


unesp  **UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA**
“JÚLIO DE MESQUITA FILHO”
Faculdade de Ciências e Letras
Campus de Araraquara - SP

THIAGO FERREIRA DA SILVA

**“EU SOU BRASILEIRO E NÃO DESISTO
NUNCA”:**
Por uma Análise Antropofágica do Discurso



ARARAQUARA – S.P.
2018

THIAGO FERREIRA DA SILVA

**“EU SOU BRASILEIRO E NÃO DESISTO
NUNCA”:
Por uma Análise Antropofágica do Discurso**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Linguística e Língua Portuguesa da Faculdade de Ciências e Letras – Unesp/Araraquara, como requisito para obtenção do título Doutor em Linguística e Língua Portuguesa.

Linha de pesquisa: Estrutura, organização e funcionamento discursivos e textuais

Orientador: Profa. Dra. Maria do Rosário Gregolin

Bolsa: Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES)

ARARAQUARA – S.P.
2018

Silva, Thiago Ferreira da
"Eu sou brasileiro e não desisto nunca": por uma
análise antropofágica do discurso. / Thiago Ferreira
da Silva – 2018
163 f.

Tese (Doutorado em Linguística e Língua
Portuguesa) – Universidade Estadual Paulista "Júlio
de Mesquita Filho", Faculdade de Ciências e Letras
(Campus Araraquara)

Orientador: Maria do Rosário Gregolin

1. Análise do Discurso. 2. Semiologia. 3.
Brasileiro. 4. Copa do Mundo. 5. Jogos Olímpicos. I.
Título.

Ficha catalográfica elaborada pelo sistema automatizado
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

THIAGO FERREIRA DA SILVA

**“EU SOU BRASILEIRO E NÃO DESISTO
NUNCA”:
Por uma Análise Antropofágica do Discurso**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Linguística e Língua Portuguesa da Faculdade de Ciências e Letras – Unesp/Araraquara, como requisito para obtenção do título Doutor em Linguística e Língua Portuguesa.

Linha de pesquisa: Estrutura, organização e funcionamento discursivos e textuais

Orientador: Profa. Dra. Maria do Rosário Gregolin

Bolsa: Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES)

Data da defesa: 24/05/2018

MEMBROS COMPONENTES DA BANCA EXAMINADORA:

Presidente e Orientador: Profa. Dra. Maria do Rosário Gregolin
Unesp - Araraquara

Membro Titular: Profa. Dra. Marina Célia Mendonça
Unesp - Araraquara

Membro Titular: Prof. Dr. Carlos Piovezani
UFSCar – São Carlos

Membro Titular: Prof. Dr. João Marcos Mateus Kogawa
Unifesp - Guarulhos

Membro Titular: Profa. Dra. Ivânia dos Santos Neves
UFPA - Belém

Local: Universidade Estadual Paulista
Faculdade de Ciências e Letras
UNESP – Campus de Araraquara

Ao brasileiro.

AGRADECIMENTOS

Não posso me furtar, em uma tese escrita sobre e para o leitor brasileiro, da cordialidade, do personalismo e mesmo da informalidade que, embora atípicos para o gênero textual em que ora me situo, são o próprio fundamento deste trabalho.

Assim, sou grato primeiramente à minha orientadora, Maria do Rosário Gregolin, que esteve sempre na margem desse grande rio que é a tese de doutorado, lançando boias preciosas que me impediram de afundar.

Aos professores Carlos Piovezani e Ivânia Neves, pela leitura cuidadosa e pelas contribuições essenciais para a conclusão deste trabalho durante o Exame de Qualificação e a Defesa.

Aos professores Marina Mendonça e João Kogawa que, para além das leituras e apontamentos precisos durante a Defesa, foram peças fundamentais para a minha formação como linguista e como pessoa, tendo se tornado amigos caros para a vida.

Agradeço aos meus pais, Noemia e Amaro, por terem me dado todas as condições que estiveram ao seu alcance mas, mais do que isso, todo o amor e compreensão que se podem esperar dos pais, das pessoas simples, dos brasileiros.

Ao meu irmão, Wilian, e sua família, por me ajudarem a entender novamente o valor dessa palavra.

À minha própria família, meus amores, com quem dividi a casa, as contas, as lágrimas, os risos e a tese: Felipe, Cinthia e Rafa, além da Dani, da Geizi, da Gabi, da Mafalda, da Neyde, da Katya e todas essas pessoas (humanas e não-humanas) que fazem a vida na Casa da Jabuticaba ser bela e doce.

Aos queridos amigos que estiveram junto de mim em todo o percurso acadêmico e na vida, os quais seria impossível listar sem injustiças, mas que sabem que são essenciais para mim.

À Patrícia Falasca, pelo amor e carinho incondicionais e pelos chás mais gostosos da vida.

À Camila, à Renata e à Patrícia Antônio, por tudo, por sempre.

À Belle e à Karen, por todos os momentos e para todos os momentos.

À minha cara psicóloga, Pamela Ambrósio, e meu psiquiatra, Rafael Monteiro, por terem me ensinado que a saúde é nossa absoluta prioridade, em qualquer momento da vida.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001

A todos, o meu muito obrigado.

RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo descrever/interpretar a(s) identidade(s) do sujeito brasileiro que foram produzidas e difundidas pelas mídias audiovisuais quando dos dois maiores eventos esportivos realizados no Brasil na última década: a Copa do Mundo FIFA 2014 e os Jogos Olímpicos Rio 2016. Para tanto, mobiliza-se e problematiza-se o aparato teórico-metodológico da análise do discurso feita no Brasil a partir das leituras de Michel Foucault e da proposta de elaboração de uma semiologia histórica a fim de responder às seguintes questões: a) Quais foram as identidades/subjetividades que foram representadas e construídas do/para o povo brasileiro durante esses eventos? b) Quais foram as memórias de uma(s) brasilidade(s) que foram retomadas e atualizadas para a (re)produção dessas identidades? c) Qual a importância dos eventos políticos, sociais e econômicos contemporâneos para que se construíssem, discursivamente, esses modelos identitários? d) Quais foram os mecanismos utilizados pela mídia para que tais identidades pudessem, efetivamente, entrar na ordem do discurso que se estabelece contemporaneamente (que pode ser vista, também, como uma ordem do olhar)? Propõe-se, ao lançar um olhar genealógico sobre a produção de modelos de subjetividades para os sujeitos brasileiros através das descontinuidades da história, que nossas identidades, assim como nossa análise do discurso, se produziram e se (re)(des)constróem a cada dia por meio da prática antropofágica, aqui compreendida como absorção, processamento e transformação das epistemologias mas também das práticas identitárias herdadas, nos países do sul geográfico, dos colonizadores europeus. Por meio da análise de vídeos e propagandas audiovisuais produzidos para esses eventos esportivos, constata-se que o brasileiro emerge como resultado desse ritual antropofágico epistemológico e cultural como uma possibilidade de identidade e fundação de um pensamento pós-colonial.

Palavras – chave: Análise do Discurso. Semiologia. Brasileiro. Copa do Mundo. Jogos Olímpicos.

ABSTRACT

The present work aims to describe/to interpret the identity(ies) of the Brazilian subject that were produced and widespread by audio-visual media during the biggest sports events that took place in Brazil in this decade: the FIFA World Cup 2014 and the Olympic Games Rio 2016. To accomplish this, we use and problematize the theoretical and methodological basis of the discours analysis made in Brazil based on the interpretation of Michel Foucault's works and the proposition of an historical semiology to answer the following questions: what were the identities/subjectivities represented and built to the brazilian people during those events? What were the memories of certain "brazilianities" resumed and updated aiming the (re)production of these identities? What is the relevance of the political, social and economic current events to the discursive construction of these identity models? By what means the media can effectively put those identities in the order of the discours? It is proposed to take a genealogical look at the production of identity models for the Brazilian subjects through hirstory's discontinuities to understand tha our indentities, as well our discourse analysis,are produced and (un)(re)built each day by the anthropophagic practice seen as absorption, processing and transformation of epistemologies but also identity practices inherited, in countries of the geographical south, from the european colonizers. By the analysis of music videos and audiovisual advertisements produced for the World Cup and the Olympic Games, it is found that the Brazilian subject emerges as a result of this epistemological and cultural anthropofagic ritual as a possibility of identity and foundation of a postcolonial thought.

Key-words : Discourse analysis. Semiology. Brazilian. World Cup. Olympic Games.

RÉSUMÉ

L'objectif de ce travail-ci est de décrire/interpréter les identités du sujet brésilien qui ont été produites et diffusées à travers les média audiovisuels au moment de la réalisation des deux événements sportifs les plus grands organisés au Brésil au cours de la dernière décennie : la Coupe du Monde FIFA 2014 et les Jeux Olympiques Rio 2016. Pour le faire, on utilise et problématise l'appareil théorique-méthodologique de l'analyse du discours à la brésilienne, fondée sur les lectures de Michel Foucault et de la proposition d'élaboration d'une sémiologie historique afin de répondre aux questions suivantes : quelles sont les identités/subjectivités représentées et produites du/pour le peuple brésilien pendant ces événements ? Quelles sont les mémoires d'une "brésilienneté" qui sont reprises et actualisées pour la (re)production de ces identités ? Quelle est l'importance des événements politiques, sociaux et économiques contemporains pour la production discursive de ces modèles d'identité ? Quels sont les mécanismes utilisés par les médias pour mettre ces identités à jour dans l'ordre du discours contemporain ? On propose de lancer un regard généalogique sur la production de modèles de subjectivités pour les sujets brésiliens à travers les discontinuités de l'histoire pour observer que nos identités, autant que notre analyse du discours, se sont produites et se (re)(dé)construisent à chaque jour à travers de la pratique antropophagique, comprise en tant qu'absorption, traitement et transformation des épistémologies et des pratiques identitaires hérités de nos colonisateurs européens. On cherche d'analyser des vidéoclips et des publicités audiovisuels produits pour ces événements sportifs pour montrer que le brésilien émerge comme résultat de ce rituel antropophagique épistémologique et culturel comme une possibilité d'identité et de fondation d'une pensée postcoloniale.

Mots-clés: Analyse du Discours. Sémiologie. Brésilien. Coupe du Monde. Jeux Olympiques.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1	Propaganda da Cerveja Brahma	18
Figura 2	Cartaz de convocação para o alistamento no exército norte-americano durante a Primeira Guerra Mundial	21
Figura 3	Cena do filme <i>Você já foi à Bahia?</i> (1)	41
Figura 4	Cena do filme <i>Você já foi à Bahia?</i> (2)	42
Figura 5	Cena do filme <i>Você já foi à Bahia?</i> (3)	43
Figura 6	Cena do filme <i>Você já foi à Bahia?</i> (4)	43
Figura 7	Cena do filme <i>Você já foi à Bahia?</i> (5)	44
Figura 8	Cena do filme <i>Você já foi à Bahia?</i> (6)	44
Figura 9	Cena do filme <i>Você já foi à Bahia?</i> (7)	45
Figura 10	Cena do filme <i>Você já foi à Bahia?</i> (8)	45
Figura 11	Cena da campanha <i>Largada</i> (1)	88
Figura 12	Cena da campanha <i>Largada</i> (2)	89
Figura 13	Cena da campanha <i>Largada</i> (3)	89
Figura 14	Cena da campanha <i>Largada</i> (4)	90
Figura 15	Representação gráfica da relação do signo com o sistema do mito	96
Figura 16	Garoto jogando futebol, imagem mais recorrente do videoclipe	99
Figura 17	Mc Guimê, Neymar, a marca Red Bull e os <i>joysticks</i> característicos do Playstation 3	102
Figura 18	Criança “da periferia” se diverte na mansão de Mc Guimê	103
Figura 19	Imagem da propaganda <i>Agora é BRA</i> (1)	118
Figura 20	Imagem da propaganda <i>Agora é BRA</i> (2)	119
Figura 21	Imagem da propaganda <i>Agora é BRA</i> (3)	119
Figura 22	Imagem da propaganda <i>Agora é BRA</i> (4)	121
Figura 23	Imagem da propaganda <i>Agora é BRA</i> (5)	121
Figura 24	Cena do videoclipe <i>We are one</i> (1)	127
Figura 25	Cena do videoclipe <i>We are one</i> (2)	128
Figura 26	Cena do videoclipe <i>We are one</i> (3)	129
Figura 27	Cena do videoclipe <i>We are one</i> (4)	129
Figura 28	Cena do videoclipe <i>We are one</i> (5)	130
Figura 29	Claudia Leitte reproduz movimento tipicamente atribuído a Carmen Miranda	131
Figura 30	Cena do clipe <i>Maracanã</i> (1)	137

Figura 31	Emis Killa (de camisa rosa) entre a população da favela	138
Figura 32	Visão externa do Maracanã no videoclipe de Emis Killa	139
Figura 33	Cena do clipe <i>Maracanã</i> (2)	140
Figura 34	Cena do clipe <i>Maracanã</i> (3)	140

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	14
1 O BRASIL NA MÍDIA E A MÍDIA NO BRASIL: QUEM SOMOS NÓS, HOJE?	16
1.1 A Copa de 2014 e os Jogos Olímpicos de 2016: um acontecimento midiático, discursivo e identitário	17
1.2 Histórias de um povo “que luta”	23
1.2.1 O homem (e a mulher), o corpo, a terra: <i>A Carta</i> , de Pero Vaz de Caminha	24
1.2.2 A miscigenação, a diversidade, o sertanejo: <i>Os Sertões</i> , de Euclides da Cunha	27
1.2.3 O homem cordial e o personalismo: <i>Raízes do Brasil</i> , de Sérgio Buarque de Holanda	32
1.2.4 Malandro é malandro, mané é mané: de Bezerra da Silva e Antonio Candido a Manuel Antônio de Almeida	36
1.2.5 Da literatura e da sociologia à mídia audiovisual: Você já foi à Bahia?	40
1.3 Identidades do Sul, um pensamento (pós)colonial	46
1.3.1 Bauman e a liquidez das identidades contemporâneas	47
1.3.2 Stuart Hall e a narrativa das identidades nacionais	49
1.3.3 As epistemologias e as identidades do Sul	54
2 O ESTRANHO PRESENTE DA ANÁLISE DO DISCURSO	59
2.1 A hora de encarar os espelhos	59
2.2 Um campo em constante (re)(des)construção	61
2.3 Memória de uma emancipação abortada	64
2.4 O dispositivo da mídia e a produção de identidades: por uma Análise Antropofágica do Discurso	72
2.4.1 Antropofagia, genealogia e o pensamento abissal	72

