que Paulo César Pinheiro faz sobre o processo de criação do samba *Portela na Avenida*, podemos pensar o valor cultural dos signos e como os signos ganham sentido à medida que são coordenados uns aos outros por um sujeito – o da enunciação. Em *Portela na Avenida*, temos, de um lado, os signos da língua, como *manto azul e branco*, *reza*, *procissão*, *sentinela*, *Espírito Santo*, *templo*, *fiéis*, *missa*, entre outros que significam e fazem sentido no discurso religioso. Estamos, assim, no plano da *significância dos signos*. Por outro lado, em um contexto carnavalesco, esses mesmos signos comportam a *significância da enunciação*. Na semântica do samba, o *manto azul e branco* remete às cores que simbolizam a escola, a *reza* é o samba cantado pelos integrantes, o *Espírito Santo* torna-se a águia da agremiação, *sentinela* é a Velha-Guarda, que vigia a escola. A enunciação do sagrado transforma-se em enunciação do profano. É aí que reside o poder maior da língua, “o de criar um segundo nível de enunciação, em que se torna possível sustentar propósitos significantes sobre a significância.” (BENVENISTE, 1969/2006, p. 66). E a interpretância da

língua se encontra nessa faculdade metalinguística, ou seja, nessa capacidade de falar-dela-mesma. Neste privilégio da língua de “comportar simultaneamente a significância dos signos e a significância da enunciação” (BENVENISTE, 1969/2006, p. 66), muda-se radicalmente a perspectiva em direção a relações novas. “A semiótica se caracteriza como uma propriedade da língua; a semântica resulta de uma atividade do locutor que coloca a língua em ação”, na sociedade, na cultura, no samba, tornando-se sujeito da (sua) enunciação.

A língua em Benveniste, portanto, comporta uma nova dicotomia: “enquanto conjunto de signos”, que deve ser reconhecido; “enquanto agrupamento de signos portador de significação”, que deve ser compreendido (BENVENISTE, 2014, p. 182). Notamos em “semiologia de segunda geração”, que envolve a análise intralinguística e a translinguística dos textos, que a proposta de Benveniste é absolutamente nova – ainda que preserve os fundamentos saussurianos acerca do signo linguístico.

Conforme Benveniste (2014, p. 192), “a doutrina saussuriana cobre apenas, sob as espécies da língua, a parte semiotizável da língua, seu inventário material.” Segundo Benveniste (2014, p. 193-194), um enunciado adquire sentido somente numa situação específica, que, “ao mesmo tempo, configura essa situação.” O autor afirma ainda que “o problema do sentido é o problema da própria língua, e, como a língua aparece para mim como uma paisagem que se move [...] e como se compõe de elementos diferentes, o sentido se resume a procurar o modo de significar a cada um dos elementos em questão.” Afinal, *o homem está na língua*. Não existe homem sem língua, nem língua sem homem, sem sociedade. É nesta sociedade, pela língua, que os signos ganham sentido e constroem cultura: tudo aquilo que desenvolve o homem, principalmente, pela linguagem no tempo e no espaço em que põe em prática em suas relações sociais, produzindo novas enunciações.

Quando nos desafiamos a escrever esta história sobre o *Samba da minha terra: uma língua que faz história*, partimos da premissa benvenistiana de que *língua e sociedade nasceram da mesma necessidade* e as tomamos numa relação semiológica: a língua como interpretante e a sociedade como interpretado. O *samba agoniza, mas não morre* não apenas porque o samba está cristalizado na língua, mas, especialmente, porque a língua se apresenta como um depósito de formas à disposição de um locutor que, ao enunciar o seu discurso, singulariza os valores do samba que estão cristalizados na língua. É a *experiência humana* na linguagem que se realiza num tempo, pelo uso que se faz da língua trazendo nela valores culturais de sujeitos que se marcaram no samba que aqui defendemos como de raiz. Nesse sentido, as famosas tias do terreiro, a malemolência dos malandros maneiros, a consagrada Santíssima Trindade do samba, a língua desgraçada de Sinhô, entre tantas outras referências

das raízes do samba continuam presentes porque o samba de raiz é uma experiência humana que se singulariza pela linguagem. E é tão somente a linguagem que nos faz testemunhas dessa experiência no samba pela língua. Afinal, é a língua, via discurso, que nos permite testemunhar a sociedade. É o caráter de interpretância da língua que nos faz, inclusive, sobreviver como sujeitos de uma sociedade que fala. Ou canta. Ou faz samba.

Portanto, são essas condições enunciativas da raiz do samba que fizeram da Pequena África uma sociedade única a partir da qual discursos inerentes ao samba se disseminaram e se consolidaram na memória coletiva como um todo dotado de valor e de significação. Falar de samba, cantar um samba e estar no samba implicam, portanto, um movimento em que a linguagem se apresenta como “uma das nossas principais fontes de conhecimento da cultura.” (BENVENISTE, 1954/2005, p. 13). Isso porque um fato de língua, por si, já é um “todo complexo” dotado de significação. E aí reside o princípio da relação entre língua e cultura tomadas como dois sistemas semiológicos distintos, mas que encontram na simbolização o denominador comum. E aqui a tese de Benveniste (1969) quanto ao caráter de interpretância da língua ganha todo seu sentido à medida que, se a língua interpreta a sociedade porque esta é tomada por aquela, não é um equívoco afirmar que interpretar a sociedade também é uma forma de testemunhar – neste caso, o samba de raiz.

Então, se “todo o trabalho do linguista se apoia realmente sobre o discurso, implicitamente assimilado à língua” (BENVENISTE, 1954/2005, p. 11), se a língua contém a sociedade, a cultura, se todo e qualquer discurso – o racista, o homofóbico, o machista – está impresso língua, como a linguística pode não se ocupar – ou se ocupar tão pouco – de um estudo dessa natureza que toma o samba de raiz como um fato de linguagem e de cultura? Façamos da língua o nosso testemunho para dar voz aos sobreviventes dessa cultura que *agoniza, mas não morre*. Passemos a isso.

CAPÍTULO 2

DA TESTEMUNHA PECULIAR⁵⁴ AO SUJEITO DA ENUNCIÇÃO NO SAMBA DE RAIZ

Meu avô já foi escravo
 Mas viveu com valentia
 Descumpria a ordem dada
 Agitava a escravaria
 Vergalhão, corrente, tronco
 Era quase todo dia
 Quanto mais ele apanhava
 Menos ele obedecia
 (Toque de São Bento Grande de Angola | Paulo César Pinheiro)

Na voz do compositor de *Portela na Avenida*, de *Saudades da Guanabara*, de *O samba é meu dom* e tantos outros, Paulo César Pinheiro nos descreve um pouco acerca das condições do estrangeiro, das “pessoas de fora”, do “escravo propriamente dito” (BENVENISTE, 1995a, p. 350). Tais condições, metaforicamente apresentadas no jogo da capoeira – Toque de São Bento Grande de Angola – representam, por excelência, o que Benveniste (1995b) descreveu, no sétimo capítulo dedicado à religião e à superstição, no estudo do Vocabulário das instituições indo-europeias, como *superstes*. Essa noção abordada por Benveniste (1995b) que perpassa os significados de alguém que sobreviveu a uma desgraça, que passou por um acontecimento, que sobreviveu a algo até o final ganha lugar central na discussão promovida pelo filósofo italiano Giorgio Agamben (2008)⁵⁵ acerca de Auschwitz⁵⁶.

Auschwitz é o espaço onde a palavra não chega. É o espaço onde o sentido de humanidade se esvai. É o único terreno onde a língua não foi capaz de tornar ninguém sujeito.

⁵⁴ Entendemos o Primo Levi como testemunha peculiar porque é ele quem embasa o pensamento de Agamben (2008) sobre a ética de Auschwitz. Enquanto “primeiro e maior agrimensor”, Primo Levi coincide com o *superstes*, aquela testemunha que, “quando volta para casa, entre os homens, conta sem parar a todos o que lhe coube viver.” (AGAMBEN, 2008, p. 26). Daí um tipo “perfeito de testemunha”. Não se trata da “verdadeira testemunha”, porque esta corresponde ao muçulmano, ao não homem.

⁵⁵ Giorgio Agamben, nascido em 1942 em Roma, ex-aluno de Heidegger, também inspirou a construção desta tese, especialmente deste capítulo, em razão de sua abordagem, a partir da literatura do Primo Levi, um sobrevivente do campo de extermínio de Auschwitz, sobre a língua do testemunho e o valor da testemunha/sobrevivente presente na obra *O que resta de Auschwitz*. Neste espaço, dedicamo-nos a rever essas noções a partir da teoria da linguagem de Benveniste, uma vez que a ideia de sobrevivente não significa apenas poder viver, mas também poder falar, ou melhor, poder falar para testemunhar.

⁵⁶ A relação de Auschwitz com o nosso objeto de estudo – o samba de raiz – justifica-se em razão do valor da testemunha. Defendemos que a realidade que dominou os campos de extermínio em Auschwitz em nada se diferencia dos 300 anos de escravidão no Brasil que colocava os negros em situações animalescas. A descrição linguística do termo “escravo”, que significa “estrangeiro”, “inimigo”, “desprovido de direitos”, já o coloca numa situação de sobrevivente. É nesse contexto que nasce o samba de raiz, e as formas da língua nele cantadas, seja nas rodas, seja nos desfiles carnavalescos, carregam os valores da realidade dessas testemunhas.

Aliás, Auschwitz é o exemplo de que *a língua não é senão possibilidade*. É desse lugar, onde a única congruência é o valor da falta-de, ou seja, da testemunha cuja legitimidade se constrói pelo silêncio, pela privação da linguagem, que Agamben (2008) teoriza sobre a língua do testemunho, sobre uma nova ética que se instaura em razão do horror cujo representante é o Primo Levi – um sobrevivente.

E é pela noção de sobrevivente, do *superstes* que “descreve a ‘testemunha’ seja como aquele ‘que subsiste além de’, testemunha ao mesmo tempo *sobrevivente*, seja como ‘aquele que se mantém no fato’” (BENVENISTE, 1995b, p. 278) que nos desafiamos a proceder a uma releitura acerca do conceito de testemunha em Agamben (2008), sob o ponto de vista enunciativo, a fim de construirmos uma reflexão sobre o sujeito da enunciação.

O fato de o Primo Levi sobreviver para “contar a sua história” não faz dele uma testemunha integral, segundo a ética que rege os campos de concentração, porque as autênticas testemunhas jamais enunciam; para estas “a morte é [o] ofício de todos os momentos.” (LEVI, 2004a, p. 47). O sobrevivente só é testemunha porque pode falar pelo não homem, pelo muçulmano. Eis o paradoxo constitutivo da língua do testemunho, do mundo do sobrevivente, a *não coincidência* que atesta o que, de fato, resta⁵⁷ de Auschwitz.

Gagnebin (2008, p. 16) exemplifica que, “quando a contemplação da tempestade deixa sem palavras seu espectador, faltam-lhe as palavras próprias ao juízo estético sobre o belo, mas ele poderá inventar outras maneiras de falar.” Da mesma forma, como a testemunha integral não pode falar, porque isso implicaria a morte, a *fenomenologia do testemunho* de Primo Levi constitui-se, portanto, única e essencialmente da linguagem, uma vez que sobreviver significa poder falar sempre pelo outro.

Segundo Agamben (2008, p. 125), o sujeito do testemunho se constrói a partir de duas figuras: a do sobrevivente, que pode falar, mas que nada tem a dizer e a da testemunha, que está impossibilitada de falar, mas que tudo tem a dizer. E nenhuma delas é o sujeito do testemunho. A *fenomenologia do testemunho* reside no hiato que edifica o paradoxo entre o sujeito ético e o sujeito discursivo, e aqui se encontra a tese acerca do que se declara no testemunho: “os homens são homens enquanto dão testemunho do não-homem.”

Agamben (2008, p. 125) aborda sobre essa realidade a partir de Benveniste atestando as consequências que a instauração da subjetividade na linguagem traz para o indivíduo vivo.

⁵⁷ Segundo Agamben (2008, p. 161-162), a ideia de *resto* remete a uma noção teológico-messiânica. Cita o autor que “nos livros proféticos do Antigo Testamento, o que nos salva não é todo o povo de Israel, mas um resto [...] O resto não se refere a uma ordem quantitativa de Israel; “na sua relação com a salvação, o todo (o povo) põe-se necessariamente como resto.” Esse conceito de resto também se dá com o tempo messiânico, o qual não significa nem a eternidade, nem o tempo histórico, mas a cisão entre eles. O que resta de Auschwitz, portanto, não são nem os mortos, nem os sobreviventes, mas o que “resta entre eles”.

Considerada sua natureza paradoxal – a consciência do fundamento, ao mesmo tempo, sólido e fugidio que é o constructo da subjetividade –, “o homem só dispõe de um modo de viver o ‘agora’, a saber, realizando-o por meio da inserção do discurso no mundo, dizendo *eu, agora*. Não há outra realidade senão aquela do discurso.”

Essa realidade – do indivíduo que se coloca como eu – que só é possível no universo da linguagem desfaz qualquer antinomia entre o homem e a sociedade, pois “é numa relação dialética que englobe os dois termos [indivíduo e sociedade] e os define pela relação mútua que se descobre o fundamento linguístico da subjetividade.” (BENVENISTE, 1958a/2005, p. p. 287).

Ao abordar a relação entre língua e sociedade, Benveniste (1968c/2006) considera, além do poder de interpretância da língua e de seu *poder coesivo* que garante a *subsistência coletiva*, uma terceira abordagem dessa relação cujo fundamento recai na coincidência entre a língua como realidade *objetivável* e o *exercício da fala*. Isso porque a língua – e apenas ela –

fornece o instrumento linguístico que assegura o duplo funcionamento subjetivo e referencial do discurso: é a distinção indispensável, sempre presente em não importa qual língua, em não importa qual sociedade ou época, entre o eu e o não-eu, operada por índices especiais que são constantes na língua e só servem a este uso [...] (BENVENISTE, 1968c/2006, p. 101).

É essa configuração da língua que possibilita a “inclusão do falante em seu discurso, a consideração pragmática que coloca a pessoa na sociedade enquanto participante e que desdobra uma rede complexa de relações espaço-temporais que determinam os modos de enunciação.” (BENVENISTE, 1968c/2006, p. 101). Consideramos, pois, que essa configuração da língua permite afirmar que o sujeito, que se constitui no discurso do samba de raiz, produz uma figura que é *superstes*. Isso porque, quando o indivíduo diz *eu* se colocando no discurso e, por consequência, na sociedade, ele se situa necessariamente em instâncias muito particulares do uso da língua, cujos valores impressos nas formas linguísticas revelam o complexo de experiências humanas que é a cultura.

Notemos que essa consideração pragmática – de o indivíduo se propor como sujeito – que inclui o sujeito na sociedade e que determina os *modos de enunciação* permite olhar para o sujeito da enunciação, no samba de raiz, como testemunha do lugar que o samba ocupa na sociedade brasileira, porque, ao assumir a posição do eu, o sujeito automaticamente está inscrito na sociedade do samba, cujas condições enunciativas de sua constituição (abordadas no primeiro capítulo) delimitam práticas sociais significantes e únicas da cultura que *agoniza, mas não morre*.

Se, conforme apregoou Agamben (2008, p. 125), não há outra forma de sobrevivência do homem senão a do discurso, não nos parece apressado afirmar que enunciar é também uma

forma de testemunhar no sentido mesmo do primo Levi, o qual, embora não se considere uma testemunha integral, sobreviveu com o intuito único: poder falar.

Portanto, este capítulo debruça-se sobre a constituição do sujeito da enunciação no samba de raiz. Para isso, tomamos como ponto de partida a noção de testemunha de Giorgio Agamben (2008), filósofo este que ampara nossa segunda hipótese de estudo, a saber: o sujeito, que se constitui no discurso do samba de raiz, produz uma figura que é *superstes*. Amparamo-nos em Agamben (2008), porque a noção ética que circunscreve a figura da testemunha nos campos de concentração é a mesma do cenário pluriétnico da Pequena África. As condições enunciativas apresentadas no decorrer do primeiro capítulo promoveram discursos os quais garantiram ao samba um lugar único na cultura brasileira, pois os sujeitos que aí viveram figuraram como testemunhas da raiz do samba, as quais ressignificam num tempo-de-agora a cada ato individual da palavra, a cada samba cantado enquanto atividade significante da sociedade brasileira. O sujeito da enunciação é, pois, o resultado de um *continuum* entre a testemunha que “subsiste além de” (BENVENISTE, 1995b, p. 278) e o ato de tornar a língua própria de si (FLORES, 2013b, p. 112), por meio do qual o homem se inscreve como sujeito na sociedade e se identifica com o samba pela enunciação.

A construção desta reflexão está organizada da seguinte maneira: a seção 2.1 apresenta, sob inspiração da literatura do Primo Levi, uma contextualização sobre as condições do sobrevivente. A seção 2.2 aborda a ideia de testemunha, seu sentido ético (AGAMBEN, 2008) e seus desdobramentos linguísticos (BENVENISTE, 1995b; AGAMBEN, 2008). Na sequência, a seção 2.3 problematiza a noção de testemunha em Agamben (2008), tomando a partir daí a perspectiva enunciativa de Benveniste como norte da discussão. A seção 2.4 promove uma abordagem sobre o sujeito da enunciação, noção esta não desenvolvida nos textos de Benveniste, mas pressuposta ao longo do seu pensamento acerca da presença do homem na língua, nas línguas e na linguagem (FLORES, 2013b). Por fim, em 2.5, apresentamos uma reflexão sobre o sujeito que se enuncia no samba de raiz enquanto sobrevivente.

2.1 DAS CONDIÇÕES DO SOBREVIVENTE: NOTAS SOBRE O HOMEM QUE SOBREVIVE AO NÃO HOMEM

“As portas foram trancadas imediatamente, mas o trem só partiu à noite. Soubemos com alívio qual era o nosso destino: Auschwitz. Um nome que, para nós, nada significava, mas que deveria corresponder a algum lugar deste mundo.” (LEVI, 1988, p. 16). Em *É isto um homem?*, Primo Levi, sobre sua chegada ao campo, descreve: “Meu nome é 174.517;

fomos batizados, levaremos até a morte essa marca tatuada no braço esquerdo.” (LEVI, 1988, p. 25). Essa informação, que lhe fora tatuada no braço esquerdo, era o suficiente para que recebesse, em seus dias, o pão e a sopa. Mas isso somente depois de assimilado seu novo “nome” em alemão. Caso contrário, os alimentos vinham acompanhados de bofetadas, uma vez que a demora em responder atrapalhava a “distribuição de víveres”. Assim nascia um sujeito (será sujeito?) em Auschwitz.

A política de obediência e extermínio que reduziu o homem a condições inanimadas fez de Auschwitz um lugar de enunciações cujo princípio ético era a ausência de normas. A respeito disso, Agamben (2008) não se debruça sobre a trajetória histórica dos sobreviventes, mas sim sobre o paradoxo que encontra no Primo Levi a forma mais legítima de compreender o sentido do que *restou*. O protesto por silêncio gritado por múltiplas línguas quando a escuridão se aproximava; a *in-fância*⁵⁸ de Hurbinek⁵⁹, que jamais conseguiu fazer parte da sociedade que fala, e até mesmo a resistência de Steinlauf, que, para manter sua dignidade, jamais deixou sequer de engraxar os sapatos são alguns exemplos que orientam a reflexão de Agamben (2008) acerca da ética e do testemunho.

Especificamente, nesta seção, abordamos a ambiguidade constitutiva que circunscreve o termo sobrevivente. Na verdade, todo o raciocínio de Agamben (2008) em torno de Auschwitz se

⁵⁸ Na complexa obra *Infância e história: destruição da experiência e origem da história*, Agamben (2005) busca edificar uma teoria acerca da experiência humana, da in-fância do homem, autorizando a Benveniste um papel central em torno da problemática sobre o lugar (se é que existe) da in-fância do homem. Ora, uma vez que “não imaginamos nunca o homem separado da linguagem e não o vemos nunca inventando-a. [...] É um homem falando que encontramos no mundo, um homem falando com outro homem, e a linguagem ensina a própria definição de homem” (BENVENISTE, 1958a/2005, p. 285), segundo Agamben (2005), é falacioso pensar que a in-fância possa ser assinalada em termos cronológicos como se a experiência humana tivesse um ponto de origem, porque homem e linguagem se encontram numa relação absoluta. O marco culminante reside, então, na cisão entre a língua (sistema), que está desde sempre no homem, e o discurso enquanto lugar único em que o indivíduo deve dizer *eu*. Eis aí a consequência crucial que a infância exerce sobre a linguagem: “ela realmente instaura na linguagem aquela cisão entre *língua* e *discurso* que caracteriza de modo exclusivo e fundamental a linguagem do homem.” (AGAMBEN, 2005, p. 63, grifo do autor). Agamben (2005, p. 68) reconhece a contribuição excepcional de Benveniste quanto ao *hiato* existente entre os domínios semiótico e semântico da língua, entendendo-os como “dois limites transcendentais que definem a infância do homem e são, simultaneamente, definidos a partir dela. O semiótico não é mais que a pura língua pré-babélica da natureza, da qual o homem participa para falar, mas de onde se encontra sempre no ato de sair para a Babel da infância.” Já o semântico é “apenas a emergência momentânea do semiótico na instância do discurso [...] Somente por um instante, como os golfinhos, a linguagem humana põe a cabeça para fora do mar semiótico da natureza.” E o homem constitui-se dessa passagem da língua ao discurso, e essa passagem é a história.

⁵⁹ Hurbinek foi o nome atribuído pelos sobreviventes no campo de concentração. Trata-se de um menino sem identidade e sem fala. Assim Levi descreve a experiência do menino que tentava persistentemente entrar no mundo dos homens: “[...] Hurbinek ‘dizia uma palavra’. Que palavra? Não sabia, uma palavra difícil, não húngara: alguma coisa como *mass-klo*, *matisklo*. De noite ficávamos de ouvidos bem abertos: era verdade, do canto de Hurbinek vinha de quando em quando um som, uma palavra. Não sempre exatamente a mesma, para dizer a verdade, mas era certamente uma palavra articulada.” (LEVI, 2004b, p. 30). Sobre a rápida e cruel existência de Hurbinek, Levi (2004b, p. 31) relata: “[ele] tinha três anos e nascera talvez em Auschwitz e não vira jamais uma árvore; Hurbinek, que combatiera como um homem, até o último suspiro, para conquistar a entrada no mundo dos homens, do qual uma força bestial o teria impedido. [...] Hurbinek morreu nos primeiros dias de março de 1945, liberto mas não redimido. Nada resta dele: seu testemunho se dá por meio de minhas palavras.”

constrói pelo paradoxo a partir do qual se funda a ideia de humanidade, considerada a realidade dos campos, ou seja, “o que pode ser infinitamente destruído é o que pode sobreviver infinitamente a si mesmo”, (AGAMBEN, 2008, p. 152) ou, conforme a tese sobre Auschwitz, “o homem é aquele que pode sobreviver ao homem.” (AGAMBEN, 2008, p. 135).

No capítulo intitulado *A vergonha ou do sujeito*, Agamben (2008) revela que a palavra “sobreviver” comporta uma ambiguidade que lhe é constitutiva, uma vez que ela

[...] supõe uma remissão a algo ou alguém, a que se sobrevive. O latim *supervivo* assim como o equivalente *superstes sum* constroem-se nesse sentido com o dativo, a fim de indicar o “respeito a que” da sobrevivência. Desde o início, porém referindo-se aos seres humanos, o verbo admite uma forma reflexiva, ou seja, a ideia singular de um sobreviver a si mesmo e à própria vida, em que aquele que sobrevive e aquilo a que se sobrevive coincidem entre si. (AGAMBEN, 2008, p. 135, grifo do autor).

Daí a tese que Agamben (2008) constrói em torno de Auschwitz de que *todo homem é aquele que pode sobreviver ao homem*. O autor ainda vai mais longe quanto à concepção de homem nos campos de concentração, fundando uma dialética que se constitui na própria cisão entre o humano e o inumano. É o caso de Primo Levi, do paradoxo que o caracteriza como testemunha, ou seja, o que *resta* entre o muçulmano, “a inumana capacidade de sobreviver ao homem”, e o sobrevivente, “a capacidade do homem de sobreviver ao muçulmano, ao não homem.” (AGAMBEN, 2008, p. 136).

Para Levi, as únicas testemunhas integrais são os muçulmanos, os únicos que teriam tudo a dizer, porém não podem falar. A identidade do sobrevivente, então, consiste na possibilidade de o homem poder viver em decorrência da destruição do não homem. Disso resulta a *vergonha* sobre a qual Agamben (2008) constrói seu pensamento acerca do lugar do testemunho e da concepção ética do sujeito.

Nas palavras de Levi (2004a, p. 70-71), a sobrevivência vem carregada de certa vergonha justamente por implicar a destruição totalitária do muçulmano, por um falar no lugar do outro:

Você tem vergonha porque está vivo no lugar do outro? E, particularmente, de um homem mais generoso, mais sensível, mais sábio, mais útil, mais digno de viver? É impossível evitar isso: você se examina, repassa todas as suas recordações, esperando encontrá-las todas, e que nenhuma delas se tenha mascarado ou travestido; não, você não vê transgressões evidentes, não defraudou ninguém, não espancou (mas teria força para tanto?), não aceitou encargos (mas não lhe ofereceram...), não roubou o pão de ninguém; no entanto, é impossível evitar. É só uma suposição ou, antes, a sombra de uma suspeita: a de que cada qual seja o Caim do seu irmão e cada um de nós (mas desta vez digo “nós” num sentido muito amplo, ou melhor, universal) tenha defraudado seu próximo, vivendo em lugar dele. É uma suposição, mas corrói; penetrou profundamente, como um carcoma; de fora não se vê, mas corrói e grita.

Essa antinomia descrita por Levi sobre o afogado, de um lado, e o sobrevivente, de outro deságua na inquietação de Agamben (2008) quanto ao lugar que o indivíduo ocupa na humanidade. Defende o autor que “*o homem tem lugar no não-lugar do homem, na frustrada articulação entre o ser que vive e o logos.*” (AGAMBEN, 2008, p.137, grifo do autor). Isso significa que o lugar do homem se encontra na cisão entre o ser que vive e o ser que fala; o homem só o é pela falta que o constitui, pela sua “errância”, pela dicotomia entre a subjetivação e a dessubjetivação, pelo “tornar-se falante por parte do ser vivo, e do tornar-se vivo por parte do *logos.*” Importante assinalar, de acordo com Agamben (2008), que essas correntes coexistem, porém não coincidem. E essa *não coincidência* marca o lugar do testemunho, cuja língua se dá entre uma *possibilidade de dizer e uma impossibilidade de falar.*

A noção de sobrevivente em Agamben (2008) pressupõe um princípio ético à medida que Primo Levi só consegue voltar para casa em razão do muçulmano, que jamais retornará. Primo Levi é homem porque sobreviveu ao não homem e se torna testemunha pelo muçulmano. Agora, analisando a ideia de testemunha a partir da enunciação, não podemos tomá-la como sinônimo de sobrevivente, visto que o ato de testemunhar implica necessariamente a presença do *eu*. Primo Levi “podia sentir-se culpado por ter sobrevivido, não por ter testemunhado.” (AGAMBEN, 2008, p. 27). Primo Levi sente-se em paz porque testemunhou, ou seja, porque sobreviveu única e exclusivamente para poder falar. É nisso que o valor da testemunha ressignifica-se enunciativamente. A cada vez que Primo Levi se enuncia como *eu*, o valor do não homem se reinventa em seu discurso.

2.2 O QUE SIGNIFICA TESTEMUNHAR?

Resgatemos o caso de Hurbinek, o menino que, mesmo sem nome, tivera seu *minúsculo antebraço marcado pela tatuagem de Auschwitz*, que jamais saíra da infância. Levi (2004b, p. 31) testemunha: “nada resta dele, seu testemunho se dá por meio de minhas palavras.” Testemunhar era a única razão pela qual Levi desejava viver e, por isso, não lhe cabia a vergonha: *estou em paz comigo porque testemunhei.*

Agamben (2008) desenvolve um pensamento acerca das noções de testemunho e testemunha a partir do Primo Levi e sua experiência como sobrevivente nos campos de concentração. No quarto capítulo, *O arquivo e o testemunho*, em *O que resta de Auschwitz*, Agamben (2008, p. 146) define testemunho como o “sistema de relações entre o dentro e o fora da langue, entre o dizível e o não-dizível em toda língua – ou seja, entre uma potência de dizer e a sua existência, entre uma possibilidade e uma impossibilidade de dizer.” A ideia de

testemunha, cuja origem está relacionada aos termos latinos *testis*, *superstes* e *auctor*, interessa-nos à medida que o samba de raiz, observado pelo viés da enunciação, implica a relação entre homem, língua e sociedade. Além disso, olhamos, em especial, para o homem (sambista) que testemunhou a formação da cultura do samba e assinalou na língua os valores inerentes à sua experiência na cultura e na linguagem do samba.

Antes de procedermos à leitura de Agamben (2008) acerca das noções linguísticas de *testemunha*, apresentamos a análise que Benveniste (1995b) faz sobre o termo *testemunha* e sua relação histórica com o campo da religião e da superstição. Merece destaque, para isso, o sumário do sétimo capítulo do *Vocabulário*, no qual o linguista evidencia a evolução do termo tomando nota dos valores que o constituíram até o significado moderno da palavra.

Igualmente desconcertante⁶⁰ é a designação da superstição: entre *superstes* “sobrevivente”, “testemunha” e *superstitiosus* “adivinho”, como definir *superstitio*? É originalmente a faculdade de testemunhar, de imediato, o que foi abolido, revelando o invisível. A evolução do termo para um sentido exclusivamente pejorativo explica-se pelo descrédito em que caíram, em Roma, adivinhos mágicos e “videntes” de toda espécie. Tais foram os desvios imprevisíveis que intervieram na formação da dupla, a partir de então, fundamental *religião-superstição*. (BENVENISTE, 1995b, p. 267, grifo do autor).

Entre a religião e a superstição se inscreve a testemunha, o *superstes*, “aquele que se faz presente”. Historicamente, o indivíduo supersticioso é aquele que carrega a mesma virtude da testemunha enquanto *superstes*, a saber: o *superstitio*, que é associado à “profecia”, ao fato de “ser adivinho”. Essa adivinhação não está relacionada a um fato futuro, mas a algo que ocorreu no passado. Portanto, o adivinho é alguém que fala do passado “como se ele tivesse estado realmente presente [...] Superstitio é o dom de uma segunda visão que possibilita conhecer o passado como se se tivesse estado presente no acontecimento, *superstes*. [...] Superstitiosus enuncia a propriedade de ‘dupla visão’ que é atribuída aos ‘videntes’, aquela de ser ‘testemunha’ de acontecimentos aos quais não assistiu.” (BENVENISTE, 1995b, p. 279).

É no campo semântico da *superstição* que o termo *superstes* se encontra justaposto com *superstitio*, que significa “dom de presença, faculdade de testemunhar como se tivesse estado presente; [e com] *superstitiosus*, aquele que é dotado de um ‘dom de presença’, que lhe permite ter estado no passado.” (BENVENISTE, 1995b, p. 279-280).

⁶⁰ Benveniste (1995b, p. 269) revela que a religião, enquanto instituição, não dispunha de um termo para designá-la, o que se explica é a própria natureza da palavra, que não se reduz a uma noção única. Para Benveniste (1995b), é o termo latino *religio* o mais importante, que “permanece em todas as línguas ocidentais” e para o qual “jamais houve equivalente ou substituto.”

O que nos chama atenção aqui para a descrição histórica da palavra *superstitio* e que está relacionada a *superstes* é o sentido que o termo adquiriu numa conjuntura atual do funcionamento na sociedade. Explica Benveniste (1995b) que os romanos abominavam qualquer manifestação que dizia respeito às práticas de magia e adivinhação, práticas estas que remontavam às crenças populares. Daí nasce o sentido antitético da religião, que se relacionava à atitude tradicional dos romanos em contraponto à superstição, uma “forma pervertida” da religião.

Nesse particular, enquanto o *superstitio* implica o “dom da presença”, o *superstes*, como sobrevivente, adquire seu valor de testemunha a partir da ideia de “presença no acontecimento”. A descrição etimológica advém da significação de “super”, cuja forma extrapola o conceito de “acima de”, de “superioridade”. Benveniste (1995b, p. 277) assinala uma analogia com o termo *supercilium*, a saber: este “não está apenas ‘acima dos cílios’”. mais do que isso, ele os protege. “A própria noção de ‘superioridade’ não marca apenas o que está ‘acima’, mas algo a mais, uma progressão em relação ao que se encontra abaixo.” *Superstes* não se constitui por um único sentido; ele engloba, para além de sobreviver a uma desgraça, “subsistir *muito mais além* desse acontecimento, portanto, de ter sido ‘testemunha’ de tal fato. Ou ainda, ‘que se mantém (*stat*) sobre (*super*) a mesma coisa, que assiste ao fato; que está presente.” (BENVENISTE, 1995b, p. 278). Eis a condição de testemunha para Benveniste.

É a partir desse Benveniste comparatista que Agamben (2008, p. 27) conceitua as três categorias linguísticas que representam a testemunha: *testis* compreende “etimologicamente aquele que se põe como terceiro e um processo ou em um litígio entre dois contendores.” O *superstes* “indica aquele que viveu algo, atravessou até o final um evento e pode, portanto, dar testemunho disso.” O “*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). O Primo Levi sempre representará, por excelência, o *superstes*, o qual, ao viver em meio ao sistema em Auschwitz, apenas tenta “sobreviver a qualquer custo, isto é, ao custo do entendimento e, também, da comunicação com os outros.” (GAGNEBIN, 2008, p. 13).

No campo de concentração, testemunhar significa não viver. O muçulmano, então, representa o não homem, sua vida é reduzida ao subsolo. Ele é apenas um corpo sem voz, sem fala. Seu relato, seu testemunho são nulos, porque, caso o faça, ele morre. No entanto, o muçulmano seria a legítima testemunha, uma vez que é tão somente ele quem poderia relatar por completo a experiência. Impossível. O muçulmano estará morto.

Essa privação totalitária de língua, de fala e de vida em torno do muçulmano é que constrói o testemunhar do sobrevivente ainda que este não corresponda à autêntica testemunha. O paradoxo do Primo Levi se constitui no momento em que não é possível haver verdadeiros testemunho e testemunha, “porque os únicos que poderiam ser testemunhas autênticas foram mortos – como o foram os muçulmanos e tantos outros.” (GAGNEBIN, 2008, p. 15-16). O sobrevivente não pode dar testemunho integral. Assim,

o testemunho é o encontro entre duas impossibilidades de testemunhar, que a língua, para testemunhar, deve ceder o lugar a uma não-língua, mostrar a impossibilidade de testemunhar. 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. [...] O sinal, que a língua julga transcrever a partir do não testemunho, não é a sua palavra. É a palavra da língua, a que nasce lá onde a língua já não está no seu início, deriva disso a fim de – simplesmente – testemunhar; “não era luz, mas estava para dar testemunho da luz.” (AGAMBEN, 2008, p. 48).