2.4.2 Análise do Discurso <i>com</i> Foucault no Brasil: um projeto de felicidade	75
2.4.2.1 O dispositivo da mídia e seu funcionamento discursivo	79
2.4.2.2 Subjetividades e identidades no dispositivo midiático	82
2.4.2.3 Entre os saberes, os poderes e as subjetividades, <i>o corpo</i>	84
2.4.2.4 O discurso, a mídia e as heterotopias contemporâneas	86
2.4.2.5 Semiologia(s) e as novas materialidades	86
2.4.3 <i>Largada</i> para um brasileiro vencedor	87
3 GENEALOGIA DE UM SABER SOBRE A LINGUAGEM	92
3.1 Barthes: <i>o campo do signo</i> ou <i>o canto do cisne</i>?	94
3.1.1 O mito é, antes de tudo, uma fala	94
3.1.2 O mito é um sistema semiológico	95
3.1.3 O mito do <i>País do Futebol</i>	99
3.2 Arqueologia de Michel Foucault: linguagem e saber	103
3.2.1 A Prosa do Mundo (1966)	105
3.2.2 Nietzsche, Freud, Marx (1967)	107
3.2.3 A filosofia estruturalista permite diagnosticar o que é “a atualidade” (1967)	109
3.2.4 As palavras e as imagens (1967)	110
3.2.5 Michel Foucault explica seu último livro (1969)	111
3.2.6 Linguística e ciências sociais (1969)	113
3.3 Descrever o enunciado com Foucault	116
4 O PODER E O SUJEITO NA HISTÓRIA: LINGUAGEM E GENEALOGIA EM MICHEL FOUCAULT	124
4.1 Courtine e o paradigma indiciário: entre Saussure e Sherlock Holmes	124
4.2 “O que é que a baiana tem?”: memória discursiva e intericonicidade	126

4.3 Linguagem e poder na obra de Michel Foucault	132
4.4 O sujeito e o poder: a formação dos dispositivos	134
4.5 Dispositivo, corpo e heterotopia: <i>Maracanã</i>, de Emis Killa	136
5 PENSAR O HOJE PARA MODIFICAR O AMANHÃ: CONSIDERAÇÕES FINAIS E DIRECIONAMENTOS FUTUROS	142
5.1 Considerações finais	143
5.2 Direcionamentos futuros	148
REFERÊNCIAS	150
ANEXOS	159
ANEXO A	160
ANEXO B	161
ANEXO C	162
ANEXO D	163

INTRODUÇÃO

“O Brasil é grande. Apesar de todas as crueldades e discriminações, especialmente contra as comunidades indígenas e negras, e de todas as desigualdades e dores que não devemos esquecer jamais, o povo brasileiro realizou uma obra de resistência e construção nacional admirável. Construiu, ao longo do século, uma nação plural, diversificada, contraditória até, mas que se entende de uma ponta a outra do Território. Dos encantados da Amazônia aos orixás da Bahia; do frevo pernambucano às escolas de samba do Rio de Janeiro; dos tambores do Maranhão ao barroco mineiro; da arquitetura de Brasília à música sertaneja. Estendendo o arco de sua multiplicidade nas culturas de São Paulo, do Paraná, de Santa Catarina, do Rio Grande do Sul e da Região Centro-Oeste. Esta é uma nação que fala a mesma língua, partilha os mesmos valores fundamentais, se sente que é brasileira.” (LUIZ INÁCIO LULA DA SILVA, 1 de janeiro de 2003)

“O brasileiro precisa ser estudado pela NASA”. Esse enunciado, diariamente retomado e atualizado nas redes sociais que nos são, hoje, tão cotidianas quanto o cafezinho da manhã emerge, como já nos avisa Foucault (2010a), em uma configuração institucional específica, associado a uma série de condições de possibilidade, com suas margens povoadas de outros enunciados, produzindo, na materialidade da linguagem, uma determinada visão sobre o que seria esse sujeito brasileiro, tão curioso e problemático em sua própria constituição que poderia, sugere-se, ser objeto de estudo de uma das agências científicas mais reconhecidas mundialmente: a NASA.

A presente tese nasce, pois, dessa mesma curiosidade, e como uma possível resposta, um enunciado em meio a todo esse arquivo que se produziu, se produz e ainda será produzido sobre a população do nosso aclamado país tropical, abençoado por Deus e bonito por natureza.

Tendo como embasamento teórico os preceitos de *uma* análise do discurso realizada no Brasil em diálogo direto e constante com a obra de Michel Foucault, intenciono, neste trabalho, explorar o referencial teórico desse campo para ensaiar algumas respostas à questão que Foucault nos coloca tão insistentemente em sua obra: “quem somos nós hoje?”.

Assim, na **Seção 1**, realizarei uma breve incursão em alguns saberes que são canônicos e fundamentais para esboçar respostas a essa questão: por um lado, buscarei, em uma genealogia de parte da literatura e dos estudos sociológicos brasileiros, traços fundantes de possíveis

identidades desse povo; por outro, nos estudos sociológicos e culturais contemporâneos, algumas das principais características dos processos de produção de identidades na modernidade tardia.

Na **Seção 2**, procederei à discussão do presente da Análise do Discurso no Brasil, em especial dos trabalhos nacionais e das referências canônicas para a constituição de um projeto de leitura que apelido, de forma que tentarei justificar, de Análise Antropofágica do Discurso. Será dada, ainda, a largada nos procedimentos analíticos que procuram, em meu *corpus* de pesquisa, modelos identitários que podem e devem ser assumidos pelo sujeito brasileiro quando da realização da Copa do Mundo de 2014 e das Olimpíadas de 2016.

A **Seção 3** será dedicada à exploração teórico-epistemológica de um pensamento estruturalista sobre a linguagem e sobre os discursos, e especialmente, o posicionamento de Michel Foucault em relação a esse pensamento, visto que essa discussão é, ainda hoje, presente nessa forma de analisar discursos tão típica de nosso meio acadêmico. Pensando em uma corrente semiológica que teria por herança as *mitologias* de Roland Barthes, analisarei o videoclipe da música *País do Futebol*, de MC Guimê. Posteriormente, retomando a tradicional reflexão sobre a constituição e a análise do enunciado na *Arqueologia do Saber* de Michel Foucault, desenvolverei uma breve análise da propaganda *Agora é Bra*, do Banco Bradesco.

A **Seção 4** tem como foco o pensamento genealógico de Foucault sobre a linguagem, a história e os sujeitos, retomando o paradigma indiciário reclamado por Courtine na proposição de sua *semiologia histórica* e pensando, na obra do filósofo e historiador francês os conceitos de *corpo* e *dispositivo* afim de compreender a produção de efeitos de identidade por meio de vídeos e propagandas audiovisuais. Analisarei, nessa ocasião, os clipes *We are one*, do rapper americano Pitbull, e *Maracanã*, do rapper italiano Emis Killa.

Nas **Seção 5**, por fim, ensaio algumas considerações parciais, por considerar que a pesquisa atual está longe de ser concluída. Buscarei traçar algumas possíveis respostas para a questão inicialmente estabelecida e refletir sobre como, em um futuro próximo, poderei dar continuidade à pesquisa sobre esses dois objetos que se me tornaram tão caros e de cujas histórias tenho a felicidade de fazer parte: de uma parte, a *brasilidade*, essa identidade tropical ainda indefinida, e de outra, a Análise do Discurso, que se mostra, ainda hoje, ansiosa e competente em realizar seu ritual antropofágico de problematização dos pensamentos ocidentais sobre a linguagem, o saber, o poder e o sujeito.

1 O BRASIL NA MÍDIA E A MÍDIA NO BRASIL: QUEM SOMOS NÓS, HOJE?

O conceito de discurso é, em sua origem e essência, problemático. Seja como categoria, conceito metodológico ou um tópico do pensamento filosófico ocidental, o discurso coloca em cheque a estabilidade dos dizeres, a certeza dos saberes, a transparência da linguagem e a própria relação entre o homem e a natureza. Com efeito, os próprios ideais de origem absoluta e de essência ou natureza das coisas são colocados em suspenso quando o homem passa a pensar, em um momento específico de sua história, o discurso como regime de dizeres, saberes e poderes. Por esse motivo, não tenho por intenção nesta tese (e creio ser seguro afirmar, não se tem por intenção em nenhum outro trabalho) definir, delimitar ou abranger tudo aquilo que pode e deve ser dito sobre o discurso como problemática no interior das ciências humanas e da filosofia, mas antes pretendo discutir uma visão particular sobre o que seria esse conceito (temido e desejado, com nos aponta Foucault em tantas ocasiões) e, mais amplamente, um projeto de *análise do discurso* que se desenvolveu entre tantos outros no Brasil.

Sob esse rótulo demasiado genérico e demasiado polissêmico – visto que os dois substantivos que compõem tal sintagma são, por seu turno, suficientemente amplos e problemáticos para gerar reflexões que ultrapassaram o tempo de muitas vidas e vontades de verdade – estão arroladas, no país, incontáveis linhas de pesquisa que bebem de outras tantas fontes, brasileiras e estrangeiras, tão distintas como Michel Pêcheux, Michel Foucault, Mikhail Bakhtin, Dominique Maingueneau, Norman Fairclough, Patrick Charaudeau, Chain Perelman, Algirdas-Julien Greimas, Jean-Jacques Courtine, Eni Orlandi, Rosário Gregolin... Assim sendo, cabe-me, neste trabalho, a delimitação de um aparato teórico específico, a saber, aquele de um projeto de Análise do Discurso que se desenvolveu na articulação das ideias de Michel Pêcheux, Michel Foucault e Jean-Jacques Courtine, e que tem tomado, há quase três décadas, a produção de identidades como principal objeto de investigação e as mídias como *corpus* privilegiado de pesquisa.

Assim, baseando-me nos trabalhos desenvolvidos em torno do Grupo de Estudos de Análise do Discurso de Araraquara (GEADA), tendo como figura principal sua fundadora e mentora Maria do Rosário Gregolin, intento descrever-interpretar, presentemente, a produção de um determinado conjunto de identidades do brasileiro que se deu, por meio da mídia, quando dos acontecimentos discursivos que foram a Copa do Mundo FIFA 2014 e os Jogos Olímpicos Rio 2016.

Proponho essa pesquisa a fim de responder às seguintes questões: quais foram as *identidades/subjetividades* que foram representadas e construídas *do/para* o povo brasileiro

durante esses eventos? Quais foram as memórias de uma(s) brasilidade(s) que foram *retomadas e atualizadas* para a (re)produção dessas identidades? Qual a importância dos eventos políticos, sociais e econômicos contemporâneos para que se construíssem, discursivamente, esses modelos identitários? Quais foram os mecanismos utilizados pela mídia, aqui tratada como *dispositivo* (conforme o concebe Foucault) para que tais identidades pudessem, efetivamente, entrar na ordem do discurso que se estabelece contemporaneamente (que pode ser vista, também, como uma *ordem do olhar*)?

Para ensaiar algumas respostas a essas questões (ou, ao menos, explicar as condições teóricas, políticas e tecnológicas que permitem a sua emergência), iniciarei o presente trabalho por uma breve incursão na história da brasilidade, aqui compreendida como um conjunto de sentidos produzidos com a intenção de dar unidade a um povo e a um território cuja característica fundamental se pretende, paradoxalmente, a própria *diversidade*. Para tanto, partirei de um breve olhar sobre esses eventos ainda recentes que foram a Copa do Mundo e as Olimpíadas no Brasil, e em seguida, observarei alguns estudos considerados canônicos na discussão (mas também na produção) das identidades brasileiras que circulam entre nós até os dias de hoje.

1.1 A Copa de 2014 e os Jogos Olímpicos de 2016: um acontecimento midiático, discursivo e identitário

O Brasil conta, hoje, 518 anos de história “oficial”¹, mas é seguro afirmar que houve um aumento sem precedentes de sua relevância no cenário internacional de um mundo econômica e culturalmente globalizado em fins do século XX e início do século XXI. A estabilidade e desenvolvimento econômicos intensificados nos anos de ditadura militar e retomados com o sucesso do Plano Real, a exportação cultural representada principalmente pelas telenovelas e no cenário musical e a eleição, pela primeira vez, de um presidente de origem popular para liderar um dos maiores países do mundo em população e extensão territorial são alguns elementos que podem ser elencados para justificar a posição central que o Brasil passa a ocupar, ainda no início dos anos 2000, na economia, na política e na cultura globais².

¹ Entendo aqui por história “oficial” do Brasil aquela que começa a ser construída e narrada a partir da chegada dos portugueses a esse espaço geográfico, com sua inserção em um padrão civilizatório, cultural, político e econômico ocidental e eurocêntrico.

² Não é minha intenção, no presente trabalho, realizar uma extensa pesquisa historiográfica sobre as condições históricas, políticas e econômicas brasileiras que nos trouxeram à configuração política e cultural contemporânea. Seguindo o princípio de que o modo genealógico de fazer história busca destacar monumentos em um determinado discurso e encontrar, nesses monumentos, as regularidades e a dispersão dos saberes e

Assim sendo, podem-se destacar, entre outros, como ápices dessa projeção e reconhecimento que o Brasil parece encontrar pela primeira vez em sua (não tão longa) história, a escolha do país para sediar a Copa do Mundo FIFA de 2014, no ano de 2007, e a escolha do Rio de Janeiro para receber os Jogos Olímpicos de 2016, ainda em 2009. Sendo esses, respectivamente, o maior evento do futebol e o maior evento do esporte mundiais, o país se encontra, em todo o período de preparação e realização de tais eventos, sob os holofotes da mídia internacional.

É nesse momento de intensa euforia e de proporcional incerteza (visto que as obras para a realização de ambos os eventos estiveram sob constante escrutínio das mídias nacional e internacional, sendo destacados atrasos, problemas com infraestrutura e incontáveis casos de corrupção envolvendo as iniciativas pública e privada) que observamos a emergência do seguinte enunciado:



Figura 1: Propaganda da Cerveja Brahma

dizeres (ou antes, as regularidades *na* dispersão), traçamos apenas um breve resumo, demasiada e inevitavelmente curto e, por esse motivo, passível de imprecisões.

Proponho, para iniciarmos a exploração das questões teóricas que norteiam este trabalho e, ao mesmo tempo, as reflexões analíticas que são sua finalidade, partir de afirmações importantes de alguns dos autores que compõem o mosaico que constitui o pensamento discursivo *com Foucault*, produzido no Brasil ao longo dos últimos 30 anos.

Enfatizando a importância de uma ciência que se ocupe do sistema da língua e definindo o signo como elemento primordial desse sistema, Ferdinand de Saussure (ou antes, o *Curso de Linguística Geral* publicado em seu nome) estabelece alguns princípios que, segundo o linguista genebrino, são fundamentais e universais, sendo o primeiro desses princípios a arbitrariedade do signo. Explicando que não há motivação natural para que um determinado significante (imagem acústica ou gráfica, nesse caso) seja associado a um determinado significado (conceito), afirma:

[...]a idéia de “mar” não está ligada por relação alguma interior à sequência de sons *m-a-r* que lhe serve de significante; poderia ser representada igualmente bem por outra sequência, não importa qual; como prova, temos as diferenças entre as línguas e a própria existência de línguas diferentes: o significado da palavra francesa *boeuf* (“boi”) tem por significante *b-ö-f* de um lado da fronteira franco-germânica, e *oks* (Ochs) do outro (SAUSSURE, 2006, pp.81-82; grifos do autor)

Roland Barthes, na esteira de Saussure, ensaia ultrapassar os limites da língua desenvolvendo aquilo que chama de “sistema do mito” (BARTHES, 2009, pp. 201-207), afirmando que “qualquer matéria pode ser arbitrariamente dotada de significação” (2009, p. 200) e explicando que, para tanto, tal matéria necessita estar inserida nesse sistema do mito, sistema em que a significação (relação que une um determinado significante a um determinado significado) extrapola os limites da linguagem e se constitui, efetivamente, no nível da história (2009, pp. 212-219). Assim sendo, o que estabeleceria as regras para que uma determinada forma (significante do mito) se associasse a um determinado conceito (significado do mito) seria o contexto histórico, social, político e cultural em que o signo em questão emerge.