Diante dessa construção paradoxal da qual se faz o testemunho, questionamos: e o sujeito? Como conceber a noção de sujeito a partir do paradoxo do Primo Levi? Nesse momento, Agamben (2008, p. 119) concorda com as ideias de Saussure acerca do signo linguístico de que nada na língua “permite prever e compreender de que maneira e em virtude de quais operações esses signos serão postos em funcionamento para formarem o discurso.” Na sequência, cita Benveniste para lembrar que o mundo do signo é fechado em si.

A enunciação de Agamben (2008, p. 120), que se refere ao fato de *ter lugar*, implica um movimento paradoxal. Para o autor, a passagem da língua ao discurso também constitui um ato paradoxal. Isso porque ela “implica ao mesmo tempo uma subjetivação e uma (des)subjetivação.” Uma vez que *eu* e *tu* se referem única e exclusivamente à instância de discurso, o sujeito da enunciação corresponde ao indivíduo que se identifica com o *eu* apenas na instância de discurso. Esse sujeito, portanto, deve (des)subjetivar-se de qualquer referência que não esteja relacionada à instância de discurso; ele deve “(des)objetivar-se enquanto indivíduo real”. Assim, o sujeito em Agamben (2008, p. 121) também se constitui a partir de um paradoxo. Isso porque, no contexto da enunciação, quem fala não é o indivíduo, mas a língua. O sujeito do mundo se cala, porque ele cede a voz a um outro, o sujeito da enunciação, que por ser “feito integralmente do discurso e por meio do discurso, mas exatamente por isso, no discurso, não pode dizer nada, não pode falar.”

No entanto, considerado o raciocínio de Agamben (2008, p. 125) sobre uma ideia quase que fascista, já que “os homens são homens enquanto dão testemunho do não homem”, lembremos que é ele mesmo quem defende a in-fância enquanto relacionada a alguém sem

língua. Reside aqui, portanto, a ideia pressuposta de que o homem só se constitui enquanto tal em razão da língua. De Hurbinek nada restou (ou restou?). Apenas o seu testemunho enunciado por Levi. E nessa lacuna entre a *langue* e a *parole* encontra-se o sujeito da enunciação, que se constitui à medida que a sua figura implica sempre um impossível ato de testemunhar que lhe é anterior.

Assim como a língua é fascista⁶¹, como apregou Barthes (1978), a sociedade é fascista à medida que a tese do testemunho assim se declara: “os homens são homens enquanto não são humanos.” (AGAMBEN, 2008, p. 125). A realidade discursiva, então, deve ser compreendida como uma possibilidade – não como uma impossibilidade – de o homem tornar-se sujeito *na e pela* linguagem. É pelo discurso que o homem insere o seu discurso no mundo num aqui-e-agora. É o único modo de (sobre)viver do homem. Dessa forma, a possibilidade de falar não se constitui em razão de uma contingência. É esse poder não ser que, pela enunciação, viabiliza o poder ser. Isso só é possível pela língua.

2.3 NOTAS ACERCA DA NOÇÃO DE TESTEMUNHA EM AGAMBEN

Destacamos, conforme diz Levi (2004a, p. 78), que *negar que se pode comunicar é falso: sempre se pode*. A questão que trazemos é comunicar o quê, já que a língua possibilita essa condição humana – não há espécie não humana que saiba falar. É dessa condição que queremos tratar: a língua como possibilidade de comunicação entre sujeitos. A partir disso, perguntemo-nos: o que significa sobreviver em termos de linguagem? Se em relação ao sentido etimológico do termo *superstes*, Benveniste (1995b) acrescenta a ideia de “estar presente”, como se configura este “presente”? Antes disso, voltemos a Auschwitz.

O que *resta* de Auschwitz é a *lacuna*, o *deslocamento*, a *não-coincidência* do paradoxo de Levi: “o homem é aquele que pode sobreviver ao homem.” (AGAMBEN, 2008, p. 152). Isso significa que tudo o que circunscreve ao campo se constitui na coextensão entre homem e não homem, muçulmano e testemunha. “A sobrevivência da testemunha no confronto com o inumano é função da sobrevivência do muçulmano no confronto com o humano.” Ante essa realidade, em se tratando de testemunho, o que significa de fato não é o enunciado em si, mas a sua existência enquanto produto de uma significação que ganha peso a partir de uma *indizível intimidade* entre uma possibilidade e uma impossibilidade de dizer.

⁶¹ Uma vez que a língua tem um lugar, a subjetividade é pressuposta. Assim, o sujeito da enunciação se dessubjetiva à medida que ele faz falar a língua. Não é o sujeito que fala, é a língua.

Reservada a cena devastadora de Auschwitz que se impregnou na memória como o impossível “introduzido à força do real” (AGAMBEN, 2008, p. 149), o homem é uma espécie deste “umbral central pelo qual transitam sem cessar as correntes do humano e do inumano, da subjetivação e da dessubjetivação, do tornar-se falante por parte do ser vivo, e do tornar-se vivo por parte do logos.” (AGAMBEN, 2008, p. 137). É nessa tênue separação que o testemunho ganha seu lugar, cujo princípio que o possibilita é tão somente a língua. A noção de testemunho, conduzida sob a categoria ética, perpassa toda a obra de Agamben (2008), mas é no capítulo quarto, especialmente, que o conceito é mais bem definido sob o prisma da linguística. E Émile Benveniste é sua referência primeira.

A enunciação é o que há de mais genial em Benveniste, segundo Giorgio Agamben. E à qual enunciação Agamben se refere? A de um projeto: o da *Semiologia da língua* (1969) cujo texto se constrói, do início ao fim, pela ausência de respostas: primeiro, o legado inacabado de Saussure quanto ao domínio inexato da semiologia; segundo, o projeto de uma semiologia de “segunda geração” não concretizado por Benveniste. É sobre essa última incerteza que Agamben discute as noções de *arquivo* e *testemunho* na obra *O que resta de Auschwitz*.

Desta possibilidade que ficou por construir – a da metassemântica – Agamben (2008, p. 139-140) lança a dúvida: “Se a enunciação não se refere, conforme sabemos, ao texto do enunciado, mas ao fato de ele ter lugar, se ela não é senão o puro auto-referir-se da linguagem à instância de discurso em ato, em que sentido se poderá falar de uma ‘semântica’ da enunciação?” Aqui, Agamben (2008) faz a distinção do produto da enunciação – o enunciado – entre o que é dito e aquilo que tem um lugar, trazendo os indicadores dêiticos – *eu/tu, aqui, agora* – para ilustrar o plano semântico da linguagem e reconhecendo a singularidade dessas marcas enunciativas ante os demais signos da língua que comportam uma significação própria. Conforme Agamben (2008, p. 140), a enunciação é, ao mesmo tempo, “o que há de mais único e concreto” e “o que há de mais vazio e genérico, por se repetir toda vez sem que jamais seja possível fixar a sua realidade lexical.”

A metassemântica consiste em apenas uma parte da proposta de Benveniste (1969/2006), bastante reiterada na segunda parte do *Semiologia da língua*, quanto à interpretância da língua em relação aos demais sistemas. Se tomarmos a expressão axiomática de Benveniste “o homem na linguagem”, o caráter antropológico, pressuposto neste caso, precisa ser compreendido no sentido de um saber geral sobre o homem, que se torna sujeito *na e pela* linguagem. Ora, em *Semiologia da língua*, quando Benveniste propõe ultrapassar Saussure, cuja passagem dar-se-ia pelo domínio semântico, o autor deixa claro o seu interesse

pelo discurso. Este não se apresenta mais como sinônimo de frase, como no texto de 1946, *Os níveis da análise linguística*. O discurso aqui também não se confunde como a manifestação da enunciação. De toda forma, essa nova semântica não exige abandonar por completo o caráter semiótico da língua, uma vez que o valor interno dos signos linguísticos estrutura o funcionamento do sistema. Logo, para Benveniste, a única semiologia possível é a da língua.

Em Agamben (2008, p. 147, grifo do autor), sua concepção de enunciação – o fato de ela ter um lugar – nos é cara à medida que a existência do sujeito, para o autor, também pressupõe uma relação com a linguagem: “o homem é o falante, o vivente que tem a linguagem porque *pode não ter* língua, pode a sua in-fância.” É ao plano da língua, entre “a possibilidade de dizer e sua existência como tal”, que Agamben (2008, p. 146) associa a noção de enunciação e, conseqüentemente, o sujeito, que, ao se situar entre uma possibilidade e uma impossibilidade, apresenta-se como testemunha.

Voltemos, então, aos questionamentos anunciados no início desta seção: o que significa sobreviver em termos de linguagem? Se em relação ao sentido etimológico do termo *superstes*, Benveniste (1995b) acrescenta a ideia de “estar presente”, como se configura este “presente”?

Retomando o mestre genebrino, em *Nota sobre o discurso*, Saussure (2002, p. 237, grifo do autor) afirma que “a língua só é criada em vista do discurso” e questiona “mas o que separa o discurso da língua ou o que, em dado momento, permite dizer que a língua *entra em ação como discurso*?” Embora Saussure não tenha se debruçado sobre o estudo do discurso, especificamente, essa problemática por ele levantada inspirou outros linguistas a retomarem essa questão – e não apenas os linguistas, é o caso do filósofo de Giorgio Agamben (2005). Benveniste (2005, p. 286, grifo do autor), em um de seus clássicos textos, como a *subjetividade na linguagem*, declara: “é na linguagem e pela linguagem que o homem se constitui como *sujeito*; porque só a linguagem fundamenta na realidade, na *sua* realidade que é a do ser, o conceito de ‘ego’”. Estamos, pois, no primeiro grande eixo do estudo da subjetividade. Considerando o constructo de Benveniste de que é tão somente pela linguagem que o homem tem a chance de se afirmar enquanto eu e instaurar a *sua* realidade, pensamos que sobreviver, no sentido mesmo defendido por Agamben, e no universo da enunciação proposto por Benveniste, sobretudo em relação à cisão entre semiótico e semântico, implica justamente trazer à discussão o fenômeno central da linguagem humana: a impossibilidade de transição entre a língua enquanto sistema de signos e língua em uso – o discurso.

Agamben (2005, p. 63), ao reconhecer a importância de Benveniste quanto à diferença entre os domínios da língua e da fala, afirma que essa cisão é o ponto “central da linguagem

humana” a partir da qual “começamos a entrever a problematidade e a importância, e que vem a ser a tarefa essencial com a qual terá de medir-se toda futura ciência da linguagem.” Acrescenta o filósofo: “não a língua em geral, segundo a tradição da metafísica ocidental”, “mas a cisão entre língua e fala, entre semiótico e semântico, [...], entre sistemas de signos e discurso.”

Nessa discussão, Agamben (2005) problematiza a questão da in-fância (com hífen)⁶² do homem em relação à experiência do sujeito a partir da linguagem. Segundo o filósofo, que encontra em Benveniste a razão primordial para se afastar de qualquer possibilidade de se conceber a infância como uma “substância psíquica pré-subjetiva”, o homem tem, na linguagem, a única chance de sobreviver, de se constituir como sujeito, de construir a sua experiência de um homem que fala. Essa experiência não consiste naquela *experiência pura* – conforme acreditava Husserl – porque, se assim fosse, o homem seria desde e para sempre natureza. E o que constitui o homem é a história. É justamente essa história que faz do homem um sujeito do discurso, um sujeito do mundo e um sobrevivente *pela* linguagem. “É através da linguagem, portanto, que o homem como nós o conhecemos se constitui como homem, e a linguística, por mais que remonte ao passado, não chega nunca a um início cronológico da linguagem, a um ‘antes’ da palavra.” (AGAMBEN, 2005, p. 60). Ainda, “a constituição do sujeito na linguagem e através da linguagem é precisamente a expropriação desta experiência ‘muda’ [da in-fância], é, portanto, já sempre ‘palavra’”. (AGAMBEN, 2005, p. 58). Uma *experiência muda* que confere ao homem apenas uma possibilidade de língua, desde sempre presente, mas que só assinala a *sua* subjetividade tão somente no ato de enunciação, porque o “homem não dispõe de nenhum outro meio de viver o ‘agora’ e de torná-lo atual senão realizando-o pela inserção do discurso do mundo.” (BENVENISTE, 2006, p. 85).

A complexidade com que Benveniste reformulara o problema saussuriano entre língua e fala, então, não se finda no problema do *hiato* que separa os domínios semiótico e semântico da língua e que, a partir dessa limitação, dever-se-ia “ultrapassar” a noção de signo herdada de Saussure. No caso especificamente desta tese, é justamente a partir da problemática do hiato que pensamos a constituição do sujeito da enunciação enquanto testemunha, enquanto sobrevivente. O semiótico está desde sempre presente no homem, pertence à sua natureza; o semântico é o instante, é a emergência da língua (sistema) que entra em ação em um aqui-e-

⁶² A escrita de in-fância (com hífen) deve-se ao fato de Agamben (2005) assinalar a experiência humana a partir da linguagem, ou, usando os termos de Benveniste, para marcar a cisão entre os domínios semiótico e semântico da língua.

agora, fazendo do homem um ser histórico, um ser que fala, um ser que testemunha a *sua* experiência. É desse instante que (sobre)vivemos!

2.4 POR UMA CONSTRUÇÃO TEÓRICA DE SUJEITO DA ENUNCIÇÃO

Esta seção é dedicada à construção da noção de sujeito da enunciação⁶³ em Benveniste, a fim de explicar de que maneira o sujeito, que se constitui no discurso do samba de raiz, produz uma figura que é *superstes*. É desse lugar enunciativo, no aqui-e-agora do testemunho do samba de raiz, que queremos mostrar um sujeito *sobrevivente* na e pela linguagem.

Para isso, filiamo-nos a Émile Benveniste e tomamos como base de sua teoria o axioma de ordem antropológica: *o homem está na língua – e também na linguagem* (FLORES, 2013b). É a linguagem que faz evoluir a língua e é a língua que testemunha a linguagem. Benveniste é o linguista da língua, das línguas e da linguagem e, em todas essas instâncias, visualizamos o que Flores (2013b, p. 190) chama de *tríade epistemológica* que funda uma antropologia: homem, linguagem e cultura⁶⁴. Assim, “a presença do homem na língua é uma função essencial desse homem, do homem que fala, o que a torna objeto de uma antropologia: uma antropologia da linguagem que implica uma antropologia da enunciação.” A linguística de Benveniste, ao contemplar o sujeito falante, relaciona-o ao mesmo tempo à língua e à cultura, uma vez que todo valor que se imprime na língua é inerente à vida social.

A escrita sobre o sujeito em Benveniste incide em nosso propósito de mostrar por que o samba agoniza, mas não morre, a partir da noção de sujeito da enunciação. Antes disso, é preciso esclarecer duas questões: primeiro, a empreitada teórica de Benveniste exige do pesquisador a delimitação de um *corpus*, tendo em vista a inviabilidade de analisar determinada noção sob um ponto de vista homogêneo. Somente a título de exemplo, consideremos o termo enunciação, noção esta bastante recorrente em pesquisas na área da linguística e demais campos de estudo. *O aparelho formal da enunciação*, artigo publicado na revista *Langages*, em março de 1970, a pedido de Tzvetan Todorov, tido como um dos textos

⁶³ A expressão “sujeito da enunciação” advém das pesquisas de Valdir do Nascimento Flores, mais precisamente do artigo intitulado *Sujeito da enunciação: singularidade que advém da sintaxe da enunciação*, publicado na revista *Delta*, em 2013. A referência completa encontra-se na lista final.

⁶⁴ O terceiro capítulo, em especial, abordará sobre o termo cultura em Benveniste. Neste momento, apenas assinalamos que, considerando a afirmação de Benveniste (1968a/2006, p. 23) de que “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”, tomamos língua e cultura como noções indissociáveis. Assim, estudar *o homem na língua* implica, necessária e concomitantemente, estudar *o homem na cultura*.

mais complexos dentro da compilação de escritos reunidos em *Problemas de Linguística Geral I e II*, apresenta, além da definição clássica de enunciação – “este colocar em funcionamento a língua por um ato individual de utilização” –, outros sentidos para o termo: como “realização vocal da língua”; “conversão individual da língua em discurso”; como realização individual da língua “no quadro formal de sua realização.” (BENVENISTE, 1970/2006, p. 82-83). Além dos diferentes sentidos atribuídos à noção de enunciação, esta também se apresenta ora como “ato individual”, ora como “um grande processo”. Percebamos que, além de “ato” e “processo” não se equivalerem em termos de significação, há pressuposta uma noção diferente de tempo entre as duas noções. Já no artigo *A natureza dos pronomes*, de 1956, a noção de enunciação corresponde à “língua como atividade manifestada nas instâncias de discurso caracterizadas como tais por índices próprios.” (BENVENISTE, 1956a/2005, p. 283). A heterogeneidade conceitual⁶⁵ do autor deve-se ao fato de que a obra de Benveniste, além de ser uma proposta não linear e inacabada, foi recepcionada por leitores de diferentes áreas do conhecimento – psicólogos, filósofos, semioticistas, linguistas. O percurso de leitura da obra de Benveniste é labiríntica, o que exige do pesquisador compreender que o estudo de conceitos, termos e noções percorre “relações que mantêm com outros conceitos, termos e noções. Isso significa que é difícil, nessa teoria, estudar-se um elemento isoladamente.” (FLORES, 2013b, p. 99).

A segunda questão que gostaríamos de esclarecer diz respeito ao fato de que Benveniste, ao longo de mais de quarenta anos de reflexão, não desenvolveu um conceito de sujeito, tampouco de “sujeito da enunciação”. O que há, no conjunto de textos que incidem sobre a enunciação, são múltiplas noções que coadunam para um entendimento de sujeito sob várias nuances: de ordem gramatical, de uso comum, termos teóricos que remetem à elaboração do quadro formal da enunciação. É o que observa Normand (1996, p. 145, grifo da autora) para quem a ideia de sujeito em Benveniste se vê diluída numa espécie de “constelação”:

- termos da tradição gramatical, psicológica, sem referência estrita: o *sujeito* do verbo (função), o *sujeito* sede de sentimentos, de pensamentos, de saber, de intenção.... o *sujeito* enquanto ser, ego; Benveniste desliza de uma acepção à outra como sinônimos. Colocaremos na mesma série *inter-subjetivo* e *subjetividade* que se introduzem sem definição específica.
- termos não teóricos em relação ao discurso comum: [...] *o indivíduo, o falante, o locutor, o escutador, o ouvinte, o testemunho, o participante, si próprio, o si profundo*, e na mesma série as locuções: *ato único, emergência da subjetividade, subjetividade irreduzível*.

⁶⁵ A diversidade conceitual também abrange outros termos no pensamento benvenistianiano.

- termos teóricos em graus diversos: *a pessoa, o enunciador* (ligado à *enunciação*, termo ele próprio progressivamente teorizado), *diálogo, alocutário*, e principalmente *instância do discurso, elementos da dêixis, indicadores auto-(sui) referenciais, indivíduos linguísticos, realidade de discurso*, e expressões como: *linguagem assumida pelo indivíduo, processo de apropriação* [...]

Nessa trama que envolve várias remissões à ideia de sujeito – ora como sujeito psicológico, ora como sujeito gramatical, ora numa concepção mais filosófica – Normand (1996, p. 145) assume localizar “um ausente: *o sujeito de enunciação* ou *da enunciação*, sintagma ignorado por Benveniste.” Normand (1996, p. 145) prossegue: “se nos interrogamos sobre a coincidência dessa ausência e dessa presença repetitiva em outros lugares, procurando compreender porque ele não usou essa expressão que lhe é atribuída, podem-se fazer algumas conjecturas. Queria ele fazer uma teoria do sujeito?” Ainda que Benveniste não tenha empregado o sintagma *sujeito da enunciação*, ele se apresenta a nós como um “linguista à parte” desde sempre por justamente nunca ter abandonado a “língua em sua matéria significante.” (NORMAND, 2009a, p. 202).

Nas diferentes perspectivas de leitura em Benveniste – a comparatista, a estruturalista e a teoria da enunciação (NORMAND, 2009b) –, encontramos em todas elas a estreita relação com a singularidade subjetiva, a presença da comunicação, a reflexão cuja preocupação sempre se inclinava ao plano semântico. A preocupação de Benveniste residia na significação e, portanto, o sujeito é pressuposto em todo seu pensamento. Desde o *Vocabulário das instituições indo-europeias*, a dedicação do Benveniste comparatista não estava em recolher dados com o propósito de edificar repertórios, mas sim em reconhecer as razões que singularizavam os povos indo-europeus, seus costumes e modos de vida a partir da língua. Também, na “leitura estruturalista” atribuída a Benveniste, se tomarmos o artigo *Natureza do signo linguístico*, de 1939, percebemos que, ainda que seja clara sua filiação aos pressupostos saussurianos, sua crítica quanto à relação arbitrária do signo – que para Benveniste a relação é necessária – é suficiente para tomarmos seu pensamento para além das amarras de Saussure. Vejamos apenas uma passagem a título de exemplificação:

Mas o signo, elemento primordial do sistema linguístico, encerra um significante e um significado cuja ligação deve ser reconhecida como *necessária*, sendo esses dois componentes consubstanciais um com o outro. *O caráter absoluto do signo linguístico* assim entendido comanda, por sua vez, a *necessidade* dialética dos valores em constante oposição, e forma o princípio estrutural da língua. Talvez o melhor testemunho da fecundidade de uma doutrina consista em engendrar a contradição que a promove. (BENVENISTE, 1939/2005, p. 59).

Quando Benveniste (1939/2005, p. 59) defende que “o caráter absoluto do signo linguístico comanda a necessidade dialética dos valores em constante oposição”, é preciso considerar que o valor do signo se constrói à medida que ele é tomado por alguém que o comanda, pelo discurso e, portanto, por alguém que se apropria do aparelho formal da língua.

Nesse sentido, defendemos a ideia de que, ainda que Benveniste não tenha construído uma teoria do sujeito, sobretudo uma teoria acerca do sujeito da enunciação, é possível depreender de seu pensamento uma concepção de sujeito. Para Normand (1996, p. 145), o problema que sempre preocupou Benveniste foi a significação e era aí que “ele encontrava, necessariamente, o sujeito que fala e dá (ou pensa dar) sentido.”

A teoria da enunciação implica, pois, um sujeito, mas não faz a teoria deste. Ligada à significação, a questão do sujeito é ao mesmo tempo o que suscita e alimenta a elaboração deste conjunto de noções e que o impede de se acabar na pseudo-solução do semiótico/semântico. O termo sujeito da enunciação seria o elemento central de uma teoria acabada; sua ausência é então significativa. (NORMAND, 1996, p. 147).

Uma vez que é justamente a “ausência” do sujeito que lhe confere um lugar no conjunto de textos da teoria enunciativa de Benveniste, é preciso, conforme assinalou Flores (2013b, p. 99), sublinhar uma postura epistemológica de leitura, cuja metodologia consiste em compreender as noções e conceitos dentro de uma complexa rede, e nunca tomá-los como algo acabado. Isso porque “os termos e as noções que fazem parte de um dado contêm outros termos e noções e estes, por sua vez, estão contidos em muitos outros.” Assim, depreender uma compreensão de sujeito em Benveniste implica proceder a uma análise intrateórica no conjunto de textos que constituem a chamada Teoria da Enunciação.

Para exemplificar a complexa trama conceitual que envolve o pensamento benvenistiano, assinalemos uma passagem clássica do autor, que é recorrente em pesquisas de naturezas diversas:

Não atingimos nunca o homem separado da linguagem e não o vemos nunca inventando-a. Não atingimos jamais o homem reduzido a si mesmo e procurando conceber a existência do outro. É um homem falando que encontramos no mundo, um homem falando com outro homem, e a linguagem ensina a própria definição de homem. (BENVENISTE, 1958a/2005, p. 285).

Nessa construção, deparamo-nos com a ideia de que a linguagem é constitutiva do homem, o que implica o conhecimento de língua. Não só o homem se constitui pela linguagem, como também por uma relação intersubjetiva, o que nos leva a depreender uma noção de experiência, cujo princípio é norteadado pela noção de tempo linguístico. O sujeito,

portanto, se atravessa na concepção de Benveniste para quem a linguagem é uma forma de estar no mundo. No entanto, este homem falando com outro homem não equivale à noção de sujeito. Termos como homem, sujeito, pessoa, locutor não são sinônimos; nada pode ser analisado isoladamente em se tratando de enunciação.

Em consonância com Flores (2013b), o pensamento benvenistiano nunca esteve distante do seu domínio empírico com as línguas.

Em Benveniste, *linguagem, língua e línguas* têm direito à existência e integram o sistema conceitual do autor sem se recobrirem teoricamente. Poder-se-ia dizer, sem medo de faltar com a verdade, que Benveniste é um linguista das línguas – já que era conhecedor de muitas e a elas recorre para validar seu ponto de vista teórico –, mas também é o da língua e da linguagem. Mesmo que muitas vezes Benveniste utilize um termo no lugar de outro, a compreensão do conjunto de seus textos impede ver sinonímia entre eles ou mesmo hierarquização de valor. (FLORES, 2013b, p. 101, grifo do autor).

Como ressaltamos em momento anterior, estudar um conceito em Benveniste implica o reconhecimento de que sua reflexão está envolta por outras noções que percorrem momentos diferentes ao longo de sua obra. Como conhecedor de muitas línguas, Benveniste conjugou a dedicação teórica com suas observações de *atos culturais* a respeito de povos cujos costumes se apresentavam tão inusitados que “desencorajavam até os etnógrafos”. Testemunho dessa experiência é o relatório datilografado que Benveniste endereçou a Edward F. D’Arms, em 5 de fevereiro de 1954, no qual ele relata sua experiência com os índios tlingit do Alasca tidos como “os mais avessos à pesquisa.” Nesse documento, Benveniste (2014, p. 219) confessa: “tive a sorte de fazê-los aceitar minhas perguntas e de obter deles preciosas informações sobre os temas que me interessavam.” Adquirida a confiança dos tlingit, o linguista visitou as casas de cerimônias dos clãs, conheceu os “objetos ritualísticos e as máscaras”, as quais, segundo ele, não eram mostradas aos estrangeiros. Toda essa experiência era, nas palavras de Benveniste (2014, p. 219), “dedicada à língua”.

E sua experiência como um linguista das línguas não para por aí. Sobre sua estadia em Fort Yukon, ao norte do Alasca, onde se encontra a população indígena mais numerosa – são mais de 500 índios – Benveniste (2014, p. 221) nos revela: “a experiência era absolutamente nova e muito difícil. Esforcei-me para recolher o maior número possível de dados tanto sobre a língua, que tem uma estrutura complicada, quanto sobre as tradições históricas desse povo.”

Podemos observar que os costumes dos povos interessavam a Benveniste (2014) à medida que esses fatos culturais constituíam fatos de língua. Essa experiência está presente ainda no *Vocabulário das instituições indo-europeias* – já abordado em momentos anteriores

–, quando o Benveniste comparatista se debruça a analisar, a partir do interior das línguas, o vocabulário desses povos relacionado à evolução dessas instituições, aos rituais e à cultura. Nesse sentido, essas experiências de Benveniste em conhecer bem de perto as línguas do homem testemunham desde sempre a presença do homem na língua e na linguagem.

No entanto, essa presença não acontece da mesma forma; aliás, língua e linguagem, ainda que em alguns casos tenham sido empregadas indistintamente por Benveniste, compreendem noções teóricas diferentes. É o caso, por exemplo, do artigo de 1965, *A linguagem e a experiência humana*. De acordo com Flores (2013b, p. 101), esse texto é, ao mesmo tempo, um estudo sobre a linguagem, a qual está intimamente relacionada a uma experiência intersubjetiva; é um estudo sobre língua, já que grande parte do texto se dedica a analisar as formas linguísticas que exprimem o tempo a favor de uma experiência subjetiva; é um estudo de línguas, uma vez que nele se faz referência à organização temporal do sistema das línguas indo-europeias, do francês e do chinook, “que é falada na região do rio Colúmbia.” (BENVENISTE, 1965/2006, p. 76). É nesse sentido que, segundo Flores (2013b, p. 101), os termos *linguagem*, *língua* e *línguas* fazem parte da complexa rede conceitual de Benveniste, “sem se recobrirem teoricamente”.

Com a finalidade de exemplificar a complexa relação entre os termos – *linguagem*, *língua* e *línguas* – nos textos de Benveniste, Flores (2013b) ilustra suas ocorrências e definições procurando elucidar os diferentes sentidos de cada um. Entre os mais variados sentidos em textos diversos, Flores (2013b, p. 102-104) assinala as seguintes relações:

- a) da ocorrência do termo *linguagem*: *linguagem* alternando com *faculdade*, com *condição humana* ligada a aspectos de *expressão simbólica*; *linguagem* como uso ordinário; *linguagem* alternando com línguas; *linguagem* alternando com *língua* e com *línguas*; *linguagem* alternando com *linguagem*;
- b) da ocorrência do termo *língua*: *língua* alternando com *língua*; *língua* enquanto idioma e *língua* como sistema de formas; *língua* enquanto *discurso*;
- c) da ocorrência do termo *línguas*: *línguas* enquanto diferentes sistemas linguísticos em geral; *línguas* como sistemas linguísticos específicos.

Não nos preocupamos aqui em seguir o mesmo caminho de Flores (2013b) em apresentar um estudo sistemático acerca das ocorrências desses termos nos escritos de Benveniste. Considerando a sua pertinência, nossa menção deve-se ao fato de alertar o leitor da imprescindível necessidade de respeitar o estudo particular de cada texto, pois, como reiterado, o pensamento benvenistiano se configura numa rede de noções nem sempre equivalentes e, além disso, é inviável o estudo de um conceito isoladamente.

O interesse de Benveniste era o plano semântico da língua. E constatamos isso não apenas nos textos que configuraram a chamada Teoria da enunciação, mas também em suas análises das formas das línguas nunca distantes do sujeito vivo. Tamanha era sua preocupação de contemplar o homem na língua e na linguagem que Benveniste (1966-1967/2006, p. 222) chega a proferir a um público de filósofos que “bem antes de servir para comunicar, a linguagem serve para viver.” Por isso, “se nós colocamos que à falta de linguagem não haveria nem possibilidade de sociedade, nem possibilidade de humanidade, é precisamente porque o próprio da linguagem é, antes de tudo, significar.”

Das diferentes formas de se entender a significação, inclusive aquela advinda da linguística americana que opera com as condições de verdade, a qual Benveniste (1966-1967/2006, p. 223) não economiza razões para refutar, toma-se como aceita a noção de que “a linguagem é a atividade significante por excelência, a imagem mesma do que pode ser a significação; todo e qualquer modelo significativo que possamos construir será aceito na medida em que se parecer em tal ou tal de seus aspectos àquele da língua.” Ou seja, é da natureza da língua significar, porque ela se constitui, de acordo com a incontestável definição saussuriana, por um “sistema de signos”, cujos valores nos remetem a uma noção geral de significação. Importante acrescentar que são os valores que garantem a sobrevivência dos signos. Enquanto para Saussure os signos se fecham no sistema linguístico, Benveniste (1966-1967/2006, p. 227) os relaciona diretamente à língua em uso; para ele, “o que não é usado não é signo; e fora do uso o signo não existe.”

Na proposta semiológica de Benveniste (1966-1967/2006), há duas maneiras de ser língua: na forma (semiótica) e no sentido (semântica); neste plano – o do sentido – Benveniste encontra o sujeito e sua relação com o mundo, uma vez que é o domínio semântico que organiza a vida dos homens. Em sua forma semântica, a língua exerce sua “função mediadora entre o homem e o homem, entre o homem e o mundo, entre o espírito e as coisas, transmitindo a informação, comunicando a experiência, impondo a adesão, suscitando a resposta, implorando, constringendo.” (BENVENISTE, 1966-1967/2006). É somente o plano semântico da língua que possibilita a socialização entre os homens, porque a semântica implica a ação do locutor em se apropriar da língua, em seu caráter semiótico, para torná-la própria de si (FLORES, 2013b). É nesse processo de tornar a língua própria de si que o homem se constitui como sujeito e toma consciência de si numa experiência na e com a linguagem que é sempre intersubjetiva.

A empreitada de Benveniste ao contemplar o homem nas línguas, na língua e na linguagem em torno de uma teoria da significação encontra ao final de seu pensamento a dúvida de ter ou não ultrapassado o mestre genebrino. Afinal,

Este é o duplo sistema, constantemente em ação da língua, e que funciona tão velozmente, de um modo tão sutil, que exige um longo esforço para dele se depreender, se se quer separar o que é do domínio de um e do outro. *Mas no fundo de tudo está o poder significante da língua, que é anterior ao dizer qualquer coisa.* No final desta reflexão somos reconduzidos a nosso ponto de partida, à *noção de significação.* (BENVENISTE, 1966-1967/2006, p. 234, grifo nosso).

Os indícios de que a reflexão de Benveniste acerca da significação estava só começando não cessam no texto *Forma e sentido na linguagem*. Em 1969, antes de iniciar sua reflexão sobre *Semiologia da língua*, é a fala de Saussure, materializada em forma de epígrafe, quem adianta ao leitor a empreitada vertiginosa que encontrará pela frente. No entanto, a problemática do signo abre caminho para a faculdade metalinguística, o que confere à língua o poder de ser o único sistema capaz de interpretar a si e aos demais sistemas, ou seja, o que assinalamos ao final do primeiro capítulo, a capacidade de falar-dela-mesma. Deparamo-nos, então, com “um segundo nível de enunciação, em que se torna possível sustentar propósitos significantes sobre a significância.” (BENVENISTE, 1969/2006, p. 66). Nesse entendimento, somos levados a pensar os axiomas benvenistianos de que o homem está ao mesmo tempo na língua e na linguagem e a significância consiste na condição para se analisar a língua. Este segundo nível de enunciação seria então uma das perspectivas de se analisar as “formas complexas do discurso” anunciadas um ano depois? (BENVENISTE, 1970/2006, p. 90). Em se tratando de samba de raiz, poderíamos concebê-lo como uma “forma complexa do discurso”, uma vez que, ao analisarmos enunciativamente, deparamo-nos com um sujeito que, ao se enunciar, inscreve-se e inscreve sua cultura e, ao fazê-lo, convoca outros sujeitos a se enunciarem por meio de sua linguagem? Poderíamos pensar que a consolidação da cultura enquanto processo identitário da sociedade se dá numa perspectiva enunciativa? Por enquanto, encerramos a seção com esses questionamentos. Voltaremos a esse ponto no último momento deste capítulo. Na sequência, algumas considerações sobre *homem, locutor e pessoa* em Benveniste, uma vez que é inviável tomarmos essas categorias como sinônimas.

2.4.1 Das diferenças epistemológicas: homem, locutor e pessoa

Conforme insistimos ao longo deste capítulo, os termos na teoria de Benveniste não podem ser estudados isoladamente, porque a leitura de um implica a leitura de outro. É com o propósito de deprendermos uma noção de sujeito sobrevivente, que se constitui enunciativamente no samba de raiz singularizando-o por intermédio de uma experiência com

a linguagem, que traçamos algumas diferentes concepções dos termos homem, locutor e categoria de pessoa, para, na sequência, abordarmos o chamado sujeito da enunciação.

Até então, propusemos uma discussão que procurou mostrar ao leitor o pensamento de Benveniste enquanto teórico das línguas, da língua e da linguagem, instâncias estas das quais o sujeito é pressuposto, uma vez que sua dedicação sempre esteve voltada ao campo da significação.

Neste momento, a delimitação volta-se aos traços que situam epistemologicamente o *homem*, o *locutor* e a *pessoa* no quadro geral da enunciação. Iniciemos com o texto *Vista d'olhos sobre o desenvolvimento da linguística*, no qual Benveniste (1963a/2005) principia esclarecendo sobre o objeto duplo da linguística, que é a “ciência da linguagem” e a “ciência das línguas”, e argumenta em prol da importância de se reconhecer essa diferença, já que os problemas das línguas necessariamente recaem sobre os problemas de linguagem. Diante de vários questionamentos que circunscrevem (ou circunscreveram) a linguística, Benveniste (1963a/2005, p. 22) assinala seu lugar como linguista a partir de Saussure para quem a língua deve ser descrita sempre numa perspectiva sincrônica. A partir de então, tem-se uma linguística formal, rigorosa e sistemática cujo objeto é a língua que forma um sistema de signos. Até aqui nenhuma novidade, já que o *Curso de Linguística Geral* detalha todo esse processo. O que nos interessa é a concepção de homem que Benveniste (1963a/2005, p. 30, grifo do autor) constrói nesse artigo:

De fato, a faculdade simbólica no homem atinge a sua realização suprema na linguagem, que é a expressão simbólica por excelência; todos os outros sistemas de comunicações, gráficos, gestuais, visuais, etc., derivam dela e a supõem. Mas a linguagem é um sistema simbólico especial, organizado em dois planos. De um lado é um fato físico: utiliza a mediação do aparelho vocal para produzir-se, do aparelho auditivo para ser percebida. Sob esse aspecto material presta-se à observação, à descrição e ao registro. De outro lado, é uma estrutura imaterial, comunicação de significados, substituindo os acontecimentos ou as experiências pela sua “evocação”. Assim é a linguagem, uma entidade de dupla face. É por isso que o símbolo linguístico é *mediatizante*.

A reflexão que Benveniste (1963a/2005, p. 30) promove neste artigo visa, sobretudo, a situar a linguagem como o grande diferencial entre o homem e os demais seres, a qual “organiza o pensamento e realiza-se numa forma específica, torna a experiência interior de um sujeito acessível a outro numa expressão articulada e representativa [...]” A concepção de homem que depreendemos em *Vista d'olhos* encaminha-se para um sentido antropológico, já que a linguagem é da natureza do homem e é tão só pela linguagem que é possível a sociedade e, conseqüentemente, a cultura. Para o autor, a tríade homem, linguagem e

sociedade é um “encadeamento necessário”, única e exclusivamente do homem que é capaz de simbolizar pela linguagem.

Já em *Da subjetividade na linguagem*, Benveniste (1958a/2005, p. 286), ainda que também confira ao homem a exclusividade da consciência da linguagem e seu funcionamento simbólico, a noção de homem se estende à imagem de sujeito. A linguagem não apenas constitui o homem, como também o possibilita tornar-se um sujeito – do discurso – porque é na linguagem que se encontra o único meio de se instaurar o “ego”⁶⁶ que *diz ego*⁶⁷ – a subjetividade, “que se determina pelo status linguístico da ‘pessoa’”. Assim, para além da consciência linguística de simbolizar, o homem toma ciência de si (eu) pela linguagem, consciência esta “experimentada pelo contraste”. Assim, a consciência de si implica necessariamente a consciência do tu e da sociedade; por isso, dizemos que a língua contém a sociedade, uma vez que o “eu” somente se reconhece a partir do outro, do “tu”.

E quanto à questão: terá de ser linguístico o fundamento da subjetividade?

De fato, a linguagem corresponde a isso em todas as suas partes. É tão profundamente marcada pela expressão da subjetividade que nós nos perguntamos se, construída de outro modo, poderia ainda funcionar e chamar-se linguagem. Falamos realmente da linguagem e não apenas de línguas particulares, que concordam, testemunham pela linguagem. [...] entre os signos de uma língua, de qualquer tipo, época ou região que ela seja, não faltam jamais os “pronomes pessoais”. Uma língua sem expressão da pessoa é inconcebível. (BENVENISTE, 1958a/2005, p. 287).

A subjetividade, portanto, só se constitui no exercício da língua, na enunciação, pela categoria de pessoa, noção esta que só é válida ao par eu-tu. Diferentemente de todas as outras designações presentes nas línguas, esses pronomes significam apenas em uma instância de discurso. “Não há conceito ‘eu’ englobando todos os *eu* que se enunciam a todo instante na boca de todos os locutores, no sentido em que há um conceito ‘árvore’ ao qual se reduzem todos os empregos individuais de árvore. O “eu” não denomina pois nenhuma entidade lexical.” (BENVENISTE, 1958a/2005, p. 288). Nesse sentido, de acordo com Normand (1996, p. 147), “não há referência a ‘eu’ tal como uma entidade lexical poderia designar, mas também que não há na teoria linguística conceito de sujeito, enquanto que existe um conceito de signo.”

Nesse particular, a subjetividade, enquanto fundamento inerente à linguagem, é o que possibilita ao indivíduo enunciar-se e apresentar o seu discurso ao mundo. Isso porque “a

⁶⁶ O uso das aspas neste caso refere-se ao sujeito.

⁶⁷ O recurso do itálico deve-se por se referir à categoria de pessoa.

linguagem está de tal forma organizada que permite a cada locutor apropriar-se da língua toda designando-se como eu.” (BENVENISTE, 1958a/2005, p. 288). O eu, ao se apropriar da língua toda para enunciar, instala automaticamente o tu, é o *status* do diálogo. Assim o eu só significa quando da presença do tu, uma vez que é a intersubjetividade que possibilita a comunicação.

Algumas teses vão de encontro à interpretação de Benveniste acerca do homem na língua. Dufour (2000), por exemplo, defende que as condições do discurso recaem sobre o que ele chama de “trindade natural” da fala, envolvendo “eu”, “tu” e “ele”. O autor questiona o fato de Benveniste apresentar os pronomes em duas faces: eu-tu como característicos de personalidade em oposição à não pessoa, ele. Assim, a primeira díade corresponde à presença das pessoas no discurso, a relação intersubjetiva em um aqui-e-agora. No entanto, assinala Dufour (2000, p. 91), “o presente do sujeito só pode ser construído por referência à ausência.” Logo, “a comunicação [...] se institui por uma ex-comunicação marcada, demarcada, construída no valor ‘ele’. ‘Eu’ (e ‘tu’) adquire (adquirem) a certeza da sua presença quando ele (eles) expulsou (expulsaram) a ausência do lugar onde está (estão).” (DUFOUR, 2000, p. 91). Daí a comunicação humana, de acordo com Dufour (2000), sustentar-se sob uma relação trinitária de presença-ausência: eu-tu-ele.

Teixeira (2012, p. 72), em um estudo sobre os pronomes em Benveniste, procura expandir a teoria e atribui aos pronomes a possibilidade da construção de um “projeto de uma ciência geral do homem.” Nele, a autora procura mostrar que as marcas da subjetividade na linguagem não se limitam ao estatuto intralinguístico, mas que vão em “direção das atividades significantes dos homens em qualquer tipo de interação social.” Sua ideia, portanto, filia-se à recepção da teoria benvenistiana enquanto uma antropologia da linguagem, a qual possibilitaria um diálogo para além da linguística e que envolveria outras áreas das ciências humanas.

Em *Estrutura das relações de pessoa no verbo*, Benveniste (1946/2005) elabora uma teoria linguística da pessoa verbal, que só é possível a partir da oposição entre a categoria de pessoa e não pessoa. O linguista insiste, pois, em diferenciar o que se inscreve no estatuto de personalidade e o que se caracteriza como enunciado sobre alguém ou alguma coisa que não necessariamente relacionado à pessoa. Para Benveniste (1946/2005), a categoria de pessoa é a principal característica da subjetividade na linguagem.

O termo locutor também apresenta diferentes sentidos no pensamento benvenistiano. No primeiro momento do *Aparelho formal da enunciação*, o locutor está diretamente relacionado ao ato de produzir um enunciado. “Este ato é o fato do locutor que mobiliza a

língua por sua conta. A relação do locutor com a língua determina os caracteres linguísticos da enunciação. Deve-se considerá-la como o fato do locutor, que toma a língua por instrumento, e nos caracteres linguísticos que marcam esta relação.” (BENVENISTE, 1970/2006, p. 82-83). A enunciação, portanto, coincide com o momento em que o locutor “mobiliza a língua”. É o locutor quem possibilita a enunciação, “o locutor é parâmetro nas condições necessárias da enunciação. Antes da enunciação, a língua não é senão possibilidade da língua.” É o locutor quem mobiliza o aparelho formal da língua para a enunciação. Essas passagens caracterizam o locutor como participante do ato de enunciar, diferentemente das concepções de homem e de pessoa anteriormente abordadas. Aqui, o locutor é uma instância que viabiliza a enunciação. Porém, ainda no *Aparelho formal*, na passagem “O locutor se apropria do aparelho formal da língua e enuncia sua posição de *locutor* por meio de índices específicos, de um lado, e por meio de procedimentos acessórios, de outro.” (BENVENISTE, 1970/2006, p. 84, grifo nosso). Aqui, em especial, na segunda ocorrência em destaque, o locutor equivale à noção de sujeito, porque são tempos diferentes do ato enunciativo: primeiro o locutor se apropria da língua – já que ele é condição necessária da enunciação –, para em seguida se posicionar como sujeito – aqui já na instância de discurso. Mais adiante, identificamos uma ocorrência de locutor com sentido equivalente à pessoa subjetiva *eu*: “Mas imediatamente, desde que ele se declara locutor e assume a língua, ele implanta o *outro* diante de si, qualquer que seja o grau de presença que ele atribua a este outro.” (BENVENISTE, 1970/2006, p. 84, grifo do autor). Nessa constatação, deparamo-nos com a ideia de intersubjetividade: locutor e *outro* – em itálico, equivalente à pessoa *tu*.

Já em *Da subjetividade na linguagem*, assim se apresenta a ideia de locutor: “A ‘subjetividade’ de que tratamos aqui é a capacidade do locutor para se propor como ‘sujeito’”. (BENVENISTE, 1958a/2005, p. 286). Locutor, então, é uma condição para o *status* de sujeito.

Como insistimos ao longo deste capítulo, a recorrência de termos e noções da teoria benvenistiana nem sempre se equivalem, tampouco é possível conceber homem, locutor, sujeito e pessoa como sinônimos. Depois de ilustrar algumas diferenças em passagens ao longo de alguns artigos, assinalamos o termo “sujeito” em Benveniste. Ainda que o autor não tenha teorizado sobre isso e o uso do termo se disperse em sentidos diversos, como equivalente a falante, à pessoa, a locutor, de acordo com Flores (2013b), estendemos a noção de sujeito, porque este pode ser compreendido como um efeito de sentido resultante de uma experiência singular na linguagem. Interessa-nos aqui duas ocorrências do termo sujeito:

É na linguagem e pela linguagem que o homem se constitui como *sujeito*; porque só a linguagem fundamenta na realidade, na sua realidade que é a do ser, o conceito de “ego”. A “subjetividade” de que tratamos aqui é a capacidade do locutor para se propor como “sujeito”. (BENVENISTE, 1958a/2005, p. 286).

Na primeira passagem, destacamos o paralelismo em: “É na e pela linguagem que o homem se constitui como *sujeito* [...]”. Respectivamente, a contração “na” está para homem, que comporta uma perspectiva antropológica da linguagem, assinalando o primeiro grande eixo do estudo da subjetividade; a preposição “pela” está para *sujeito*, ressaltado em itálico, já que a linguagem, num sentido equivalente à língua, é o único meio pelo qual o homem se torna sujeito. Na segunda ocorrência do termo “sujeito”, agora diferenciado com o uso das aspas, o sentido de sujeito situa-se no âmbito do discurso, uma vez que ele já está marcado pela subjetividade. É o resultado da apropriação, que, segundo Flores (2013b, p. 112), consiste em “tornar próprio de si”. Assim, segundo o autor, “não seria um contra-senso dizer que o *sujeito* seria da enunciação porque ele adviria da enunciação.” (FLORES, 2013b, p. 112, grifo do autor).

Partindo da preocupação de Benveniste com o plano semântico da língua, podemos pensar em um sujeito da enunciação, porque diz respeito à pessoa que introduz seu discurso ao mundo para dele fazer parte; um “sujeito inatingível” (NORMAND, 1996), já que ele sempre se renova a cada ato de enunciação. É, também, neste instante – na enunciação – que o homem tem a chance de testemunhar e de se constituir como sujeito do mundo, da sociedade, da cultura, do samba.

2.5 O SUJEITO QUE SE ENUNCIA NO SAMBA DE RAIZ: MARCAS DE UM SOBREVIVENTE

Iniciemos com um fato em torno da ideia de samba, especificamente, com a ideia da raiz do samba que defendemos ao longo do primeiro capítulo e que se relaciona às peculiaridades que caracterizam o samba de raiz. Trata-se de uma descrição sobre o samba presente na obra *Na roda de samba*, de Francisco Guimarães, mais conhecido como Vagalume. Datada de 1933, nela o cronista e jornalista carnavalesco já nas primeiras linhas orienta o leitor da seguinte maneira: “não tive outro objetivo senão separar o joio do trigo. Hoje, que o samba foi adaptado na roda ‘chic’, que é batido nas vitrolas e figura nos programas dos rádios, é justo que a sua origem e o seu desenvolvimento sejam também divulgados.” (VAGALUME, 1933, p. 22). O jornalista alerta para o fato de que o samba,

depois da gravação de *Pelo telefone*, de autoria atribuída a Donga, tomara outro rumo cujas consequências seriam ao mesmo tempo valiosas, já que o samba não mais se restringia a um pequeno grupo, ou problemáticas, pois “a nova circulação criara *algo de falso* no samba, algo que precisaria ser reparado por um julgamento justo, para repor as coisas em sua ordem *natural*.” (CALDEIRA, 2007, p. 27, grifo nosso). A disseminação do samba pelo rádio e pelas vitrolas provocou a quebra da legitimidade do samba, que era aquela autenticidade garantida nas rodas de samba por sujeitos que realmente viviam o samba. Quando ele ganha a mídia, sua identidade é abalada ou, nas palavras de Vagalume (1933, p. 23), o samba, longe dos verdadeiros sambistas, passa a ser “desvirtuado”.

Transcrevemos, na sequência, o pensamento de Vagalume (1933, p. 35-36); ele é importante à medida que a discussão promovida neste capítulo defende que a singularidade do samba de raiz está diretamente relacionada ao sujeito da enunciação.

ONDE NASCE O SAMBA?

Lá no alto do morro, no coração amoroso do homem rude, cuja musa embrutecida não encontra tropeços para cantar suas alegrias e as suas mágoas em versos mal alinhavados, que traduzem o sentir de um poeta que não sabe o que é metrificacão nem tem relações com o dicionário.

Ele é o poeta e o musicista.

Um dia, lá no seu casebre, reúne os mais íntimos e canta sua produção.

Eles decoram-na rapidamente e divulgam-na.

No primeiro sábado, a nova canção corre veloz por todos os cantos e fica popularizada.

Passa então a VIVER, de boca em boca.

Não é longa sua existência – dura no máximo um ano – e note-se, que, para um samba ser cantado um ano inteiro, precisa ser muito bom.

Não quer dizer com isso que o prazo limitado, o prazo máximo, seja de um ano.

Quando um samba é bom mesmo e merece a consagração popular, fica anos e anos na memória de toda a gente e é sempre lembrado, sempre cantado com alegria e entusiasmo.

ONDE MORRE O SAMBA?

No esquecimento, no abandono a que é condenado pelos sambistas que se prezam, quando ele passa da boca da gente da roda para o disco da vitrola. Quando ele passa a ser artigo industrial para satisfazer a ganância dos editores e dos autores de produções dos outros. [...]

[...] o samba MORRE na roda quando passa para o disco da vitrola.

MORRE porque seus divulgadores não fomentam as ambições incontidas e revoltantes dos industriais exploradores!

O desabafo de Vagalume (1933) revela que, quanto à propagação do samba, encontram-se duas realidades distintas: de um lado, o samba realizado no espaço da roda, um ritual que primava pela sociabilidade da comunidade da qual os sambistas faziam parte; de outro, a realidade da indústria, do interesse econômico em torno da arte popular. Nesse universo, o sambista se vê cada vez mais distante de sua arte, porque ela passa a ser

controlada pelas gravadoras com um único objetivo: gerar lucro. Por isso, Vagalume (1933), enquanto testemunha das rodas de samba no Rio de Janeiro, busca “separar o joio do trigo” e explica o “nascimento” e a “morte” do samba.

A preocupação acerca da sobrevivência do samba, mais precisamente de sua legitimidade, permanece. E permanece na fala de sujeitos que testemunharam desde a cultura do samba na sua forma primitiva – das rodas, dos batuques nos terreiros – até a sua manifestação em formato mais exuberante, que são os desfiles na Marquês de Sapucaí. Um dos sambistas que resiste e que se mostra abertamente insatisfeito com a configuração que o samba tomou é Nelson Sargento, de quem falamos ainda na introdução desta tese. Vale a pena recuperar suas palavras: “Hoje, as escolas de samba abriram espaço para qualquer um fazer samba; afinal de contas, estamos numa democracia. Não podemos proibir que o cara não faça samba, mas é aí que esculhamba a estrutura, porque o compositor de escola de samba pode ser ou pode não ser raiz da escola.” (SARGENTO, 2014).

Seguindo nessa mesma perspectiva, *Escola de samba: árvore que perdeu a raiz*, obra de Candeia e Isnard e também abordada na introdução desta tese, é mais um desabafo em relação aos rumos que o samba tomou, deixando para trás sua essência, seus valores culturais para fazer parte da superficialidade da realidade econômica dominada pela elite branca.

A partir do depoimento de Nelson Sargento e da abordagem de Candeia e Isnard, questionamos: por que a escola de samba perdeu a raiz? Por que o fato de o compositor não ter vínculo direto com a agremiação “esculhamba” a estrutura? A que raiz se referem Nelson Sargento, Candeia e Isnard? No capítulo anterior, procuramos construir uma trajetória que viabilizasse uma noção do samba em sua organicidade, longe dos movimentos que o levaram a diversos espaços e domínios, ganhando, conseqüentemente, outros valores. Em *O samba da minha terra: uma língua que faz história*, delimitamos fatos a partir de recortes históricos, descrevemos espaços singulares do samba, como a Pequena África, a Praça Onze, a casa da Tia Ciata, trouxemos os batuques e apresentamos os malandros, que são as nossas testemunhas; testemunhas estas que cantaram e viveram o samba em um determinado aqui-e-agora. Assim, esses espaços não serviam apenas de abrigo à comunidade carioca no final do século XIX; eles compreendiam espaços simbólicos de toda a cultura negra carioca que aí se reunia. O samba, portanto, fazia parte da vida real, era reinventado a cada reunião de bambas. Eis o lugar do sambista, aquele a quem se referem Nelson Sargento, Candeia e Isnard. É preciso não apenas *fazer* samba, mas *estar* no samba porque ele é parte constitutiva de toda a cultura herdada da qual o sambista faz parte. São os valores únicos do samba e que assim o constituem.

A indústria criara “algo de falso” no samba, algo que modificava a ordem “natural” do samba. Eis o que nos inquieta: em que consiste esse “algo de falso” no samba? A que corresponde essa ordem que já não é mais “natural”? Parece-nos que a alteração da estrutura no samba comprometeu justamente o que lhe conferia a identidade genuína de sua cultura. O sambista, como testemunha dessa raiz, é por excelência o sujeito que, pela sua linguagem, constitui a história do samba e, assim, autoriza o que aqui defendemos como samba de raiz. Isso porque “tudo o que é do domínio da cultura deriva no fundo de valores, de sistemas de valores. Da articulação entre os valores. Estes valores são os que se imprimem na língua.” (BENVENISTE, 2006, p. 22). A linguagem do sambista imprimiu na língua valores que nos fazem conceber o samba como uma experiência. Uma experiência que *agoniza, mas não morre*. Uma experiência que sobreviveu ao tempo. Se o homem nasce na cultura, o samba é, sobremaneira, uma experiência de linguagem. E é a linguagem que garantiu sua permanência, que permitiu construir a sua história.

Benveniste (1968a/2006, p. 25), em entrevista concedida a Pierre Daix e publicada em *Les Lettres francaises*, sob o título *Estruturalismo e linguística*, defende que “a simbolização, o fato que justamente a língua é o domínio do sentido. E, no fundo, todo o mecanismo da cultura é um mecanismo de caráter simbólico.” Acontece que, no interior de uma cultura, atribuímos sentido a certas coisas e a outras não. Tal comportamento pode se relacionar ao valor que os gestos carregam de acordo com cada cultura, o que justifica a diversidade cultural existente no mundo. Segundo Benveniste (1968a/2006, p. 25), trata-se de um trabalho a ser feito: o “de identificar, decompor e classificar os elementos significantes da nossa cultura.” Haveria, para isso, uma semântica que atravessaria todos esses elementos hierarquizando-os de acordo com os novos valores adquiridos com o tempo. É o caso, exemplifica Benveniste (1968/2006), da noção de juventude, que não comporta o mesmo valor daquele de trinta anos atrás.

Na cultura brasileira, o samba, ao longo do tempo, também incorporou novos valores. Sobre essas mudanças, adverte ironicamente Nelson Sargento (2016): “isso não perturba, porque eu chamo de movimentos. Movimentos passam, já o samba não [...] Não vai passar nunca.” De acordo com o sambista, ainda que haja um deslocamento do samba para outros espaços, sua raiz e seu valor simbólico na cultura brasileira permanecem. E a que se deve essa permanência?

Quando tomamos o conceito de samba de raiz de Lopes e Simas (2017, p. 263, grifo nosso), presente no *Dicionário da História Social do Samba*, percebemos que o adjunto adnominal “de raiz” passou a fazer sentido a partir dos anos 1990, momento este em que o

gênero samba passa a “disputar” espaço com outros movimentos da música brasileira, os quais não carregavam o mesmo valor identitário do se concebia como samba, por exemplo, o pagode. Afirmam os autores que “assumida como movimento, a descoberta do samba ‘de raiz’ parece ser uma faceta da busca da *identidade cultural* através da música popular experimentada por boa parte da juventude escolarizada nas grandes cidades brasileiras.” Não se trata necessariamente de “descoberta”, porque o que configura o samba de raiz é justamente toda a conjuntura simbólica edificada por sujeitos que nasceram, que permaneceram, que estiveram presente e, por isso, testemunharam a cultura do samba ainda quando ele nem era designado dessa forma. Trata-se, portanto, de uma experiência de vida carregada de personalidade e de história. Por exemplo, as rodas de samba do tempo da Pequena África compreendiam espaços únicos de interpretação do mundo. Era a própria vida da comunidade negra representada num ritual em que se aglutinavam realidade, ficção, costumes, religiosidade, resistência e utopia. Nesse particular, o sambista era testemunha do seu samba, vivia o samba, era um sujeito que marcou na língua a sua singularidade, a sua “língua desgraçada”, característica esta atribuída a Sinhô por Manuel Bandeira. Essa linguagem que é única do samba de raiz perpetuou a literatura, a música brasileira, ganhou o fino da bossa e cristalizou-se no imaginário popular. Se como apregoeou Barthes (1978, p. 12), o poder de toda humanidade está na linguagem ou em sua expressão obrigatória que é a língua, o sujeito, ao se apropriar das formas da língua para enunciar, apresenta a sua condição de estar no mundo e de interpretá-lo.

O samba agoniza, mas não morre. A sua identidade permanece, uma vez que o conjunto de representações que consolidaram o samba como patrimônio cultural brasileiro é tido e compreendido pela língua. “Assim como cada língua, cada cultura emprega um aparato específico de símbolos pelo qual cada sociedade se identifica. É definitivamente o símbolo que prende esse elo vivo entre o homem, a língua e a cultura.” (BENVENISTE, 1963a/2005, p. 32). É nesse sentido que defendemos que existe no samba uma unidade que permite sua sobrevivência até hoje. Essa unidade que preserva sua simbologia, a partir da qual o homem se identifica na cultura, é garantida pelo sistema da língua, pois a linguagem em uso nas instâncias próprias do samba de raiz se consolidou na língua.

Tomamos a cultura, neste particular, como “conjunto muito complexo de relações, 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 de sua consciência, e que dirigirá o seu comportamento em todas as formas de sua atividade [...]” (BENVENISTE, 1963a/2005, p. 32). É nessa conjuntura simbólica que situamos o samba, em

especial, o “de raiz”, uma vez que “ser de raiz” carrega valores construídos culturalmente, que se consolidaram na língua; logo, diferenciando, por meio da linguagem, o que é e o que não é samba de raiz.

Dessa forma, a singularidade no samba de raiz está na posição de alguém que faz dessa língua algo que lhe é próprio e perpetua essa cultura por intermédio da linguagem. É nesse contexto que pensamos o *sujeito da enunciação* como decorrência da experiência humana na linguagem. O sujeito que se enuncia no samba de raiz relaciona-se com o mundo por meio de uma linguagem que faz uso das formas da língua, cujos valores se inscrevem no universo simbólico da raiz do samba. Ele enuncia o seu samba e se enuncia como sujeito na sociedade, fazendo-se testemunho.

Se o sujeito da enunciação é uma decorrência do “colocar em funcionamento a língua por um ato individual de utilização” (BENVENISTE, 1970/2006, p. 82), necessariamente esse ato também consiste num processo de agenciamento e sintagmatização à medida que no samba de raiz a língua carrega valores inerentes a essa cultura. O sujeito, nesse ato de se apropriar da língua e no processo de agenciar as palavras que carregam as raízes singulares de sua cultura, integra-se à sociedade e comunica a sua experiência, que é sempre singular. Podemos falar/cantar inúmeras vezes que “Quem não gosta de samba bom sujeito não é / É ruim da cabeça ou doente do pé”; no entanto, o que é repetível é apenas do domínio da forma/semiótico, nunca do sentido.

Segundo Flores (2013b, p. 113, grifo do autor), o “ato individual de utilização” também é um “agenciamento sintagmático, que implica uma relação específica entre a *forma* e o *sentido*.” O sujeito da enunciação seria, para o autor, “um efeito semântico dessa sintaxe da enunciação.” Segundo ele, a sintaxe da enunciação é “a condição única de presença do homem na língua, cuja característica principal é a relação singular entre a forma e o sentido que se dá pela ‘conversion individuelle de la langue em discours’, ou seja, pela enunciação.”

Tomamos como exemplo, na sequência, o samba clássico *O que é que a baiana tem?*, de Dorival Caymmi, o qual integrou a aclamada Época de Ouro da música popular brasileira.

O que é que a baiana tem?

O que é que a baiana tem?
 Que é que a baiana tem?
 Tem torso de seda, tem!
 Tem brincos de ouro, tem!
 Corrente de ouro, tem!
 Tem pano-da-costa, tem!
 Tem bata rendada, tem!
 Pulseira de ouro, tem!
 Tem pano-da-costa, tem!

Tem saia engomada, tem!
 Sandália enfeitada, tem!
 Tem graça como ninguém
 Como ela requebra bem
 Quando você se requebrar

Caia por cima de mim
 Caia por cima de mim
 Caia por cima de mim

Nessa composição, mostramos a identidade da cultura do samba que se mantém *na e pela* linguagem, sobre a qual falamos no decorrer do primeiro e do segundo capítulos a partir de indivíduos que testemunharam a cultura do samba. Além disso, pela noção de sujeito da enunciação, retomamos os dois questionamentos preteritamente apresentados, quais sejam: em se tratando de samba de raiz, poderíamos concebê-lo como uma “forma complexa do discurso”, uma vez que, ao analisarmos enunciativamente, deparamo-nos com um sujeito que, ao compor, inscreve-se e inscreve sua cultura e, ao fazê-lo, convoca outros sujeitos a se enunciarem por meio de sua linguagem? Poderíamos pensar que a consolidação da cultura enquanto processo identitário da sociedade se dá numa perspectiva enunciativa?

Antes disso, incluímos nesse *corpus* uma breve passagem da crônica intitulada *Meu Caymmi*, de Vinícius de Moraes, em *Samba falado*:

“Acontece que eu sou baiano”, disse ele num dos seus melhores sambas. E é realmente difícil encontrar alguém mais baianamente dengoso que Caymmi, apesar de sua grande quilometragem carioca. Sua barriga redonda e cheia de ritmo, que parece dançar por conta própria quando ele canta – a barriga de um homem que viveu e amou a vida – é o retrato da sua Bahia, Como, de resto, sua cor; a malemolência brejeira de seus olhos, quando interpreta, e o balanço gordo e descansado do seu samba; samba que parece ter o visgo gostoso do ar da Bahia, feito de calor e brisa, o quebranto de suas ladeiras, por onde as baianas descem desmanchando as ancas; a untuosidade pungente de suas comidas e seus pirões afrodisíacos, onde o dendê, o amendoim, o gengibre e a pimenta-de-cheiro são condimentos obrigatórios. (MORAES, 2008, p. 171-172).

Sobre a questão da identidade no samba de raiz, podemos dizer que a língua testemunha a inconfundível linguagem caymmianiana. Quando afirmamos que o sujeito da enunciação é decorrente do ato de mobilizar a língua por conta própria e num processo que implica agenciar e sintagmatizar, visualizamos o que, de fato, significa “apropriar-se” da língua, ou nas palavras de Flores (2013b, p. 112), “tornar próprio de si”. Na forma, os signos intrínsecos à língua – baiana, brinco, torso, sandália, saia, amendoim, camarão, vatapá, panela, etc. –, comportam a “realidade da língua” apenas. No sentido, “a referência à situação de discurso e à atitude do locutor.” (BENVENISTE, 1966-1967/2006, p. 230). No sentido,

estamos no domínio do sintagma, condição que viabiliza a linguagem. Em *O que é que a baiana tem?*, o efeito do agenciamento sintagmático nos apresenta uma imagem na qual é praticamente possível visualizar a baiana numa roda de samba. O repetível da forma verbal “tem” provoca uma sonoridade no enunciado que, ao mesmo tempo, torna-se irrepetível à medida que a baiana parece vestir-se da cabeça aos pés.

O que é que a baiana tem? é um exemplo de samba de raiz porque o seu discurso carrega valores que são inerentes à conjuntura simbólica da raiz do samba e que aqui aparecem personificados na imagem da baiana. No contexto da enunciação, o sujeito procura influenciar o alocutário mediante a interrogação, a partir da qual se espera uma resposta – tudo o que a baiana tem. Além disso, vale-se da intimação “Caia por cima de mim”, como se estivesse vivenciando o samba num jogo de sedução com a baiana. É o apropriar-se da língua, é o efeito do sujeito que advém da enunciação, que enuncia sua cultura – a apresentação da baiana – e faz uso de recursos linguísticos, convocando os sujeitos a também fazerem parte do samba. Inúmeras são as baianas, porém a baiana sob esse “efeito descansado de samba”, como afirmou Vinícius de Moraes, é singular; toda vez que o eu se pronuncia num aqui-e-agora, tem-se uma nova baiana, um novo sentido. Os valores impressos como “baiana”, “requebra”, “torso de seda”, “pano-da-costa” compreendem os testemunhos da raiz do samba, os quais se atualizam a cada vez que o locutor se apropria da língua e enuncia sua posição de sujeito e se faz sobrevivente em um samba de raiz que é sempre novo. Daí o samba agoniza, mas não morre; sua singularidade é resultado da atuação de um sujeito que faz da língua e da cultura algo que lhe é próprio. A sua experiência de cultura é também uma experiência na linguagem.

Em *O que é que a baiana tem?*, o locutor enuncia sua posição de sujeito – da enunciação – à medida que suas atitudes em relação à baiana compreendem um autorreferir-se numa instância única de discurso. O sentido construído mediante o diálogo – pergunta e resposta acerca do que “a baiana tem” – situa-se sempre no discurso *com* e *sobre* a baiana. A imagem da baiana é um valor construído no samba de raiz e o repetível da forma, neste caso “a baiana”, compreende o irrepetível do sentido. Como o sentido do valor do signo se constrói tão somente no discurso, o sujeito da enunciação, como resultado da atividade do locutor em relação às formas da língua, é sempre novo, independentemente de quantas vezes se fale da “baiana”. O sujeito da enunciação, portanto, é a consequência da cisão da língua-discurso cujo valor é o de um sobrevivente.

De acordo com Teixeira e Messa (2015, p. 111), Benveniste, ao propor uma semântica que se constituirá sobre a enunciação, vai além do domínio linguístico; ele vai ao encontro de uma “grande antropologia”, de uma “ciência geral do homem”, “fundada no princípio de que

o sentido está no discurso, resultando do ato de apropriação da língua pelo locutor, no seio de uma sociedade e de uma cultura, de onde emerge, como efeito, o sujeito da enunciação.”

Dos batuques nos terreiros da Pequena África aos atuais desfiles carnavalescos, muito samba se anunciou. Sua existência revela também um paradoxo: ao mesmo tempo marginal e símbolo máximo da identidade brasileira (VIANNA, 2010).

O samba nasce marginal, sua testemunha por excelência é o descendente de escravo, que significa o estrangeiro, é um “homem sem direitos” e encontra-se do lado de fora do “desenvolvimento da comunidade” (BENVENISTE, 1995a) e, assim, fora da língua. Hilário Jovino Ferreira, Zé Espinguela, Caninha, Sinhô, João da Baiana, Donga, Pixinguinha, Candeia, Ismael Silva, entre tantos outros se colocam como *superstes*, ou seja, atravessaram desde o início a consolidação do samba no Brasil. Seus testemunhos permanecem em outras vozes, em outros tempos. Isso porque a língua de seus testemunhos, quando enunciada, revela os valores que garantem ao samba um lugar na cultura brasileira. Seus testemunhos carregam uma relação paradoxal da constituição do sujeito enunciativo: o valor ético da testemunha integral da raiz do samba que se reinventa a cada acontecimento da linguagem pela possibilidade instituída *na e pela* língua.

É o testemunho, não por estar morto – como o muçulmano, na obra de Primo Levi – mas o testemunho por estar vivo. Testemunho na realidade discursiva enquanto possibilidade de o homem tornar-se sujeito *na e pela* linguagem – a linguagem do samba de raiz.

CAPÍTULO 3

LÍNGUA, O *TERRENO* DO HOMEM QUE SE ENUNCIA E (RE)CONSTRÓI A (SUA) HISTÓRIA *NO E DO* SAMBA DE RAIZ

Não, ninguém faz samba só porque prefere
 Força nenhuma no mundo interfere
 Sobre o poder da criação
 Não, não precisa se estar nem feliz nem aflito
 Nem se refugiar em lugar mais bonito
 Em busca da inspiração
 Não, ela é uma luz que chega de repente
 Com a rapidez de uma estrela cadente
 Que acende a mente e o coração
 E faz pensar que existe uma força maior que nos guia
 Que está no ar
 Bem no meio da noite ou no claro do dia
 Chega a nos angustiar
 E o poeta se deixa levar por essa magia
 E o verso vem vindo e vem vindo uma melodia
 E o povo começa a cantar, lá laia laiá
 Lá lá laia laiá
 (*Poder da criação* | Paulo César Pinheiro)

E o poeta se deixa levar por essa magia, canta Paulo César Pinheiro. O poeta. Um poeta do samba. Palavra forte é poeta. Não há nada acima dela. Ser poeta é alcançar o ápice da palavra. É, com a palavra, tocar o outro e para o outro. A magia disso? Não há. O *Poder da criação*, como descreve o sambista, nos faz pensar sobre o princípio que relaciona o homem com a sociedade, que o integra com outro homem na sociedade: o poder simbolizante da linguagem. Esta *força maior* que conduz o poeta e convoca o povo a cantar é uma capacidade tão somente do homem e de sua condição racional. É na faculdade simbolizante da linguagem que reside o fundamento da abstração ao mesmo tempo que o princípio da imaginação criadora, como anunciou Benveniste em 1963.