Michel Foucault, por sua vez, naquela que talvez seja sua obra mais referenciada nos campos que se identificam como “Análise do Discurso” (*A Arqueologia do Saber*), nos dá alguns direcionamentos sobre como analisar arqueologicamente um enunciado (também compreendido em um sentido mais amplo que o exclusivamente linguístico). Entre esses direcionamentos, um se destaca, para esse momento de nossas reflexões: Foucault afirma que descrever (e conseqüentemente, analisar) uma formulação enquanto enunciado consiste em “determinar qual é a posição que pode e deve ocupar todo indivíduo para ser seu sujeito”

(FOUCAULT, 2010a, p.108), considerando o sujeito como uma posição a ser assumida que se constrói no e pelo discurso (2010a, pp.103-108).

Por fim, Jean-Jacques Courtine propõe dar um tratamento discursivo às imagens, considerando que estas produzem sentido sempre em relação a outras imagens, estabelecendo uma rede de memória que permitiria desvelar, na imagem analisada, o(s) discurso(s) ali materializado(s), “de modo semelhante ao enunciado em uma rede de formulações, em Foucault” (COURTINE, 2011b, p. 160). Afirmando que tais redes são sempre estabelecidas por meio de indícios nas imagens, o autor desenvolve o conceito metodológico de intericonicidade, sobre o qual esclarece: “Analisar imagens consiste assim em identificar seus indícios, porque as representações perdem seu sentido fora dessa genealogia dos traços que as atravessam e as constituem” (2011b, p.161).

Tendo em vista tais preceitos, fundamentais para os sistemas de pensamento desenvolvidos por seus autores e para os leitores destes, alguns apontamentos proveitosos podem ser feitos a respeito da propaganda exibida na **Figura 1**.

É facilmente apreensível que o objeto (mas também o sujeito) da propaganda em questão é o brasileiro. É *dele* que a propaganda fala; mas também *para* ele e *por* ele. Porém, analisando mais detidamente a imagem – e as diferentes linguagens nela contidas –, é notável que tal significante (“brasileiro”), ligado arbitrariamente a um significado (“aquele ou aquilo que é originário do Brasil”), é investido de outras conotações.

Inserida a propaganda no sistema do mito de que nos fala Barthes, podem-se observar, tanto em uma instância verbal quanto em uma instância não-verbal/imagética, a produção de efeitos de sentido que só poderiam se manifestar no contexto histórico e social presente (ou antes, contemporâneo à emergência desse enunciado), e que reproduzem um certo tipo de “brasileiro”, que vai muito além da definição registrada no dicionário. No nível verbal, os *slogans* “Imagina 2014” e “Imagina a festa” constroem, na relação com os elementos imagéticos e a chamada principal (“Pessimistas pensem bem”) respostas positivas a um enunciado que se tornou recorrente no Brasil ao se falar dos problemas e falta de estrutura do país para receber eventos internacionais como a Copa do Mundo e os Jogos Olímpicos (que poderia ser representado, por exemplo, na seguinte sentença: “Se os problemas políticos e estruturais do Brasil causam tanto transtorno agora, imagina na Copa!”).

No nível imagético, seguindo a análise a partir de indícios indicada por Courtine, constatamos que a propaganda em formato de cartaz, o “figurino” e a pose do homem no centro da imagem retomam a memória da campanha norte-americana de convocação da população

masculina para a Primeira Guerra Mundial (**Figura 2**), trocando, no entanto, os tons de azul, branco e vermelho da bandeira dos Estados Unidos pelo verde-e-amarelo da bandeira brasileira.



Figura 2: Cartaz de convocação para o alistamento no exército norte-americano durante a Primeira Guerra Mundial

Substituindo a figura do Tio Sam, o jogador Ronaldo, um ícone na cultura brasileira contemporânea para além do universo futebolístico, *convoca* os “pessimistas” (majoritariamente homens, visto que tanto a cerveja quanto o futebol e a política são, ainda, produtos “masculinizados” pela mídia brasileira) a assumir essa brasilidade que seria sempre otimista, que sempre dará um “jeitinho” para os problemas e que, a despeito das eventuais dificuldades, está sempre em festa, principalmente quando o assunto é o futebol. O logotipo da cerveja, entre os *slogans* “Imagina 2014” e “Imagina a festa”, completa a construção de tal enunciado que atesta que uma soma entre brasileiro, futebol e cerveja só pode resultar em uma grande festa.

Esse brasileiro “da festa”, “do futebol”, “da cerveja”, “do jeitinho” e “do otimismo” é, como constatamos, construído discursivamente. Ele é objeto do enunciado analisado, mas também é sujeito deste. Como aponta Foucault, e como fica demonstrado nesta breve análise,

descrever tal enunciado implica descrever tal sujeito, pois este não preexiste ao enunciado: ele se constitui, se materializa e se reproduz *no e pelo* enunciado.

O que almejo neste momento do trabalho não é, de forma alguma, realizar uma leitura estanque ou utilitarista desses conceitos e afirmações fundamentais dos autores destacados, mas principalmente chamar a atenção do leitor para o fato de que essas ideias se interpenetram e se interconstituem em nossas leituras, manifestando regularidades nas discontinuidades da história de um campo do saber.

Não seria, portanto, como poderia dar a entender uma leitura mais superficial do esboço de análise traçado, o caso de fazer uma associação do pensamento barthesiano exclusivamente à análise dos enunciados verbais, ou restringir as reflexões de Courtine ao discurso imagético; outrossim, não defendo que Foucault nos disponibilize ferramentas apenas utilizáveis para a descrição/análise de sujeitos, muito menos que o conceito de signo apresentado por Saussure e as reflexões sobre a arbitrariedade na relação significante/significado seriam suficientes para o tipo de análise que desenvolvemos.

Esta subseção não tem outro objetivo que não seja principiar os movimentos de retorno, de contraponto, de discontinuidade, de (re)(des)construção, enfim, tão típicos e tão caros ao campo teórico da Análise do Discurso desde seus princípios e que são o fio condutor desta tese. Começo a ponderar sobre como nós, brasileiros, que seguimos uma determinada linha de Análise do Discurso, realizamos essas leituras, e de que formas estas vieram a nortear nossos trabalhos durante décadas.

Assim, a partir de Barthes, procuro evidenciar que o cartaz da propaganda produz seus sentidos inserido no sistema do mito; destaco as estruturas verbais simplesmente para mostrar, em uma parte da propaganda, que esta não teria condições de existência senão em relação ao momento histórico e social em que emerge. “Imagina a festa” e “Imagina 2014” não produzem seus sentidos em um sistema exclusivamente linguístico, mas estão envolvidas em um sistema mitológico que lhes atribui sentido e nos permite compreendê-las como contraponto em relação a essas outras afirmações que questionam a competência do Brasil e do brasileiro para hospedar um evento de tais proporções. Do mesmo modo, ao direcionar o pensamento de Courtine aos elementos não-verbais da imagem, exploro uma possibilidade de aplicação do conceito de intericonicidade, e como tal proposta de “historicizar o signo”, sendo ele verbal ou não-verbal, não se distancia tão drasticamente das reflexões barthesianas, ao menos em um determinado direcionamento de leitura.

Por fim, o signo “brasileiro”, que norteia essa análise apesar de em nenhum momento aparecer na propaganda, não surge, aqui, de forma espontânea. A propaganda, ao tomar o

brasileiro como objeto, também o torna sujeito desse enunciado, sujeito este que não é produzido por qualquer processo natural, biológico ou individual, mas antes pelos jogos de poder que permeiam nossa sociedade e movimentam nossa história, como tão detalhadamente nos mostra Foucault.

Esse sujeito e essa análise aqui apresentados nos permitem, por fim, começar a responder à pergunta fundamental e original desta tese: “quem somos nós, brasileiros, hoje?”, ou antes, quem *fomos* nós, brasileiros *representados pela mídia* durante a Copa do Mundo de 2014 e as Olimpíadas de 2016?

1.2 Histórias de um povo “que luta”

Um país não nasce pronto. Historicamente, uma nação se produz em torno de uma vontade política, um conjunto de condições étnicas e geográficas, uma língua e, acima de tudo, de uma(s) narrativa(s) sobre a referida terra e seu povo. Como afirma Hall, pensador jamaicano do século XX,

As culturas nacionais, ao produzir sentidos sobre “a nação”, sentidos com os quais podemos nos *identificar*, constroem identidades. Esses sentidos estão contidos nas estórias que são contadas sobre a nação, memórias que conectam seu presente com seu passado e imagens que dela são construídas (HALL, 2006, p. 51; grifo do autor)

Pensando sobre essas “estórias” que produzem sentidos para um povo e, como efeitos desse sentido, um sentimento de identidade, o autor questiona: “Como é contada a narrativa da cultura nacional?” (2006, p.51), inferindo que uma identidade pátria só se poderia constituir por meio de uma narrativa, uma série de dizeres que constituiriam, na sua conjugação, imagens que podem e devem ser atribuídas a um determinado povo, ocupante de um determinado espaço geográfico.

Assim sendo, nesta subseção busco apresentar algumas regularidades na dispersão que constitui os múltiplos dizeres e saberes sobre o que seria “ser brasileiro” desde a chegada dos portugueses a Porto Seguro até os fins do século XX. Como recorte metodológico, procuro me ater a pensadores e obras que se avizinham, o mais possível, do campo das Letras e da Linguística no Brasil, com o intuito de observar algumas emergências e atualizações de características que ao longo de nossa história foram tão correntemente atribuídas ao “brasileiro” que seria contraproducente ou mesmo ingênuo tentar estabelecer um ponto de origem ou uma obra fundamental em que essas concepções tivessem se produzido. Lugares comuns como o da

“cordialidade” do brasileiro, a preguiça desse povo tropical, sua sensualidade aflorada e sua malandragem essencial são tão cotidianos que se podem encontrar, como demonstrarei, em desde nossas obras literárias mais clássicas, passando pela crítica artística e sociológica do país até às mais recentes propagandas e produções cinematográficas brasileiras e estrangeiras.

Para realizar tal empreitada, fundamental mas despretensiosa, dividirei esses lugares comuns em algumas categorias que se evidenciaram as mais recorrentes tanto no material teórico investigado quanto no *corpus* de análise selecionado, a saber: a cordialidade e a informalidade tupiniquins; a malandragem e o jeitinho brasileiro; a sensualidade e os limites plásticos da moralidade; as relações entre o homem e a terra; o homem que luta.

1.2.1 O homem (e a mulher)³, o corpo, a terra: *A Carta*, de Pero Vaz de Caminha

Comumente considerada como a “certidão de nascimento” do país (BOSI, 2006, p. 14), *A Carta*, também referida como *Carta a El Rei D. Manuel* (CAMINHA, 1963), traz os primeiros registros do olhar europeu sobre a terra e os nativos do lugar que mais tarde seria denominado Brasil. Como ainda defende o historiador e crítico da literatura brasileira Alfredo Bosi (2006, p. 13), tal carta interessa

como reflexo da visão do mundo e da linguagem que nos legaram os primeiros observadores do país. É graças a essas tomadas diretas da paisagem, do índio e dos grupos sociais nascentes, que captamos as condições primitivas de uma cultura que só mais tarde poderia contar com o fenômeno da palavra-arte.

Assim sendo, observam-se, nesse registro documental da nossa pré-história literária (BOSI, 2006, p. 13) os primeiros olhares sobre uma terra, um povo e um conjunto de costumes que dariam a base, séculos mais tarde, para o estabelecimento de uma cultura literária que seria o primeiro passo para a tentativa de produção de uma identidade nacional mais “coesa”, conforme os padrões europeus da época: o Romantismo (BOSI, 2006, pp.13, 14, 91, 93, 97; CANDIDO, 2004).

³ Neste trabalho, procuro discutir ideias mais “generalizadas” sobre o brasileiro, no sentido de que procuro, tanto quanto possível, ater-me aos estereótipos e modelos identitários que poderiam ser aplicados ao “brasileiro médio”, independentemente, principalmente, de raça e gênero. O trabalho, no entanto, acaba se voltando inevitavelmente, em diversas ocasiões, ao *homem* brasileiro, visto que este é o objeto majoritário tanto do aparato teórico coletado quanto do *corpus* analisado; além disso, as discussões sobre a produção midiática da *mulher brasileira*, ou ainda dos sujeitos negros no Brasil, por exemplo, constituiriam (e já constituíram) teses próprias que tivessem como objetivo discutir apenas essas identidades particulares. Sobre o assunto, cf. WITZEL, 2011; ALMEIDA, 2011; BRAGA, 2015; MELO, 2017)

Não tenho aqui o objetivo de empreender uma análise (seja ela literária, sociológica ou discursiva) completa e exaustiva do texto de Caminha (ou nenhum dos outros que serão abordados ao longo dessa seção), mas antes apresentar alguns elementos que nele emergem e, do meu ponto de vista, são fundamentais não apenas ao desenvolvimento do trabalho mas para a produção de toda uma memória sobre a brasilidade que se construirá a partir do século XVI. Da mesma forma que, nessa subseção, alguns pontos da carta foram privilegiados e outros negligenciados, esse texto fundador voltará a aparecer e será de grande utilidade para o desenvolvimento da presente tese.

Nessa carta, encaminhada à coroa Portuguesa no primeiro dia de maio de 1500, Caminha destaca, não sem surpresa, três características fundamentais da terra e do povo que nela encontrou: a ingenuidade, interpretada como pureza e inocência, identificadas com a virgindade da terra intocada com águas, ervas e frutos abundantes; a beleza e a sensualidade, encontradas nos “bons corpos” (CAMINHA, 1963, p. 2) dos homens e mulheres que iam todos com suas vergonhas altas, limpas e expostas sem nenhum constrangimento (1963, pp.2, 3, 6), mas também na natureza exuberante repleta de aves coloridas e exóticas e na terra quente dos trópicos; e a “robustez” e a disposição ao trabalho, surpreendente para um povo que não consome gado, nem galinha e nem ovelhas (1963, p.11).