Em *vista d'olhos sobre o desenvolvimento da linguística*, Benveniste questiona por que razão o homem e a sociedade, juntos e por igual necessidade, se fundam na língua. Imediatamente, ele responde: “porque a linguagem representa a mais alta forma de uma faculdade que é inerente à condição humana, a faculdade de *simbolizar*.” (BENVENISTE, 1963a/2005, p. 27, grifo do autor). E não há outro meio de a sociedade e o homem se relacionarem a não ser pela língua. Reiteremos com as palavras do linguista:

O homem sentiu sempre – e os poetas frequentemente cantaram – o poder fundador da linguagem, que instaura uma sociedade imaginária, anima as coisas inertes, faz ver o que ainda não existe, traz de volta o que desapareceu. É por isso que tantas mitologias, tendo de explicar que no início dos tempos alguma coisa pôde nascer do nada, propuseram como princípio criador do mundo essa essência imaterial e soberana, a Palavra. Não existe realmente poder mais alto, e todos os poderes do homem, sem exceção, pensemos bem nisso, decorrem desse. A sociedade não é possível a não ser pela língua; e, pela língua, também o indivíduo. (BENVENISTE, 1963a/2005, p. 27).

Portanto, é nesse *terreno* – o da língua – que nos colocamos e, a partir dele, propusemos a (re)fazer a história do samba num exercício que encontra na linguagem o ponto fundador da relação entre língua e sociedade, entre homem e homem na sociedade, entre homem, sociedade e cultura. Uma vez que indivíduo e sociedade se determinam mutuamente pela língua, é, também, somente pela língua que o homem é capaz de evocar a sua história e testemunhar o mundo, a sua cultura e o seu discurso no samba de raiz.

Assim, criar uma tese cujo tema é o samba de raiz e seu lugar na cultura e na linguagem brasileiras enquanto uma enunciação de sobreviventes implica – além de eleger determinada teoria que ampara nosso olhar para um *corpus* que, num primeiro momento, estaria mais voltado a outras disciplinas e não à linguística – “definir um princípio epistemológico geral de leitura” (FLORES, 2013a, p. 24) desse *corpus* que dê suporte ao nosso objetivo: o de promover um estudo enunciativo do samba de raiz enquanto experiência do sujeito sobrevivente à cultura brasileira.

Mas, afinal, de que língua tratamos aqui? O que a língua tem a dizer do samba de raiz enquanto testemunho da enunciação de sobreviventes? Antes de delimitarmos e prosseguirmos com o *corpus* teórico que constitui este capítulo e ampara esta tese, olhemos para o caminho percorrido até então.

Em entrevista a Pierre Daix, sob o título *Estruturalismo e linguística*, publicada em julho de 1968, Benveniste, quando questionado sobre o lugar da linguística no conjunto das ciências humanas, defende a primazia da linguística não no sentido de uma superioridade inerente, mas porque a língua é a base de toda relação acerca do conhecimento do homem. Olhando para o nosso estudo, essa perspectiva interdisciplinar se faz presente à medida que foi preciso recorrer a abordagens antropológicas e históricas no primeiro capítulo com o propósito de descrever os valores constitutivos da sociedade do samba⁶⁸; filiamo-nos, também, à filosofia de Agamben, no segundo capítulo, especificamente no que diz respeito aos conceitos de testemunho, testemunha e sobrevivente abordados a partir da literatura de Primo Levi em razão da nossa problemática de pesquisa – como o samba de raiz constitui um enunciador que é testemunha. Assim, nesse

⁶⁸ Abordaremos especificamente os valores inerentes à sociedade do samba em relação à língua na seção 3.1.

segundo momento da tese, construímos uma reflexão em torno do homem e do sujeito da enunciação tendo como centro a relação entre a concepção filosófica do homem sobrevivente e o domínio linguístico. Nesse campo do saber, o discurso é a única possibilidade de o homem tornar-se sujeito, tornar-se sobrevivente do mundo e de sua história, de se inserir na sociedade pelo seu dizer.

Portanto, o caminho até aqui percorrido, conforme anunciado na Introdução desta tese, parte do que Benveniste afirmou a um grupo de filósofos em 1966: “bem antes de servir para comunicar, a linguagem serve para viver.” Tamanha é a clareza dessa frase, sobretudo suas consequências para a filosofia, conforme retratou Agamben (2008). Só há uma forma para o homem viver o agora: pelo discurso, apresentando-se como *eu*. O instante presente é marcado, segundo o filósofo, por uma *negatividade irreduzível*; isso porque a consciência não se faz de outra forma senão pela linguagem. É aí que a subjetividade rompe com tudo o que acreditavam os filósofos acerca da lógica, por exemplo, ou com a construção de um sujeito psicologizante. As descobertas filosóficas ou psicológicas “nada mais é que a sombra da língua, uma ‘substância sonhada’ A subjetividade, a consciência em que a nossa cultura pensou ter encontrado o seu mais sólido fundamento, repousa sobre o que há demais frágil e precário no mundo: o acontecimento da palavra.” (AGAMBEN, 2008, p. 126).

É a palavra, ou melhor, a *língua como semântica* que torna possível a “integração da sociedade e a adequação ao mundo, e por consequência a normalização do pensamento e o desenvolvimento da consciência.” (BENVENISTE, 1966/2006, p. 229). Ou seja, é a palavra que organiza toda a vida dos homens. É a palavra que cumpre a “função mediadora entre o homem e o homem, entre o homem e o mundo, entre o espírito e as coisas, transmitindo a informação, comunicando a experiência, impondo a adesão, suscitando a resposta, implorando, constrangendo.” Única é a condição do homem na linguagem. E enquanto sujeito da palavra, da sociedade, da cultura, do mundo, a linguagem é a única forma de sobrevivência.

Em uma leitura crítica a Kant no que diz respeito à razão pura, cujo fundamento se dá pela expropriação da linguagem, Agamben (2008) elucida o problema em separar o que é de ordem transcendental e o que é de ordem da linguagem. Insistir numa razão pura desconsiderando o problema da linguagem é, segundo Agamben (2008), um contrassenso, uma vez que todo o fenômeno do pensamento se encontra na linguagem, assim como a razão se consolida por ela mesma na linguagem.

Dizer “eu penso” – abandonando um modelo transcendental, cujas raízes remontam a metafísica ocidental – vinculado à linguagem significa reconhecer que toda a razão humana e, antes disso, que o sujeito tem sua origem e seu lugar apenas na linguagem “e através da

linguagem é possível configurar a apercepção transcendental com um ‘eu penso’”. (AGAMBEN, 2005, p. 56).

Agamben (2005) dá prosseguimento à crítica a Kant acerca do sujeito transcendental a partir dos estudos de Benveniste sobre a natureza dos pronomes e da subjetividade na linguagem. Ora, se a realidade do *eu* é única e exclusivamente a do discurso, se não há um conceito para *eu* da mesma forma que a língua dispõe de um significado para “chapéu”, o sujeito transcendental kantiano “não é outro senão o locutor”, e o pensamento moderno erigiu-se sobre esta assunção não declarada do sujeito na linguagem como fundamento da experiência e do conhecimento.” (AGAMBEN, 2005, p. 57). Logo, a concepção de transcendental advinda de Kant requer, afirma Agamben (2005, p. 57-58), uma “rigorosa distinção” acompanhada de uma “metacrítica que trace resolutamente os limites que a separam da esfera da linguagem e situe o transcendental para além do ‘texto’ ‘eu penso’, ou seja, além do sujeito. O transcendental não pode ser o subjetivo: a menos que transcendental signifique simplesmente linguístico.”

Se é apenas na e pela linguagem que o homem se constitui como sujeito (BENVENISTE, 1958a/2005, p. 286), é ilusório pensar em uma experiência pura, como insistia Husserl, destaca Agamben (2005), porque pensar o homem na linguagem implica justamente a expropriação de uma *experiência muda*. É genial a leitura de Agamben (2005) sobre a diferença entre semiótico e semântico em Benveniste para abordar o problema da experiência, ou melhor, as consequências que a infância exerce sobre a linguagem. Segundo ele,

para um ser cuja experiência da linguagem não se apresentasse desde sempre cindida em língua e discurso, um ser que já fosse, portanto, sempre falante e estivesse sempre em uma língua indivisa, não existiriam nem conhecimento, nem infância, nem história; ele seria desde sempre imediatamente unido à sua natureza linguística e não encontraria em nenhuma parte uma descontinuidade e uma diferença nas quais algo como um saber e uma história poderiam produzir-se. (AGAMBEN, 2005, p. 14).

A linguagem humana, assim, constitui-se a partir da dupla articulação entre língua e discurso, ou como anuncia Benveniste em *Semiologia da língua* sobre a impossibilidade de passagem do domínio semiótico para o semântico, haja vista que “um hiato os separa”. No raciocínio de Agamben (2005), a questão central da fundamentação da experiência humana reside justamente no hiato entre esses dois domínios ou na não coincidência entre língua e discurso. Então, a experiência de linguagem corresponde a uma “impossibilidade de falar a partir de uma língua”, ou seja, a experiência da linguagem se encontra na diferença entre língua e discurso, diz respeito à própria *faculdade de falar*. Em que consiste essa faculdade? –

questiona Agamben (2005, p. 15). A experiência da linguagem lhe aparece como a única possibilidade de resposta.

Visualizamos, nessa reflexão de Agamben (2005), uma das definições de linguagem em Benveniste (1958a/2005, p. 289): “a linguagem é, pois, a possibilidade da subjetividade, pelo fato de conter sempre as formas linguísticas apropriadas à sua expressão; e o discurso provoca a emergência da subjetividade [...]” Ora, se a linguagem é a possibilidade da subjetividade, a experiência humana se dá justamente na cisão entre língua e discurso; é a potência de dizer que sustenta não apenas a estrutura da linguagem, mas também a condição do homem enquanto um ser que fala e tem consciência da sua possibilidade de dizer *eu*.

Vejamos que a leitura de Agamben (2005) sobre Benveniste extrapola a análise de uma linguística *stricto sensu* à qual se vinculam os textos que visavam, nas palavras de Normand (2009, p. 15), a “promover a análise” a partir de descrições minuciosas de fenômenos linguísticos particulares. Além da recorrência a Benveniste quando de sua tese a respeito do problema da experiência, Agamben (2008) inova outra vez ao trazer a língua para analisar profundamente o testemunho sobre homens cujas condições de existência foram abreviadas ao horror.

O que resta de Auschwitz, assim, constitui uma lacuna entre o dizível e o indizível, entre a possibilidade de falar e a impossibilidade de dizer. E é dessa lacuna que o testemunho adquire todo o seu valor. E é nessa lacuna que Agamben (2008) toma como inspiração o Primo Levi, ex-prisioneiro de Auschwitz, a quem coube a tarefa penosa de sobreviver para poder falar-de, falar de sua experiência no campo. A análise que Agamben (2008) promove acerca de Auschwitz inspirou a construção do nosso segundo capítulo desta tese dedicado à reflexão sobre o sujeito. Essa escolha se justifica em razão do lugar que a língua ocupa na constituição da testemunha. As condições de sobrevivência implicam não apenas resistir às infindáveis torturas que anulavam por completo a dignidade humana, mas, sobretudo, (sobre)viver para testemunhar no lugar dos que haviam sido privados de linguagem, os muçulmanos, e contar a (sua) história. Portanto, na reflexão agambeniana, uma vez que o sobrevivente dá testemunho não exatamente do campo, mas por quem não pode falar – o muçulmano –, Auschwitz “fica provado de modo absoluto e irrefutável.” Ou seja, dizer “eu dou testemunho pelo muçulmano” e “o muçulmano é a testemunha integral” significa articular “uma possibilidade de palavra só por uma impossibilidade e, desta forma, [assinalar] o ter lugar de uma língua como evento de uma subjetividade.” (AGAMBEN, 2008, p. 163). Convém destacar aqui o que Benveniste (1970/2006, p. 83-84) afirmou em seu último texto: “antes da enunciação, a língua não é senão possibilidade.” Depois da enunciação, a língua-

sistema – noção saussuriana – ou a língua muda – conforme Agamben – “é efetuada em uma instância de discurso [...]”, instância na qual a língua “se acha empregada para a expressão de uma certa relação com o mundo.” Ora, fica claro aqui que a noção de *testemunha* não se relaciona apenas à ideia de subsistência, do indivíduo que conseguiu se livrar da câmara de gás; a noção de testemunha está, também, diretamente relacionada à possibilidade da palavra, à potência da subjetividade, porque somente a descrição da testemunha, que enuncia por quem não pôde se apropriar da língua, é que possibilita o lugar e a irrefutável condição de Auschwitz na história da humanidade.

É exatamente sob essa perspectiva, a da enunciação – que, nas palavras de Agamben (2008), talvez seja a criação mais genial de Benveniste – que o filósofo nos mostra o que restou de Auschwitz. Esse resto corresponde ao paradoxo de Levi em sua forma mais extrema. Um ano após a morte do Primo Levi, foi publicado o primeiro estudo⁶⁹ acerca do muçulmano, reunindo 89 testemunhos, a maioria ex-deportada de Auschwitz, a qual fora submetida a um questionário acerca da origem do termo “muçulmano”, das condições físicas, psíquicas dos prisioneiros, das condições de sobrevivência, sobre a morte e o “processo de ‘muçulmanização’”. O que havia de novo neste estudo e ilustra o paradoxo de Levi era uma seção intitulada *Eu era um muçulmano*. Nesse enunciado, o muçulmano não só representa a testemunha integral, “mas ele agora fala e dá testemunho em primeira pessoa.” (AGAMBEN, 2008, p. 164). Assim, dizer *eu era um muçulmano* significa produzir novamente, por intermédio da linguagem, a realidade. É o discurso que reproduz o acontecimento. Nas palavras de Benveniste (1963a/2005, p. 26), “aquele que fala [a testemunha] faz renascer pelo seu discurso o acontecimento [Auschwitz] e a sua experiência do acontecimento.” Novamente, dizer *eu era muçulmano* pela voz da testemunha significa reproduzir a realidade dos campos de concentração. Muçulmano, termo empregado em Auschwitz para designar os que estavam condenados à morte, é uma figura sem nome, sem língua e, portanto, sem história. Daí a única maneira que o homem tem de viver o presente: “por meio da inserção do discurso no mundo, dizendo *eu, agora*.” (AGAMBEN, 2008, p. 125). E a única forma de o muçulmano “poder falar” é no discurso; ele só pode sobreviver no tempo da língua dizendo *eu*.

Nas *observações sobre a função da linguagem na descoberta freudiana*, Benveniste (1956b/2005, p. 84) assevera que o universo da palavra é o da subjetividade e, assim, o sujeito se apropria da palavra e do discurso para sustentar-se a si mesmo, ou seja, “aquele que fala de si mesmo instala o outro nele e dessa forma se capta a si mesmo, se confronta, se instaura tal

⁶⁹ Trata-se do artigo *Na fronteira entre a vida e a morte: um estudo do fenômeno do muçulmano no campo de concentração*, de Z. Ryn e S. Klodzinski (apud AGAMBEN, 2008, p. 163).

como aspira a ser, e finalmente se historiciza nessa história [...]” Portanto, não estamos enganados em afirmar que a subjetividade é a condição primeira no constructo do valor da testemunha, uma vez que coloca num elo vivo o sujeito e a sociedade, o sobrevivente e o muçulmano. Levi é uma testemunha perfeita porque volta para casa a fim de contar o que vivera, porque ele se torna escritor apenas para testemunhar, porque o peso da sobrevivência se ameniza com o fato de ter testemunhado.

No paradoxo de Levi, percebemos o “poder fundador da linguagem, [...] que faz ver o que ainda não existe, traz de volta o que desapareceu”; esse poder que dá vida à sociedade e também ao indivíduo (BENVENISTE, 1963a/2005, p. 27). Uma vez que o valor da testemunha está na realidade do discurso, no momento em que o locutor se apropria da língua toda designando-se como *eu*, essa língua produz o testemunho da *identidade do sujeito* que aí se enuncia, faz falar as condições dos campos, obriga o muçulmano a dizer, reproduz a história de Auschwitz.

Se o sobrevivente dá testemunho pelo muçulmano, por alguém que não pode falar, e considerando que a língua do testemunho, quando enunciada, contém a referência – *Eu era um muçulmano* – a existência de Auschwitz, sobre o qual não é possível dar testemunho, fica provada na língua e se mantém como possibilidade, a qual pode vir a ser pelo discurso, que provoca a “emergência da subjetividade” (BENVENISTE, 1958a/2005, p. 289).

Sendo assim, não é apressado afirmar que, no terreno da língua, ser testemunha significa ser subjetivo. Primo Levi compreende uma testemunha perfeita não apenas por ter vencido a realidade dos campos, mas, sobretudo, por falar sobre a sua história a todos, por se colocar como sujeito em relação aos outros e, por isso mesmo, se historicizar na língua-discurso.

Reiteremos o que Benveniste anunciou em 1966 a um grupo de filósofos: “bem antes de servir para comunicar, a linguagem serve para viver.” Isso porque, sem a linguagem, não haveria homem, nem sociedade. E qual a razão que coloca a linguagem no centro da relação entre o homem e a sociedade? Pelo fato de a linguagem corresponder a mais alta faculdade da condição humana, a de *simbolizar*. Assim, considerando que a faculdade de simbolizar é inerente ao ser humano e que o homem se constitui tão somente pela existência do outro, a condição intersubjetiva é inerente à consciência de si, visto que “eu não emprego *eu* a não ser dirigindo-me a alguém, que será na minha alocução um *tu*.”

Em *da subjetividade na linguagem*, Benveniste (1958a/2005, p. 287) assinala reiteradamente a propriedade intersubjetiva da linguagem. “É um homem falando que encontramos no mundo, um homem falando com outro homem, e a linguagem ensina a

própria definição do homem.” (BENVENISTE, 1958a/2005, p. 285). Ou seja, a linguagem está na natureza do homem, a qual se relaciona diretamente com a intersubjetividade. Assim, uma vez que a *consciência de si mesmo* só se dá pelo contraste, sob a condição do diálogo, que é inerente à condição subjetiva, não há porque insistir nas “velhas antinomias do ‘eu’ e do ‘outro’, do indivíduo e da sociedade [...]” Trata-se de um equívoco “reduzir a um só termo original, quer esse termo único seja o *eu*, que deveria estar instalado na sua própria consciência para abrir-se então à do ‘próximo’, ou seja, ao contrário, a sociedade que preexistiria como totalidade ao indivíduo e da qual este só se teria destacado à medida que adquirisse a consciência de si mesmo.” (BENVENISTE, 1958a/2005, p. 287).

Dez anos após, Benveniste (1968c/2006) reitera os fundamentos linguísticos em torno da subjetividade deslocando-a para a análise de duas grandes entidades cuja existência só é possível se mutuamente relacionadas: a língua e a sociedade. A questão central desse momento é analisar como se dá a relação entre a estrutura da língua e da sociedade. Uma das relações⁷⁰ está em considerar a configuração da língua em *seu duplo funcionamento subjetivo e referencial do discurso*. Trata-se da oposição entre o que é da ordem subjetiva e não subjetiva, a relação *eu* e *tu*, e da oposição entre *eu-tu* – enquanto estrutura de interlocução, a qual coloca as pessoas em situação de diálogo, condição exclusivamente do homem – e *eu-tu/ele*, sistema este que coloca em oposição a pessoa e a não pessoa e possibilita a construção da referência e o discurso sobre o mundo, a sociedade, a cultura, ou seja, sobre o que não é alocação. É justamente nessa estrutura que reside uma nova configuração da língua: o falante, ao se incluir em seu discurso, coloca-se necessariamente como participante da sociedade em um aqui-e-agora que determina os modos de enunciação.

Assim, cada vez que alguém se apresenta como *eu* em relação ao *outro*, o locutor, agora como sujeito do discurso, inclui-se não apenas na sociedade, mas em um grupo social, em que o uso da língua se faz de modo muito particular. É o homem que se apresenta em sua individualidade “enquanto *eu* por oposição a *tu* e *ele*.” Trata-se da estrutura elementar existente no exercício da língua e constitutiva do discurso (BENVENISTE, 1965/2006, p. 68).

Trazendo esses fundamentos para a nossa proposta de tese, amparamo-nos teoricamente na constituição do discurso para analisar o nosso *corpus*. É o que se diz e como se diz no samba de raiz que nos interessa refletir. É poder falar sobre o samba como um fato de língua porque o samba também é um fato de cultura constituído pela mais alta forma de simbolizar que é única da condição humana, ou seja, a linguagem. A exemplo, quando João

⁷⁰ Abordaremos as demais na seção 3.1.

da Baiana, um dos sambistas que integram a chamada “Santíssima Trindade”, abordado no primeiro capítulo, canta “Batuque na cozinha sinhá não quer”, defendemos que tal enunciado revela um discurso resultante de uma forma muito particular no uso da língua, de um valor histórico-cultural que se preserva na língua. Ora, a sintagmatização “batuque”, “cozinha” e “sinhá” não existe em lugar algum a não ser no universo simbólico do samba ou em outra forma de arte – a literatura – que reproduza a condição social do negro. Perguntamo-nos: por que “Batuque na cozinha sinhá não quer” contém a escravidão? O que se testemunha no emprego da forma “cozinha” nesse sintagma? Que referência se tem aí com a presença de um locutor que emprega a forma específica da negação? Para Agamben (2008), o que está em jogo não é o conteúdo do enunciado, mas o fato de ele ter um lugar, o que fundamenta esse lugar? Podemos relacionar esse lugar com os valores que a língua preserva os quais se renovam a cada uso da língua?

Essas são algumas questões que discutiremos no quarto capítulo desta tese dedicado à análise. Por ora, apenas enunciemo-las e recuperemos uma passagem dita na Introdução. No CLG encontramos o seguinte: *é necessário colocar-se primeiramente no terreno da língua e tomá-la como norma de todas as outras manifestações da linguagem* (SAUSSURE, 2006, p. 16-17). Então, por que não tomá-la como espaço de testemunhar experiências, experiências humanas no samba de raiz? Por que não tomá-la como espaço para descrever o samba de raiz e seu lugar na cultura e na linguagem brasileiras enquanto uma enunciação de sobreviventes?

Assim, ao defendermos que o samba agoniza, mas não morre porque constrói um sujeito de enunciação que é testemunha do lugar que o samba de raiz ocupa na sociedade brasileira, somos levados a convocar aquele Benveniste cujo pensamento extrapola uma linguística da enunciação *stricto sensu*. Em entrevista a Silva e Milano, Ono (2014, p. 257) revela que

a noção de enunciação em Benveniste não ocupa um campo semântico fechado, e que ela abre, ainda hoje, caminhos teóricos a serem explorados. Gostaria, enfim, de destacar que, se existe uma fronteira entre o ‘corpus conhecido’ e o ‘corpus desconhecido’⁷¹ na pesquisa benvenistiana, fronteira que se pode substituir pelo que há entre a linguística geral e a linguística comparada, é porque nós, os leitores de Benveniste, que impomos esse limite no conjunto de seus textos. Em Benveniste, essas duas linguísticas se articulam uma com a outra, de tal modo que, se uma linguística está ausente, a outra não faz sentido.

Comumente, as pesquisas dedicadas à enunciação em Benveniste costumam se amparar nos textos canônicos reunidos nos *Problemas de Linguística Geral I e II*, sobretudo

⁷¹ Por *corpus* conhecido entende-se o grupo de textos que constam nos *Problemas de Linguística I e II*; por *corpus* desconhecido, os textos *Nomes de agente e nomes de ação em indo-europeu* e o *Vocabulário das Instituições indo-europeias*.

nos artigos que compõem as partes voltadas à Comunicação e ao Homem na língua(gem)⁷². Essa realidade pode ser justificada em termos das diferentes recepções do pensamento benvenistiano.

Em seus últimos trabalhos, Flores (2017, p. 53, grifo nosso) destaca que, no Brasil, houve uma recepção diferente daquela na França em razão da tradução. Isso porque

como as traduções foram feitas em grandes espaços de tempo, no Brasil Benveniste foi lido pela massa de linguistas em formação, muitas vezes, de ‘segunda mão’, ou seja, não foram os textos de Benveniste propriamente ditos, que foram objeto de estudo, mas textos que apresentavam aspectos de suas ideias. A conclusão disso só pode ser uma: *a recepção do pensamento benvenistiano no Brasil é parcial, dispersa e fragmentada*, e isso se reflete na pouca atenção dada à reflexão do autor durante os anos 1960, 1970, 1980 e parte dos anos 1990.

A crítica de Flores (2017) acerca da recepção de Benveniste no Brasil reside, sobremaneira, na falta de um entendimento sobre o pensamento do linguista em sua completude. Exemplo disso, ilustra Flores (2017), é a apropriação de fragmentos no conjunto de textos que circunscrevem a chamada teoria da enunciação por pesquisadores da pragmática, da análise do discurso e da linguística textual. Benveniste, então, num primeiro momento, parece servir tão somente de âncora para pesquisas de outra ordem. Daí a dispersão, a fragmentação e os equívocos, em especial, sobre uma das noções mais caras em sua teoria da linguagem: a constituição do sujeito⁷³.

Na França, diferentemente, conforme abordado no segundo capítulo, Normand (2009b) apresenta, esquematicamente, três possibilidades de leituras distintas acerca do pensamento benvenistiano: a comparatista, a estruturalista e a chamada teoria da enunciação. Essa trilogia, assinalada por Normand (2009b), anuncia a diversidade da obra de Benveniste,

⁷² No primeiro volume dos Problemas de linguística geral I, Benveniste intitula a quinta parte como “O homem na língua”; no Prefácio desta edição, o título aparece como “o homem na linguagem”. Assim ele justifica: “O homem na linguagem é o título da parte seguinte; é a marca do homem na linguagem, definida pelas formas linguísticas da ‘subjetividade’ e as categorias da pessoa, dos pronomes e do tempo.” Sem pretender delongar sobre o uso dos termos língua/linguagem, pontuamos que os textos que compõem essa quinta parte se voltam para o funcionamento da linguagem a partir do homem na língua. Assim, não seria um equívoco dizer que os termos língua/linguagem possam ser tomados numa relação de necessidade, pois a análise de uma (língua) implica o funcionamento da outra (linguagem). Tome-se como exemplo *Da subjetividade na linguagem* e *A natureza dos pronomes*; em ambos, a reflexão parte de fundamentos puramente linguísticos para explicar um homem na língua (axioma maior) e também na linguagem (axioma menor) (FLORES, 2017).

⁷³ Destaque-se aqui “o desconforto dos analistas do discurso com o campo da enunciação, [que se deve], em especial, ao entendimento de que Benveniste apresentaria uma concepção egocêntrica da subjetividade, absolutamente incompatível com a perspectiva discursiva, que critica fortemente a noção de sujeito centrado e homogêneo da tradição filosófica.” (FLORES, 2017, p. 57-58). Por ora, não nos deteremos a esse “desconforto teórico”. Apenas reiteramos: uma leitura não dispersa e não fragmentada do pensamento benvenistiano impossibilita reduzir o sujeito a um simples “apropriador de formas”. Cremos que a presença de Benveniste em *O que resta de Auschwitz* (AGAMBEN, 2008) seja um exemplo suficiente para desfazer qualquer tentativa de se relacionar as teorias da enunciação à “ilusão” da construção do sujeito.

por vezes desconhecida, e reflete na recepção do linguista na França, sobretudo, quando se pensa em qual Benveniste encolher dentro de um conjunto de textos os quais parecem revelar um linguista “aparentemente dividido”.

Em *Leituras de Benveniste: algumas variantes sobre um itinerário demarcado*, Normand (2009b), em primeiro momento, confessa em que medida seria válido tomar os textos que compõem os *Problemas de Linguística Geral I e II* como norte para investigar a ideia da enunciação. Suas palavras já descartam qualquer tentativa que buscava encontrar uma unidade quanto a essa terminologia que constituiu a grande novidade nos anos 70 na França.

Levar em conta o conjunto dos PLG me parecia então fazer justiça à unidade da obra, o que mostra nossas ignorâncias ou nossas ideias preconcebidas (incluo nesse nós aqueles linguistas generalistas que quiserem se reconhecer nisso). Sabia evidentemente, por minhas lembranças de estudante, que Benveniste tinha escrito muito mais do que o que estava contido nos *Problemas* [...] (NORMAND, 2009b, p. 14-15).

Normand (2009) aponta em Benveniste duas *postulações* acerca dos textos que integram os *Problemas de Linguística Geral I e II*. Trata-se de um Benveniste dedicado às análises das estruturas formais da(s) língua(s) e outro Benveniste que busca uma reflexão mais filosófica sobre tudo o que é constitutivo da linguagem, da comunicação, do discurso, da língua concomitantemente. A partir dessas duas postulações, Normand (2009, p. 15) propõe discutir uma possível demarcação entre um Benveniste “filósofo (de inspiração hegeliana), contrariado pelo linguista que não pode dar conta da riqueza e da complexidade de seu objeto.” Nessa oposição, estão, de um lado, os textos que a autora chama de “abertura”, que tratam das análises concentradas e que carecem de outras análises futuras, como é o caso do *Aparelho formal da enunciação*; de outro, os textos denominados de “fechamento” incluindo as reflexões de caráter filosófico, como é o caso de *Semiologia da língua* e o desejo de uma futura semiologia “de segunda geração”.

É difícil, portanto, ou melhor, ilusório precisar uma unidade em Benveniste como se pudéssemos assinalar um momento único que o identificasse como o linguista da enunciação num sentido apenas *stricto sensu*. Exemplo disso é a leitura feita por Teixeira (2012, p. 80) a qual parte dos pronomes em Benveniste para mostrar que a sua linguística da enunciação caminha em direção a um projeto de uma ciência geral do homem. Assim, a enunciação em Benveniste sob essa perspectiva não se confunde nem com o enunciado nem com “a simples constatação da presença da subjetividade na linguagem.” Se a linguística de Benveniste, em primeiro momento, identificou-se com a descrição das marcas da subjetividade na

língua(gem), seu pensamento seguiu em direção a planos que ainda estão por se concretizar e que sugerem, conforme Flores (2013a, p. 190), “uma espécie de tríade epistemológica que funda uma antropologia: homem, linguagem e cultura.”

Essa tríade, destaca Flores (2013a), encontra-se em todos os estudos de Benveniste – os comparativistas, os de linguística geral e os da enunciação; estes últimos dizem respeito apenas a uma parte dos estudos dentro de um eixo maior chamado de “*teoria da linguagem de Benveniste*”. Assim,

pode-se ver com Benveniste, a despeito das inúmeras possibilidades de “presenças” do *homem na língua*, que há na língua recursos constitutivos que manifestam a condição do homem como ser falante. Nesse sentido, cabe afirmar que a presença do homem na língua é uma função essencial desse homem, do homem que fala, o que a torna objeto de uma antropologia: uma antropologia da linguagem que implica uma antropologia da enunciação. (FLORES, 2013a, p. 190).

Essas diferentes possibilidades de leitura que se apresentam sobre a obra de Benveniste reverberam o que assinalam Laplantine e Pinault (2015) acerca do conjunto dos trinta e quatro artigos que compõem a publicação *Langues, Cultures, Religions*. Há, em Benveniste, “uma dimensão que vai além, ao mesmo tempo que a integra, a estrita especialização linguística”, porque reflete sobre a significação, a dimensão antropológica do discurso e as posições sociais dos locutores.

Em *Estrutura da língua e estrutura da sociedade*, Benveniste (1968c/2006) considera que a inclusão do falante em seu discurso não apenas inclui o homem na sociedade, como também o situa necessariamente em uma classe, quer de autoridade, quer de produção. Isso porque, nesse contexto, a língua é entendida como *prática humana* que revela o uso singular da língua em relação ao grupo social.

Explicitadas as diferentes abordagens de leitura e recepção dos textos de Benveniste, enfatizamos que, de acordo com Flores (2013a, p. 24), é preciso compreender o pensamento benvenistiano dentro de uma ordem mais geral e, também, definir um ponto de partida. Isso se justifica à medida que “a teoria é, na verdade, um conjunto de termos, conceitos e noções relacionados entre si. [...] em Benveniste há uma rede de primitivos teóricos, ou seja, uma rede de termos, conceitos e noções interdependentes uns aos outros.”

Diferentemente do itinerário de leitura de Normand (2009) abordado preteritamente, Flores (2013a), além de enfatizar a necessidade de um ponto de partida em qualquer estudo de Benveniste, também defende que a teoria benvenistiana pode ser lida a partir de uma divisão

temática, qual seja: distinção pessoa/não pessoa; distinção semiótico/semântico; formulação da ideia do aparelho formal da enunciação.

Em relação ao nosso interesse de pesquisa, tomamos o texto *Estrutura da língua e estrutura da sociedade*⁷⁴ como ponto de partida. A que se deve essa escolha? O primeiro e mais óbvio motivo é que nossa proposta extrapola um estudo de linguística *stricto sensu*. O segundo, considerando o objetivo maior desta tese, que é promover um estudo enunciativo do samba de raiz enquanto experiência do sujeito sobrevivente à cultura brasileira, precisamos nos amparar em uma perspectiva cujos fundamentos incidam, conforme a proposta de Flores (2013a), sobre a tríade epistemológica que funda uma antropologia: homem, linguagem e cultura.

No texto de 1968, as palavras-chave que fundamentam toda a discussão são *língua e sociedade*. Conceitos estes que não se abreviam em si mesmos; eles convocam tantos outros seja de um tempo anterior, seja de um tempo posterior. Assim, alertamos ao leitor que a abordagem deste capítulo não se limita ao artigo *Estrutura da língua e estrutura da sociedade*; este apenas orienta o nosso *itinerário de leitura*, o que condiz com o nosso ponto de vista, a partir do recorte teórico, sobre uma antropologia da linguagem. Consideramos que, a partir da relação das duas grandes entidades – língua e sociedade –, é possível defender o samba de raiz como um testemunho de sobrevivente porque trazemos aqui uma perspectiva de linguística “que se interessa pelo que o homem diz da língua, sobre a língua, a respeito da língua, com a língua.” (FLORES, 2015, p. 94) Se a língua contém a sociedade, o sujeito sobrevivente no samba de raiz diz e canta a sociedade, a cultura, os valores, a história de um grupo social que faz uso particular da língua, que singulariza uma cultura, que movimenta uma semântica própria, que atualiza o valor das autênticas testemunhas que atravessaram as primeiras manifestações do samba ainda quando este aparecia figurado no ecoar dos batuques dos negros escravos.

Estruturalmente, este capítulo se organiza da seguinte forma: a seção 3.1 traz uma abordagem dedicada a uma antropologia da linguagem, mostrando a relação necessária entre conceitos como o homem, a cultura, a sociedade e a língua. Nesse espaço, enfatizamos de que maneira a linguística pode olhar o samba de raiz enquanto uma enunciação de sobrevivente a

⁷⁴ Destacamos que, embora *Estrutura da língua e estrutura da sociedade* seja o nosso texto-guia para a construção deste capítulo, a discussão caminha em direção ao *Semiologia da língua* – já contemplado no primeiro capítulo desta tese, momento em que tomamos a língua como interpretante da sociedade do samba. Acreditamos que esse encontro é inevitável à medida que a tese presente no artigo de 1968 – de que a língua contém a sociedade – prevê a existência de outros sistemas semiológicos em uma noção de língua que contemple a sociedade. Se a língua contém a sociedade, ela contém, também, todos os sistemas sígnicos possíveis de uma sociedade; já o *Semiologia da língua* traz uma especificidade do sistema da língua.

partir de uma das teses benvenistianas: a de que a língua contém a sociedade. Então, se assim se dá o princípio de interpretância da língua, podemos descartar qualquer estranhamento de a linguística se colocar também como protagonista em relação aos fatos sociais que circunscrevem a cultura do samba. É somente a língua que pode nos esclarecer por que uma cultura tida como marginal chegou ao ápice da representatividade cultural brasileira; é a língua que pode nos mostrar por que o samba ocupa um lugar ímpar na sociedade; é a língua que pode evidenciar toda uma resistência histórica dessa arte nascida nas senzalas. É somente a língua que pode precisar o testemunho de uma linguagem que existe apenas no samba, porque todos os valores em torno deste se imprimem na língua. E assim passamos para a seção 3.2, na qual procedemos a uma abordagem sobre a concepção de cultura em Benveniste. Dessa maneira, a noção de cultura que trazemos está intimamente relacionada à noção de língua. Tomando, inicialmente, o conceito de cultura em *Estrutura da língua e estrutura da sociedade* enquanto expressão privilegiada da sociedade, convocamos outros textos que também abordam essa noção visando a compreender como se dá a relação entre os valores culturais resultantes da linguagem em uso e o testemunho desses valores impressos na língua. Esta língua, portanto, que testemunha pela linguagem, testemunha o samba de raiz. É disso que trata a seção 3.3. Nesse último momento, a reflexão da língua contempla o homem que fala, ou melhor, o homem que fala com outro homem e, por se constituir pela linguagem, apresenta-se como sujeito de seu discurso, sujeito da sociedade, sujeito do mundo. Porque somente o discurso pode reinventar a raiz do samba a cada vez que o locutor se apropria do aparelho formal da língua para cantar o samba de raiz e, assim, reinventar-se e reinventar toda a história de uma cultura que agoniza, mas não morre.

3.1 POR UMA TEORIA DA LINGUAGEM: SABERES ANTROPOLÓGICOS E ENUNCIATIVOS⁷⁵

De acordo com a abordagem inicial deste capítulo, propomos aqui uma reflexão sobre a linguagem que não se reduz nem à enunciação, nem à língua-sistema. Sob inspiração de Flores (2013a), somos levados a teorizar sobre a linguagem considerando o pensamento benvenistiano a partir de uma perspectiva geral e isso implica reconhecer que a linguagem de

⁷⁵ Título inspirado na reflexão de Flores (2013a). Na penúltima seção da obra *Introdução à teoria enunciativa de Benveniste*, o autor alerta que o pensamento benvenistiano sobre a linguagem não pode ser reduzido à enunciação. Esta corresponde apenas a uma parte da reflexão de Benveniste. Flores (2013a) chama de teoria da linguagem os trabalhos que envolvem os *Problemas de Linguística Geral I e II* e aqueles dedicados à linguística comparada, à literatura, cultura, entre outros.

que tratamos inclui saberes sobre o homem, sobre a cultura, sobre a sociedade, sobre a língua, sobre as línguas e seu funcionamento no interior das sociedades. No entanto, essa reflexão que ora propomos de caráter mais geral se orienta por um artigo que, conforme salientamos anteriormente, ampara nosso objetivo de estudo e, também, conduz a discussão desta seção.

Em 1968, Benveniste apresenta, no *Convegno Internazionale Olivetti*, em Milão, um assunto cujo propósito é examinar as relações de duas grandes entidades: a língua e a sociedade. Sociedade é o termo-chave a partir do qual se organiza a fundamentação a respeito dessas duas entidades para se chegar à tese de que: a língua contém a sociedade. Considerando que a língua não representa a realidade, ela cria a realidade, de que língua falamos?

Em *Estrutura da língua e estrutura da sociedade*, Benveniste (1968c/2006, p. 93) já de início anuncia: “a linguagem é para o homem um meio, na verdade, o único meio de atingir o outro homem [...] a linguagem exige e pressupõe o outro.” Vejamos que o primeiro indício que justifica a relação entre língua e sociedade é o caráter intersubjetivo da linguagem – condição única de existência do homem.

Uma década anterior, Benveniste (1958a/2005), em *Da subjetividade na linguagem*, artigo publicado no *Journal de Psychologie*, já mostra que a possibilidade de comunicação humana deve-se única e exclusivamente à linguagem, que é inerente ao homem, o qual assim se constitui pela existência do outro. Tamanha é a insistência de Benveniste (1958a/2005, p. 285) quanto ao caráter antropológico da linguagem que o fato de se conceber a linguagem como um instrumento de comunicação remete a uma concepção tanto simplista quanto equivocada em relação à sua natureza. Vejamos a metáfora construída a esse respeito:

Na realidade, a comparação da linguagem como um instrumento, e é realmente com um instrumento material para que a comparação seja pelo menos inteligível, deve encher-nos de desconfiança, como toda noção simplista a respeito da linguagem. Falar de instrumento é pôr em oposição o homem e a natureza. A picareta, a flecha, a roda não estão na natureza. São fabricações. A linguagem está na natureza do homem, que não a fabricou.

Assim, descartando qualquer possibilidade de comparação material quanto à linguagem, toma-se a condição pragmática da linguagem que possibilita ao homem se apresentar como sujeito e experienciar a consciência de si mesmo no contexto do diálogo. Assim como a linguagem está na natureza do homem, a intersubjetividade está na natureza da linguagem e, por isso, é possível colocar o eu e o outro, o indivíduo e a sociedade numa relação necessária.

Voltando ao texto que orienta a construção deste capítulo, percebemos, no primeiro momento, que os termos *língua* e *linguagem* parecem figurar como sinônimos: “[...] cada uma destas duas entidades, linguagem e sociedade, implica a outra [...]” e “pareceria também que se pudesse e mesmo que se devesse encontrar de uma a outra, da língua à sociedade, correlações precisas e constantes, uma vez que uma e outra nasceram da mesma necessidade.” Língua e sociedade são termos absolutamente necessários, não se pode concebê-los de forma justaposta, sendo que a sociedade só é possível pela língua e que esta cria a sociedade. Então, de que maneira o homem e a sociedade se constituem pela língua? Se língua e sociedade são sistemas que nasceram, juntos, da mesma necessidade, como se dá essa relação?

Benveniste (1968c/2006) apresenta a necessidade de algumas distinções para estabelecer as relações entre língua e sociedade. Antes disso, observemos o que afirma o linguista cinco anos antes em *Vista d’olhos sobre o desenvolvimento da linguística*. Esse texto, organizado em duas partes, primeiramente apresenta os rumos que a linguística moderna tomou. Benveniste (1963a/2005) faz referência direta a Saussure quanto ao princípio fundamental da linguística moderna, a saber: que a língua é um sistema de signos. A partir disso, a abordagem encaminha-se à ênfase de que qualquer entidade linguística se determina tão somente no interior do sistema. De encontro às perspectivas anteriores da linguística, Benveniste (1963a/2005), enquanto seguidor de Saussure, descarta a “noção positivista do fato linguístico” para sustentar a noção “de relação”. A partir da noção de sistema, as unidades do sistema linguístico dependem das relações dos planos sintagmático (combinação) e paradigmático (seleção) e nada significam isoladamente; na língua enquanto sistema, tudo passa a significar no conjunto.

E a linguagem, então, passa a fazer parte dos procedimentos de análise da linguística moderna. Isso porque, defende Benveniste (1963a/2005, p. 26), a análise não se constitui apenas da *forma linguística*, mas também da *função da linguagem*. Isso se justifica porque

a forma do pensamento é configurada pela estrutura da língua. E a língua por sua vez revela dentro do sistema das suas categorias a sua função mediadora. Cada locutor não pode propor-se como sujeito sem implicar o outro, o parceiro que, dotado da mesma língua, tem em comum o mesmo repertório de formas, a mesma sintaxe da enunciação e igual maneira de organizar o conteúdo. (BENVENISTE, 1963a/2005, p. 26-27).

Nesse particular e em consonância com o texto *Da subjetividade na linguagem*, desfaz-se qualquer tentativa de colocar indivíduo e sociedade numa relação independente. É a partir da polaridade *eu* e *tu* que insere o homem na sociedade. É o caráter intersubjetivo da

linguagem que homem e sociedade passam a significar termos complementares. Mas essa relação não ocorre diretamente. Ela é mediatizada a partir da linguagem, que “representa a mais alta forma de uma faculdade que é inerente à condição humana, a faculdade de simbolizar.” (BENVENISTE, 1963a/2005, p. 27). A capacidade de reconhecer e de compreender símbolos é única e exclusiva do homem.

O homem, ao ter consciência do meio em que vive, das atividades que fazem parte do universo simbólico específico de seu meio social, insere-se como sujeito não apenas na sociedade em seu caráter histórico, mas também na cultura⁷⁶, que é intrínseca à sociedade humana e que se define como um *conjunto complexo de representações* manifestado pela linguagem.

Mas essa noção da linguagem como a mais alta faculdade de simbolizar não aparece somente em 1963. Em *Tendências recentes em linguística geral*, artigo publicado no *Journal de Psychologie*, Benveniste (1954/2005) atribui à linguagem o papel de uma das principais fontes de conhecimento da cultura⁷⁷.

Anos posteriores, especificamente em *Estruturalismo e linguística*, Benveniste (1968/2006) também relaciona a linguagem à organização da vida cultural. Uma vez que a criança não nasce na natureza, e sim na cultura, ela aprende, com a língua, também a cultura do meio em que vive.

Voltando ao nosso texto-guia, *Estrutura da língua e estrutura da sociedade*, Benveniste (1968c/2006) toma como referência Sapir e se distancia de qualquer concepção que previa a independência, considerando a natureza, entre os dois sistemas. Antes mesmo de Benveniste (1969/2006, p. 61) atribuir à língua o papel de “interpretante de todos os outros sistemas linguísticos e não-linguísticos”, Sapir (1969, p. 21) conferia à língua qualquer ato humano dentro de uma realidade social. “Se vemos, ouvimos e sentimos, de maneira geral, tal como o fazemos, é em grande parte porque os hábitos linguísticos de nossa comunidade predis põem certas escolhas de interpretação.” E são essas escolhas que definem esse homem, enquanto ser que realiza esses atos humanos que identificam tais hábitos linguísticos reveladores da cultura de determinada comunidade/sociedade.

Numa comunicação à Sociedade Linguística da América, em 1928, Sapir anuncia que a linguística principiou seu caminho científico a partir dos estudos comparativos entre as línguas indo-europeias. O caso da regularidade fonética, por exemplo, encontrado nas comparações entre as línguas indo-europeias, independentemente de a realidade da língua referir-se a um povo primitivo ou “sofisticado”, assinala o quão ilusório é analisar um fato de

⁷⁶ Desenvolveremos esse conceito na seção 3.2.

⁷⁷ Cultura aqui é definida como *mundo da significação*. Voltaremos a isso na seção 3.2.

linguagem ou de cultura sem considerar o “simbolismo linguístico” que o particulariza. Para o linguista, e em consonância com a teoria sociológica de Emile Durkheim, “a linguagem é um guia para a ‘realidade social’” (SAPIR, 1969, p. 20). Isso porque a realidade humana não se abrevia a uma prática imediata; a realidade humana, as atividades sociais, enfim, a vida em sua coletividade espelha-se nas palavras “ou as palavras a sugerem em surdina”.

Benveniste (1968/2006, p. 95), ao aproximar língua e sociedade, insiste em desfazer algumas “confusões” que há muito tempo levaram os linguistas e antropólogos a acreditar que sociedade e cultura são independentes da língua. A princípio, é preciso reconhecer a impossibilidade de identificar na língua e na sociedade equivalências estruturais. Enquanto a língua é “composta de unidades distintivas, e estas unidades se definem por quatro caracteres: elas são unidades discretas, são em número finito, são combináveis e são hierarquizadas”, a sociedade não se identifica com esse esquema. A sociedade constitui-se por uma natureza dupla: pelo sistema de parentesco e pelas classes sociais em razão das funções de produção. Por isso, é necessário, quando o objetivo é compará-las, distinguir conceitualmente as duas instituições.

De um lado, as duas entidades podem se apresentar em um nível histórico e em um nível fundamental. No histórico, falamos tanto da língua quanto da sociedade empiricamente: a língua e a sociedade chinesa, a língua e a sociedade francesa; no nível fundamental, língua e sociedade são tidas como um constructo coletivo; trata-se de realidades inconscientes e ambas representam a forma e o espírito da vida humana. Desse modo, não é possível estabelecer qualquer relação de homologia no nível histórico, e sim apenas no nível fundamental, já que língua e sociedade não se colocam mais lado a lado; elas nasceram, juntas, da mesma necessidade. Outra particularidade comum à língua e a sociedade, quando tomadas num nível fundamental, é que as duas instituições “são sempre herdadas, e não se imagina no exercício da língua e na prática da sociedade, neste nível fundamental, que tenha podido existir um começo tanto em uma quanto em outra. Nem uma nem a outra podem ser mudadas pela vontade dos homens.” (BENVENISTE, 1968c/2006, p. 96).

Essa demarcação objetiva em relação a um início da linguagem no homem também se apresenta em *Da subjetividade na linguagem* quando Benveniste (1958a/2005, p. 285) aborda sobre a impossibilidade de comparar a linguagem a um instrumento, haja vista a natureza constitutiva da linguagem no homem: “inclinamo-nos sempre para a imaginação ingênua de um período original, em que um homem completo descobriria um semelhante igualmente completo e, entre eles, pouco a pouco, se elaboraria a linguagem. Isso é pura ficção. Não atingimos nunca o homem separado da linguagem e não o vemos nunca inventando-a.”

Assim como não se pode separar o homem de sua natureza que é a linguagem, também a língua e a sociedade não podem ser mudadas pela vontade dos homens. As mudanças historicamente reconhecidas dizem respeito às instituições; as mudanças linguísticas referem-se às substituições lexicais, mas nunca o *poder coesivo* que comporta o sistema – seja da língua, seja da sociedade. Isso se justifica pelo fato de que “acima das classes, acima dos grupos e das atividades particularizadas, reina um poder coesivo que faz uma comunidade de um agregado de indivíduos e que cria a própria possibilidade da produção e da subsistência. Este poder é a língua e apenas a língua.” (BENVENISTE, 1968c/2006, p. 97). Ou seja, na sociedade, existe uma força compatível e identitária em meio à multiplicidade das atividades humanas que formam a cultura.

Quando dedicamos um capítulo para trazer, ainda que sumariamente, a história da gênese e consolidação do samba no Brasil, buscamos descrever não a sociedade numa perspectiva histórica – a sociedade carioca. Em *O samba da minha terra: uma língua que faz história*, descrevemos a sociedade, a cultura, os espaços, as testemunhas, os rituais que são únicos da sociedade do samba tomada aqui em sua concepção fundamental, porque os valores que se constituíram no interior da vida coletiva no samba se fazem presentes a cada uso da língua. Daí que as condições enunciativas no cenário pluriétnico da Pequena África promoveram discursos os quais garantiram ao samba um lugar na cultura brasileira. E como podemos afirmar essa relação em que a língua analisa a sociedade? Como podemos concebê-las conjuntamente?

Conforme adiantamos na seção 1.4 do primeiro capítulo, tomamos “língua e sociedade em sincronia e numa relação semiológica: a relação do interpretante com o interpretado. [Disso resultam duas proposições]: em primeiro lugar, a língua é o interpretante da sociedade; em segundo lugar, a língua contém a sociedade.” (BENVENISTE, 1968/2006, p. 97). Eis a tese de Benveniste em *Estrutura da língua e estrutura da sociedade* a partir da qual justificamos uma das relações entre língua e sociedade e evidenciamos como a linguística pode se ocupar de estudos voltados à sociedade e à cultura. Dizer que a língua interpreta a sociedade significa dizer que a língua contém a sociedade. Temos aqui uma ideia embrionária – de que a língua contém a sociedade – que será desenvolvida um ano depois em *Semiologia da língua*. Enquanto em 1968 Benveniste se restringe às possibilidades de relações entre as duas grandes entidades tomando-as como *realidades inconscientes* e que nasceram da mesma necessidade, em 1969, tem-se o princípio de interpretância voltado aos demais sistemas que não exclusivamente linguísticos, sendo que a língua é *o interpretante de todos os outros sistemas, linguísticos e não linguísticos*.

Guardadas as especificidades e diferentes leituras que exigem cada um dos artigos, tanto *Estrutura da língua e estrutura da sociedade* quanto *Semiologia da língua* reverberam o poder singular da língua seja como interpretante da sociedade – já que há uma metalinguagem e não uma metassociedade –, seja como interpretante de outros sistemas não necessariamente linguísticos. Ao observarmos a noção de cultura nesses dois textos, vemos que em ambos a língua é pressuposta. Em 1968, a cultura consiste em uma *expressão privilegiada da sociedade*. Entendemos a *expressão* como o resultado da atividade social do homem e que é privilégio apenas da sociedade, porque o homem é o único ser capaz de empregar, reconhecer e compreender o universo simbólico manifestado pela linguagem, principal meio em que a cultura se revela. Em 1969, o propósito benvenistiano de criar uma semiologia da língua traz a cultura relacionada à significância da língua. No que se refere à arte, a significância é atribuída pelo autor que a manipula de acordo com sua vontade. É o artista quem cria sua própria semiótica a cada vez que reinventa a significância de uma obra. No sistema linguístico, ao contrário, a significância da língua é ela mesma, o que possibilita a comunicação humana e *também de toda cultura*. Vejamos aqui que a cultura só é possível pela língua.

Voltando ao texto-guia deste capítulo, *Estrutura da língua e estrutura da sociedade*, a tese nele apresentada de que a língua contém a sociedade nos faz retomar a última seção do primeiro capítulo na qual nos propusemos a analisar a sociedade do samba pelo viés semiológico da língua. Uma vez que a língua contém a sociedade, ela – a língua – quando enunciada evoca os valores de uma sociedade e de uma cultura que só são possíveis pela língua. Ora, se o samba constrói um enunciador que é testemunha do lugar que o samba de raiz ocupa na sociedade, é porque a faculdade simbólica da linguagem, a cada vez que um sujeito canta o samba, imprime o valor⁷⁸ de seu testemunho no sistema significante da língua.

Que a língua contém a sociedade e que ela seja o interpretante de todos os outros sistemas linguísticos e não linguísticos parecem suficientes para não insistir em separar língua e sociedade, ou tentar proceder a qualquer estudo de ordem histórica, antropológica, cultural independente do sistema linguístico. Aliás, além de as teses presentes em *Estrutura da língua e estrutura da sociedade* e em *Semiologia da língua* comportarem uma reflexão diferente quanto ao estatuto da língua, é válido considerar, também, os diferentes processos de leitura entre esses textos. O artigo de 1969 inicia-se com a ideia de signo; já o de 1968 finaliza com a ideia de signo. E isso não parece ser gratuito quando pensamos língua e sociedade a partir de uma relação semiológica. Que noção de língua está pressuposta nesses dois textos?

⁷⁸ Isso será tratado especificamente na seção 3.2.

Estrutura da língua e estrutura da sociedade organiza-se em três momentos os quais apresentam os fundamentos que permitem relacionar língua e sociedade. O primeiro – e já abordado anteriormente – está em considerar língua e sociedade em nível fundamental, o que implica conceber a sociedade como coletividade e a língua enquanto sistema de formas significantes. Tais características possibilitam afirmar que essas duas instituições são complementares uma a outra. Considera-se, nesse momento, a língua como meio de análise da sociedade. Portanto, a língua é o interpretante da sociedade e a língua contém a sociedade (BENVENISTE, 1968c/2006).

O segundo momento recai sobre a significância da língua, visto que “a linguagem fornece a base constante e necessária da diferenciação entre o indivíduo e a sociedade. Eu digo a língua em si mesma, sempre e necessariamente.” (BENVENISTE, 1968c/2006, p. 98). O fato de a língua interpretar a sociedade pressupõe um princípio semiológico, que consiste no fato de que dois sistemas semiológicos de natureza distinta não podem “coexistir em condição de homologia”; “não podem ser mutuamente interpretantes um do outro, nem ser convertíveis um no outro.” Então, quanto à relação entre língua e sociedade, o fenômeno é que as mudanças que acontecem na sociedade são todas identificadas e interpretadas pela língua, que sofre mudanças em um ritmo muito inferior em comparação às mudanças da sociedade. Tanto que “nas condições de vida normal os homens que falam não são nunca testemunhas da mudança linguística.” (BENVENISTE, 1968c/2006, p. 98-99).

Portanto, o estatuto de interpretância da língua justifica-se em razão da sua própria estrutura, porque é o único sistema de signos que dispõe de dois domínios, o semiótico e o semântico, porque ela “funciona como uma máquina de produzir sentidos.” (BENVENISTE, 1968c/2006, p. 99). Estamos aqui diante de uma abordagem primeira a ser desenvolvida para além do sistema linguístico em *Semiologia da língua*. Quando Benveniste (1969/2006) justifica que a língua é o mais importante sistema entre os demais, é porque a significância da língua se constitui por ela mesma, porque a sua natureza é formada por elementos significantes. Ao contrário, os demais sistemas semiológicos, como a cor, o som e as imagens, não podem ser decompostos em cor, som e imagens. Estes precisam da língua para serem interpretados. É preciso, pois, convencer-se disto: “nada pode ser compreendido que não tenha sido reduzido à língua” (BENVENISTE, 1968c/2006, p. 99).

Então, língua e sociedade encontram-se tão mutuamente relacionadas que o próprio conceito de sociedade em Benveniste (1968c/2006) pressupõe uma noção de linguagem. Para o linguista, a sociedade traduz-se em um *composto de natureza e de experiência*. Ora, a que se deve essa *experiência* senão o homem na língua(gem)? De que outra maneira as fases da

organização social, os regimes políticos, os modos de produção (BENVENISTE, 1968c/2006) ou o que *restou* de Auschwitz podem ser reconhecidos, compreendidos e testemunhados senão pela língua? De que outra forma o homem dispõe de se tornar sujeito e se historizar e historicizar a sua experiência à medida que ele atualiza à sua referência os valores impressos nas formas senão pela língua?

Chegamos ao terceiro momento o qual abordamos preteritamente quanto à relação entre língua e sociedade. Chegamos ao estatuto paradoxal da língua em relação à sociedade: a língua é a “emanação irredutível do eu mais profundo de cada indivíduo e ao mesmo tempo uma realidade supraindividual e coextensiva a toda a coletividade.” (BENVENISTE, 1968/2006, p. 101). Isso porque a língua dispõe de uma estrutura que fornece o *duplo funcionamento subjetivo e referencial do discurso*: a distinção *eu e não eu e eu/tu e ele*. É a alocação, portanto, que coloca o sujeito na sociedade enquanto participante de um grupo, de uma classe.

A partir dessa configuração pragmática, Benveniste (1968c/2006, p. 103) caracteriza a língua no interior da sociedade como um sistema produtivo. Isso significa que:

[...] ela produz sentido, graças à sua composição que é inteiramente uma composição de significação e graças ao código que condiciona este arranjo. Ela produz também indefinidamente enunciações graças a certas regras de transformações e de expansão formais; ela cria, portanto, formas, esquemas de formação; ela cria objetos linguísticos que são introduzidos no circuito da comunicação. A “comunicação” deveria ser entendida na expressão literal de colocação em comum e de trajeto circulatório. (BENVENISTE, 1968c/2006, p. 103).

A língua, portanto, além de um sistema de signos, compreende um sistema de valores. Na relação entre língua e sociedade, Benveniste (1968c/2006) associa a noção saussuriana de economia, que seria como um sistema de valores na linguística, e estende à noção de troca – a paradigmática caracterizada quanto à troca sintagmática. Trata-se especificamente, de retomar a comparação de Saussure entre significante-significado e salário-trabalho, para mostrar essa analogia composta por dois elementos de naturezas distintas e unidos por uma relação arbitrária. Assim, Benveniste (1968c/2006, p. 104) assinala a relação entre língua e sociedade trazendo a ideia de signo linguístico para, afirma ele, “ultrapassar o quadro tradicional que coloca língua e sociedade uma ao lado da outra.”

Língua e sociedade encontram-se, assim, absolutamente relacionadas como o binômio significante-significado e salário-trabalho. Língua-sociedade torna-se o binômio constitutivo do homem que fala, porque é “na prática social, comum no exercício da língua, nesta relação de comunicação inter-humana que os traços comuns de seu funcionamento deverão ser descobertos, pois o homem é ainda e cada vez mais um objeto para ser descoberto, na dupla

natureza que a linguagem fundamenta e instaura nele.” (BENVENISTE, 1968c/2006, p. 104). Eis as últimas palavras de Benveniste no *Convegno Internazionale Olivetti*, Milão.

Voltemos ao questionamento preteritamente anunciado quanto aos diferentes processos de leitura e, conseqüentemente, diferentes noções de língua em *Estrutura da língua e estrutura da sociedade* e *Semiologia da língua*. No texto de 1968, percebemos um raciocínio que pressupõe a busca por uma unidade no conjunto dos fundamentos que definem as possíveis relações entre língua e sociedade. Essa unidade parece invocar a noção saussuriana de coletividade intrínseca ao conceito de língua. Isso está posto no primeiro fundamento da relação entre as duas entidades, já que as noções que constituem esse binômio voltam-se ao nível fundamental. No entanto, chamamos a atenção que a ideia de coletividade organiza todo o pensamento ao longo do texto. Ou seja, a visão de sociedade está diretamente amparada à ideia de língua advinda de Saussure, haja vista que a *língua faz a unidade da linguagem* e a linguagem faz evoluir a língua. Vejamos: a) os homens jamais podem mudar o sistema fundamental da língua; b) a língua cria a identidade de uma sociedade, porque advém de um constructo coletivo no qual a cultura é pressuposta; c) a possibilidade de produção e das atividades coletivas é garantida pelo poder coesivo da língua e apenas dela; d) a sociedade se diferencia intelectual e racionalmente em razão da língua; e) é a língua que torna possível a sociedade; f) a língua é uma máquina de produzir sentido (sistema) e por isso possibilita a comunicação humana; g) somente a língua conserva testemunhos das experiências humanas na sociedade; h) apenas a língua fornece ao falante a estrutura formal de base, que permite o exercício da fala; i) a língua é um sistema de valores (BENVENISTE, 1968c/2006). Por fim, é preciso considerar que o homem “é ainda e cada vez mais um objeto para ser descoberto, na dupla natureza que a linguagem fundamenta e instaura nele.” É ao signo linguístico que Benveniste dedica as últimas palavras em 1968.

E é com o signo linguístico – e com uma epígrafe de Saussure – que Benveniste principia um ano depois o *Semiologia da língua*: qual é o lugar da língua entre os sistemas de signos? O texto, organizado em duas partes, apresenta, primeiramente, a noção de signo tendo como base a antítese Saussure-Peirce, em que Benveniste diretamente expõe sua filiação ao mestre genebrino. A segunda parte, que responde ao questionamento inicial, traz a tese de que a língua é o único sistema capaz de interpretar a si e aos demais sistemas. Ainda que isso já tenha sido abordado no primeiro capítulo da tese, quando tomamos o caráter semiológico da língua para interpretar a simbologia do samba de raiz, queremos destacar o que, segundo nosso entendimento, é possível inferir na comparação entre os textos de 1968 e 1969. *Semiologia da língua*, contrariamente ao anterior – *Estrutura da língua e estrutura da*

sociedade –, inicia com a ideia de signo para, ao final, desfazê-la: “é necessário ultrapassar a noção saussuriana do signo como princípio único, do qual dependeria simultaneamente a estrutura e o funcionamento da língua.” (BENVENISTE, 1969/2006, p. 67). Enquanto em 1968, o tema “sociedade” é explorado e fundamentado sob a condição da língua-sistema, a proposta de uma semiologia da língua abre para outra perspectiva: a análise intralinguística, a partir do discurso, aqui entendido não como a manifestação da enunciação, mas como resultado de uma semântica da enunciação; a análise translinguística, pela elaboração de uma metassemântica, ou seja, uma semiologia de segunda geração, cujo propósito é sustentar propósitos significantes sobre a significância.

Exemplifiquemos com a *Trégua*, obra que narra o retorno a casa depois da libertação de Auschwitz. Nela, Primo Levi, nas páginas finais, descreve seu retorno a Turim no dia 19 de outubro, após 35 dias de viagem. A cena que se reproduz é a de *um sonho dentro de um sonho*. Ainda que Levi se encontre à mesa com a família ou amigos, a angústia profunda o acompanha desmoronando tudo ao seu redor. Essa angústia o leva outra vez para o campo, onde ele ouve uma voz, “bastante conhecida; uma única palavra, não imperiosa, aliás breve e obediente. É o comando do amanhecer em Auschwitz, uma palavra estrangeira, temida e esperada: levantem, “Wstavach”. (LEVI, 2004b, p. 359).

Vejamos que a matéria significativa “levantem”, “Wstavach” adquire outro valor, outra significância que se constrói unicamente pelo discurso, pela experiência do sujeito na linguagem. Ainda que Levi não se encontre mais no campo, o fato de sobreviver ao não homem faz dele não só uma testemunha que fala no lugar de outrem que nada tem a dizer; agora, ele constrói uma nova significância para a palavra de ordem “levantem” cujo sentido evoca o espaço enunciativo de Auschwitz, que, além de sustentar uma ética própria de funcionamento, também foi espaço em que as enunciações significavam tão somente naquele contexto. É como se existisse uma “língua” específica de Auschwitz, ou, conforme destaca Flores (2015, p. 93), “o significante é sempre conhecido, pelo falante, mas o significado é atribuído ao elemento dentro de um contexto singular.”⁷⁹

É justamente nessa faculdade metalinguística, então, que encontramos o enlaçamento entre língua e sociedade, porque sustentar propósitos significantes sobre a significância

⁷⁹ Flores (2015), em *O falante como etnógrafo da própria língua: uma antropologia da enunciação*, propõe uma antropologia da enunciação centrada na figura do falante. Nesse texto, o autor defende que o falante, ao fazer um comentário sobre a materialidade significativa da língua, atribui sentido a essa materialidade. Exemplo disso é um comentário de Caetano Veloso acerca da voz de Gal Costa; no comentário de Caetano, a voz de Gal é de tamanha singularidade que é preciso criar uma nova significância para o significante “voz”. Esse signo é reconhecido na língua; seu sentido, no entanto, depende da enunciação. Para mais esclarecimentos, a referência encontra-se na lista final.

implica a necessidade de o homem se colocar na sociedade como testemunha, pela linguagem, de sua experiência como sujeito do mundo, da sociedade, da sua cultura, de seu discurso. É, também, nessa faculdade metalinguística que a significância da enunciação pode ser reveladora da cultura, mais especificamente, pode testemunhar o lugar que o samba de raiz ocupa na sociedade brasileira. Passemos a isso.

3.2 POR UM CONCEITO DE CULTURA EM BENVENISTE

Depois de abordarmos que língua e sociedade se relacionam mutuamente, uma vez que a língua é, por excelência, o interpretante da sociedade, haja vista que esta é interpretada por aquela em razão de sua faculdade metalinguística, passamos a discorrer sobre o conceito de cultura em Benveniste. Em *Estrutura da língua e estrutura da sociedade*, cultura é definida como *expressão privilegiada da sociedade* (BENVENISTE, 1968c/2006, p. 94). De que outra maneira essa expressão privilegiada se sustenta senão na linguagem? Se a linguagem é a única possibilidade de o homem atingir outro homem (BENVENISTE, 1968c/2006), conseqüentemente, a noção de linguagem, tida como a faculdade de simbolizar que é única do ser humano, leva-nos à cultura. Essa relação da linguagem com a cultura apresenta-se explicitamente em *Vista d'olhos sobre o desenvolvimento da linguística*. Assim Benveniste (1963a/2005, p. 32) conceitua a cultura:

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, organizada 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?

Importante assinalar que, conforme anunciamos ao longo deste capítulo e também do anterior, assim como outros termos apresentam sentidos diferentes de acordo com os diferentes textos benvenistianos, a noção de cultura também comporta mais de uma leitura. Nesse fragmento, podemos identificar dois sentidos para o termo “cultura”: um deles corresponde a um conjunto puramente simbólico e o outro faz referência à diversidade de

culturas existentes na sociedade. Nesse particular, associamos os dois sentidos de cultura à primeira distinção acerca da língua e sociedade presente em *Estrutura da língua e estrutura da sociedade*. Benveniste (1968c/2006, p. 96) afirma: “existe de uma parte a sociedade como dado empírico, histórico. Fala-se da sociedade chinesa, da sociedade francesa [...]; existe de outra parte a sociedade como coletividade humana, base e condição primeira da existência dos homens.” A mesma distinção é feita em relação à língua: “existe a língua como idioma empírico, histórico, a língua chinesa, a língua francesa [...] e existe a língua como sistema de formas significantes, condição primeira da comunicação.” Quando Benveniste (1963a/2005, p. 32) afirma que “o que uma cultura proíbe a caracteriza ao menos tanto quanto aquilo que prescreve”, vemos uma noção de cultura como dado empírico, histórico. Já na afirmação “a cultura é inerente à sociedade dos homens”, temos um conceito de cultura voltado ao nível fundamental. Assim, perguntamo-nos: como se dá a relação entre homem, linguagem e cultura? Analisando a cultura através do viés linguístico, que tipo de relação podemos fazer entre a língua e a cultura?

Flores e Severo (2015) procedem a um estudo sistemático acerca da cultura em Benveniste. Nele, os autores identificam e contabilizam o número de ocorrência do termo “cultura” e também as variantes “culturas” e “cultural”. Essa quantificação é ilustrada em um quadro que revela os artigos com maior número de ocorrências, a saber: *Estruturalismo e linguística* (1968a), *Tendências recentes* (1954), *Vista d’olhos sobre o desenvolvimento da linguística* (1963a), *Estrutura da língua e estrutura da sociedade* (1968c) e *Saussure após meio século* (1963b). Além desses textos que apresentam maior número de ocorrências, serviram também à pesquisa *Categorias do pensamento e categorias da língua* (1958b) e *Semiologia da língua* (1969) por apresentarem uma quantidade significativa da ocorrência “cultura” e seus derivados. Após a ilustração das ocorrências dos termos, seguem as análises de ocorrência em cada texto. Dessas análises, destacamos as constatações apresentadas pelos autores a partir dos *Problemas de Linguística Geral I e II*:

- a) cultura pode ser apreendida de duas formas: como fundamento e como fato histórico;
- b) cultura é um sistema semiológico 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 expressão;
- e) cultura é um fato humano porque constitui o homem: cultura é uma intersecção nas “ciências do homem”. (FLORES; SEVERO, 2015, p. 323-325).