Sobre a ingenuidade desse primeiro povo “brasileiro”, Caminha destaca a sua cordialidade e predisposição a aceitar e repetir os rituais propostos e realizados pelos portugueses aportados – o nativo era “manso”, mas os portugueses, prevenidos, tudo fizeram para mais amansá-lo (1963, p.7). Eles seriam, assim, tão predispostos à fé cristã da coroa portuguesa que não se lhes faltava senão a língua, para que pudessem compreender (e, mais importante, *aceitar*) o evangelho de Cristo:

Parece-me gente de tal inocência que, se nós entendêssemos a sua fala e eles a nossa, seriam logo cristãos, visto que não têm nem entendem crença alguma, segundo as aparências. E portanto se os degredados que aqui hão de ficar aprenderem bem a sua fala e os entenderem, não duvido que eles, segundo a santa tenção de Vossa Alteza, se farão cristãos e hão de crer na nossa santa fé, à qual praza a Nosso Senhor que os traga, porque certamente esta gente é boa e de bela simplicidade. E imprimir-se-á facilmente neles qualquer cunho que lhe quiserem dar, uma vez que Nosso Senhor lhes deu bons corpos e bons rostos, como a homens bons. E o Ele nos para aqui trazer creio que não foi sem causa. E portanto Vossa Alteza, pois tanto deseja acrescentar a santa fé católica, deve cuidar da salvação deles. E prazerá a Deus que com pouco trabalho seja assim! (CAMINHA, 1963, p.9)

O navegador português destaca assim que esse povo, de tão puro e vigoroso, é direto correlato de sua opulenta terra que, por sua abundância de águas, “querendo-a aproveitar, dar-se-á nela tudo” (1963, p.11).

No tocante à beleza e sensualidade desse povo, Caminha reitera em diversas ocasiões, com um misto de curiosidade, espanto e regozijo o quanto são belos, ornados e expostos seus corpos. O que parece maravilhá-lo é que esses homens e mulheres são tão livres e ao mesmo tempo tão zelosos em relação a seus corpos que, com todos seus adornos (os ossos e pedras nos lábios dos homens, seus cocares e colares de plumas, suas tinturas vermelhas e pretas que, no contato com a água, ficavam ainda mais belas e intensas), não se incomodavam de ser perscrutados com curiosidade que beirava a lascívia (ou nesta mergulhava, dependendo da interpretação que se quiser ter do texto em questão):

E uma daquelas moças era toda tingida de baixo a cima, daquela tintura e certo era tão bem feita e tão redonda, e sua vergonha tão graciosa que a muitas mulheres de nossa terra, vendo-lhe tais feições envergonhara, por não terem as suas como ela. Nenhum deles era fanado, mas todos assim como nós (1963, p.4)

Essa curiosidade (muito aparentada da luxúria) se expressa sem culpa, no entanto, visto que a inocência e a pureza do nativo parecem isentar o interesse do próprio português de qualquer pecado, pois “a inocência desta gente é tal que a de Adão não seria maior – com respeito ao pudor” (1963, p. 10).

Caminha ressalta, por fim, em diversas ocasiões de seu relato, o caráter guerreiro, a força e a disposição ao trabalho desses homens “pardos, um tanto avermelhados, de bons rostos e bons narizes, bem feitos” (1963, p. 2). Esses homens carregam sempre seus arcos e suas setas e, apesar de hospitaleiros, estão sempre preparados a combater o homem desconhecido, de tez pálida e objetos estranhos que aportou em suas terras. As mulheres, menos numerosas, parecem estar sempre cuidando de suas casas (coletivas) e suas proles, enquanto os homens exibem suas ferramentas, ainda que primitivas, e participam dos trabalhos desempenhados pelos portugueses, fosse por curiosidade, fosse por empatia ou uma predisposição (natural?) ao trabalho:

[...]enquanto fazíamos a lenha, construía dois carpinteiros uma grande cruz de um pau que se ontem para isso cortara. Muitos deles vinham ali estar com os carpinteiros. E creio que o faziam mais para verem a ferramenta de ferro com que a faziam do que para verem a cruz, porque eles não têm coisa que de ferro seja, e cortam sua madeira e paus com pedras feitas como cunhas,

metidas em um pau entre duas talas, mui bem atadas e por tal maneira que andam fortes, porque lhas viram lá (1963, p. 8)

1.2.2 A miscigenação, a diversidade, o sertanejo: *Os Sertões*, de Euclides da Cunha

O brasileiro é, antes de tudo, um sertanejo.

Não se pode dizer que tal afirmação seja absolutamente precisa, seja de um ponto de vista sociológico, seja de um ponto de vista cultural. Ainda assim, utilizada nesse contexto como provocação e releitura da afirmação canônica de Euclides da Cunha (“O sertanejo é, antes de tudo, um forte” (CUNHA, 1905, p.114)), ela é importante pelos efeitos discursivos que produz, resgatando outra memória fundamental a respeito da brasilidade, que, arriscamos afirmar, já vinha se construindo desde os primeiros ensaios da afirmação de um movimento literário que fosse “originalmente brasileiro” (cf. BOSI, 2006, pp. 13-24, 29-34, 91-97, 163-169; CANDIDO, 1989; 1995a): a de que o brasileiro é, antes de tudo, um forte, que enfrenta todas as adversidades (seja as oferecidas pela sua terra, selvagem e de águas revoltas, em algumas regiões, seca e improdutiva, em outras; seja as oferecidas pela sua história política, de invasões, exploração e escravização; seja as oferecidas pela formação do seu povo, miscigenado e carente de uma identidade nacional forte e unificadora) e tem o ímpeto necessário para tomar seu destino na mão com a perícia com que um vaqueiro toma seu cavalo no momento em que uma cria de seu rebanho é desgarrada:

Basta o aparecimento de qualquer incidente exigindo-lhe o desencadear das energias adormidas. O homem transfigura-se. Impertiga-se, estadeando novos relevos, novas linhas na estatura e no gesto; e a cabeça firma-se-lhe, alta, sobre os ombros possantes, aclarada pelo olhar desassombrado e forte; e corrige-se-lhe, prestes, numa descarga nervosa instantânea, todos os efeitos do relaxamento habitual dos órgãos; e da figura vulgar do tabaréu achamboado, reponta, inesperadamente, o aspecto dominador de um titan acobreado e potente, num desdobramento inesperado de força e agilidade extraordinárias. [...]Não ha contel-o, então, no impeto. Que se lhe antolhem quebradas, acervos de pedras, coivaras, moutas de espinhos ou barrancas de ribeirões, nada lhe impede encaçar o garrote desgarrado, porque *por onde passa o boi passa o vaqueiro com o seu cavallo* (CUNHA, 1905, p.115-116; grifos do autor)

Em *Os Sertões*, Euclides da Cunha pretende, inicialmente, escrever a história da Campanha de Canudos (1905, p.V), mas sua obra acaba por compor “a história das sub-raças sertanejas do Brasil”, a saber: o jagunço, o tabaréu ingênuo e o caipira simplório (1963, p.VI). Dissenso entre os especialistas da área sobre se consiste em uma obra da literatura ou da sociologia naturalista (BOSI, 2006, p. 309), *Os Sertões* emergem, como discurso canônico cujos

comentários serão incontáveis, com a proposta de expor “a face trágica da nação” e “desvendar o mistério da terra e do homem brasileiro” (BOSI, 2006, p. 308).

Há, nas artes brasileiras em geral e mais especificamente em nossa literatura, uma tendência à universalização do sertão e dos valores sertanejos, que podemos observar desde as narrativas de João Guimarães Rosa, Raquel de Queirós e José Lins do Rego (CANDIDO, 1989, p.160; BOSI, 2006, pp.396-400, 426-431) até às manifestações contemporâneas da música sertaneja. Sendo assim, não é precipitado afirmar, em concordância com Alfredo Bosi, que ao desempenhar uma primeira tentativa de historicizar o sertão e o sertanejo, de construir para eles uma *identidade*, ainda que seja de cunho racialista inspirado no naturalismo imperante no início do século XX, Cunha traça um percurso fundamental na produção de uma identidade para o próprio brasileiro:

[...]nós, filhos do mesmo solo, porque, ethnologicamente indefinidos, sem tradições nacionais uniformes, vivendo parasitariamente á beira do Atlântico dos princípios civilisadores elaborados na Europa (CUNHA, 1905, p.VI)

Desse modo, esse brasileiro, segundo as reflexões do autor, seria, em primeiro lugar, diverso. Fruto das plurais e imprevistas misturas entre três raças “em diferentes estágios de desenvolvimento” – o branco europeu, o indígena brasileiro e o negro africano –, o brasileiro “do norte” seria, em realidade, constituído na convivência entre variadas e incompatíveis “sub-raças”, essencialmente nervosas e psicologicamente histéricas:

O brasileiro, typo abstracto que se procura, mesmo no caso favorável acima firmado, só pôde surgir de um entrelaçamento consideravelmente complexo. Theoricamente elle seria o pardo, para que convergem os cruzamentos successivos do mulato, do cariboca e do cafuz. (CUNHA, 1905, p. 68)

Dessa forma, segundo o autor, uma das particularidades do brasileiro é o fato de que “não temos unidade de raça” e “não a teremos, talvez, nunca” (1905, p.70), a não ser que a evolução social seja capaz de nos garantir a evolução genética de que necessitamos para tornarmo-nos um povo etnicamente (mas também cultural, econômica e socialmente) unificado e desenvolvido, apesar de esse caminho ser “anti-natural”, o contrário do que teria acontecido, por exemplo, na Europa:

Estamos destinados á formação de uma raça histórica em futuro remoto, se o permittir dilatado tempo de vida nacional autónoma. Invertemos, sob este aspecto, a ordem natural dos factos. A nossa evolução biológica reclama a garantia da evolução social.

Estamos condenados á civilização.
 Ou progredimos ou desaparecemos.
 A affirmativa é segura.
 Não a suggere apenas essa heterogeneidade de elementos ancestraes. Reforça-
 a outro elemento igualmente ponderável: um meio physico amplíssimo e
 variável, completado pelo variar de situações históricas, que delle em grande
 parte decorreram. (CUNHA, 1905, p.70)

Esse povo, diverso e miscigenado por natureza, seria impedido, seja por sua constituição genética, seja pelas condições geofísicas da terra em que se instalou, incapaz de uma unidade digna de um povo etnicamente solidificado e culturalmente coeso, e isso, para Euclides da Cunha, prova-se ao longo de toda a história do Brasil, reproduzindo-se na assim denominada Guerra de Canudos, mas não se limitando a ela:

Mesmo no seu periodo culminante, a lucta com os hollandezes, acampam, claramente distinctos nas suas tendas de campanha, os negros de Henrique Dias, os Índios de Camarão e os luzitanos de Vieira. Apenas aproximados na guerra, distanciam-se na paz. O drama de Palmares, as correrias dos selvicolas, os conflictos na orla dos sertões, violam a transitória convergência contra o batavo. (CUNHA, 1905, p.81)

É importante ressaltar que, parecendo coadunar com a visão de Caminha, mas também em plena consonância com os estudos naturalistas que tomavam conta, nesse momento, não apenas das ciências mas também da arte literária ocidental, o autor destaca a formação da “terra” brasileira como fundamental na constituição desse povo que parece incapaz de penetrar completamente a civilização que, então, há 4 séculos a ele se impunha.

Dividindo sua obra em três partes (A Terra; O Homem; A Luta) que se comunicam não apenas na constituição estrutural da obra mas também pelo conteúdo desenvolvido, Euclides da Cunha mostra que o homem é um filho da terra, e como tal, resultado de suas bênçãos mas também de seus infortúnios. A “raça” brasileira seria, assim, de difícil adaptação à “civilização” (aquela europeia, portuguesa, que iniciara sua transposição com a chegada de Cabral e atingira seu ápice na transferência da corte para o lado de cá do Atlântico) pois nesse país tropical de terras extensas, belezas e perigos até então apenas imagináveis, a “terra attrai o homem; chama-o para o seio fecundo; encanta-o pelo aspecto formosíssimo; arrebatá-o, afinal, irresistivelmente, na correnteza dos rios.” (CUNHA, 1905, p.83).

Os efeitos dessa miscigenação indiscriminada e das incontestâncias da terra (que, com seu caráter paradisíaco, não trouxera apenas benefícios, mas também o comodismo e um aspecto selvagem que seria aparentemente difícil suplantar por meio dos mecanismos da civilização) seriam vistos não apenas na aparência física dos humanos delas resultantes, como

também em sua envergadura moral pouco rígida, sua falta de fé (ou tendência a uma fé frouxa e festeira, quase hipócrita) e sua preguiça natural, visto que

A mistura de raças mui diversas é, na maioria dos casos, prejudicial. Ante as conclusões do evolucionismo, ainda quando reaja sobre o producto o influxo de uma raça superior, despontam vivíssimos stygmata da inferior. A mestiçagem extremada é um retrocesso. O indo-europeu, o negro e o brazilioguarany ou o tapuia, exprimem estádios evolutivos que se fronteiam, e o cruzamento, sobre obliterar as qualidades preeminentes do primeiro, é um estimulante á reviviscencia dos attributos primitivos dos últimos. (CUNHA, 1905, p.108)

Dessa forma, seria difícil ao brasileiro estabelecer-se como povo cultural e antropológicamente unificado e, ao Brasil, como país civilizado, pois o resultado dessa interação desastrosa entre o ambiente e uma miscelânea de “raças incompatíveis” resultou em um grupo quase que geneticamente incapaz de se adaptar completamente à civilização:

[...]o mestiço, — mulato, mamaluco ou cafuz — menos que um intermediário, é um decahido, sem a energia physica dos ascendentes selvagens, sem a altitude intelectual dos ascendentes superiores. Contrastando com a fecundidade que acaso possua, revela casos de hybridez moral extraordinários: espíritos fulgurantes, ás vezes, mas frágeis, irrequietos, inconstantes, deslumbrando um momento e extinguindo-se prestes, esmagados pela fatalidade das leis biológicas, chumbados ao plano inferior da raça menos favorecida. Impotente para formar qualquer solidariedade entre as gerações opostas de que resulta, reflecte-lhes os vários aspectos predominantes num jogo permanente de antitheses. E quando avulta — não são raros os casos — capaz das grandes generalisações ou de associar as mais complexas relações abstractas, todo esse vigor mental repousa (salvante excepções cujo estaque justifica o conceito) sobre uma moralidade rudimentar, em que se presente o automatismo impulsivo das raças inferiores. (CUNHA, 1905, p. 108-109)

Teria surgido, no entanto, como que por ironia da história evolutiva ou golpe de sorte na loteria genética, uma sub-raça que, apesar de suas desvantagens físicas (principalmente no tocante à aparência) e intelectuais, teria herdado a imponência do europeu, o instinto apurado do nativo brasileiro e a força do africano: o sertanejo.

Diferentemente do mulato, que teria desenvolvido gosto e aptidão para a vida aventureira, “a observação cuidadosa do sertanejo do norte indica attenuado esse antagonismo de tendências e uma quase fixidez nos caracteres physiologicos do typo emergente” (CUNHA, 1905, p. 110). O sertanejo seria, assim, uma variedade entre essas sub-raças que, quase fortuitamente, teria herdado boa parte das características consideradas positivas pela civilização ocidental, não deixando de ter, no entanto, na aparência e nos costumes, a preguiça, a

morosidade e a feiura que parecem ser uma das poucas regularidades nesses tipos produzidos pela colonização na América do Sul:

E' desgracioso, desengonçado, torto. Hercules - Quasimodo, reflecte no aspecto a fealdade typica dos fracos. O andar sem firmeza, sem aprumo, quasi gingante e sinuoso, aparenta a translação de membros desarticulados. Aggrava-o a postura normalmente acurvada, num mauifestar de displicência que lhe dá um character de humildade deprimente. A pé, quando parado, recosta-se invariavelmente ao primeiro umbral ou parede que encontra; a cavallo, se soffreia o animal para trocar duas palavras com um conhecido, cai logo sobre um dos estribos, descançando sobre a espenda da sella. Caminhando, mesmo a passo rápido, não traça trajectory rectilinea e firme. Avança celeremente, num bambolear característico, de que parecem ser o traço geométrico os meandros das trilhas sertanejas. E se na marcha estaca pelo motivo mais vulgar, para enrolar um cigarro, bater o isqueiro ou travar ligeira conversa com um amigo, cai logo — cai é o termo — de cocaras, atravessando largo tempo numa posição de equilíbrio instável, em que todo o seu corpo fica suspenso pelos dedos grandes dos pés, sentado sobre os calcanhares, com uma simplicidade a um tempo ridicula e adorável.

E' o homem permanentemente fatigado.

Reflecte a preguiça invencível, a atonia muscular perenne, em tudo: na palavra remorada, no gesto contrafeito, no andar desaprumado, na cadência langorosa das modinhas, na tendência constante á immobilidade e á quietude.

Entretanto, toda esta apparencia de cansaço illude. (CUNHA, 1905, p.114-115)

O sertanejo seria assim, talvez, uma promessa de salvação. Um meio termo entre o homem sílvicola e o homem civilizado que teria, possivelmente, os atributos necessários à sobrevivência e, mais importante, à evolução no meio em que vivia. Aliás, o apreço do autor ao naturalismo – pensado aqui tanto como escola literária quanto como corrente científica – na descrição desse tipo sertanejo é tão evidente que não escapa da identificação entre o homem e a besta – tão comum nas obras literárias do período –, sendo todos, homem e animal, produto da natureza e resultado de uma competição eterna pela sobrevivência:

Collado ao dorso deste [do cavallo], [o sertanejo] confundindo-se com elle, graças á pressão dos jarretes firmes, realisa a criação bizarra de um centauro bronco: emergindo inopinadamente nas clareiras; mergulhando, nas macegas altas; saltando vallos e ipueiras; vingando comoros alçados; rompendo, cêlere, pelos espinheiraes mordentes; precipitando-se, á toda brida, no largo dos taboleiros

A sua compleição robusta ostenta-se, nesta occasião, em toda a plenitude. Como que é o cavalleiro robusto que empresta vigor ao cavallo pequenino e frágil, sustendo-o nas rédeas improvisadas de caruá, suspendendo-o nas esporas, arrojando-o na carreira — estribando curto, pernas encolhidas, joelhos fincados para a frente, torso collado no arção, — escanchado no rastro do novillo esquivo: aqui curvando-se agillissimo, sob uma galhada, que lhe

roça quasi pela sella; além desmontando, de repente, como um acrobata, agarrado ás crinas do animal, para fugir ao embate de ura tronco percebido no ultimo momento e galgando, logo depois, num pulo, o sellim; — e galopando sempre, atravez de todos os obstáculos, sopesando á dextra sem a perder nunca, sem a deixar no emaranhado dos cipoaes, a longa aguilhada de ponta de ferro encastoado em couro, que por si só constituiria, noutras mãos, sérios obstáculos á travessia (1905, p.116-117).

Euclides da Cunha compõe (ou mobiliza) assim, em sua obra hoje tão distante de nossa configuração institucional e dos regimes de verdade correntemente estabelecidos, uma imagem do que é, do que foi e do que poderia vir a ser o brasileiro, gerado ao caso, filho de tantas etnias distintas e de uma terra que nunca o reconhecerá completamente, adotado por uma civilização à qual ainda não estava completamente adaptado – e, por isso mesmo, um combatente, um sobrevivente – um forte, em suma. Mas o estudioso faz questão de ainda nos deixar um aviso, para que não haja engano:

terminada a refrega, restituída ao rebanho a rez dominada, eil-o, de novo cahido sobre o lombilho retovado, outra vez desgracioso e indolente, oscillando á feição da andadura lenta, com a apparencia triste de um invalido fatigado. (CUNHA, 1905, p. 117)

Ressalto que neste trabalho não questiono a precisão científica da obra de Euclides da Cunha (como há muito já deixaram de fazer também boa parte dos estudos literários e sociológicos), mas antes a observo como um nó nos acontecimentos discursivos que puderam produzir, no Brasil, uma determinada história do que é este país e do povo que aqui habita, conduzindo, por sua vez, à produção de subjetividades que poderiam ser assumidas por esse povo ou, especialmente, *para* esse povo, a partir do olhar de estudiosos que se baseavam, à época, em um modo de fazer estudos sociais majoritariamente europeu e intimamente ligado à vontade de verdade das ciências naturais vigentes naquele momento.

1.2.3 O homem cordial e o personalismo: *Raízes do Brasil*, de Sérgio Buarque de Holanda

Sérgio Buarque de Holanda publica, no ano de 1936, aquele que seria considerado um dos pilares fundamentais, em sociologia e estudos culturais, da produção de um saber sobre o Brasil e o(s) modo(s) de ser brasileiro (CANDIDO, 1995a; 1995b; MELO, 1995).

Situando-o como um intermediário (cronologicamente, mas não apenas) entre as obras *Casa grande e senzala*, de Gilberto Freire, e o mais recente *Formação do Brasil contemporâneo*, de Caio Prado Júnior, o pensador brasileiro Antonio Candido afirma que essa

obra é particularmente importante para a consolidação dos estudos sociológicos modernos no Brasil, mas também para a compreensão do país e principalmente do seu povo nos estudos contemporâneos, pois

O seu respaldo teórico prendia-se à nova história social dos franceses, à sociologia da cultura dos alemães, a certos elementos de teoria sociológica e etnológica também inéditos entre nós. No tom geral, uma parcimoniosa elegância, um rigor de composição escondido pelo ritmo despreocupado e às vezes sutilmente digressivo, que faz lembrar Simmel e nos parecia um corretivo à abundância nacional (CANDIDO, 1995a, p. 10)

O sociólogo e crítico literário considera essa obra fundante por utilizar, pela primeira vez nos estudos brasileiros, o materialismo histórico à francesa como linha interpretativa, configurando assim um grande salto em relação aos estudos realizados anteriormente, aí incluídos *Os Sertões* e *Casa Grande e Senzala*, causando grande impacto na classe dos jovens intelectuais daquele momento que se tornariam, anos mais tarde, pensadores-chave para pensar o país e seu povo a partir da fundação (ou tradução para o nosso meio intelectual) de uma sociologia que não se submete ao positivismo imperante na primeira metade do século XX (como Caio Prado Júnior e o próprio Antonio Candido, por exemplo), mas que toma uma visão da história como essencialmente política e ideológica.

Para além dos meios acadêmicos, pode-se observar que *Raízes do Brasil* foi também de fundamental importância na atualização e na sistematização de alguns enunciados sobre o brasileiro que, se não eram incomuns já na época, passam, a partir desse acontecimento, a ter uma “fundamentação científica” (não que não se tenham esses termos, conceitos e discussões sido vulgarizados e penetrado o imaginário social – ou a *memória discursiva* – antes como lugares comuns do que como reflexões propriamente científicas): aquele dos contrários constitutivos da nação e da população brasileira; aquele do personalismo e pretensão intimismo de todas as relações; o do trabalhador que é, também, um aventureiro (ou festeiro); o oposto deste último, o do homem “amolecido” pela não necessidade do trabalho resultante do regime escravocrata que tanto perdurou; e por fim, aquele que mais me interessa no momento, o do “homem cordial”.

À parte a problemática indiscutivelmente fundamental das questões raciais (em especial das comunidades africanas no Brasil) e da perduração historicamente incomum do regime escravocrata no Brasil, escolhi enfatizar a produção da identidade de “um brasileiro cordial”, nesta subseção, por compreender que tais questões se entrecruzam e se interdefinem, visto que

na própria produção de um homem cordial, informal e “naturalmente” aventureiro muito pesa o fato de que

A escravidão, requisito necessário deste estado de coisas, agravou a ação dos fatores que se opunham ao espírito de trabalho, ao matar no homem livre a necessidade de cooperar e organizar-se, submetendo-o, ao mesmo tempo, à influência amolecedora de um povo primitivo. (CANDIDO, 1995a, p. 15)

Ressalto, assim, que se não me demoro em uma discussão mais detalhada sobre as questões raciais e da herança rural tão magistralmente desenvolvidas por Buarque de Holanda em sua obra, não o faço senão por conta de um recorte metodológico⁴ realizado para as discussões que serão desenvolvidas futuramente, na análise do *corpus* de pesquisa, mas também por considerar que há outros pensadores em nosso e em outros campos mais capacitados (social e teoricamente) que desenvolveram, desenvolvem e ainda desenvolverão pesquisas extensas e extraordinárias sobre o assunto, que ultrapassam o escopo da presente tese e o meu como pesquisador.

Para discutir a formação de uma identidade do brasileiro (não tratando nesses termos, mas indiscutivelmente com esse objetivo), Holanda (1995, p. 141) afirma que nos constituímos em uma distinção fundamental entre o Estado e a Família. O pensamento tradicional, segundo elenca o autor, entende o Estado – e mais do que isso, doutrina a entende-lo – como extensão direta e natural da ordem familiar. Segundo o autor, no entanto, o que se pode observar nas configurações políticas e sociais contemporâneas é que o movimento seria exatamente o oposto disso, sendo o estado a mais verdadeira forma de transgressão da família:

De acordo com esses doutrinadores, o Estado e as suas instituições descenderiam em linha reta, e por simples evolução, da família. A verdade, bem outra, é que pertencem a ordens diferentes em essência. Só pela transgressão da ordem doméstica e familiar é que nasce o Estado e que o simples indivíduo se faz cidadão, contribuinte, eleitor, elegível, recrutável e responsável, ante as leis da Cidade. Há nesse fato um triunfo do geral sobre o particular, do intelectual sobre o material, do abstrato sobre o corpóreo e não uma depuração sucessiva, uma espiritualização de formas mais naturais e rudimentares, uma procissão das hipóstases, para falar como na filosofia alexandrina. A ordem familiar, em sua forma pura, é abolida por uma transcendência (HOLANDA, 1995, p. 141)

⁴ Recorte este que se faz necessário pela restrição de espaço e tempo para desenvolver o presente trabalho, mas também pela necessidade de manter uma coesão textual e de ideias, visto que cada um dos elementos aqui tratados (a história da formação de um povo; a emergência de diferentes subjetividades através da história; a questão do trabalho, do ruralismo e da herança escravocrata na constituição do Brasil etc.) exigiriam, para serem discutidos satisfatoriamente, uma tese própria e de fôlego.

Ora, visto o Estado como, em essência, uma transgressão da ordem familiar, e a formação do Brasil como o conhecemos e compreendemos hoje como sucessivas tentativas de produção de um Estado forte e unificado; sendo ainda o modelo familiar largamente (re)produzido no Brasil o modelo tradicional patriarcal; esses elementos conjugados, por fim, com a urbanização exacerbada – trazida não apenas pelo desenvolvimento dos meios de produção, mas também dos meios de comunicação – só poderiam gerar, como é fácil prever, um desequilíbrio social e uma contradição cultural que são incontornáveis na convivência de um modelo familiar essencialmente tradicional e de um Estado cada vez mais forte e presente, como é comum nos processos tardios de urbanização (HOLANDA, 1995, pp.141-142)

O brasileiro se encontra, nesse momento (que se pode compreender, para fins didáticos, entre meados do século XIX e início do século XX, principalmente) em uma situação de grande contradição. Apesar da condição política de se submeter a uma organização estatal que fora, até o início do século XIX, muito pouco conhecida por aqui, a organização cultural de uma “grande família” – onde imperam, sobre os contratos políticos e jurídicos, aqueles da emoção e da cordialidade – parece absorver a população e, aos poucos, numa relação que só se poderia chamar de dialética, o próprio funcionamento do Estado:

[...]um dos efeitos decisivos da supremacia incontestável, absorvente, do núcleo familiar — a esfera, por excelência dos chamados “contatos primários”, dos laços de sangue e de coração — está em que as relações que se criam na vida doméstica sempre forneceram o modelo obrigatório de qualquer composição social entre nós. Isso ocorre mesmo onde as instituições democráticas, fundadas em princípios neutros e abstratos, pretendem assentar a sociedade em normas antiparticularistas (HOLANDA, 1995, p. 146)

Disso resulta, para o autor, que nenhum povo estaria mais distante das tradições ritualísticas e das noções de separação entre o íntimo e o impessoal (e, por extensão, entre o público e o privado) que o brasileiro (1995, p. 147). O traço definitivo de nosso caráter, que era então (e o é, sem dúvida, até hoje) ressaltado pelos visitantes estrangeiros eram o da hospitalidade, da generosidade, da simpatia – da cordialidade, em suma. Negro ou branco, político ou operário, rico ou pobre, a essência do povo brasileiro, aquele povo que poderia ser considerado tipicamente da terra, estaria na “lhaneza no trato” ou em um “fundo emotivo extremamente rico e transbordante”.

No entanto, o autor alerta que esse “traço de personalidade” não deve ser tomado, por engano, como expressão máxima de polidez um de um espírito coletivista que inexistira, até então, em outras civilizações ocidentais. Pelo contrário, a extensão do familiar ao estatal, do

privado ao público, do informal às situações mais forçosamente formais seriam indício, justamente, de uma tendência individualista que estaria na formação mesma do caráter brasileiro. A cordialidade, que note-se, não precisa ser legítima para manifestar-se, funciona antes como uma máscara por meio da qual “o indivíduo consegue manter sua supremacia perante o social”:

Nossa forma ordinária de convívio social é, no fundo, justamente o contrário da polidez. Ela pode iludir na aparência — e isso se explica pelo fato de a atitude polida consistir precisamente em uma espécie de mímica deliberada de manifestações que são espontâneas no “homem cordial”: é a forma natural e viva que se converteu em fórmula. Além disso a polidez é, de algum modo, organização de defesa ante a sociedade. Detém-se na parte exterior, epidérmica do indivíduo, podendo mesmo servir, quando necessário, de peça de resistência. Equivale a um disfarce que permitirá a cada qual preservar intatas sua sensibilidade e suas emoções (1995, p.147)

As consequências desse trato social, que se expressa de diferentes formas nas mais diversas esferas de relações – desde a omissão dos nomes de família no tratamento formal à recorrência do diminutivo tão característico do país da “festinha”, do “cafezinho” e do “churrasquinho”, mas também da Santa Terezinha e do São Longuinho – é o afrouxamento do rigorismo do rito, que permitiria, na sua extensão, todos os demais afrouxamentos – morais, políticos, religiosos, contratuais – que são, por sua vez, também típicos e caros da nação brasileira (como se retomará, a seguir, na discussão sobre a figura do malandro, desenvolvida por Candido (1970)).