Partimos dos conceitos presentes em *Estrutura da língua e da sociedade* e, a partir destes, relacionamos outros. Nosso objetivo, no entanto, não consiste em quantificar as ocorrências dos termos, nem proceder a uma leitura sistemática dos diferentes sentidos de cultura presentes nos *Problemas de Linguística Geral I e II*. O nosso propósito relaciona-se ao objetivo de pesquisa, que é promover um estudo enunciativo do samba de raiz enquanto experiência do sujeito sobrevivente à cultura brasileira.

Assim, retomando nosso texto norteador *Estrutura da língua e estrutura da sociedade*, partimos das seguintes noções de cultura e a elas relacionamos tantas outras: a língua corresponde à “expressão privilegiada da sociedade” e “o vocabulário fornece 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 [...]” (BENVENISTE, 1968c/2006, p. 100).

Quanto ao primeiro conceito, de que a cultura consiste na *expressão privilegiada da sociedade*, podemos aproximá-lo ao valor que a língua comporta nesse texto de 1968. Assim como o homem só dispõe de uma forma para atingir outro homem que é a linguagem, ou seja, a mais alta forma de simbolizar que lhe é inerente, a cultura, sendo uma expressão privilegiada, também pode ser entendida em seu nível fundamental. E aí merece destaque a afirmação de Benveniste, em entrevista a Pierre Daix, publicada sob o título *Estruturalismo e linguística* em *Les Lettres Françaises*: “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.” (BENVENISTE, 1968a/2006, p. 23). Assim como a linguagem, a cultura também funciona somente em razão de sua natureza simbólica. Ainda nessa entrevista, Benveniste (1968a/2006, p. 22) afirma que “tudo o que é do domínio da cultura deriva no fundo de valores, de sistema de valores. Da articulação entre os valores. Muito bem!”

Muito bem! Façamos uma pausa para exemplificar com o objeto mesmo desta tese: o samba de raiz. Olhemos para trás e visualizemos a Pequena África, ou a casa da Tia Ciata ou ouçamos os primeiros batuques ou o pandeiro de João da Baiana ou a língua desgraçada de Sinhô. Muito bem! Retomemos o primeiro enunciado do primeiro capítulo, que diz: “Samba. Essa matéria significativa da língua que se consolidou no imaginário coletivo [...]” Por que nos atrevemos em conceituar o samba como matéria significativa? Porque assim como a língua, a cultura também corresponde a um “sistema que distingue o que tem sentido, e o que não tem.” O que tem sentido no samba? Tudo o que descrevemos no primeiro capítulo, ou seja, uma sociedade única, com costumes e tradições próprios liderados pelos negros recém-chegados

no Rio de Janeiro, que lutavam por espaço e sobrevivência e carregavam no próprio corpo a simbologia da raiz do samba. A presença direta dos rituais religiosos de matriz africana, o culto aos orixás, as baianas do terreiro, a malandragem, o ritual das rodas no quintal da Tia Ciata, o vatapá, o acarajé e tantos outros elementos que formam um conjunto simbólico e se revelam na língua, ou seja, no samba cantado até hoje e que nos serve de testemunho dessa cultura manifestada na e pela linguagem⁸⁰. Asseveramos com Benveniste (1968a/2006, p. 22): “Estes valores são os que se imprimem na língua. É, no entanto, um trabalho difícil trazê-los à luz, porque a língua carrega consigo toda uma série de dados herdados; a língua não se transforma automaticamente à medida que a cultura se transforma.” Nesse particular, justificamos por que, pela enunciação, o samba agoniza, mas não morre. Mas não qualquer samba, apenas o “de raiz”. Vejamos que a cultura do samba se transformou fortemente: hoje as escolas de samba, por exemplo, não dispõem mais das tias dos terreiros, o samba virou objeto de consumo pelo homem branco, ganhou muitos lugares que não condizem com o espaço enunciativo de sua raiz, conquistou vários ritmos; no entanto, uma vez que a língua muda muito mais lentamente que a cultura e os valores da cultura se imprimem na língua, não estamos equivocados em dizer que o samba agoniza, mas não morre em razão da língua que, quando enunciada, produz o testemunho do samba de raiz. Raiz esta que é cantada até hoje, seja nas rodas, seja nas escolas de samba. Enunciar “samba de raiz” significa evocar pelo discurso de seu testemunho todos os valores culturais dessa raiz. O fato de essa raiz ser cantada/enunciada até hoje confere um lugar – no sentido de Agamben (2008) – ao samba na cultura brasileira. São os valores dessa raiz que permitem dizer que o samba é, por excelência, um símbolo da identidade brasileira, haja vista que essa identidade consiste na construção da figura enunciativa que é o sobrevivente. Estamos de acordo, portanto, com Flores e Severo (2015) de que a cultura pode ser vista *como fundamento ou como fato histórico* e, também, que a *cultura é um sistema semiológico de valores*.

Voltemos ao artigo *Estrutura da língua e estrutura da sociedade*. A partir dele, interessa-nos abordar a cultura também como fundamento, o que, conseqüentemente, leva-nos a conceber a língua e a cultura na horizontalidade. Isso porque o homem não nasce na natureza, mas na cultura e, com a língua, ele apreende a cultura.

Além da recepção da cultura em Benveniste como fundamento, outro ponto merece atenção, o qual anunciamos anteriormente: os testemunhos que o vocabulário conserva e que são reveladores da cultura. Lembrando que o pensamento de Benveniste sobre a linguagem

⁸⁰ Mostraremos isso no último capítulo que é dedicado à análise.

não se reduz à enunciação (FLORES, 2013a), ele abrange também os trabalhos dedicados à língua e às línguas, convocamos aquele Benveniste (1995a, 1995b, p. 11) comparatista que mostra como os vocábulos compreendem testemunhos a respeito do funcionamento das instituições sociais refletindo não uma designação apenas, mas uma significação que muito tem a revelar em termos culturais.

Além disso, concordamos com Ono (2014, p. 258) quanto à leitura de Benveniste acerca da enunciação. A autora afirma:

As noções propostas por Benveniste, que se tornaram palavras-chave da linguística de hoje – tais como enunciação, instância de discurso, subjetividade da linguagem etc. – são todas oriundas de suas análises sólidas e refinadas da linguística comparada. Os pesquisadores que têm interesse na noção de enunciação de Benveniste e que querem se inspirar nela podem, assim, se voltar para seus estudos sobre os fatos detalhados de línguas. De fato, é quando o linguista examina uma palavra com acuidade que ele lança, quase de surpresa, uma observação de ordem filosófica, ainda que seja de maneira discreta e implícita.

No contexto da nossa pesquisa, é imprescindível considerar que testemunha se constrói histórica, cultural e enunciativamente no samba de raiz. Qual é o valor que esse sujeito carrega discursivamente no samba de raiz? Em que medida ele se constitui um sobrevivente no sentido agambeniano?

Para prosseguirmos com o raciocínio, lembremos o seguinte do nosso texto-guia *Estrutura da língua e estrutura da sociedade*: “a língua contém a sociedade”. E pensemos sobre isso no *Vocabulário das Instituições Indo-europeias*. Nos dois volumes da obra, Benveniste (1995) faz uma reflexão de línguas que não visa a elencar designações; seu pensamento incide sobre uma das noções mais caras de sua teoria da linguagem que é a significação. A noção do indo-europeu, portanto, não se fecha na língua, mas parte da língua para explicar aspectos culturais das instituições sociais.

Ao longo desta tese, apresentamos, de acordo com o Livro 3 intitulado *Os estatutos sociais*, as noções opostas entre o homem livre e o escravo. Retomamos aqui essas duas noções e acrescentamos a expressão indo-europeia do “casamento”⁸¹ presente no Livro 2 intitulado *O vocabulário do parentesco*. O que nos interessa sobre esses três termos – homem livre, escravo e casamento – incide diretamente na relação língua e cultura considerando o que lhes é comum: ambas consistem em sistemas de valores e encontram na significação o

⁸¹ Knack (2016) analisa, no *Vocabulário do parentesco*, Livro 2, o termo “casamento” no indo-europeu como um rito de passagem, de acordo com seu propósito de pesquisa, que é averiguar os ritos de passagem do aluno nas instâncias de ensino. A passagem do aluno de uma instância a outra implica uma nova posição na sociedade e também uma nova posição de locutor no discurso. A referência completa encontra-se na lista final desta tese.

denominador comum. Queremos mostrar de que maneira a língua, como sistema de formas significantes, carrega testemunhos de valores culturais que se imprimiram na língua e refletem até hoje no funcionamento da sociedade.

No primeiro capítulo desta tese, apresentamos como se constituiu a sociedade do samba, a chegada dos primeiros negros baianos ao Rio de Janeiro, como Hilário Jovino Ferreira, filho de escravos, figura unânime da liderança negra em meio à Pequena África. Com ele, a presença feminina da Tia Ciata, baiana, cozinheira e mãe-de-santo. A Santíssima Trindade, formada por João da Baiana, Donga e Pixinguinha, frequentadores assíduos das rodas de samba na Casa da Tia Ciata. João da Baiana, nascido em um terreiro de macumba e neto de avós alforriados, foi perseguido por crime de vadiagem ao ser visto portando um pandeiro. Recuperando alguns fatos que demarcaram a comunidade negra lá no final do século XIX e olhando para isso a partir da língua, temos o seguinte movimento: a noção de “escravo” não apresenta uma única denominação, seja nas línguas indo-europeias, seja em dialetos. Benveniste (1995a, p. 349), em seus estudos sobre as línguas, atesta que “nas civilizações antigas, a condição do escravo o coloca fora da comunidade”, e é sob essa “condição de” que o nome “escravo” comporta tão somente significações negativas. Observemos os valores que a história imprimiu no signo escravo:

Não existem escravos que sejam cidadãos. São sempre pessoas de fora, introduzidas na cidade inicialmente como prisioneiros de guerra. Na sociedade indo-europeia primitiva, bem como nas velhas sociedades não-indo-europeias (sumério, acadianas, por exemplo), o escravo é um homem sem direitos, submetido a essa condição devido às leis da guerra. Um pouco mais tarde, o escravo pode ser adquirido pela compra. Nos grandes mercados da Ásia Menor afluem escravos vindos de todas as regiões; mas o estado deles, definitivamente, sempre remonta ao de prisioneiros de guerra ou de pessoas capturadas por saqueadores. (BENVENISTE, 1995a, p. 349).

A noção de escravo, portanto, ilustra as condições de existência das testemunhas pertencentes à sociedade do samba no final do século XIX. Entendemos que essas testemunhas podem ser equiparadas com o estrangeiro haja vista as condições sociais dos negros alforriados recém-chegados ao Rio de Janeiro e considerados inimigos pelo “homem livre”.

Além de o escravo ser equiparado a um estrangeiro, outras definições o tratam como “capturado” ou “comprado”. Então, descreve Benveniste (1995a, p. 350-351), que há “duas séries de designações, que por vezes podem coincidir: a do prisioneiro de guerra e a do escravo propriamente dito.” E quais são as condições do “prisioneiro de guerra”? São várias as palavras que traduzem suas condições de “preso”. O prisioneiro de guerra implica alguém “preso à ponta da lança”, “apanhado de repente, de ser pego em flagrante, sem condições de se defender, quer

seja uma cidade ou um homem” – noções estas vindas do grego. Já em iraniano, “prisioneiro de guerra” significa “pego pela mão. Dessa vez, é a mão o instrumento de apreensão”.

Quanto a escravo, na época homérica, a palavra aparece em expressões como “dia da servidão, condição de escravo”. Em latim, *seruus* compreende a “condição jurídica e social de escravo.” Ainda, outros povos que designam “o escravo com o nome do povo vizinho”. Mas apenas “se este lhe estiver submetido”. Ao contrário de *seruus*, tem-se *ingenuus* para designar o homem livre, que significa “nascido dentro da sociedade considerada, e portanto dotado da plenitude de seus direitos; inversamente, quem não é livre é necessariamente alguém que não pertence a essa sociedade, um estrangeiro sem direitos. Um escravo é algo mais: um estrangeiro capturado ou vendido como botim de guerra.” (BENVENISTE, 1995a, p. 354).

Voltando para o nosso texto-guia *Estrutura da língua e estrutura da sociedade*, no qual Benveniste (1968c/2006) considera o vocabulário uma matéria abundante, uma vez que ele *conserva os testemunhos* a respeito da organização social, somos levados a pensar esses testemunhos no contexto da história do samba, nas enunciações construídas no espaço da Pequena África, as quais carregam até hoje valores culturais impressos nas formas empregadas no samba de raiz que colocam o negro, os descendentes de escravos, os primeiros sambistas na condição de estrangeiro, de inimigo. Por muito tempo, o sambista, na condição de escravo e estrangeiro, tinha o samba como única oportunidade de enunciar a sua condição na sociedade e também de se incluir como sujeito na sociedade. Fora do samba, fora do carnaval, ele se reduzia a um estrangeiro, a um não cidadão, a alguém sem direitos. Discursivamente, como se sustenta, por exemplo, o enunciado “Negro é Rei” – preteritamente apresentado? Por que o enunciado “Negro é Rei” tem um lugar na sociedade brasileira (vejamos bem que essa afirmação só tem sentido para o negro)? A que se deve toda uma vida de resistência da cultura do samba ainda enunciada nas rodas de samba e nos desfiles carnavalescos?

Quando Benveniste (1968a/2006, p. 22) afirma que a cultura, assim como a língua, também é um sistema de valores que distingue o que tem sentido, e o que não tem, consideramos que as formas significantes cantadas no samba de raiz contêm esses valores historicamente consolidados e fazem parte de uma cultura marginalizada que se enuncia para sobreviver, uma vez que, se o escravo é o estrangeiro, um povo sem direitos, ele, conseqüentemente, encontra-se fora da sociedade e, também, fora da língua. Então, qual o único lugar onde o negro descendente de escravo não é estrangeiro? No samba de raiz. No samba, o negro é rei. Sua sobrevivência, portanto, tem um valor na língua e tem um sentido na cultura brasileira.

Consideremos agora a expressão indo-europeia de “casamento”, presente no Livro 2 intitulado *O vocabulário do parentesco*. O que descrevemos na sequência, a partir do

Benveniste (1995a) comparatista, justifica-se em razão da leitura a que procedemos sobre a relação homem, linguagem e cultura e, posteriormente, acerca da enunciação (seção 3.3).

Retornemos ao nosso artigo norteador *Estrutura da língua e estrutura da sociedade*. Imediatamente, no Convegno Internazionale Olivetti, Benveniste (1968c/2006, p. 93) afirma que “a linguagem é para o homem um meio, na verdade, o único meio de atingir o outro homem [...]; a sociedade é dada com a linguagem [e] [...] a linguagem é dada com a sociedade.” Elas nasceram da mesma necessidade, e a linguagem “representa a mais alta forma de uma faculdade que é inerente à condição humana, a faculdade de simbolizar.” (BENVENISTE, 1963a/2005, p. 27). Muito bem! Já asseveramos também que a cultura é inerente à sociedade e que a cultura é um “sistema semiológico de valores” (FLORES; SEVERO, 2015).

Analisemos essas noções no sumário sobre a expressão indo-europeia do “casamento”. Assim Benveniste (1995a, p. 239) descreve:

O “casamento” não tem nome indo-europeu. Diz-se apenas – e isso em expressões frequentemente renovadas nas línguas particulares – que o homem “conduz” (para sua casa) uma mulher que outro homem lhe “dá” (lat. *uxorem ducere a nuptum dare*); que a mulher entra na “condição de esposa”, antes recebendo uma função do que realizando um ato (lat. *ire in matrimonium*).

Como a união entre o homem e a mulher não tem nome no indo-europeu, as designações existentes são criações posteriores. O que nos interessa nesse sistema de parentesco recai nas diferenças dessas designações para o homem e para a mulher. Os termos empregados para o casamento, no caso do homem, são todos verbais. O homem, no indo-europeu, “conduz uma mulher a casa”. Ao pai da mulher o verbo correspondente é “dar”: o pai “dá” a jovem ao seu esposo, ou seja, o marido conduz “para sua casa a jovem que lhe fora ‘dada’ pelo pai.” (BENVENISTE, 1995a, p. 240).

Já quanto às designações do casamento em relação à mulher, não há nenhum verbo que atribua à mulher a ação de casar. Afirma Benveniste (1995a, p. 241) que o “único que se pode citar é o verbo latino *nubere*. Mas, além de ser restrito ao latim, *nubere* se aplica propriamente apenas a tomar o véu, rito da cerimônia nupcial, e não ao casamento mesmo [...]”

Fica claro, portanto, que as diferenças de uso do termo “casamento” não tratam apenas de designações. Assim como a língua atribui à união entre homem e mulher sentidos e funções diferentes, a sociedade, cujo sistema interpretante é a língua, também reflete essas diferenças na própria instituição de parentesco e, sobretudo, na cultura.

Enquanto ao homem cabe a função de sujeito, que conduz a moça, a mulher ingressa na “condição de esposa”, fazendo o papel de objeto; a língua indica que a mulher não

“esposa”, ela é “esposada”. A ela não cabe a função de sujeito que realiza um ato, apenas alguém que muda a sua *condição*. Vejamos bem: a mulher apenas muda de *condição*.

Mas aonde queremos chegar com isso? Ora, se a mulher, em relação ao homem no casamento, não cumpre jamais a função de sujeito, ela apenas é submetida, e olhando para esse fenômeno a partir da tese de Benveniste em *Estrutura da língua e estrutura da sociedade* de que a língua contém a sociedade, parece que muito se explica das diferenças sociais que persistem até hoje entre o homem e a mulher. Outro fato curioso e que nos chama a atenção é quanto ao emprego do verbo latino *nubere*, cuja significação denota que a mulher apenas “toma o véu”. É o próprio verbo que indica as diferenças sociais entre o homem e a mulher.

Além disso, descreve Benveniste (1995a, p. 243) quanto à expressão *matrimonium*: esta “define a condição a que acede a jovem”. O casamento, então, para a mulher, não significa um ato, “mas uma destinação; ela é conduzida ‘com vistas ao *matrimonium*’”. Posteriormente, “*matrimonia* no sentido de ‘mulheres casadas’” figura no mesmo sentido que “*seruitia*”, para designar os “escravos”. E aí chegamos ao ponto em questão: as condições sociais para a mulher são as mesmas condições para o escravo. E essas condições que colocam a mulher e o escravo nas condições de objeto – uma vez que apenas ao marido e aos homens livres é direcionada a função de sujeito das ações e de pertencimento – imprimem-se na língua.

Em 1951, no texto *Dom e troca no vocabulário indo-europeu*, publicado em *L’Année sociologique*, Benveniste (1951/2005, p. 348), em referência ao sociólogo Marcel Mauss, apresenta a significação dos termos *dom* e *troca* e suas relações nas sociedades arcaicas do indo-europeu. A partir da relação entre *dom* e *troca*, é possível definir “um conjunto de fenômenos religiosos, econômicos e jurídicos próprios das sociedades arcaicas.”

Esses termos, mostra Benveniste (1951/2006, p. 348), estão diretamente relacionados à organização e à vida das instituições arcaicas e, conforme as mudanças sociais e culturais, os termos também adquirem novos valores.

[...] o dom não é apenas um elemento de um sistema de prestações recíprocas ao mesmo tempo livres e obrigatórias, a liberdade do dom obrigando o donatário a um contra-dom, o que gera um vaivém contínuo de dons oferecidos e de dons compensatórios. Aí está o princípio de uma *troca* que, generalizada não somente entre os indivíduos mas entre os grupos e as classes, provoca uma circulação de riquezas através da sociedade inteira.

Essa *troca*, oriunda da relação entre *dom* e *contra-dom*, é observada em Heródoto na situação de que “um homem, desejando coagir o marido de uma mulher que ele ambiciona, oferece-lhe em [troca] tudo o que aquele poderia desejar dos seus bens, mas sob condição de

reciprocidade.” (BENVENISTE, 1951/2005, p. 352). Eis aí o valor da troca, do *dom* que requer um *contra-dom*.

Outras significações há para o termo *dom* de acordo com as particularidades de uso e valor que assume nas línguas indo-europeias. Uma observação interessante é a evolução das palavras de acordo com a evolução das instituições. Tais mudanças não conferem aos termos apenas designações novas; mais do que isso, elas alteram o sentido adquirindo novo valor dentro das instituições. Exemplo disso é o termo *hostis* cuja significação primeira corresponde concomitantemente ao sentido de estrangeiro e de hóspede. Em Roma, *hostis* é o indivíduo que obtém vantagens tais quais as que ele tem em seu país, mas que, em contrapartida, tem a obrigação de pagar com reciprocidade (BENVENISTE, 1951/2005).

No entanto, essa relação foi apagada à medida que o Estado romano começou a intervir nas relações que antes eram estabelecidas pelas famílias. *Hostis*, nesse particular, passou a significar *estrangeiro* e depois *inimigo público*, mudança esta “que está ligada à história política e jurídica do Estado romano.” (BENVENISTE, 1951/2005, p. 355)

É notório, portanto, como o vocabulário expressa a evolução das instituições, assumindo “valores especializados” e passando a “constituir conjuntos que traduzem [...] o surgimento de novas atividades ou concepções.” (BENVENISTE, 1995a, p. 11). Esse processo de mudança que é interior a uma língua pode, inclusive, agir sobre outras línguas a partir das relações culturais entre diferentes comunidades.

Percebamos que as noções de língua, sociedade e cultura não se encontram justapostas nas descrições do vocabulário. As modificações que ocorrem no vocabulário em consonância com as particularidades das culturas e funcionamento da sociedade deixam seus registros, seus novos valores na língua. Por isso, conforme afirmou Benveniste (1968c/2006, p. 93), em nosso artigo-guia *Estrutura da língua e estrutura da sociedade*, essas instituições – língua e sociedade – nasceram em conjunto e da mesma necessidade.

Para concluir essa abordagem acerca dos testemunhos que o vocabulário conserva, apresentamos as diversas expressões para a noção de *troca*. O que está implicado nesse termo diz respeito às relações econômicas. Uma vez que as designações foram renovadas, deve-se considerar a significação de acordo com cada língua. Benveniste (1951/2005, p. 360), no entanto, aponta uma significação que se estende consideravelmente no indo-europeu, qual seja: “valor”, representando, no grego, “valer, ser digno”, “preço, salário”.

Ainda que em Homero signifique “render um lucro”, o sentido incide sobre um caso bem singular. Benveniste (1951/2005, p. 360) enumera os exemplos homéricos: “Tu me aprisionaste antes e me levaste, para vender-me, ao mercado de Lemos, onde rendi para ti o

preço de cem bois” – fala de Licaon a Aquiles. “Ele renderá para vós mil vezes o seu preço” – sobre a oferta de um escravo. “Elas rendem bois” – para o pai que dá as filhas em casamento.

Eis a noção de “valor” apresentada por Benveniste (1951/2005, p. 360, grifo nosso):

O “valor” caracteriza-se, na sua expressão antiga, como um “valor de troca”, no sentido mais material. É o valor de troca que possui um corpo humano que se dá por um certo preço. Esse “valor” assume o seu sentido para quem dispõe legalmente de um ser humano, quer seja uma *filha para casar* ou, sobretudo, um *prisioneiro para vender*. Por aí se entrevê a origem muito concreta, numa parte ao menos do domínio indo-europeu, de uma noção ligada a certas instituições, numa sociedade fundada sobre a *escravidão*.

Retomando o que anunciamos anteriormente sobre a relação entre os termos “homem livre”, “escravo” e “casamento” após a descrição das noções histórico-culturais implicadas nessas palavras, e estabelecendo uma relação de analogia entre os conceitos de língua e cultura, visto que ambas correspondem a sistemas de valores, fica esclarecido como os valores culturais se imprimem na língua. A noção de “valor”, por exemplo, descrita nesse excerto, revela-nos muito acerca da sociedade, ou melhor, de uma língua que contém a sociedade, ou como afirmou Benveniste (1954/2005, p. 11), no texto *Tendências recentes em linguística geral*, “do discurso implicitamente assimilado à língua.” Ora, como reconhecer um discurso racista? Pela língua. Porque simplesmente a língua contém o discurso racista. E qual a relação da significação do escravo com o contexto de nossa pesquisa? Se a tese que defendemos é a de que o samba constrói um sujeito que é testemunha do lugar que o samba de raiz ocupa na sociedade brasileira, é porque o valor impresso na língua acerca dessa testemunha contém uma sociedade edificada sobre a escravidão. Ser escravo é ser estrangeiro, é ser inimigo, é ser um objeto passível de venda, é estar do lado de fora de uma comunidade. É nesse contexto que nasce o samba. Assim, ao mesmo tempo que a língua contém o discurso racista, ela também contém o discurso de que o negro é rei em razão de o samba poder dizer e cantar que o negro é rei e essa simbologia está, culturalmente, impressa na língua.

Pensemos então nesses valores culturais impressos na língua, especificamente, sobre a relação entre os termos *matrimonia* e *seruitia*. Eles correspondem, respectivamente, aos sentidos de “mulheres casadas” e “escravos” (BENVENISTE, 1995a, p. 243). Assim como os escravos figuravam como mercadorias a serem comercializadas, a noção de casamento para as mulheres é traduzida no sentido de objeto. Ainda que essa questão em específico não seja objeto de análise nesta tese, entendemos que essa analogia muito tem a revelar quanto ao mundo da significação e, conseqüentemente, da indissociabilidade entre língua, sociedade e da cultura.

No que diz respeito à significação, Benveniste (2014, p. 188), nas *Últimas aulas no Collège de France*, questiona: “Na realidade, sem a significação, a língua não é mais nada [...], pois por que o homem abriria sua boca a não ser para formar sons que tenham um sentido?” Agora, por que o homem abre sua boca para dizer “Tinha que ser mulher” e “Tinha que ser preto” em situações diversas? Se como apregoou Benveniste (2014) o *homem abre sua boca para formar sons que tenham um sentido*, é porque o sentido dessas matérias significantes – Tinha que ser mulher e Tinha que ser preto – fez existir a língua cujos valores representaram desde sempre as diferentes condições sociais das instituições, quer na relação homem e mulher, quer na relação homem livre e escravo. Além disso, quando a língua é estendida a noções sociais, “em lugar de a e é, fala-se de homens e de mulheres, ou de rei e de criados.” (BENVENISTE, 1968a/2006, p. 18).

Nesse particular, trazendo esses valores para a Pequena África, espaço enunciativo do objeto de nossa pesquisa, toda vez que alguém enuncia o samba ou se enuncia no samba, o discurso evoca esses valores institucional e linguisticamente consolidados sobre a história das sociedades. Vale lembrar o que Benveniste (1968b/2006, p. 32) afirmou em entrevista a Guy Dumur, publicada no *Le Nouvel Observateur*, sob o título *Esta linguagem que faz história*: “não é a história que dá vida à linguagem, mas sobretudo o inverso. *É a linguagem que, por sua necessidade, sua permanência, constitui a história.*” (BENVENISTE, 1968b/2006, p. 32, grifo nosso). Ou seja, é o homem quem inventa a sua língua trazendo nela as marcas impressas de sua cultura a cada vez de uma maneira única. Assim como dizer “*bom dia*” todos os dias da vida a alguém é cada vez uma reinvenção, ao dizer ou cantar “Negro é Rei”, o samba se reinventa trazendo em cada enunciação os valores de sua raiz e de suas testemunhas impressos na língua.

Encerrando esta seção, e pensando no contexto da enunciação do samba de raiz, o que podemos concluir acerca da relação língua, cultura e sociedade?

De acordo com Benveniste (1968a/2006, p. 24), “nenhuma língua é separável de uma função cultural.” Assim, tomando como norte o texto *Estrutura da língua e estrutura da sociedade*, no qual o linguista toma as duas instituições inseparavelmente, e considerando que a cultura é inerente à sociedade, a qual só assim se constitui em razão da língua cujas formas significantes manifestam o todo complexo de representações das atividades humanas que é a cultura, é porque existe uma “semântica que atravessa todos os elementos da cultura e os organiza” (BENVENISTE, 1968a/2006, p. 25) na e pela língua haja vista que seu caráter simbólico é o fundamento maior de toda significação. Assim,

Não é a língua que se dilui na sociedade, é a sociedade que começa a reconhecer-se como 'língua'. Analistas da sociedade perguntam-se se determinadas estruturas sociais ou, em outro plano, esses discursos complexos que são os mitos não deveriam considerar-se como significantes cujos significados seria preciso procurar. Essas investigações inovadoras levam a crer que o caráter natural da língua, de ser composta de signos, poderia ser comum ao conjunto dos fenômenos sociais que constituem a cultura. (BENVENISTE, 1963a/2005, p. 47).

Portanto, não existe hierarquia entre língua e sociedade, já que ambas nascem da mesma necessidade. Também não podemos estabelecer uma hierarquia entre a cultura e a língua porque ambas consistem em sistemas de valores e manifestam a linguagem, ou seja, a mais alta faculdade de simbolização exclusiva da natureza humana. Se é exatamente a linguagem o ponto de cisão entre o que é do domínio da natureza e o que é do domínio da cultura na vida humana, língua e cultura são tomadas numa relação horizontal e de homologia tendo a significação como denominador comum nessa relação que implica a indissociabilidade entre língua, cultura e sociedade.

Apresentados alguns termos cuja significação foi descrita por Benveniste de acordo com as mudanças das instituições, questionamos: considerando que língua e cultura são sistemas de valores os quais se imprimem na língua, em que medida a língua, quando enunciada, permite-nos considerar o muçulmano (de Auschwitz) e o estrangeiro (o escravo) termos coincidentes? Como o samba de raiz produz uma figura que é testemunha? Enunciemo-nos na sequência.

3.3 ESTA LÍNGUA, QUE TESTEMUNHA PELA LINGUAGEM, TESTEMUNHA O SAMBA DE RAIZ – A ENUNCIÇÃO

Começaremos esta seção com um indício. Um indício de que a língua não se finda na matéria significante. Um indício presente nos *Escritos* que traz, em uma metáfora, uma ideia de língua inseparável de seu sujeito vivo que é o homem. Iniciemos com Saussure (2002, p. 248-249) e sua metáfora do barco:

A língua, ou o sistema semiológico, qualquer que seja não é um barco no estaleiro, mas um barco lançado ao mar. Desde o instante em que ele tem contato com o mar, é inútil pensar que é possível prever seu curso sob o pretexto de que se conhece exatamente as estruturas de que ele se compõe, sua construção interior segundo um plano.[...] Certamente não há nada, como o barco no mar, que seja capaz de revelar o que é um barco e, acrescentamos, que seja mesmo um barco, um objeto propriamente oferecido ao estudo do barco.

Seguindo ainda esse raciocínio, Benveniste (2014, p. 194, grifo do autor), em suas *Últimas aulas no Collège de France*, anuncia deste modo suas últimas palavras: “Na realidade, o problema do sentido é o problema da própria língua, e, como a língua aparece para mim como uma paisagem que se move (ela é o lugar de *transformações*) e como se compõe de elementos diferentes (verbos, nomes etc.), o sentido se resume a procurar o modo de significar próprio a cada um dos elementos em questão.”

A imprevisibilidade do barco lançado ao mar e a paisagem movediça que é a língua nos desafiam a pensar esse curso da língua que encontra no sistema seu lugar primeiro para daí significar no domínio da enunciação. Saussure (2002, p. 249, grifo nosso) é categórico ao afirmar que “é *apenas* o sistema de signos tornado coisa da coletividade que merece o nome de sistema de signos.” E acrescenta: “ele é feito para se ouvir entre vários ou muitos e não para se ouvir sozinho.” A insistência de Saussure quanto ao aspecto social do signo já é suficiente para pensarmos a língua como um barco em alto mar, ou como o *lugar de transformações*, aspecto este enfatizado por Benveniste (2014) quanto ao problema do sentido em suas últimas palavras anunciadas no *Collège de France*. Isso porque, antes de a língua constituir um sistema de signos, ela se apresenta como um *sistema de valores* os quais garantem à língua um lugar único nos sistemas semiológicos.

E a que se deve esse lugar? Uma das noções mais caras dentro dos fundamentos saussurianos, o valor sígnico, é o que nos permite problematizar não a transição do signo ao discurso, porque sabemos da impossibilidade dessa tarefa, mas refletir acerca da *força social* (SAUSSURE, 2002) ou do *poder coesivo* (BENVENISTE, 1968c/2006) que viabiliza pensar a língua numa relação absolutamente necessária com a sociedade, com a sobrevivência coletiva. Assim como só podemos saber se um barco assim se revela quando lançado ao mar, o signo só é possível de se constituir à medida que é aceito em suas condições sociais da vida humana. O aspecto semiológico, portanto, só é válido quando em sua constituição se admite a coletividade social como um de seus elementos internos.

Nesse sentido, pensando a metáfora saussuriana de que a língua é como um barco lançado ao mar, voltamos no domínio do texto que norteia este capítulo *Estrutura da língua e estrutura da sociedade*. Assim como só podemos saber se um barco é de fato um barco quando lançamo-lo ao mar, a língua enquanto sistema só assim se consolida quando suas formas são assumidas por um sujeito. Está aí uma relação entre língua e sociedade que Benveniste (1968c/2006, p. 101) considera “um pouco diferente”. Trata-se da inclusão do falante em seu discurso. Aqui, essa consideração “um pouco diferente” a que se refere

Benveniste (1968c/2006) recai sobre a análise da relação entre língua e sociedade à luz dos pronomes.

A primeira preocupação do linguista em *A natureza dos pronomes* é esclarecer que estes não formam um conjunto unitário. É incoerente uma definição comum, conforme prescreve a gramática, que situe *eu*, *tu* e *ele* dentro de uma mesma categoria, porque reside aí uma distinção quanto à noção de pessoalidade. A noção de pessoa é válida para o par *eu* e *tu*, uma vez que faz referência aos partícipes da locução, o que não acontece quanto ao pronome dito de terceira pessoa, que é o *ele*, por estar fora da locução, por representar uma realidade objetiva. Nesse sentido,

[...] é ao mesmo tempo original e fundamental o fato de que essas formas ‘pronominais’ não remetam à ‘realidade’ nem a posições ‘objetivas’ no espaço ou no tempo, mas à enunciação, cada vez única, que as contém, e reflitam assim o seu próprio emprego. A importância da sua função se comparará à natureza do problema que servem para resolver, e que não é senão o da comunicação intersubjetiva. (BENVENISTE, 1956a/2005, p. 280).

A linguagem dispõe de um conjunto de signos considerados “vazios” e que se tornam “plenos” a cada vez que alguém os assume em uma instância de discurso. Signos estes, portanto, que não significam nada, não apresentam as características dos demais signos linguísticos haja vista que não compreendem uma realidade objetiva. Sua função? A conversão da língua em discurso. “É identificando-se como pessoa única pronunciando *eu* que cada um dos locutores se propõe alternadamente como ‘sujeito’”. (BENVENISTE, 1956a, p. 280-281).