Da breve incursão por parte da obra de Sérgio Buarque de Holanda que acabo de promover, no entanto, resta a conclusão, tão aberta a discussão, mas até os dias de hoje ainda tão investida de “verdade(s)”: “a contribuição brasileira para a civilização será a cordialidade” (HOLANDA, 1995, 146)

1.2.4 Malandro é malandro, mané é mané: de Bezerra da Silva e Antonio Candido a Manuel Antônio de Almeida

José Bezerra da Silva, cantor popular brasileiro reconhecido como “a voz do morro”, é um célebre representante da “malandragem” carioca: em suas músicas e em sua vida, sempre representou a figura do malandro, homem dado à boemia, à boa vida e que mantém com o trabalho e com os “bons costumes” relação de estranheza. Afirmou, em um de seus sambas mais clássicos, que “malandro não cai, nem escorrega/malandro não dorme nem

cochila/malandro não carrega embrulho/também não entra em fila”⁵; em outro ainda, cantou que “malandro é o cara que sabe das coisas/malandro é aquele que sabe o que quer/malandro é o cara que tá com dinheiro/e não se compara com um Zé Mané /malandro de fato é um cara maneiro/que não se amarra em uma só mulher...⁶”.

Bezerra da Silva retoma e atualiza, assim, uma memória que é, ainda hoje, fundante e recorrente nas identidades produzidas para o povo brasileiro, mas que não se pode afirmar que seja “recente”: a do homem dado à malandragem, às trapagens, com pouca disposição para o trabalho e muito talento para o antológico *jeitinho* brasileiro.

No que diz respeito à mídia, às artes e à crítica sociológica brasileira, podem-se encontrar as raízes do sujeito malandro registradas em variadas obras, nos mais diversos momentos. Vemos já esboços dele n’*Os Sertões*, de Euclides da Cunha; no clássico *Casa Grande e Senzala*, de Gilberto Freyre; e mesmo nos ensaios sobre o homem cordial já discutidos anteriormente, elaborados por Sérgio Buarque de Holanda. No entanto, segundo Antonio Candido (1970), o primeiro grande malandro a adentrar e se destacar na novelística brasileira e, assim, nas memórias popular e erudita do país foi um desprezioso “filho de uma piscadela e de um beliscão”: Leonardo Pataca Filho, protagonista das *Memórias de um sargento de Milícias* de Manuel Antônio de Almeida (CANDIDO, 1970, p.71).

Para o autor, em seu artigo *Dialética da Malandragem* (CANDIDO, 1970), Almeida inaugura na literatura essa figura que se tornaria canônica em nosso imaginário coletivo. Candido defende que, deixando de lado toda a carga negativa que se acrescentou ao termo no último século, o malandro desse romance de costumes não o é por escolha ou falta de caráter: “nasce malandro feito, como se se tratasse de uma qualidade essencial, não um atributo adquirido por força das circunstâncias” (1970, p.69). Amável, espontâneo e risonho, Leonardo Filho – e, por extensão, toda uma “ética da malandragem” que com ele nasce – vive ao sabor da sorte, desregradamente, aproveitando-se quase por instinto das situações vantajosas que se lhe apresentam, mas sem disso tirar lição ou aprendizado: finda sua aventura, aguarda o próximo evento fortuito que lhe trará os benefícios necessários para mais tempo restar distante do trabalho e das responsabilidades cotidianas.

Candido destaca que a inovação de Almeida não está apenas no registro – considerado pelo autor como parcialmente documental – de um tipo eminente na sociedade carioca da primeira metade do século XIX, mas antes no registro desse tipo com “poucas reflexões morais,

⁵ BEZERRA DA SILVA. *Malandro não vacila*.

⁶ BEZERRA DA SILVA. *Malandro é malandro, mané é mané*.

no geral levemente cínicas e em todo caso otimistas” (CANDIDO, 1970, p. 70), destoando assim de certo moralismo que era ainda presente nas narrativas realistas da época ou mesmo da crítica virulenta dos costumes presente nos naturalistas mais radicais. O personagem chega mesmo a ser olhado com simpatia, e suas malandragens parecem, ainda que com ressalvas, justificadas diante dos “bons fins” a que levam, como por exemplo em relação ao amor nutrido por Luisinha, que sobrevive às intempéries de uma vida boêmia e sem planejamentos e acaba se concretizando com todas as pompas e o conjunto de regras jurídico-sociais que lhe são de direito:

O nosso Leonardo, embora desprovido de paixão, tem sentimentos mais sinceros neste terreno, e em parte o livro é a história do seu amor cheio de obstáculos pela sonsa Luisinha, com quem termina casado, depois de promovido, reformado e dono de cinco heranças que lhe vieram cair nas mãos sem que movesse uma palha. (CANDIDO, 1970, p. 70)

O malandro seria, então, não aquele que multiplica adversários e causa, intencionalmente, o mal de quem se puser em seu caminho para atingir seus objetivos; é antes o homem revestido de malemolência, que cultiva “a astúcia pela astúcia” (CANDIDO, 1970, p. 71) e dessa astúcia tão naturalmente adquirida quanto exercida, colhe os frutos. Ao contrário do pícaro das narrativas espanholas ou dos anti-heróis italianos do século XX (de Luigi Pirandello⁷, de Italo Svevo⁸ ou Italo Calvino⁹), o malandro brasileiro é quase heroico em suas desventuras, carregando traços historicamente herdados de heróis populares (CANDIDO, 1970, p.71).

Encontra-se, portanto, para Candido, na obra de Almeida, a suspensão dos juízos morais (1970, p. 74) que seria tão necessária para a narrativa imparcial das peripécias de um malandro quanto para a formação do próprio malandro no seio social. Não que esses juízos deixem de existir: eles são flexibilizados de modo que a simpatia e as poucas más-intenções do malandro não resvalam tão duramente na divisão maniqueísta entre o bem e o mal, aceitando e fazendo aceitar risonhamente o homem “como ele é” (1970, p.79).

Dessa forma, Candido escande as *Memórias* (e assim, todo o sistema moral da malandragem) em uma dialética entre a ordem e a desordem, em que esses dois elementos, mais do que se interconstituírem (no sistema clássico de *tese – antítese – síntese*), se correspondem: do ponto de vista moral, a relação ilegítima do Leonardo Filho com Vidinha, “moça espontânea

⁷ *Quaderni di Serafino Gubbio operatore* (1925)

⁸ *La coscienza di Zeno* (1923)

⁹ *Il barone rampante* (1957)

em seus costumes” (leia-se, que exerce plenamente sua liberdade sexual) não tem maior ou menor valor do que aquela constituída nas formas da lei e da igreja com Luisinha; ambas adquirem valor de acordo com os benefícios que trazem ao malandro, e, por consequência, também a suas companheiras. Com efeito, mesmo após casado com Luísa, não há, na obra ou na moral da malandragem, nenhum entrave que impeça que

Leonardo siga a norma dos maridos e, descendo alegremente do hemisfério da ordem, refaça a descida pelos círculos da desordem, onde o espera aquela Vidinha ou outra equivalente, para juntos formarem um casal suplementar, que se desfará em favor de novos arranjos, segundo o costume da família brasileira tradicional (CANDIDO, 1970, pp. 79-80).

Como já mencionado, o malandro não seria assim uma figura de mau caráter ou má índole. Fruto do seu meio, de suas relações, em especial dessa relação dialética da ordem e da desordem que são constitutivas de sua sociedade e de seu próprio país, o malandro apenas o é; e o carioca, metonímia literária de todo o povo brasileiro na sociedade cortês do segundo reinado, é, antes de tudo, um malandro, nessa terra em que

Ordem e desordem se articulam portanto solidamente; o mundo hierarquizado na aparência se revela essencialmente subvertido, quando os extremos se tocam e a labilidade geral dos personagens é justificada pelo escorregão que traz o Major das alturas sancionadas da lei para complacências duvidosas com as camadas que ele reprime sem parar (CANDIDO, 1970, p. 81)

Desse modo, Almeida registra, pela primeira vez em nossa cultura literária – sem dúvida a forma mais relevante de registro cultural no país até então –, a ideia de um “mundo sem culpa”, onde “o remorso não existe, pois a avaliação das ações é feita segundo sua eficácia” (CANDIDO, 1970, p 85). Esse mundo seria o solo ideal para o florescimento do malandro, pois apesar de uma profusão de regras rígidas e modernas de encarceramento aos padrões sociais e morais vigentes no ocidente no início do século XIX (representadas na obra pela figura conspicuamente repressora do Major Vidigal, por exemplo), essa sociedade não está pronta a punir aqueles que desviam da norma, porque o desvio se estabelece, aqui, nesse mundo (parcialmente) ideal, como a própria norma. Almeida é original ao (re)produzir uma identidade nacional (tanto para a literatura quanto para o ser brasileiro) que se desvincula, ou ao menos coloca em cheque, os padrões outrora impostos pela colonização europeia, como forma de resistência a esses padrões que já eram considerados repressivos pela população local naquele momento:

Uma sociedade jovem, que procura disciplinar a irregularidade da sua seiva para se equiparar às velhas sociedades que lhe servem de modelo, desenvolve certos mecanismos ideais de contensão, que aparecem em todos os setores. No campo jurídico, noras rígidas e impecavelmente formuladas, criando a aparência e a ilusão de uma ordem regular que não existe e que por isso mesmo constitui o alvo ideal. Em literatura, gosto acentuado pelos símbolos repressivos, que parecem domar a eclosão dos impulsos. É o que vemos, por exemplo, no sentimento de conspiração do amor, tão frequente nos ultraromânticos. É o que vemos em Peri, que se coíbe até negar as aspirações que poderiam realiza-lo como ser autônomo, numa renúncia que lhe permite construir em compensação um ser alienado, automático, identificado com os padrões da colonização [...] Repressão mutiladora da personalidade é ainda o que encontramos noutros romances de Alencar, os chamados urbanos, como *Lucíola* e *Senhora*, onde a mulher oprimida da sociedade patriarcal confere ao enredo uma penumbra de forças recalcadas. Mas a liberdade quase feérica do espaço ficcional de Manuel Antônio, livre de culpabilidade e remorso, de repressão e sanção interiores, colore e mobiliza o firmamento do Romantismo[...] (CANDIDO, 1970, pp. 85-86)

1.2.5 Da literatura e da sociologia à mídia audiovisual: *Você já foi à Bahia?*

Antonio Candido, referência fundamental e recorrente nesta primeira sessão de meu trabalho, afirma, no seu prefácio às *Raízes do Brasil*, que “o conhecimento do passado deve estar vinculado aos problemas do presente” (CANDIDO, 1995a, p. 20). Em plena consonância com o método genealógico adotado por Foucault ao pensar a história e também com os fundamentos dos fazeres da(s) análise(s) do discurso feitas no Brasil (como discutiremos em momento oportuno mais adiante), essa colocação do crítico literário me leva a dar destaque a um último enunciado, produzido ainda no século XX mas muito mais próximo do *corpus* da presente tese e das problemáticas contemporâneas em AD, por ser uma produção audiovisual que aborda, justamente, as características do Brasil como país inserido no contexto global e uma possível identidade do povo brasileiro: o longa-metragem de animação *Você já foi à Bahia?*, produzido e lançado pelos Estúdios Disney no ano de 1944 (**Figura 3**).



Figura 3: Cena do filme *Você já foi à Bahia?* (1)

Originalmente intitulado *Os três cavaleiros* (*The three caballeros*), o filme narra uma viagem literária, cinematográfica e musical do Pato Donald, personagem clássico do universo de Walt Disney, pela América Latina, com paradas especiais na América do Sul (na Argentina, no Chile e no Brasil) e na porção de colonização hispânica da América do Norte (México).

Do Brasil, Donald recebe um livro de seu amigo tupiniquim, o papagaio brasileiro Zé Carioca, pelo qual é transportado (em um trem que teve uma roda substituída por uma peça quadrada, possivelmente arranjada em uma típica manifestação do *jeitinho* brasileiro para resolver problemas) a conhecer as delícias e encantos de Salvador, na Bahia, com destaque verbal, visual e musical para a natureza, os sabores e as mulheres da terra. Donald conhece, em sua viagem pela terra do acarajé, o ritmo contagiante do samba, as cores exuberantes de nossas aves, nosso céu e nosso mar e, principalmente, a cor, a voz, o gingado e o sabor da brasileira, representada no filme por Aurora Miranda (**Figura 4**) – irmã de Carmen Miranda, outra figura brasileira em franca ascensão na Hollywood do início do século XX.



Figura 4: Cena do filme *Você já foi à Bahia?* (2)

Aurora representa Iaiá, a mulher que encanta os homens com seus quitutes e seu gingado. A baiana parece retomar, entre tantas outras, a figura da Maria Regalada, de Manuel Antônio de Almeida, que se dá, como o próprio nome diz, sem mais pudores ou remorsos, aos regalos da vida e da festa que parece ser constante e interminável no Brasil.

Donald, com seu coração visivelmente pulsante por baixo das roupas (**Figura 5**), sente o inevitável apelo dessa mulher cujo sabor parece interessar muito mais do que o dos quindins que ela vende. Iaiá, que passa a maior parte de sua performance no filme rodeada por homens (**Figura 6**) de ginga fácil e voz doce (a quem Zé Carioca identifica como *os malandros*, figura que ele mesmo incorpora) finalmente cede aos apelos do Pato americano que recebe, como paga por seu flerte insistente que inclui ostensiva movimentação pélvica (**Figura 7**), beijos que lhe vão deixar marcas por todo o rosto (**Figura 8**).

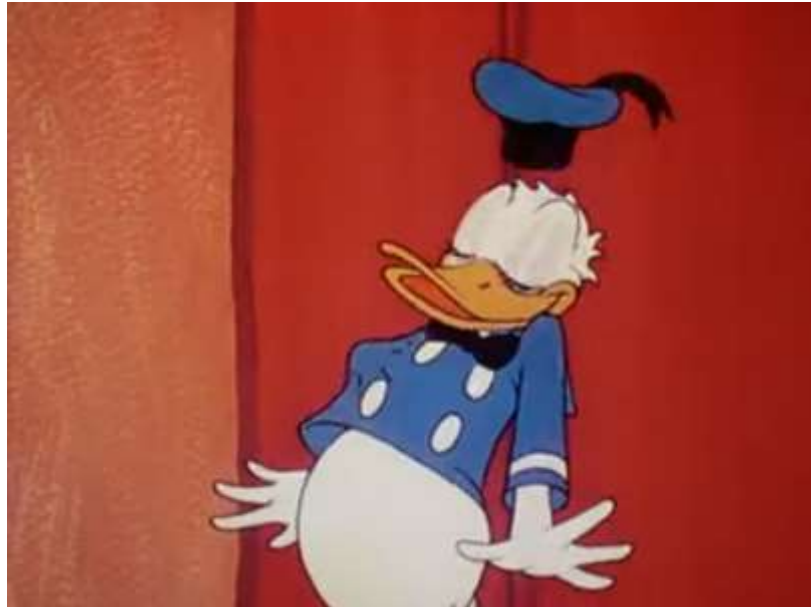


Figura 5: Cena do filme *Você já foi à Bahia?* (3)



Figura 6: Cena do filme *Você já foi à Bahia?* (4)



Figura 7: Cena do filme *Você já foi à Bahia?* (5)



Figura 8: Cena do filme *Você já foi à Bahia?* (6)

Neste filme, como em tantos outros cânones da representação do brasileiro e de seu país, natureza, homem e animal parecem se identificar de forma indissociável. Para além do representante antropomorfizado do malandro que é Zé Carioca, os próprios homens que rodeiam Iaiá parecem exteriorizar seu lado selvagem em uma roda de capoeira que é repetidamente substituída, no plano visual, por uma rinha de galos (**Figuras 9 e 10**). O ritmo interminável do samba, que se estende por toda a passagem pelo Brasil no filme, parece contagiar animais, mares, sol e estrelas que dançam sem parar diante dos olhos do espectador. Ao final dessa viagem dionisíaca, Zé Carioca e Donald – fisicamente apequenados e com

expressões que só poderiam remeter à inevitável ressaca decorrente de tal aventura – precisam recorrer aos recursos do canto e da natureza (chamadas pelo próprio Zé Carioca de *black magic* – magia negra) para retornarem ao seu estado “normal”.



Figura 9: Cena do filme *Você já foi à Bahia?* (7)



Figura 10: Cena do filme *Você já foi à Bahia?* (7)

Produzido e lançado próximo ao final da Segunda Guerra Mundial – momento em que os Estados Unidos têm intenções políticas e econômicas de criar vínculos mais estreitos com a América Latina e, em especial, com o Brasil, para o início do estabelecimento daquela que viria a ser conhecida como “A Nova Ordem Mundial” – *Você já foi à Bahia?* emerge como um

discurso que legitima, no e para o Brasil, o direito de existência nessa comunidade global que se começa a estabelecer no século XX e atingirá seu ápice, como sabemos, não mais de meio século mais tarde. Mas para isso, para darmos-nos a conhecer aos olhos estrangeiros, é preciso produzir uma identidade que, para nós, diferentemente das sociedades privilegiadas com histórias milenares como as da Europa ou com a hegemonia bélica e econômica da América do Norte, estava ainda (e certamente, ainda está) em processo de construção.

1.3 Identidades do Sul, um pensamento (pós)colonial

Embora tenha começado a construir, nessas primeiras páginas do meu estudo, alguns esboços de quais seriam os traços fundamentais da identidade nacional do brasileiro, será indispensável, para seguir adiante, deter-me em uma discussão um pouco mais aprofundada sobre o próprio conceito de *identidade* que norteia os trabalhos em AD no Brasil e o meu, em particular. A questão da identidade no mundo contemporâneo é um assunto tão problemático que as reflexões ao seu respeito permeiam, hoje, toda a diversificada gama dos campos de saber que denominamos institucionalmente “humanidades” ou “ciências humanas”: a psicologia, a psicanálise, a sociologia, a antropologia, a ciência política, a publicidade, a linguística e, obviamente, a Análise do Discurso são apenas uma amostra irrisória de todas as áreas e subáreas em cujo seio podemos encontrar trabalhos e pesquisas cujo assunto seja a identidade.

Esse objeto é tão complexo, atualmente, que se torna cada vez mais raro referir-se a ele no singular; damos preferência, hodiernamente, ao termo *identidades*, ressaltando assim no próprio substantivo que se trata de um objeto diverso, complexo, dividido, múltiplo em suas formas de produção, manutenção, distribuição e recepção. Ironicamente, seria impossível definir uma “identidade” para um campo de estudos que se ocupe de tal objeto, ou mesmo uma identidade una e indiscutível que sumarizasse tudo aquilo que se diz, se publica e se pensa sobre os problemas das identidades no mundo (pós)moderno.

Dessa forma, proponho, na presente tese, um olhar particular e particularizador sobre os estudos que se tem produzido a respeito das identidades no interior daquilo que definiremos, em momento oportuno, como uma Análise Antropofágica do Discurso, atendo-me aos trabalhos brasileiros que colocaram em questão a produção e a circulação de identidades no campo dos estudos discursivos e retomando, também, as referências fundamentais desses trabalhos: Zygmunt Bauman e suas reflexões sobre a modernidade e as identidades líquidas; Stuart Hall e seu pensamento pós-colonial, que questiona o caráter “natural” das identidades nacionais; e

Michel Foucault, que pensa as identidades como efeitos discursivos, gerados pela produção social de sujeitos pela linguagem através da história.

Defendo, neste trabalho, que as identidades que podem e querem ser produzidas no Brasil hoje têm a possibilidade de seguir as trilhas esboçadas por Boaventura de Sousa Santos, que propõe ultrapassar a linha do pensamento abissal colonizador para produzir, por meio da construção de epistemologias próprias e apropriadas, identidades que sejam, efetivamente, do “Sul” global.

1.3.1 Bauman e a liquidez das identidades contemporâneas

Para Zygmunt Bauman, sociólogo polonês/britânico/europeu, a principal metáfora para definir o estágio presente de nossa era é a da fluidez (BAUMAN, 2001, p. 9). Assim como os líquidos e gases, a formação social contemporânea tem limites plásticos, que se moldam conforme as situações e escorrem por entre os dedos das certezas e das estabilizações. Essas características se aplicariam a todas as esferas de nossa organização social: da política às relações pessoais, das fronteiras nacionais às identidades étnicas, dos limites do gênero ao espectro da sexualidade, toda a interação humana contemporânea está, segundo a reflexão do autor, sujeita à abrupta interrupção, incoerência e surpresa que são típicas da “modernidade líquida”.

Essa liquefação não seria fruto da intenção de um grupo, por um lado, nem consequência fortuita de fatos desordenados, por outro: Bauman considera a liquidez contemporânea como resultado direto da modernidade, que derreteu os sólidos e partiu os recipientes que os continham, desde o terreno erudito das epistemologias ao mais cotidiano e prosaico das relações amorosas.

As identidades, como se pode conjecturar facilmente, não passaram incólumes por esse processo; outrora rochas sólidas sobre as quais grupos e indivíduos fincavam a bandeira do pertencimento, passaram a ser corredeiras de águas turbulentas que se entrecruzam, misturam, alteram suas qualidades e voltam a se separar, apenas para encontrar, mais adiante, algum outro rio ou córrego que mudará, uma vez mais e sempre, seu percurso, pois

[...]existem tantas dessas idéias e princípios em torno dos quais se deselvovem essas “comunidades de indivíduos que acreditam” que é preciso comparar, fazer escolhas, fazê-las repetidamente, reconsiderar escolhas já feitas em outras ocasiões, tentar conciliar demandas contraditórias e frequentemente incompatíveis (BAUMAN, 2005, p. 17)

Desse modo, na contemporaneidade, mais do que algo a ser descoberto, a identidade se torna algo a ser inventado; ficção que só se pode concretizar em realidade por meio de coerção e convencimento (2005, p. 26).

Como seu contemporâneo Stuart Hall, que será apresentado e discutido a seguir, Bauman acredita que a identidade nacional sempre se destacou entre as outras, por não conhecer competidores nem opositores. A identidade nacional, como mecanismo do Estado, teve sempre o objetivo de estabelecer uma barreira entre o interno e o externo, aqueles que estavam sujeitos a um determinado conjunto de direitos e deveres, por meio de direito adquirido por nascença, e aqueles a quem esses deveres (mas principalmente os direitos) não se estendiam:

Cuidadosamente construídas pelo Estado e suas forças (ou “governos à sombra” ou “governos no exílio” no caso das nações aspirantes – “nações *in spe*”, apenas clamando por um estado próprio), a identidade nacional objetivava o direito monopolista de traçar fronteiras entre “nós” e “eles”. À falta do monopólio, os Estados tentaram assumir a incontestável posição de supremas cortes passando sentenças vinculantes e sem apelação sobre as reivindicações de identidades litigantes (BAUMAN, 2005, p. 28)

O autor observa, no entanto, que os grupos de pertencimento a que os sujeitos sempre buscaram tendem a ser cada vez mais eletronicamente mediados, entrando assim na ordem da sociedade da mídia e da comunicação virtual contemporânea. Dessa forma, se por um lado passa a ser mais fácil adentrar essas comunidades (ou, ao menos, criar a ilusão do pertencimento), por outro, nenhuma delas é completamente estável ou segura: o pertencimento é hoje um fenômeno essencialmente transitório.

Assim, identidades fixas, inquestionáveis e inabdicáveis como a nacionalidade passam a ser um problema particularmente inquietante, desde o nível mais individual (na relação do sujeito consigo mesmo) até ao mais amplo nível da reflexão filosófica, pois “no admirável mundo novo das oportunidades fugazes e das seguranças frágeis, as identidades ao estilo antigo, rígidas e inegociáveis, simplesmente não funcionam” (BAUMAN, 2005, p.33)

A obra de Bauman é particularmente extensa e diversa; trata desde as relações político-econômicas entre os países desenvolvidos e subdesenvolvidos no mundo contemporâneo (*Globalização*), passando pela sensação de insegurança no mundo em que as fronteiras nacionais passam a ser cada vez mais invisíveis enquanto os enclaves fortificados se multiplicam exponencialmente nas cidades (*Medo líquido*), até às relações interpessoais na era dos sites de relacionamento e comunicação via aplicativos (*Amor líquido*). Interessa-me, no entanto, e parece ter interessado a boa parte dos trabalhos em Análise do Discurso

desenvolvidos no Brasil, observar como Bauman nos permite compreender as identidades como um *produto* a ser adquirido, consumido e descartado tão cedo quanto necessário, prática que nos é tão cotidiana e inevitável na sociedade capitalista-consumista da modernidade tardia.

1.3.2 Stuart Hall e a narrativa das identidades nacionais

Stuart Hall foi um sociólogo e estudioso da cultura jamaicano que durante muito tempo se classificou como “pós-moderno”. Ainda que esse termo seja teórica e politicamente polêmico, creio ser uma classificação didaticamente coerente, se considerarmos como pós-modernidade a era em que são levantadas as incertezas a respeito dos regimes políticos e culturais clássicos, os ideais revolucionários (de esquerda e de direita), os papéis de gênero e, em especial, os sistemas de conhecimento. A pós modernidade poderia, para fins de sumarização (resvalando perigosamente na vulgarização) ser identificada como o período em que os sistemas de verdades absolutas são colocados em cheque.

É exatamente nesse período (epistemológico e cronológico) que Hall se situa. Fundamental para o campo de saber que se identifica hoje como “estudos culturais”, Hall levanta questões contemporâneas e estimulantes a respeito do conhecimento, da globalização, da cultura contemporânea e, em especial, das identidades.

Em sua obra *Identidade cultural na pós-modernidade* o autor inicia suas reflexões afirmando que nossas identidades são, antes de tudo, culturais – e esse será o tom de todo o livro, em que se explorarão “aqueles aspectos de nossas identidades que surgem de nosso ‘pertencimento’ a culturas étnicas, raciais, linguísticas, religiosas e, acima de tudo, nacionais” (HALL, 2006, p. 8).

Para o sociólogo, em consonância com o pensamento de Bauman sobre a fragmentação – ou antes, a *liquefação* das identidades no mundo contemporâneo –, nossas paisagens culturais estão cada vez mais fragmentadas, as fronteiras nacionais – mas também aquelas do gênero, da raça, da cultura e, especialmente, a da classe – estão cada vez mais plásticas e esses fenômenos, todos frutos das configurações contemporâneas do capitalismo e da globalização, tem causado efeitos incontornáveis na (re)produção de nossas identidades:

Um tipo diferente de mudança estrutural está transformando as sociedades modernas no final do século XX. Isso está fragmentando as paisagens culturais de classe, gênero, sexualidade, etnia, raça e nacionalidade, que, no passado, nos tinham fornecido sólidas localizações como indivíduos sociais. Estas transformações estão também mudando nossas identidades pessoais, abalando

a idéia que temos de nós próprios como sujeitos integrados (HALL, 2009, p. 9)

Nessa obra, sujeito e identidade são, para Hall, sinônimos, e para a compreensão completa dessas categorias, o autor propõe a retomada de três concepções de sujeito que considera fundamentais para a produção dos saberes e a configuração da sociedade (pós)moderna: o sujeito do Iluminismo, o sujeito sociológico e o sujeito pós-moderno (HALL, 2006, pp.10-14).

O sujeito que emerge no pensamento iluminista seria aquele uno, indivisível, centro de todo o saber e fonte da racionalidade. Esse sujeito, identificado com a pessoa humana, se configuraria em torno de um núcleo interior, inato, manifesto pela primeira vez no momento de seu nascimento que se extinguiria no inevitável encontro com a morte.

As questões do sujeito do Iluminismo eram externas a sua constituição: ele tinha como função racionalizar o mundo a sua volta, seu conhecimento e seu próprio ser, tendo como única possibilidade trabalhar com os dados empíricos que se lhe ofereciam por meio da realidade e da sua essência.

O sujeito sociológico, por sua vez, é filho da modernidade. Reflete a consciência crescente da complexidade do mundo a sua volta, e principalmente a compreensão de que seu núcleo não seria autônomo, interno nem auto-suficiente: o sujeito moderno é produzido nas relações políticas e sociais, tem um centro deslocado para a cultura, e é por meio desta que adquire seus valores, sentidos e símbolos.

A identidade configuraria, então, a mediação entre o interior e o exterior do sujeito: as relações que ele estabeleceria com outros sujeitos, com seu povo, com seu conjunto de valores morais e jurídicos, estabilizando e tornando predizível a relação entre sujeito e sociedade – nas palavras do pensador jamaicano, a identidade “sutura o sujeito à estrutura” (HALL, 2006, pp.12).

Diferentemente de seus predecessores epistemológicos, o sujeito da pós-modernidade “está por definir” – e seria essa, irônica e paradoxalmente, a forma mais precisa de defini-lo. Devido às configurações políticas, econômicas e culturais do mundo contemporâneo, já não é mais possível igualar sujeito e identidade, visto que um sujeito humano pode ser composto por várias identidades, no mais das vezes transitórias e contraditórias entre si. Uma mulher pode se definir, hoje, como brasileira, negra, de classe média, conservadora, médica e liberal. Um homem pode ser transgênero, branco, heterossexual, progressista, de classe alta e feminista. Os limites das identidades, porque fluidos, se interpenetram e se confundem – e em diversos

momentos, mais frequentes do que se poderia considerar conveniente, simplesmente deixam de existir, posto que as identidades são definidas histórica e politicamente, e não biologicamente.