É nisso que reside a diferença entre a língua como sistema de signos e a língua assumida por um locutor que se propõe como sujeito. Mas essa propriedade paradoxal da língua, citada por Benveniste (1968c/2006, p. 101) em nosso artigo norteador *Estrutura da língua e estrutura da sociedade*, de que “a língua que é assim a emanção irreduzível do eu mais profundo de cada indivíduo é ao mesmo tempo uma realidade supraindividual e coextensiva a toda coletividade”, não se abrevia no sistema linguístico. Além de a instauração da subjetividade na linguagem implicar consequências a outras áreas do saber, como a filosofia, haja vista que o homem só pode viver o agora se apresentando como *eu*, conforme abordamos no início deste capítulo em uma leitura de Agamben (2008), o discurso individual implica o locutor tornar próprio de si a língua inteira. O que isso significa?

Em seu último texto, *O aparelho formal da enunciação*, Benveniste (1970/2006, p. 82) afirma em relação ao emprego das formas, as quais correspondem ao material necessário de

toda descrição, e ao emprego da língua que “coisa bem diferente é o emprego da língua. Trata-se aqui de um mecanismo total e constante que, de uma maneira ou de outra, afeta a língua inteira.”

Entendemos que neste *afetar a língua inteira* está implicada uma noção de língua que não corresponde apenas ao domínio semiótico, intralinguístico, que diz respeito ao significado. Assumir por conta a linguagem inteira pressupõe a língua em seu emprego, aquela noção de língua estabelecida em *A forma e o sentido na linguagem*, quando Benveniste (1967/2006, p. 229) a situa no domínio semântico, cuja função é ser “mediadora entre o homem e o homem, entre o homem e o mundo, entre o espírito e as coisas, transmitindo a informação, comunicando a experiência, impondo a adesão, suscitando a resposta, implorando, constringendo; em resumo, organizando toda a vida dos homens.”

Portanto, é no domínio semântico que o constructo da subjetividade pressupõe a cultura, a sociedade, os valores culturais resultantes das atividades humanas que se imprimem na língua. Toda vez que o locutor se propõe como sujeito dizendo *eu* e torna a língua própria de si, ele, ao mesmo tempo, coloca-se em seu discurso e enuncia o seu discurso sobre o mundo, sobre as coisas na sociedade constituindo a sua história enquanto homem que fala.

Em *Estrutura da língua e estrutura da sociedade*, Benveniste (1968c/2006, p. 99-100) define sociedade como um *composto de natureza e de experiência*. Ora, em que consiste essa experiência senão a atividade dos sujeitos que se colocam e se situam na e pela linguagem em relação ao outro, em relação à sociedade através do tempo?

Essa experiência a que Benveniste se refere em 1968 para definir a sociedade nos reporta ao artigo *A linguagem e a experiência humana*, no qual o linguista precisa as duas categorias fundamentais do discurso: a de pessoa e a de tempo (BENVENISTE, 1965/2006).

Em toda língua, toda vez que alguém se coloca como *eu* e instaura o *tu* em oposição a *ele*, tem-se uma nova experiência. A categoria de pessoa *eu*, no inventário das línguas, nada significa, tampouco se aproxima dos demais signos por não consolidar uma definição lexical; no entanto, “posto em ação no discurso, introduz a presença da pessoa sem a qual nenhuma linguagem é possível.” (BENVENISTE, 1965/2006, p. 69).

Nenhuma linguagem é possível porque esta se define como a possibilidade da subjetividade (BENVENISTE, 1958a/2005) que o discurso a evoca. A linguagem dispõe de signos vazios dos quais, em uma instância de discurso, o locutor se apropria instituindo automaticamente o outro diante de si em um aqui-e-agora, ou seja, a instância de discurso é caracterizada por todas as coordenadas que definem o sujeito (BENVENISTE, 1958a/2005). Assim,

uma dialética singular é a mola desta subjetividade. A língua provê os falantes de um mesmo sistema de referências pessoais de que cada um se apropria pelo ato de linguagem e que, em cada instância de seu emprego, assim que é assumido por seu enunciador, se torna único e sem igual, não podendo realizar-se duas vezes da mesma maneira. Mas, fora do discurso efetivo, o pronome não é senão uma forma vazia, que não pode ser ligada nem a um objeto nem a um conceito. Ele recebe sua realidade e sua substância somente no discurso. (BENVENISTE, 1965/2006, p. 69).

Além do sistema de referências pessoais de que a linguagem dispõe, outra forma que coaduna para a expressão da subjetividade na linguagem são as que manifestam o tempo. Mas essa noção de tempo retratada por Benveniste (1965/2006) em *A linguagem e a experiência humana* em anda coincide com a ideia e tempo objetivo com a qual nos deparamos cotidianamente. À experiência humana na linguagem associa-se o tempo linguístico, que é o presente, o tempo da instância da fala, muito diferente do tempo dos acontecimentos.

Para abordar o tempo linguístico, Benveniste (1965/2006) faz, primeiramente, uma distinção entre o tempo físico, o tempo crônico e o tempo da língua. O tempo físico compreende “um contínuo uniforme, infinito, linear, segmentável à vontade. Ele tem por correlato no homem uma duração infinitamente variável que cada indivíduo mede pelo grau de suas emoções e pelo ritmo de sua vida interior.” (BENVENISTE, 1965/2006, p. 71). Do tempo físico distingue-se o tempo crônico, que é “o tempo dos acontecimentos, que engloba também a nossa própria vida enquanto sequência de acontecimentos.” Assim, durante toda a vida, o homem define pontos de referências em direção ao passado breve ou longínquo. Nossa vida está inclusa nessa sequência de acontecimentos. Estes, no entanto, não constituem o tempo, eles estão no tempo. Aliás, “tudo está no tempo, exceto o próprio tempo.” O tempo crônico, qualquer que seja a época ou a cultura, é organizado pelo homem. O interessante nessa questão de objetivar o tempo crônico é a relação aí implicada com a cultura e com a própria organização da sociedade enquanto um conjunto de experiências. Há culturas que se orientam no tempo pelos fenômenos naturais: posição solar, estações do ano, fases da lua. O nascimento de Cristo é o acontecimento que demarca a história e organização das sociedades em antes e depois de Cristo e que define o calendário de que dispomos até hoje. São essas referências que organizam a nossa situação em relação aos acontecimentos que constituem o tempo crônico; são essas referências, também, que nos mostram onde nos encontramos na história humana.

Mas o tempo do calendário, que é uma criação do homem, não coincide com a experiência humana do tempo. Esta só é possível no tempo da língua que é “irredutível igualmente ao tempo crônico e ao tempo físico.” (BENVENISTE, 1965/2006, p. 74). O tempo

linguístico, que aqui nos interessa, é singular porque coincide com o momento da fala e se define na instância do discurso.

No texto *Da subjetividade na linguagem*, Benveniste (1958a/2005) assinala que “o domínio da subjetividade se amplia e deve chamar a si a expressão da temporalidade.” A que se deve essa relação. Vimos que a única maneira de o homem viver o presente é no discurso enunciando-se como eu. Assim, “o locutor situa como ‘presente’ tudo que aí está implicado em virtude da forma linguística que ele emprega. Esse presente é reinventado a cada vez que um homem fala porque é, literalmente, um momento novo, ainda não vivido.” (BENVENISTE, 1965/2006, p. 75). Eis a propriedade singular constitutiva da linguagem. Na verdade, a linguagem dispõe apenas do presente como marca da temporalidade, assinalando a coincidência do acontecimento e do discurso.

Essa coincidência do acontecimento e do discurso revela a função da linguagem que é reproduzir a realidade. Benveniste (1963a/2005, p. 26, grifo nosso) orienta que se interprete essa reprodução da forma mais literal: “a realidade é produzida *novamente* por intermédio da linguagem.” O locutor, ao se propor como sujeito, evoca pelo discurso o acontecimento vivido e a sua experiência do acontecimento.

Benveniste (1965/2006) chama atenção quanto à noção de acontecimento. O homem, ao observar seus acontecimentos, pode tomá-los em duas direções: do presente para o passado ou do passado para o presente, haja vista que o tempo crônico consolida esses acontecimentos na história. Mas a existência humana não caminha em duas direções, ela segue um único curso. A sucessão de acontecimentos nos dá a falsa ideia de tempo, porque é a partir disso que a sociedade se organiza, com a disposição objetivada dos acontecimentos, de fatos importantes que assinalam um antes e um depois da experiência. *Tudo está no tempo exceto o próprio tempo*. Assim, presença do sujeito em seu discurso, a cada vez nova, marca na linguagem a condição única da (sua) história.

Benveniste (1958a/2005, p. 293, grifo do autor) encerra, em *A subjetividade na linguagem*, que “a língua enquanto assumida pelo homem que fala, e sob a condição de *intersubjetividade*, única que torna possível a comunicação linguística.” Toda a reflexão benvenistiana sobre a subjetividade que se determina pelo *status* linguístico da “pessoa” implica a determinação do outro que é constitutiva do *eu*. *Eu* só assim se apresenta à medida que instaura o *tu* num experimento de linguagem que é sempre recíproco. Uma vez que a linguagem é a mais alta forma de simbolizar única e exclusiva do homem, a intersubjetividade é também uma condição da linguagem tendo em vista que o homem só se torna sujeito em

relação ao outro. Mas essa condição intersubjetiva não é condição apenas para o constructo da subjetividade. Ela se estende, inclusive, ao aspecto da temporalidade.

Benveniste (1965/2006, p. 77), em *A linguagem e a experiência humana*, questiona uma possível experiência subjetiva do tempo fechada no universo intrapessoal em decorrência da instauração do sujeito na fala ser sempre nova. Assim, se *eu* relato um fato no passado a alguém, a experiência do tempo define-se somente ao *eu*, à pessoa que fala. Haveria, talvez, num primeiro momento, certa lógica em relação a isso. Mas Benveniste (1965/2006), de imediato, desfaz essa possibilidade.

Assim como a subjetividade só é possível se experimentada pelo contraste, a experiência humana do tempo não se refere apenas à pessoa subjetiva, mas a todo o processo de alocação, ou seja, quando o sujeito se instancia como *eu* no tempo de agora, o meu parceiro, o *tu*, também experiencia o tempo enunciativo – agora.

Algo singular, muito simples e infinitamente importante se produz realizando algo que parecia logicamente impossível: a temporalidade que é minha quando ela organiza meu discurso, é aceita sem dificuldade como sua por meu interlocutor. Meu “hoje” se converte em seu “hoje”, ainda que ele não o tenha instaurado em seu próprio discurso, e meu “ontem” em seu “ontem”. Reciprocamente, quando ele falar em resposta, eu converterei, tornando-me receptor, sua temporalidade na minha. (BENVENISTE, 1965/2006, p. 77-78).

Portanto, o tempo linguístico nem coincide com o tempo crônico, nem se reduz à subjetividade; ele também opera sob a condição da intersubjetividade. É aí que se revela a experiência humana na linguagem, que se dá sempre no ato de fala numa relação reversível entre o locutor e o interlocutor através do tempo.

Voltando ao texto-guia *Estrutura da língua e estrutura da sociedade*, Benveniste (1968c/2006) afirma que a inclusão do falante em seu discurso com respeito ao outro a outros é uma “consideração um pouco diferente” de se estabelecer a relação entre as duas grandes entidades língua e sociedade. Mas é justamente o duplo sistema relacional da língua, a oposição entre a pessoa subjetiva e a não subjetiva em relação à oposição entre os participantes da alocação e a não pessoa, que constrói a referência e instaura a possibilidade do discurso. É, portanto, a inclusão do falante em seu discurso que coloca a pessoa também em relação à sociedade estendendo o fundamento intersubjetivo às relações espaço-temporais os quais determinam os modos de enunciação.

Considerando que o presente é sempre reinventado a cada ato de fala, porque se trata de um momento ainda não vivido, como se dá a relação entre a língua e a sociedade tomando como fundamento a intersubjetividade na linguagem? Ou, nos termos de Benveniste

(1968c/2006), como se dá essa relação “um pouco diferente”? Trazendo para o contexto de nossa pesquisa, de que maneira esse homem que se enuncia (re)constrói a (sua) história no e do samba de raiz?

Para isso, reportemo-nos a duas diferentes formas de enunciação estabelecidas por Benveniste (1959/2005) em *As relações de tempo no verbo francês*. O cerne da discussão neste artigo, publicado no *Bulletin de la Société de Linguistique*, é distinguir dois planos de enunciação: o da *história* e o do *discurso*. O plano histórico da enunciação diz respeito a narrativas que não se valem das categorias linguísticas que definem o discurso. Trata-se da enunciação organizada em terceira pessoa, em que o historiador “não dirá jamais *eu* nem *tu* nem *aqui* nem *agora*, porque não tomará jamais o aparelho formal do discurso que consiste em primeiro lugar na relação de pessoa *eu* : *tu*.” (BENVENISTE, 1959/2005, p. 262). Assim, os enunciados, quando registrados com expressões temporais históricas, pertencem ao passado.

Benveniste (1959/2005, p. 267) explora o campo da expressão temporal e define três tempos para a enunciação histórica: o aoristo, o imperfeito e o mais-que-perfeito. Acrescenta-se a esses três o *prospectivo*, jamais o presente. O historiador, ao ser fiel ao seu propósito, apresenta os acontecimentos à medida que eles se apresentam na história. “Ninguém fala aqui; os acontecimentos parecem narrar-se a si mesmos. O tempo fundamental é o aoristo, que é o tempo do acontecimento fora da pessoa de um narrador.”

Contrariamente, no plano do discurso, todas as marcas que compõem o quadro formal da enunciação se fazem presentes. A condição intersubjetiva da linguagem supõe um “locutor e um ouvinte e, no primeiro, a intenção de influenciar, de algum modo, o outro.” (BENVENISTE, 1959/2005, p. 267). O discurso prevê, então, a ação do locutor ao assumir as formas da língua e se pronunciando como *eu* em relação a um *tu* aqui-e-agora.

Enquanto a enunciação histórica hoje se concentra mais na língua escrita, o discurso envolve tanto a fala quanto a escrita. No entanto, é possível, em uma enunciação histórica, em algum momento, o historiador dar voz a personagens ou se apresentar como *eu* com o propósito de assumir certo posicionamento em relação aos acontecimentos. Passar de um plano a outro – do histórico ao discurso e vice-versa – é característica da linguagem.

Voltando ao nosso questionamento anterior – de que maneira esse homem que se enuncia (re)constrói a (sua) história no e do samba de raiz –, consideramos que a experiência humana constituída a partir da condição intersubjetiva e temporal da linguagem autoriza o sujeito a se historicizar no samba de raiz produzindo uma figura que é testemunha das condições enunciativas que garantiram ao samba um lugar na história e na cultura.

Entendemos que só é possível falar em *enunciação do samba de raiz* à medida que procedemos a um estudo sobre a linguagem que prevê a relação entre língua, cultura, homem e sociedade. Assim, considerando que o homem não nasce na natureza, mas na cultura, a qual é manifestada pela linguagem, o sujeito que se enuncia no samba de raiz, ao se apropriar da língua inteira, movimentada em sua fala todo um conjunto de enunciações históricas que carregam valores constitutivos da cultura do samba impressos na língua. Isso porque, “na enunciação, a língua se acha empregada para a expressão de uma certa relação com o mundo.” (BENVENISTE, 1970/2006, p. 84).

Para Benveniste (1968a/2006, p. 18), em termos de linguagem, nada se reproduz, porque o homem inventa sua língua durante toda a vida a cada vez de forma única e distintiva. “Dizer bom dia todos os dias da vida a alguém é cada vez uma reinvenção.” Reinvenção aqui não coincide com repetição. O homem na linguagem pressupõe sempre uma criação, nada é repetível no universo do discurso. Dessons (2006, p. 14), em *L'invention du discours*, observa a implicação do prefixo “re” e assevera a ideia da irrepitibilidade do discurso, uma vez que “pelo exercício da linguagem, o mundo não é um eterno retorno, mas uma constante criação.”

Associamos essa reinvenção com um dos conceitos da enunciação presente no *Aparelho formal*, que diz: “a enunciação supõe a conversão individual da língua em discurso.” (BENVENISTE, 1970/2006, p. 83). Nesse processo de conversão, alerta o linguista, está implicada a semantização da língua, o que nos reporta à ideia da significância. Em nota, Benveniste (1970/2006) remete a noção de significância ao artigo de 1969, *Semiologia da língua*, no qual ele esclarece os dois diferentes domínios da língua, o semiótico e o semântico. Ainda que nesse artigo o autor, de fato, determine as diferenças entre os dois domínios, o centro da reflexão não recai sobre a significância, já que a ideia da construir uma semântica que comporte a significância da enunciação ficou no projeto.

Na verdade, dois anos antes, Benveniste (1967/2006) desenvolve a ideia da conversão da língua em discurso não a linguistas, mas a filósofos no XIII^e Congrès, Genève, onde ele se propõe a falar sobre *A forma e o sentido na linguagem*. A distinção entre esses dois domínios é fundamental, no contexto da nossa pesquisa, porque é justamente a esse *hiato* que relacionamos nossa fundamentação sobre como o sujeito que se constitui no samba de raiz produz uma figura que é *superstes*. O adjunto “de raiz” pressupõe uma noção de tempo e também de cultura, já que associamos essa “raiz” com o que, de fato, tem valor no samba. Valores que se construíram a partir de um conjunto simbólico de uma sociedade de certa época e que até hoje se revelam na linguagem de quem enuncia o samba, faz samba ou canta samba. Como podemos reinventar e testemunhar essa história na linguagem?

Aos filósofos Benveniste (1967/2006) defende que há para a língua duas maneiras de ser língua na forma e no sentido: como semiótica e como semântica. No domínio semiótico, o signo é a unidade definida, e o que se considera é a língua como sistema de formas significantes. Aqui, para que um signo exista, é necessário apenas que ele seja aceito pela comunidade de falantes e se relacione com os demais signos. Basta questionar: a entidade significa? Sim ou não. Significar, neste caso, define-se como ter ou não sentido para aqueles que manuseiam a língua. “Quem diz ‘semiótico’ diz ‘intralinguístico’. Cada signo tem de próprio o que o distingue dos outros signos. Ser distintivo e ser significativo é a mesma coisa.” (BENVENISTE, 1967/2006, p. 227-228). Portanto, a semiótico não se refere à relação entre a língua e o mundo e não admite significação de uso particular. O aspecto que define o domínio semiótico é sua natureza social.

Já o domínio semântico nos reporta à natureza individual da língua, ao seu emprego; sua unidade é a palavra. É com a palavra que o homem se relaciona com outro homem, ou com o mundo, ou com a cultura. É o plano semântico da língua que organiza a vida dos homens e integra o indivíduo à sociedade. E o sentido?

Enquanto no domínio semiótico da língua, o sentido se define por uma relação de paradigma, no domínio semântico, o sentido se realiza no sintagma. A questão aqui é saber como o sentido se forma em palavras, cujo emprego não se abrevia no plano denotativo, ele se estende a uma condição particular e se define sempre numa relação intersubjetiva, já que a língua enquanto semântica pressupõe a condição de diálogo.

A frase (neste caso como sinônimo de discurso), *enquanto expressão semântica por excelência*, refere um sentido sempre particular, não admitindo, portanto, prever o seu estado. Trata-se aqui, conforme apresentamos no início desta seção, a língua como um barco lançado ao mar. A língua, então, comporta dois domínios diferentes separados por um hiato, haja vista que não é possível transitar do signo à frase (discurso). Trata-se, conforme as últimas palavras de Benveniste (1969/2006, p. 67), de dois mundos diferentes.

Conforme abordamos no capítulo anterior, Agamben (2005) vale-se da ideia desse hiato para abordar o problema da experiência humana através da língua. Para o filósofo, a cisão entre língua e discurso singulariza de modo exclusivo a linguagem humana. A possibilidade de o homem se historicizar na linguagem encontra seu lugar justamente nesse hiato que separa os dois domínios da língua em Benveniste. Tendo em vista que a cultura é um todo simbólico com o qual a sociedade se identifica e a linguagem o transmite e considerando o fato de que o homem não é desde sempre falante, essa cisão entre língua e fala separa o que é da natureza e o que é da cultura.

Para finalizar esta abordagem teórica, reiteremos: única é a condição do homem na linguagem e *é na e pela* linguagem que o homem se constitui como sujeito. Se ao homem não cabe outra forma de viver o agora senão se propondo como *eu* e instaurando seu discurso no mundo, o presente constitutivo à enunciação, que é sempre um ato singular, “imprime na consciência o sentimento de uma continuidade que denominamos tempo [...]” (BENVENISTE, 1970/2006, p. 85-86). É com esse sentimento de continuidade e consciente da experiência de linguagem que o sujeito se enuncia e (re)constrói a (sua) história *no e do* samba de raiz. Isso porque, como retratou Dessons (2006), só podemos significar a história concebendo a condição do homem *na e pela* língua.

Todos os conceitos mobilizados até então estão a serviço do samba de raiz, nosso objeto de estudo. Se defendemos que ele – o samba de raiz – agoniza, mas não morre porque constrói um sujeito de enunciação que é testemunha do lugar que o samba ocupa na sociedade brasileira, é porque a enunciação, aqui abordada a partir da relação entre língua, cultura e sociedade, promove a reinvenção do samba e toda a sua historicidade e simbologia aí implicadas a cada vez que o sujeito faz falar a sua língua cujas formas carregam valores culturais que jamais se apagarão, porque a língua, enquanto sistema de formas significantes, também se constitui como testemunho da atividade do homem na sociedade. Portanto, se a linguagem nos oportuniza a experiência do acontecimento e a chance de constituir a história, já é hora de passarmos a palavra a quem sempre sobreviveu como estrangeiro numa sociedade interpretada pela língua do homem livre.

CAPÍTULO 4

SAMBA: AGONIZA, MAS NÃO MORRE – UMA ANÁLISE ENUNCIATIVA

Eu quero morrer numa batucada de samba
Na cadência bonita do samba
(*Na cadência do samba* | Ataulfo Alves)

Dedicamos este último capítulo à análise de um samba de raiz com o propósito de mostrar, a partir dos fundamentos teóricos mobilizados, como o samba de raiz constitui um enunciador que é testemunha.

A noção de testemunha advinda de Agamben (2008) foi revista a partir do contexto enunciativo. Conforme definimos ao longo dos capítulos teóricos, especialmente no primeiro, as condições enunciativas no cenário pluriétnico da Pequena África promoveram discursos os quais garantiram ao samba um lugar na cultura brasileira. Desse modo, à medida que descrevemos a sociedade carioca em torno da Pequena África tomando a língua como interpretante, não deixamos de reinventar através do discurso esse cenário cujos valores estão impressos na língua.

Elegemos, então, arbitrariamente, um samba de raiz cuja autoria diz respeito, no sentido de Agamben (2008), à autêntica testemunha. O sentido da testemunha, no contexto de uma análise enunciativa, constrói-se a partir de dois fundamentos. O primeiro deles é, de acordo com Agamben (2008), a figura do *superstes*, ou seja, aquele que atravessou até o fim um evento e por isso pode dar testemunho de algo. O segundo fundamento, que consiste na noção de testemunha no contexto enunciativo, constrói-se a partir da condição intersubjetiva da linguagem. Uma vez que a enunciação é o “colocar em funcionamento a língua por um ato individual de utilização” e que esse ato afeta a língua inteira (BENVENISTE, 1970/2006, p. 82), toda vez que o locutor se propõe como sujeito e insere seu discurso na sociedade, o valor da testemunha integral se reinventa, porque esta é parte constitutiva da referência construída a cada vez que se enuncia o samba de raiz. Assim, se a referência é parte integrante da enunciação, conforme anunciou Benveniste (1970/2006, p. 84), o valor da testemunha integral, que está impresso na língua, é constitutiva da enunciação do samba de raiz. Lembremos que o que faz do Primo Levi uma testemunha não é o fato de ter sobrevivido apenas, mas sobreviver para poder falar. É o poder falar pelo outro que faz de Levi uma autêntica testemunha e confere a Auschwitz um lugar na história.

No contexto da nossa pesquisa, as testemunhas anunciadas no segundo capítulo desta tese não mais podem falar, nem cantar, nem fazer samba. No entanto, no tempo da língua, o valor das autênticas testemunhas permanece em outras vozes, em outras enunciações, porque o discurso renova as raízes do samba e imprime em nossa consciência aquele sentimento de que o samba “bom” agoniza, mas não morre.

Testemunhemos, pois, com o Mestre Candeia.

4.1 NEGRO ACORDA, É DIA DE GRAÇA

Antônio Candeia Filho, o Candeia⁸², foi uma testemunha peculiar do samba de raiz. Hoje seu testemunho permanece no discurso de quem vive sua língua e, conseqüentemente, sua cultura. Antes de passarmos à análise enunciativa do samba intitulado *Dia de Graça*, apresentamos, na íntegra, sua fala sobre o samba e suas raízes, presente em seu livro *Escola de samba: árvore que perdeu a raiz*, em conjunto com Isnard Araújo, criador do Museu Histórico Portelense. Avaliamos relevante esta fala por recuperar num aqui-e-agora a experiência de quem testemunhou as condições inerentes à cultura do samba de raiz, também retratadas na descrição que fizemos sobre a sociedade do samba no primeiro capítulo desta tese.

Para se falar em SAMBA temos que falar em negro, para se falar em negro temos que contar sua árdua luta através de muitas gerações, erguendo o seu grito contra o preconceito de raça e de cor herança da escravidão. O negro com sua luta vem de muito longe. Dos Quilombos e das insurreições de escravos. Se voltarmos para a história nacional encontraremos sua presença em todos os setores da nossa vida social. As nossas manifestações populares têm como pontos altos o SAMBA, as rodas de capoeira, as competições de batuques, as congadas, as eleições de Reis de Congo e de Juízes de Angola, o folguedo dos Quilombos, os maracatus, o frevo, o bumba-meu-boi, os ternos e ranchos, os louvores a São Benedito. Deve-se ao NEGRO o aumento do quadro religioso, incorporado a este cenário de figuras legitimamente africanas como os deuses Xangô e Ogum, as ninfas Yemanjá e Nannam, os espíritos como Exu e demais. Em várias regiões do país, encontraremos a influência do negro: no tambor de Mina no Maranhão, nos Xangôs de Pernambuco e Alagoas, nos candomblés da Bahia, nas macumbas do Rio de Janeiro, nos Parás de Porto Alegre. O negro adaptou sua influência religiosa á doutrina que se funda na crença da existência de comunicações entre vivos e mortos por intermédio da mediunidade (espiritismo). As sessões de caboclo trouxeram características fetichistas (adoração de fetiches, ídolos) ao catolicismo popular. Estas religiões do negro foram muito perseguidas pela polícia e sua luta foi muito grande, seu esforço extraordinário a fim de manter a sobrevivência de seus hábitos e preceitos. Deve-se ao negro o traje característico de baiana. Trouxe para a culinária pratos como: o vatapá, o caruru, o efó, o acarajé entre outros. O negro e o mulato jogados e

⁸² Candeia (1935-1978) nasceu no Rio de Janeiro. “O pai, Antônio Candeia, era tipógrafo, flautista e integrante de comissões de frente de escolas de samba. Quando criança, na data de seu aniversário, o pai promovia uma roda de samba para os amigos adultos, regada à cachaça e a feijão.” Desde criança, envolveu-se com o choro e samba. Participava de rodas de capoeira, de rituais de candomblé e da escola que deu origem à Portela, Vai Como Pode. (DICIONÁRIO DA MÚSICA POPULAR BRASILEIRA, 2002).

abandonados pelo preconceito social e racial aos morros, às favelas, aos bairros de baixo nível econômico das cidades, começaram a exprimir seu sofrimento, sua desesperança e também sua vontade alegre de viver na batucada, no lundu, no maxixe, no choro, capoeira, no frevo, no caxambu, no jongo, no samba, no samba-choro, no samba-canção, no samba de breque, no samba batucada eu em nossos dias representam grande parte do patrimônio do povo brasileiro. Os cultos de candomblé dão sentido à vida e amenizam os sofrimentos de um mundo incerto. O candomblé penetrou no povo brasileiro, criando valores estéticos (artísticos), utilizando o canto acompanhado de atabaques, agogôs, cabaças e outros instrumentos de percussão, as danças características, as vestimentas próprias dos participantes, a grande aglomeração de espectadores. Tudo se combina para proporcionar o prazer e a tensão emotiva. Geralmente aquelas pessoas que participavam das reuniões de culto afro-brasileiro se integravam às manifestações ligadas às Escolas de Samba, Blocos e Ranchos. Os divertimentos daqueles que partilhavam das sessões religiosas eram os blocos e as Escolas de Samba, pela identificação que existe e também pelo padrão socioeconômico que representam, mantendo-se a autonomia de cada uma delas. (CANDEIA; ISNARD, 1978, p. 5-6).

Quando definimos um artigo norteador a partir do qual organizamos a nossa leitura acerca da enunciação em Benveniste, especificamente no capítulo 3, fizemo-lo tendo em vista recuperar e desenvolver o que anunciamos na Introdução desta tese. Em *A forma e o sentido na linguagem*, Benveniste (1967/2006), ao proferir uma conferência inaugural no XIII^o Congrès, Genève, e apresentando-se como um “ignorante em filosofia” a um grupo de filósofos, na tentativa de enumerar as funções da linguagem, acaba por resumi-las, com tamanha perspicácia, numa só palavra: “bem antes de servir para comunicar, a linguagem serve para *viver*”.

Não vamos retomar as implicações quanto ao uso desse verbo, porque algumas delas foram abordadas ao longo desta tese. Somente retomamos, porque, chegado o momento de analisar enunciativamente um samba de raiz, a esse *viver* associa-se a significação das palavras e como a língua-discurso age na sociedade.

Se a linguagem serve para viver “porque o próprio da linguagem é, antes de tudo, significar” e considerando que língua e sociedade estão organicamente relacionadas, o testemunho de Candeia encaminha-se para uma semântica própria caracterizada por um conjunto de representações cujos valores pressupõem indivíduos sobreviventes. Uma vez que o samba carrega consigo uma série de valores herdados de uma sociedade escravocrata, o sujeito que aí se enuncia não pode ser outro senão um sobrevivente, visto que este sobrevivente é estrangeiro na sociedade e, conseqüentemente, na língua.

As condições enunciativas dos campos de extermínio em nada diferem das condições enunciativas decorrentes dos trezentos anos de escravidão no Brasil. O muçulmano, que no contexto da semântica própria do samba corresponde ao estrangeiro, agora fala pelo discurso

da testemunha ao proferir *Eu era um muçulmano*. O sambista, que carrega na linguagem o valor do estrangeiro, encontra no samba a possibilidade da subjetividade.

Vejamos.

<i>Dia de Graça</i>	
	Candeia
<p>Hoje é manhã de carnaval (ao esplendor) As escolas vão desfilar (garbosamente) Aquela gente de cor com a imponência de um rei vai pisar na passarela (salve a Portela) Vamos esquecer os desenganos (que passamos) Viver alegria que sonhamos (durante o ano) Damos o nosso coração, alegria e amor a todos sem distinção de cor Mas depois da ilusão, coitado Negro volta ao humilde barracão Negro acorda é hora de acordar Não negue a raça Torne toda manhã dia de graça Negro não se humilhe nem humilhe a ninguém Todas as raças já foram escravas também E deixa de ser rei só na folia e faça da sua Maria uma rainha todos os dias E cante o samba na universidade E verás que seu filho será príncipe de verdade Aí então jamais tu voltarás ao barracão</p>	

Em *Dia de Graça*, composição de Candeia, no que diz respeito ao quadro formal da enunciação, o enunciador faz renascer pelo discurso um desfile carnavalesco. Esse acontecimento referido no tempo da língua coloca em condição intersubjetiva os participantes da alocação, visto que o indicativo *hoje*, sob o fundamento da língua-discurso, passa a significar na semântica que é própria do samba. Portanto, *hoje* não significa, neste caso, por oposição a *ontem* ou *amanhã*. A significância coincide com um dia especial, com a utopia única do carnaval, momento este em que o “estrangeiro” pode falar.

Nesse primeiro momento em que se encontra o *hoje*, o dia de carnaval, o enunciado é projetado para a perspectiva plural, já que a ideia de pessoas reunidas, de festa configura a significação do *carnaval*. Por isso, *Vamos esquecer os desenganos (que passamos)* e *Viver alegria que sonhamos (durante o ano)*. *Damos o nosso coração, alegria e amor a todos sem distinção de cor*. A presença do *nós* no primeiro momento do samba não significa, como adverte Benveniste (1946/2005, p. 256), a “pluralização do eu”, o que contradiria a própria noção de subjetividade. *Nós* significa a junção do *eu* e o não *eu*. Assim,

[...] essa junção forma uma totalidade nova e de um tipo totalmente particular, no qual os componentes não se equivalem: em “nós” é sempre “eu” que predomina, uma vez que só há “nós” a partir de “eu” e esse “eu” sujeita o elemento “não eu” pela sua qualidade transcendente. A presença do “eu” é constitutiva de “nós”. (BENVENISTE, 1946/2005, p. 256).

Na condição do *hoje*, o tempo do carnaval, mais precisamente no momento em que a Portela entra na avenida, a qualidade transcendente do *eu* situa o enunciador no presente da língua que coincide com o acontecimento do carnaval. O aparecimento da forma subjetiva em *nós* implica, no discurso, necessariamente, a experiência do sujeito com o outro na manhã do carnaval. À medida que o enunciador se inclui no discurso assumindo a forma linguística *eu*, o valor da subjetividade somado à multiplicidade do *não eu* reinventa o tempo e o espaço em que o estrangeiro passa a constituir-se como rei – unicamente no samba.

Em *Estrutura da língua e estrutura da sociedade*, Benveniste (1968c/2006, p. 101) pontua que “é a inclusão do falante em seu discurso [...] que coloca a pessoa na sociedade enquanto participante e que desdobra uma rede complexa de enunciações espaço-temporais que determinam os modos de enunciação.”

A temporalidade organiza o *Dia de Graça* em dois momentos: o *hoje* do carnaval e o depois da *ilusão*. O modo de enunciação em relação ao *hoje* movimenta sentidos que se constroem a partir de valores circunscritos à simbologia do samba manifestada na linguagem. Esses valores são compreendidos na atual instância de discurso à medida que outros valores, anteriores ao contexto enunciativo, referenciam as condições enunciativas da raiz do samba. Tais condições, que garantiram ao samba um lugar na cultura, estão impressas na língua. Em *Vamos esquecer os desenganos (que passamos)* e *Viver a alegria que sonhamos (durante o ano)*, o sujeito da enunciação não só reinventa as condições que o fizeram um estrangeiro na sociedade, como também revela a sua atitude de expectativa, que é viver a alegria apenas sonhada durante o ano. Assim, se ao sujeito, fora do espaço enunciativo do carnaval, só lhe é permitida uma alegria sonhada e, se no espaço enunciativo do carnaval, cabe-lhe o esquecimento dos desenganos, única é a condição do estrangeiro na enunciação do samba de raiz. É, portanto, no samba de raiz que o sujeito “se capta a si mesmo, se confronta, se instaura tal como aspira a ser, e finalmente se historiciza nessa história.” (BENVENISTE, 1956b/2005, p. 84). No samba de raiz, a enunciação prevê a cisão da língua-discurso ou a conversão individual da língua em discurso, tendo em vista que no tempo e no espaço enunciativo do carnaval o sentido da raiz do samba, sob o aspecto da semantização da língua, reinventa um sujeito que é rei e justamente por isso ele pode testemunhar pelo estrangeiro. É esta possibilidade de dizer no samba de raiz, esta possibilidade de o sujeito se instaurar “tal

como aspira a ser” que este produz uma figura que é *superstes*, porque o valor da testemunha reside na possibilidade da subjetividade, haja vista que o negro-escravo é tido como estrangeiro e, conseqüentemente, encontra-se fora da comunidade e, portanto, fora da língua.

Desse modo, se o homem não nasce na natureza, mas na cultura, e considerando que língua e cultura são sistemas de valores, fica confirmada a hipótese de que a língua, quando enunciada, produz o testemunho do samba de raiz, haja vista que, na enunciação, “a língua se acha empregada para a expressão de uma certa relação com o mundo.” (BENVENISTE, 1970/2006, p. 84). E como se apresenta esse mundo na relação intersubjetiva entre homem e sociedade? Como dá essa relação entre cultura, língua e sociedade no samba de raiz?

A fala de Candeia que reproduzimos anteriormente orienta tanto em termos de simbologia acerca da cultura do samba e sua raiz quanto as condições sociais a partir das quais faz sentido dizer no samba que o negro é rei porque comporta um valor cultural. Só faz sentido cantar no samba que negro é rei, porque fora dessa enunciação as condições históricas fizeram-no tão somente um sobrevivente. E essa condição está impressa na língua que se acha empregada de valores culturais e produz o testemunho do samba de raiz.

O sujeito que se constitui no discurso do samba de raiz produz uma figura que é *superstes* à medida que o samba de raiz, enquanto um todo complexo de representações, admite, assim como a língua, o que tem ou não valor. Em *Damos o nosso coração, alegria e amor a todos sem distinção de cor*, o sentido que aí se distribui em palavras é particular, porque a instância de discurso pressupõe o valor da testemunha. A presença da “cor” para se referir ao negro é marcante na cultura do samba, mas isso não se justifica pelo fato de a gênese do samba estar organicamente relacionada ao negro. O valor que se tem aqui ou a necessidade de referir a *cor* marca os testemunhos que a língua garante e preserva a partir de uma concepção semiológica. Uma vez que a língua contém a sociedade, a existência do enunciado *Damos o nosso coração, alegria e amor a todos sem distinção de cor* denuncia como o funcionamento da sociedade reflete na língua. Então, por que o agenciamento *sem distinção de cor* significa na enunciação do samba de raiz?

Podemos responder com uma passagem sobre João da Baiana, um dos personagens que integram a chamada Santíssima Trindade do Samba abordada no segundo capítulo. O seguinte fragmento faz parte do prefácio da obra de Candeia e Isnard (1978):

O velho João da Baiana, toda vez que era homenageado pelos serviços que prestou à música popular brasileira, referia-se aos tempos em que o samba era tão repudiado quanto qualquer crime previsto pelo Código Penal. Quando a polícia prendia um suspeito, examinava-lhe os dedos para verificar se havia marcas das

cordas do violão. Se fossem encontradas, o suspeito – quase sempre preto – ia direto para o xadrez. [...]

– Recebemos uma denúncia de que há samba nesta macumba.

Era um tipo de repressão racista, pois dirigia-se contra as religiões de origem negra. Ai daquelas casas que não tinham licença de funcionamento! Seus responsáveis eram perseguidos e punidos como criminosos.

Vejamos que não é só uma perseguição contra o estrangeiro, trata-se de um repúdio envolvendo tudo o que diz respeito à cultura africana. Assim, mobilizar a língua por conta própria implica, para o locutor, certa “necessidade de referir pelo discurso, e, para o outro, a possibilidade de co-referir-se identicamente, no consenso pragmático que faz de cada locutor um co-locutor. A referência é parte integrante da enunciação.” (BENVENISTE, 1970/2006, p. 84). Portanto, a referência à *cor* no samba não se constrói no plano intralinguístico. A forma *cor*, agenciada no contexto do samba de raiz, mobiliza todo um conjunto de valores os quais se constroem numa relação entre língua, homem, cultura e sociedade da Pequena África. É nesse sentido que o emprego da língua corresponde a “um mecanismo total e constante que, de uma maneira ou de outra, afeta a língua inteira.” (BENVENISTE, 1970/2006, p. 82). Uma vez que a enunciação não se restringe ao emprego das formas; é um processo que mobiliza a língua toda, tudo o que diz respeito à experiência do homem na linguagem reflete nos modos de enunciação.

Chegado o fim do carnaval, a intimação do enunciador desdobra outra rede complexa de relações espaço-temporais que determinam outro modo de enunciação. No tempo enunciativo do carnaval, o locutor, ao se propor como sujeito na forma do *nós*, ao mesmo tempo que, pelo discurso, reinventa o seu carnaval, ele também historiciza a sua história no e do samba. Os valores culturais impressos na língua que entram em ação no discurso criam o sentido de um contexto utópico cuja significância implica *reconhecer* os *desenganos* daquela *gente de cor*.

Diferentemente, no segundo momento, o Dia de Graça, após o carnaval, o estrangeiro não se encontra mais em seu espaço enunciativo, que é o samba, o carnaval, o todo simbólico de sua própria cultura e de sua própria língua, o que lhe possibilita ser rei. Como se dá a relação entre língua, cultura e sociedade quanto ao emprego da forma *rei*? Considerando que o homem não nasce na natureza, mas na cultura, toda a raiz do samba está associada a quem é considerado estrangeiro fora do samba. Não se trata de uma questão de “apropriação cultural” no sentido de posse, mas uma possibilidade de falar. Porque quem nasce escravo está fora da sociedade e, assim, fora da língua. É sob esse aspecto que o samba de raiz constitui-se por uma semântica própria, porque a sociedade dele constitutiva é formada por sujeitos sobreviventes.

Além das categorias de pessoa, espaço e tempo, a enunciação “fornece as condições necessárias às grandes funções sintáticas. Desde o momento em que o enunciador se serve da língua para influenciar de algum modo o comportamento do alocutário, ele dispõe para este fim de um aparelho de funções.” (BENVENISTE, 1970/2006, p. 86). A intimação é uma delas.

No samba, o enunciador apropria-se dessas formas: *acorda, não negue, torne, não se humilhe, deixa de ser, cante*, o que implica uma “relação viva e imediata do enunciador ao outro numa referência necessária ao tempo da enunciação.” A nova temporalidade instaurada no discurso, que é prospectiva ao momento presente da enunciação – hoje, manhã de carnaval –, determina um novo modo de enunciação. A atitude do enunciador ao empregar as formas verbais injuntivas revela as condições que fazem do sujeito enunciativo testemunha da raiz do samba.

Tais condições são observadas na fala de Candeia enquanto testemunha integral da raiz do samba cujos valores são, enunciativamente, atualizados no samba de raiz em análise. Reiteremos algumas passagens do sambista: “Para se falar em SAMBA temos que falar em negro, para se falar em negro temos que contar sua árdua luta através de muitas gerações, erguendo o seu grito contra o preconceito de raça e de cor herança da escravidão.” E continua “O negro e o mulato jogados e abandonados pelo preconceito social e racial aos morros, às favelas, aos bairros de baixo nível econômico das cidades, começaram a exprimir seu sofrimento, sua desesperança e também sua vontade alegre de viver na batucada, no lundu, no maxixe, no choro, [...], no samba [...]” (CANDEIA; ISNARD, 1978, p. 5-6). É nessa cisão entre a testemunha ética, no sentido agambeniano, e a atualização do valor da testemunha que se constitui o sujeito sobrevivente no samba de raiz.

Retomemos as palavras de Bezerra da Silva apresentadas na Introdução desta tese: “como o morro não tem voz [...] Então o que fazem os autores do morro? Eles dizem cantando o que eles queriam dizer falando.” (NETO; DERRAIK, 2012). Portanto, no samba de raiz, o estrangeiro tem a chance de se constituir sujeito na e pela linguagem e, assim, inserir seu discurso no mundo e colocar-se como homem que fala na sociedade.

O homem pode enunciar-se como sujeito apenas no que é de domínio da sua cultura. Para além disso, o valor impresso na língua é a de estrangeiro. Tomando a língua como interpretante da sociedade e a relação constitutiva dessas duas grandes entidades que encontram na faculdade simbólica da linguagem o meio dessa relação, toda vez “aquele que fala faz renascer pelo seu discurso o acontecimento e a sua experiência do acontecimento.” (BENVENISTE, 1963a/2005, p. 26). É pela linguagem que o homem assimila a cultura, este conjunto de símbolos que cercam a vida do homem em todas as formas de sua atividade. A experiência na linguagem também é uma experiência de cultura. Reportando-nos a Agamben

(2005), a linguagem assinala o que divide natureza e cultura. Uma vez que o homem não é desde sempre falante, a experiência na linguagem é o momento oportuno de o homem constituir a sua história e constituir-se como ser histórico.

A análise do samba *Dia de Graça* nos autoriza a defender que o samba agoniza, mas não morre porque constrói um sujeito de enunciação que é testemunha do lugar que o samba de raiz ocupa na sociedade brasileira. Lembremos que Primo Levi é testemunha porque atravessou um evento até o final, sobrevive e volta para casa. Mas ele só se torna testemunha integral à medida que condiciona sua sobrevivência para poder falar. Deslocando a noção de testemunha para o contexto da nossa tese, o samba de raiz constitui um sujeito de enunciação que é testemunha à medida que a língua, quando enunciada, produz o testemunho do samba de raiz. Isso é possível porque a experiência do sujeito na linguagem implica também a experiência do sujeito na cultura cujo sistema permite dizer o que tem ou não valor no samba de raiz. O testemunho do samba de raiz carrega uma relação paradoxal da constituição do sujeito enunciativo: o valor ético da testemunha integral do samba, ou seja, o estrangeiro, que carrega no próprio nome (escravo) a impossibilidade de dizer, já que ele se encontra fora da comunidade e, assim, fora da língua, mas que encontra no samba de raiz a chance de se reinventar a cada acontecimento da linguagem pela possibilidade instituída *na e pela* língua.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

“Todo carnaval tem seu fim”. Difícil é conceber que, ao observarmos nossa vida a partir dos acontecimentos, nada mais resta, porque, ingenuamente, tomamos nossas realizações como se fosse o próprio tempo. Não é possível retornar. O que enunciei nas linhas pretéritas ficou para trás. Portanto, restam-me agora estas considerações que, assim que eu puser um ponto final, também já é passado.

O fundamento da enunciação nos faz pensar, inclusive, no paradoxo que constitui a própria existência do homem enquanto ser que fala. Agamben (2008), com uma escrita filosófica e quase niilista, nos mostrou isso de forma genial. A subjetividade, que parece corresponder ao “mais sólido fundamento” da presença no homem na língua(gem), em questão de instantes se desfaz. Mas essa efemeridade outra vez cede lugar a uma nova presença, uma realidade renovada que, como anunciou Benveniste (1970/2006) em seu último texto, imprime em nossa consciência “o sentimento de uma continuidade que denominamos ‘tempo’”. E então outro carnaval se anuncia. E tudo começa outra vez.

Esse *sempre-novo* que encontra na linguagem a condição única de nos reinventarmos a cada ato da palavra numa relação absoluta com a língua, com a cultura e com a sociedade inspirou-nos a pensar sobre um objeto que imprimiu na língua valores de uma cultura que agoniza, mas não morre: o samba de raiz. E assim elaboramos nosso problema de pesquisa: como o samba de raiz constitui um enunciador que é testemunha?

Desse problema elaboramos três hipóteses a partir das quais esta tese se estrutura: as condições enunciativas no cenário pluriétnico da Pequena África promoveram discursos os quais garantiram ao samba um lugar na cultura brasileira; o sujeito que se constitui no discurso do samba de raiz produz uma figura que é *superstes*; a língua, quando enunciada, produz o testemunho do samba de raiz.

Assim, o *itinerário de leitura* acerca da enunciação em Benveniste considerou a indissociabilidade entre sociedade, cultura, homem e língua. Além do Benveniste da língua e da linguagem, amparamo-nos nos estudos do *Vocabulário das Instituições Indo-Europeias*, haja vista que a descrição sobre a significação das línguas muito tem a revelar quando se pretende olhar para um fato de linguagem que contemple um saber sobre o homem, ou melhor, sobre o homem que fala. A partir da leitura do Benveniste da língua, das línguas e da linguagem, definimos o texto *Estrutura da língua e estrutura da sociedade* (1968c) como guia para a construção do capítulo teórico que buscou uma reflexão sobre a linguagem amparada

em saberes antropológicos e enunciativos, bem como a abordagem que contemplasse a noção de cultura em Benveniste.

Considerando que o *corpus* de estudo se define como o samba de raiz enquanto testemunho da enunciação, dedicamos um capítulo à descrição da sociedade do samba desde sua constituição primeira no Rio de Janeiro, com a chegada dos primeiros negros baianos. Apresentamos, nesse momento, nossas testemunhas que viveram a raiz do samba, como Hilário Jovino Ferreira, filho de escravos. Com ele, a Tia Ciata, baiana, cozinheira e mãe-de-santo. A Santíssima Trindade, formada por João da Baiana, Donga e Pixinguinha, frequentadores assíduos das rodas de samba na Casa da Tia Ciata. João da Baiana, nascido em um terreiro de macumba e neto de avós alforriados, perseguido por crime de vadiagem ao ser visto portando um pandeiro. Esse cenário é conhecido como a Pequena África, um espaço pluriétnico onde nasce o samba; aliás, conforme o nosso poetinha, Vinicius de Moraes, “o samba nasceu na rua Visconde de Itaúna n. 117, no terreiro em frente à casinha de porta e janela da famosa tia Ciata.” (MORAES, 2008, p. 11).

Definido o lugar do samba de raiz e suas testemunhas, construímos uma reflexão sobre a noção de sujeito enunciativo no samba de raiz. Esse espaço abordou como os conceitos de sobrevivente, testemunha e testemunho, segundo o filósofo italiano Giorgio Agamben (2008), podem ser revistos a partir da enunciação.

O *samba agoniza, mas não morre*, porque a língua, quando enunciada, produz o testemunho do samba de raiz. Porque a língua se apresenta como um depósito de formas à disposição de um locutor que, ao enunciar o seu discurso, singulariza os valores do samba que estão cristalizados na língua. É a *experiência humana* na linguagem que se realiza num tempo, pelo uso que se faz da língua, trazendo nela valores culturais de sujeitos que se marcaram no samba que aqui defendemos como de raiz.

O samba nasce marginal, sua testemunha por excelência é o descendente de escravo, que significa o estrangeiro, é um “homem sem direitos” e encontra-se do lado de fora do “desenvolvimento da comunidade” (BENVENISTE, 1995a) e, assim, fora da língua. Hilário Jovino Ferreira, Zé Espinguela, Caninha, Sinhô, João da Baiana, Donga, Pixinguinha, Candeia, Ismael Silva, entre tantos outros se colocam como *superstes*, ou seja, atravessaram desde o início a consolidação do samba no Brasil. Seus testemunhos permanecem em outras vozes, em outros tempos. Isso porque a língua de seus testemunhos, quando enunciada, revela os valores que garantem ao samba um lugar na cultura brasileira. Seus testemunhos carregam uma relação paradoxal da constituição do sujeito enunciativo: o valor ético da testemunha

integral da raiz do samba que se reinventa a cada acontecimento da linguagem pela possibilidade instituída *na e pela* língua.

É também com esse poder de reinvenção instituído *na e pela* língua que concluo este testemunho. Lá atrás, num tempo outro, quando timidamente dava partida a esta pesquisa, minhas primeiras palavras foram inspiradas no que Benveniste anunciou a um grupo de filósofos: “a linguagem serve para viver”. Agora, é esta mesma linguagem – a que serve para viver – que me conduz à finalização apenas formal desta tese. Isso porque proceder a um estudo enunciativo do samba de raiz, a partir da relação necessária entre língua e sociedade, conduziu-nos não a um final, mas a um novo início. O início de um projeto: o da metassemântica, que consiste em criar um segundo nível de enunciação a partir da análise das formas complexas do discurso, especificamente no samba de raiz. Por ora, fiquemos por aqui, porque isso já é enredo para outro samba.

Esta tese, enquanto materialidade de um fazer enunciativo, torna-se agora para mim, já com uma posição de observadora, um acontecimento anexado à minha história. Deixo, portanto, aos pesquisadores, àqueles que acreditam que o samba agoniza, mas não morre, àqueles que veem a língua como um barco lançado ao mar algumas páginas para que elas possam ser reinventadas a cada ato de leitura, para que se façam deste testemunho novas criações a partir da experiência *na e com* a linguagem.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. *Infância e história: destruição da experiência e origem da história*. Tradução Henrique Burigo. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2005.
- AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha*. Tradução Selvino Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008.
- ALENCAR, Edigar de. *Nosso Sinhô do Samba*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.
- ANDRADE, Mário de. *Ensaio sobre a música brasileira*. 3. ed. São Paulo: Vila Rica; Brasília, DF: INL, 1972.
- BANDEIRA, Manuel. O enterro do Sinhô. In: _____. *Os reis vagabundos e mais 50 crônicas*. Rio de Janeiro: Ed. do Autor, 1966. p. 11.
- BARTHES, Roland. *Aula*. Aula inaugural na cadeira de Semiologia Literária do Colégio de França. Pronunciada dia 7 de janeiro de 1977. Tradução e posfácio de Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Cultrix, 1978.
- BARTHES, Roland. *O rumor da língua*. Tradução Mario Laranjeira. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- BENVENISTE, Émile. *O vocabulário das instituições indo-europeias*. Economia, parentesco, sociedade. Tradução Denise Bottmann. Campinas, SP: Ed. da Unicamp, 1995a. v. 1.
- BENVENISTE, Émile. *O vocabulário das instituições indo-europeias*. Poder, direito, religião. Tradução Denise Bottmann e Eleonora Bottmann. Campinas, SP: Ed. da Unicamp, 1995b. v. 2.
- BENVENISTE, Émile. *Problemas de linguística geral I*. 5. ed. Tradução Maria da Glória Novak e Maria Luisa Salum. Campinas, SP: Pontes Editores, 2005.
- BENVENISTE, Émile. *Problemas de linguística geral II*. 2. ed. Tradução Eduardo Guimarães et al. Campinas, SP: Pontes Editores, 2006.
- BENVENISTE, Émile. (1939). Natureza do signo linguístico. In: _____. *Problemas de linguística geral I*. 5. ed. Tradução Maria da Glória Novak e Maria Luisa Salum. Campinas, SP: Pontes Editores, 2005. p. 53-59.
- BENVENISTE, Émile. (1946). Estrutura das relações de pessoa no verbo. In: _____. *Problemas de linguística geral I*. 5. ed. Tradução Maria da Glória Novak e Maria Luisa Salum. Campinas, SP: Pontes Editores, 2005. p. 247-259.
- BENVENISTE, Émile. (1951). Dom e troca no vocabulário indo-europeu. In: _____. *Problemas de linguística geral I*. 5. ed. Tradução Maria da Glória Novak e Maria Luisa Salum. Campinas, SP: Pontes Editores, 2005. p. 348-360.

BENVENISTE, Émile. (1954). Tendências recentes em linguística geral. In: _____. *Problemas de linguística geral I*. 5. ed. Tradução Maria da Glória Novak e Maria Luisa Salum. Campinas, SP: Pontes Editores, 2005. p. 3-18.

BENVENISTE, Émile. (1956a). A natureza dos pronomes. In: _____. *Problemas de linguística geral I*. 5. ed. Tradução Maria da Glória Novak e Maria Luisa Salum. Campinas, SP: Pontes Editores, 2005. p. 277-283.

BENVENISTE, Émile. (1956b). Observações sobre a função da linguagem na descoberta freudiana. In: _____. *Problemas de linguística geral I*. 5. ed. Tradução Maria da Glória Novak e Maria Luisa Salum. Campinas, SP: Pontes Editores, 2005. p. 81-94.

BENVENISTE, Émile. (1958a). Da subjetividade na linguagem. In: _____. *Problemas de linguística geral I*. 5. ed. Tradução Maria da Glória Novak e Maria Luisa Salum. Campinas, SP: Pontes Editores, 2005. p. 284-293.

BENVENISTE, Émile. (1958b). Categorias de pensamento e categorias de língua. In: _____. *Problemas de linguística geral I*. 5. ed. Tradução Maria da Glória Novak e Maria Luisa Salum. Campinas, SP: Pontes Editores, 2005. p. 68-80.

BENVENISTE, Émile. (1959). As relações de tempo no verbo francês. In: _____. *Problemas de linguística geral I*. 5. ed. Tradução Maria da Glória Novak e Maria Luisa Salum. Campinas, SP: Pontes Editores, 2005. p. 260-276.

BENVENISTE, Émile. (1962). Os níveis da análise linguística. In: _____. *Problemas de linguística geral I*. 5. ed. Tradução Maria da Glória Novak e Maria Luisa Salum. Campinas, SP: Pontes Editores, 2005. p. 127-140.

BENVENISTE, Émile. (1963a). Vista d'olhos sobre o desenvolvimento da linguística. In: _____. *Problemas de linguística geral I*. 5. ed. Tradução Maria da Glória Novak e Maria Luisa Salum. Campinas, SP: Pontes Editores, 2005. p. 19-33.

BENVENISTE, Émile. (1963b). Saussure após meio século. In: _____. *Problemas de linguística geral I*. 5. ed. Tradução Maria da Glória Novak e Maria Luisa Salum. Campinas, SP: Pontes Editores, 2005. p. 34-49.

BENVENISTE, Émile. (1964). Os níveis de análise linguística. In: _____. *Problemas de linguística geral I*. 5. ed. Tradução Maria da Glória Novak e Maria Luisa Salum. Campinas, SP: Pontes Editores, 2005. p. 127-140.

BENVENISTE, Émile. (1965). A linguagem e a experiência humana. In: BENVENISTE, Émile. *Problemas de linguística geral II*. 2. ed. Tradução Eduardo Guimarães et al. Campinas, SP: Pontes Editores, 2006. p. 68-80.

BENVENISTE, Émile. (1966-1967). A forma e o sentido na linguagem. In: BENVENISTE, Émile. *Problemas de linguística geral II*. 2. ed. Tradução Eduardo Guimarães et al. Campinas, SP: Pontes Editores, 2006. p. 220-242.

- BENVENISTE, Émile. (1968a). Estruturalismo e linguística. In: BENVENISTE, Émile. *Problemas de linguística geral II*. 2. ed. Tradução Eduardo Guimarães et al. Campinas, SP: Pontes Editores, 2006. p. 11-28.
- BENVENISTE, Émile. (1968b). Esta linguagem que faz história. In: BENVENISTE, Émile. *Problemas de linguística geral II*. 2. ed. Tradução Eduardo Guimarães et al. Campinas, SP: Pontes Editores, 2006. p. 29-40
- BENVENISTE, Émile. (1968c). Estrutura da língua e estrutura da sociedade. In: BENVENISTE, Émile. *Problemas de linguística geral II*. 2. ed. Tradução Eduardo Guimarães et al. Campinas, SP: Pontes Editores, 2006. p. 93-104.
- BENVENISTE, Émile. (1969). Semiologia da língua. In: BENVENISTE, Émile. *Problemas de linguística geral II*. 2. ed. Tradução Eduardo Guimarães et al. Campinas, SP: Pontes Editores, 2006. p. 43-67.
- BENVENISTE, Émile. (1970). O aparelho formal da enunciação. In: BENVENISTE, Émile. *Problemas de linguística geral II*. 2. ed. Tradução Eduardo Guimarães et al. Campinas, SP: Pontes Editores, 2006. p. 81-90.
- BENVENISTE, Émile. *Últimas aulas no Collège de France: 1968-1969*. Tradução Daniel Costa da Silva et al. São Paulo: Unesp, 2014.
- BENVENISTE, Émile. *Langues, cultures, religions: choix d'articles réunis par Chloé Laplantine et Georges-Jean Pinault*. Éditions Lambert-Lucas, Limoges, 2015.
- BERKENBROCK, Volney J. *A experiência dos orixás: um estudo sobre a experiência religiosa no candomblé*. 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.
- CABRAL, Sérgio. *Apresentação*. In: CANDEIA FILHO, Antônio; ISNARD, Araújo. *Escolas de samba: a árvore que esqueceu a raiz*. Rio de Janeiro: Lidador/Seec, 1978.
- CABRAL, Sérgio. *Pixinguinha: vida e obra*. Rio de Janeiro: Lumiar, 1997.
- CALDEIRA, Jorge. *A construção do samba*. Noel Rosa, de costas para o mar. São Paulo: Mameluco, 2007.
- CANDEIA FILHO, Antônio; ISNARD, Araújo. *Escolas de samba: árvore que esqueceu a raiz*. Prefácio de Sérgio Cabral. Rio de Janeiro: Lidador/Seec, 1978.
- CASSIRER, Ernst. *Ensaio sobre o homem: introdução a uma filosofia da cultura humana*. Tradução Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Martins Fontes, 1994. (Coleção Trópicos).
- CENTRO CULTURAL CARTOLA. *A força feminina do samba*. Rio de Janeiro: Centro Cultural Cartola; Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres, [s.d.]. (Idealização de Nilcemar Nogueira e Helena Theodoro).

DE MAURO, Tullio. *Notas*. Ferdinand de Saussure: Cours de linguistique générale. Publié par Charles Bally et Albert Séchehaye avec la collaboration de Albert Riedlinger. Paris : Grande Bibliothèque Payot, 1967.

DEPECKER, Loïc. *Compreender Saussure a partir dos manuscritos*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

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

DICIONÁRIO DA MÚSICA POPULAR BRASILEIRA. *Nelson Sargento*. Rio de Janeiro: Instituto Cravo Albin, 2002. Disponível em: <<http://dicionariompb.com.br/nelson-sargento/biografia>>. Acesso em: 13 jan. 2017.

DOMINGUES, Henrique Foreis (Almirante). *No tempo de Noel Rosa*. Prefácio de Edigar de Alencar. 2. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977.

DUFOUR, Dany-Robert. *Os mistérios da trindade*. Tradução Dulce Duque Estrada. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2000.

FACIN, Débora. *O enlaçamento enunciativo de um ritual carnavalesco: cenografia e ethos discursivo em sambas-enredo de escolas carnavalescas do Meio-Oeste catarinense*. 2012. 120 f. Dissertação (Mestrado em Letras) – Universidade de Passo Fundo, Passo Fundo, 2012.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Tradução Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FERREIRA, Martinho José (Martinho da Vila). Martinho da Vila: Saudades do Donga. *O Dia*, Rio de Janeiro, 31 mar. 2012. Disponível em: <<http://odia.ig.com.br/portal/opiniaio/martinho-da-vila-saudades-do-donga-1.426196>>. Acesso em: 6 jun. 2017.

FLORES, Valdir do Nascimento et al. (Org.). *Dicionário de Linguística da Enunciação*. São Paulo: Contexto, 2009.

FLORES, V. do Nascimento. *Introdução à Teoria Enunciativa de Benveniste*. São Paulo: Parábola, 2013a.

FLORES, Valdir do Nascimento. Sujeito da enunciação: singularidade que advém da sintaxe da enunciação. *Delta*, v. 29, n. 1, p. 95-120, 2013b.

FLORES, Valdir do Nascimento. O falante como etnógrafo da própria língua: uma antropologia da enunciação. *Letras de Hoje*, Porto Alegre, v. 50, n. esp. (supl.), s90-s95, dez. 2015.

FLORES, Valdir do Nascimento. *Saussure e Benveniste no Brasil: quatro aulas na École Normale Supérieure*. São Paulo: Parábola Editorial, 2017.

FLORES, Valdir do Nascimento; SEVERO, Renata Trindade. Linguagem e cultura: uma abordagem com Benveniste. *Veredas*, Juiz de Fora, MG, v. 2, p. 310-330, 2015.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. Apresentação. AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha*. Tradução Selvino. São Paulo: Boitempo, 2008.

GIL, Gilberto. *Aquele abraço*. 2003. Disponível em: <<https://www.letras.mus.br/gilberto-gil/16138/>>. Acesso em: 10 jan. 2017.

GRADIM, Filipi. Arqueologia do samba enquanto arqueologia do poder. In: SILVA, Wallace Lopes (Org.). *Sambo, logo penso: afroperspectivas filosóficas para pensar o samba*. Rio de Janeiro: Hexis; Fundação Biblioteca Nacional, 2015. p. 57-84.

GUIMARÃES, Francisco (Vagalume). *Na roda do samba*. Rio de Janeiro: São Benedicto, 1933.

JUCHEM, Aline. *Por um saber sobre a escrita na interdependência entre atos enunciativos na universidade: a (re)escrita em voz alta*. 2017. 207 f. Tese (Doutorado em Letras) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2017.

KNACK, Carolina. *Por uma dimensão antropológica do discurso: as passagens do aluno nas instâncias de ensino*. 2016. 163 f. Tese (Doutorado em Estudos da Linguagem) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2016.

LEVI, Primo. *É isto um homem?* Tradução Luigi Del Re. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

LEVI, Primo. *Os afogados e os sobreviventes: os delitos, os castigos, as penas, as impunidades*. 2. ed. Tradução Luiz Sérgio Henriques. São Paulo: Paz e Terra, 2004a.

LEVI, Primo. *A trégua*. Tradução Marco Lucchesi. São Paulo: Planeta de Agostini, 2004b.

LOPES, Nei; SIMAS, Luiz Antonio. *Dicionário da história social do samba*. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017. Prêmio Jabuti 2016.

MORAES, Vinícius. *Samba falado: crônicas musicais (1913-1980)*. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008.

MOURA, Roberto. *Tia Ciata e a Pequena África no Rio de Janeiro*. 2. ed. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, 1995. (Coleção Biblioteca Carioca; v. 32).

NETO, Lira. *Uma história do samba: as origens*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017a. v. 1.

NETO, Lira. *Lira Neto fala sobre seu novo livro “Uma história do samba: as origens”*. São Paulo, 7 mar. 2017b. Entrevista concedida à Companhia das Letras. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?time_continue=270&v=X48fe2ECZm0>. Acesso em: 20 mar. 2017.

NETO, Simplício; DERRAIK, Márcia (Dir.). *Onde a coruja dorme*. Rio de Janeiro, 2 nov. 2012. Documentário (1h12min). Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=fSs0X1RPLuU>>. Acesso em: 29 abr. 2017.

NOGUEIRA, Renato; SILVA, Wallace Lopes. Praças Negras: territórios, rizomas e multiplicidade nas margens da Pequena África de Tia Ciata. In: SILVA, Wallace Lopes

(Org.). *Sambo, logo penso: Afroperspectivas filosóficas para pensar o samba*. Rio de Janeiro: Hexis, Fundação Biblioteca Nacional, 2015. p. 19-30.

NORMAND, Claudine. Os termos da enunciação em Benveniste. Tradução Marion Vera Maier Dayon. In: OLIVEIRA, Sergio Lopes; PARLATO, Erika Maria; RABELLO, Silvana. *O falar da linguagem*. São Paulo: Lovise, 1996. p. 129-152. (Série Linguagem).

NORMAND, Claudine. *Convite à linguística*. São Paulo: Contexto, 2009a.

NORMAND, Claudine. Leituras de Benveniste: algumas variantes sobre um itinerário demarcado. *Letras de Hoje*, Porto Alegre, v. 44, n. 1, p. 12-19, jan. mar. 2009b.

ONO, Aya. Sobre as relações entre a linguagem e o homem: caminhos de leitura em Émile Benveniste. Entrevista de Carmem Luci da Costa Silva e Luiza Milano. *Calidoscópio*, São Leopoldo: Unisinos, v. 12, n. 2, p. 255-260, maio/ago. 2014.

PEÇANHA, João Carlos de Souza. *A trindade da música popular (afro)brasileira – João da Baiana, Donga e Pixinguinha*: redimensionamentos das contribuições das matrizes africanas na formação do choro e do samba. 2013. 124 p. Dissertação (Mestrado em Música) – Universidade de Brasília, DF, 2013. Disponível em: <http://repositorio.unb.br/bitstream/10482/15715/1/2013_JoaoCarlosdeSouzaPecanha.pdf>. Acesso em: 6 jun. 2017.

PEIRCE, Charles S. *Semiótica*. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 2000.

PINHEIRO, Paulo César. *Histórias das minhas canções*. São Paulo: Leya, 2010.

PRAZERES, Heitor dos. *Heitor dos Prazeres: músico, poeta, pintor*. Rio de Janeiro, 2016. Disponível em: <<http://www.heitordosprazeres.com.br/index.asp>>. Acesso em: 5 maio 2017.

SAPIR, Edward. *Linguística como ciência*. Tradução J. Mattoso Câmara. Rio de Janeiro: Acadêmica, 1969. ((Filologia e Linguística, v. 1).

SARGENTO, Nelson. *Nelson Sargento fala sobre o que viu em 90 anos de vida*. Rio de Janeiro, 22 jul. 2014. Entrevista concedida à EBC. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=a173nu6yX3M>>. Acesso em: 15 jan. 2017.

SARGENTO, Nelson. Lenda viva do samba, Nelson Sargento defende que o ritmo continua agonizando, mas não vai morrer. *Centenário do Samba*, 24 out. 2016. Disponível em: <<https://noticias.bol.uol.com.br/ultimas-noticias/entretenimento/2016/10/24/lenda-viva-do-samba-nelson-sargento-defende-que-o-ritmo-continua-agonizando-mas-nao-vai-morrer.htm>>. Acesso em: 5 maio 2017.

SAUSSURE, Ferdinand de. *Escritos de linguística geral*. Tradução Carlos Augusto Leuba Salum e Ana Lucia Franco. Organização e edição de Simon Bouquet e Rudolf Engler. Colaboração de Antoinette Weil. São Paulo: Cultrix, 2002.

SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de linguística geral*. Tradução Antônio Chelini, José Paulo Paes, Izidoro Blikstein. Organização Charles Bally, Albert Sechehaye. Colaboração de Albert Riedlinger. 27. ed. São Paulo: Cultrix, 2006.

SEVERIANO, Jairo. *Uma história da música popular brasileira: das origens à modernidade*. 3. ed. São Paulo: Ed. 34, 2013.

SODRÉ, Muniz. *Samba, o dono do corpo*. 2. ed. Rio de Janeiro: Mauad, 1998.

TEIXEIRA, Marlene. O estudo dos pronomes em Benveniste e o projeto de uma ciência geral do homem. *Desenredo*, Revista do Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade de Passo Fundo, Passo Fundo, v. 8, n. 1, p. 71-83, jan. jun. 2012.

TEIXEIRA, Marlene; MESSA, Rosângela Markmann. Émile Benveniste: uma semântica do homem que fala. *Estudos da Lingua(gem)*, Vitória da Conquista, v. 3, n. 1, p. 97-116, jun. 2015.

VIANNA, Hermano. *O mistério do samba*. 7. ed. Rio de Janeiro: Zahar; Ed. da UFRJ, 2010.

ZUAZO, Pedro. Nelson Sargento completa 90 anos e volta a vestir farda que lhe rendeu apelido. *Extra*, 20 jul. 2014. Disponível em: < <https://extra.globo.com/tv-e-lazer/musica/nelson-sargento-completa-90-anos-volta-vestir-farda-que-lhe-rendeu-apelido-13312751.html> >. Acesso em: 9 jan. 2017.