A modernidade tardia, para Stuart Hall, é caracterizada pela descontinuidade. A seu respeito, a vulgata de que “a única constante é a mudança” parece garantir seu espaço entre as afirmações que possuem estatuto de verdade. Mas o sujeito não seria mero produto passivo dessa mudança, que é veloz e constante, mas sim um agente reflexivo que trabalha *nas* e *para* essas mudanças, que, de forma correlata à dialética, o transformam e redefinem:

A modernidade [...] não é definida apenas como a experiência de convivência com a mudança rápida, abrangente e contínua, mas é uma forma altamente reflexiva de vida, em que as práticas sociais são transformadas e investigadas incessantemente, alterando seu caráter (HALL, 2006, p. 15)

Dessa forma, partindo do pressuposto de que o sujeito da modernidade tardia é uma produção discursiva, e portanto, resultado de um embate constante de poderes na tensão entre diferentes campos de saber, é justificada a afirmação do autor de que seríamos, hoje, antes sujeitos da *diferença* que da identidade:

Uma vez que a identidade muda de acordo com a forma como o sujeito é interpelado ou representado, a identificação não é automática, mas pode ser ganhada ou perdida. Ela tornou-se politizada. Esse processo é, às vezes, descrito como constituindo uma mudança de uma política de identidade (de classe) para uma política de *diferença* (HALL, 2006, p. 21)

Para o sociólogo, a emergência dessa *cultura da diferença* no campo das identidades é possibilitada por uma série de transformações políticas, sociais, tecnológicas e, concomitantemente, epistemológicas, sendo destacáveis cinco grandes “avanços” na teoria social que permitiram que essas identidades fossem produzidas mas também, e mais importante, colocadas em questão (HALL, 2006, pp.34-44):

- A proliferação, a tradição, os questionamentos e a derrocada do(s) pensamento(s) marxista(s) na Europa, tendo como figura central aquela de Althusser e seu “anti-humanismo teórico”, que ajudaram a derrubar a ideia de um sujeito central e centralizador, senhor de seu trabalho e definido pela sua capacidade de produção;
- A descoberta do inconsciente por Freud e as vertentes lacanianas de suas leituras, que colocam em cheque o sujeito que é senhor de seus desejos;

- O trabalho de Saussure e a corrente estrutural em linguística, dele resultante, que questionaram pela primeira vez, de modo considerado científico e sistematizado, o homem como senhor de seus dizeres;
- O pensamento do filósofo e historiador Michel Foucault, cuja genealogia mostra a história como descontinuidade e dispersão, e os sujeitos como resultado de jogos entre poderes e resistências, distanciando a ideia do homem como senhor de seus saberes e de seu corpo;
- O impacto dos movimentos feministas e, posteriormente, aqueles das liberdades sexuais, tanto como crítica teórica quanto como movimento social, que eliminaram por fim o papel do homem como senhor da mulher e do seu sexo;

Para o autor, esses acontecimentos na história da humanidade foram fundamentais para que as identidades assumissem o caráter descentralizado, múltiplo, contraditório e fluido que lhe é característico hoje. Ele destaca os movimentos feministas/sexuais junto ao quadro dos grandes acontecimentos teórico-epistemológicos por serem aqueles que colocam, pela primeira vez após a hegemonia do pensamento marxista nos meios acadêmicos e progressistas da Europa, as identidades como pauta que ultrapassam a categoria de classe:

Esses movimentos se opunham tanto à política liberal capitalista do Ocidente quanto à política “estalinista” do Oriente; Eles afirmavam tanto as dimensões “subjetivas” quanto as dimensões “objetivas” da política; Eles suspeitavam de todas as formas burocráticas de organização e favoreciam a espontaneidade e os atos de vontade política; Como argumentado anteriormente, todos esses movimentos tinham uma ênfase e uma forma cultural fortes. Eles abraçaram o ‘teatro’ da revolução; Eles refletiam o enfraquecimento ou o fim da classe política e das organizações políticas de massa com ela associadas, bem como sua fragmentação em vários e separados movimentos sociais (HALL, 2006, p.44)

Num momento em que a “natureza” das identidades começa a ser questionada (no sentido de que as identidades não seriam biologicamente estabelecidas, mas sócio-históricamente produzidas) e os limites temporais e geográficos começam a desaparecer com o avanço das tecnologias de transporte e comunicação, uma questão em particular se mostrou incontornável: como se produziriam, se sustentariam e, acima de tudo, se defenderiam as identidades nacionais?

Diferentemente das identidades de gênero e de raça, por exemplo, a identidade nacional nunca teve uma justificativa “biológica”. Mesmo durante a ascensão dos pensamentos racialistas em fins do século XIX e início do século XX, a identidade nacional nunca fora pacífica e completamente conjugada com as identidades étnicas, sendo assim antes imposta no momento do nascimento em relação ao lugar em que o sujeito nasce, e não em relação a alguma característica genética ou fisiológica. Como sustentar, em um momento em que todas as identidades se tornam frágeis, uma que é tão fundamental para a subsistência dos sistemas econômicos e políticos da modernidade tardia e ao mesmo tempo é tão passível de ser questionada?

Hall afirma, acertadamente, que uma nação não é apenas uma entidade jurídico-política, mas um sistema que *produz sentidos*, constituindo-se efetivamente como um *discurso* ou “um modo de construir sentidos que influencia e organiza tanto nossas ações quanto a concepção que temos de nós mesmos” (2006, p. 50). Sendo assim, ao se produzir uma ilusão de uma unidade nacional, produzem-se também condições que nos permitem “identificarmo-nos”, pertencer a um grupo e, justamente por isso, que nos levariam a representar e defender esse grupo em qualquer esfera de atividades de nossas vidas.

Como já discutiu-se mais acima, Hall considera que uma identidade nacional seja produzida, sempre, por uma narrativa, um conjunto de histórias que se conjugariam para a produção de uma memória discursiva que nos permitisse identificar, através do tempo e do espaço, os traços típicos de nossa gente e de nossa terra. Essa narrativa, para ser eficaz, deve seguir alguns princípios básicos (HALL, 2006, pp. 53-57): uma narrativa da nação, que deve ser contada nas histórias, literaturas, pinturas e todo o registro artístico nacional, representando e atualizando sempre nossas experiências partilhadas; uma mitologia da origem e da continuidade, que é primordial na construção de um conjunto que aparentará intocada pelas intempéries do tempo; e uma invenção da tradição, que quase sempre é mais jovem do que pretende aparentar, e procura remeter o povo constantemente a suas origens por meio da narrativa da nação; por fim, a produção de uma identidade nacional passa pela construção discursiva de um povo que seria “puro”, “original”, com um passado glorioso que precisa sempre ser lembrado afim de justificar a busca das conquistas futuras.

Esses princípios tornam-se tanto mais fundamentais quanto as ideias sobre a identidade se tornam mais fluidas e problemáticas, visto que na construção de uma nação, “não importa quão diferentes seus membros possam ser em termos de classe, gênero ou raça, uma cultura nacional busca unifica-los numa identidade cultural, para representa-los todos como pertencentes à mesma e grande família nacional” (HALL, 2006, p. 59).

Essa identidade, evidentemente, constitui uma estrutura de poder que visa a gerir os corpos para manter o “organismo” da nação funcionando. Como discutirei mais adiante, na pós-modernidade, todos esses princípios elencados por Hall são reiterados e amplificados por um dispositivo de alcance praticamente universal, que é o objeto principal não apenas da presente tese mas de todo um campo de saber que se configura no interior dos estudos discursivos: a(s) nova(s) mídia(s).

1.3.3 As epistemologias e as identidades do Sul

Euclides da Cunha afirma, em sua polêmica obra já discutida anteriormente, que uma “raça forte não destrói a fraca pelas armas, esmaga-a pela civilização” (CUNHA, 1905, p.111). Apesar de o escritor elaborar tal enunciado apenas no século XX, ele parece compreender e reiterar que tais conhecimento e prática já eram velhos conhecidos dos países que colonizaram o “Novo Mundo”. Já em 1500, Caminha afirma, em sua célebre *Carta*, também aqui discutida:

[...]o melhor fruto que dela [da terra recém descoberta] se pode tirar parece-me que será salvar esta gente. E esta deve ser a principal semente que Vossa Alteza em ela deve lançar. E que não houvesse mais do que ter Vossa Alteza aqui esta pousada para essa navegação de Calicute bastava. Quanto mais, disposição para se nela cumprir e fazer o que Vossa Alteza tanto deseja, a saber, acrescentamento da nossa fé! (1963, p. 11)

O navegador parece registrar assim que essa seria a prática, já naquele momento: transpor, a uma nação e uma população considerada “mansa” ou inferior, suas próprias crenças, seu conjunto de noções morais, religiosas e jurídicas, além, evidentemente, de sua própria língua, que seria o meio pelo qual a imposição cultural se efetivaria. De fato, tal prática remete a tempos ainda mais distantes, desde os gregos, os romanos, os macedônicos e mesmo os bárbaros do Norte e os navegadores orientais, tão à margem do nosso modo de ler e fazer história, mas não menos relevantes.

Não defendo aqui que o reconhecimento ou a problematizações dessas práticas sejam recentes; no entanto, existem hoje, nos campos da sociologia, da antropologia e dos estudos culturais, linhas de pesquisa e de reflexão que questionam o próprio modo que temos interpretado e criticado tais práticas há décadas. Essas linhas de pesquisa são agrupadas e denominadas por Boaventura de Souza Santos, economista e sociólogo português, de “pensamento pós-abissal” ou “ecologia dos saberes”. (SANTOS; MENESES, 2009a).

Boaventura de Sousa Santos defende que a epistemologia ocidental dominante foi construída na base das necessidades de dominação colonial e assenta na ideia de um pensamento abissal. Este pensamento opera pela definição unilateral de linhas que dividem as experiências, os saberes e os actores sociais entre os que são úteis, inteligíveis e visíveis (os que ficam do lado de cá da linha) e os que são inúteis ou perigosos, ininteligíveis, objetos de supressão ou esquecimento (os que ficam do lado de lá da linha) (SANTOS; MENESES, 2009c, p.13)

No prefácio da coletânea organizada pelo português em parceria com Maria Paula Meneses, os autores afirmam que o colonialismo, para além de uma imposição econômica, política ou cultural,

foi também uma dominação epistemológica, uma relação extremamente desigual de saber-poder que conduziu à supressão de muitas formas de saber próprias dos povos e nações colonizados, relegando muitos outros saberes para um espaço de subalternidade (SANTOS; MENESES, 2009b, p.7)

Desse modo, os autores organizam a obra intitulada *Epistemologias do Sul* (2009a), reunindo principalmente artigos de pensadores da América Latina e da África a fim de pensar como se poderia constituir, no mundo contemporâneo, uma “ecologia dos saberes”, que consistiria no diálogo igualitário entre essas epistemologias dominantes (os pensamentos “do Norte”, que teriam produzido uma linha abissal entre o que seria considerado “conhecimento legítimo” e o que deveria ser considerado como saberes e credices “populares”, que seriam supressos pelas epistemologias do Norte e teriam como função, no máximo, tornar-se objeto de crítica e reflexão dessa).

Para os autores, perdurou, nos últimos dois séculos, uma epistemologia dominante que excluiu da reflexão epistemológica qualquer reflexão sobre os contextos culturais, políticos, sociais e econômicos que seriam intrínsecos à produção do conhecimento (SANTOS; MENESES, 2009b, p. 7). Com o desenvolvimento econômico, social, cultural e acadêmico dos países considerados emergentes, seria chegado o momento de admitir que os modos de ver e escrever o mundo nesses lugares geográficos e políticos são tão legítimos e relevantes quanto aqueles que se produziram nos países colonizadores, visto que “não há epistemologias neutras e as que reclamam sê-lo são as menos neutras” (SANTOS; MENESES, 2009b, p. 7). O fundamento das Epistemologias do Sul deveria situar-se, portanto, no questionamento sobre o impacto do colonialismo e do capitalismo moderno na construção das epistemologias dominantes e na suplantação daquelas que foram e são, até os dias de hoje, dominadas, pois

De facto, o fim do colonialismo político, enquanto forma de dominação que envolve a negação da independência política de povos e/ou nações subjugados, não significou o fim das relações sociais extremamente desiguais que ele tinha gerado, (tanto relações entre Estados como relações entre classes e grupos sociais no interior do mesmo Estado). O colonialismo continuou sobre a fora de colonialidade de poder e de saber (2009c, p.12)

Para realizar esse movimento de desconstrução das epistemologias – ou antes, um movimento de produção de novas formas epistemológicas a partir de novas formas de pensar a própria epistemologia – é preciso embasar-se em três movimentos fundamentais: aprender que existe o Sul; aprender a ir para o Sul; aprender a partir do Sul e com o Sul (SANTOS; MENESES, 2009c, p. 9). Esse movimento, presente já há décadas em outras áreas das ciências humanas (como a antropologia e a etnografia, por exemplo) é fundamental, também, nas reflexões epistemológicas, considerando que epistemologia seja “toda a noção ou ideia, reflectida ou não, sobre as condições do que conta como conhecimento válido” (2009c, p.9), pois, excluindo do campo da epistemologia os conhecimentos e saberes dos países colonizados ou política e economicamente dominados, produz-se um “epistemicídio”, ou seja

a supressão dos conhecimentos locais perpetrada por um conhecimento alienígena. [...] reduziu-se a diversidade epistemológica, cultural e política do mundo. [...] essas experiências e essas diversidades foram submetidas à norma epistemológica dominante: foram definidas (e, muitas vezes, acabaram-se auto-definindo) como saberes locais e contextuais apenas utilizáveis em duas circunstâncias: como matéria prima para o avanço do conhecimento científico; como instrumentos de governo indirecto, inculcando nos povos e práticas dominadas a ilusão credível de serem auto-governados (2009c, p.10)

Por isso, cabe a nós, pensadores do Sul, questionar as epistemologias dominantes e superar a barreira abissal que separa nossos saberes dos saberes científicos “legitimados”, pois estes só o são por razões político-econômicas e históricas, tendo em vista que qualquer conhecimento considerado válido apenas o é contextualmente, em relação a uma configuração social, política, institucional e histórica dada:

A epistemologia que conferiu à ciência a exclusividade do conhecimento válido traduziu-se num vasto aparato institucional – universidades, centros de investigação, sistema de peritos, pareceres técnicos – e foi ele que tornou mais difícil ou mesmo impossível o diálogo entre a ciência e os outros saberes (2009c, p.11)

Dessa forma, o conhecimento considerado científico foi capaz de ocultar, durante séculos, e até muito recentemente, seu carácter político, instituído por meio de intervenções

econômicas e militares, inclusive, mascarado na “universalidade descontextualizada da sua pretensão de validade” (2009c, p.11).

Para os pensadores portugueses, o questionamento dessa pretensa universalidade só se tornou possível, paradoxalmente, devido às configurações recentes das formas mais modernas do capitalismo: a comunicação global (praticamente) universalizada e globalizada, a convivência e pretensa homogeneização culturais e as trocas que se dão, cotidianamente, entre países e comunidades de virtualmente qualquer parte do globo desestabilizaram os regimes de identidade, a solidez das relações e o próprio caráter objetivo e inquestionável dos conhecimentos científicos, permitindo que os povos do Sul, adentrando o universo do pensamento abissal, reclamassem a si a suas identidades e, junto a elas, a parcela que lhe é de direito na produção dos bens, tecnologias e, obviamente, conhecimentos produzidos pela humanidade;

[...] a crítica deste regime epistemológico é hoje possível devido a um conjunto de circunstâncias que, paradoxalmente, permitem identificar melhor que nunca a possibilidade e até a urgência de alternativas epistemológicas ao mesmo tempo que revelam a gigantesca dimensão dos obstáculos políticos e culturais que impedem a sua concretização. A revolução da informação e da comunicação combinada com a tendência, do capitalismo para reduzir à lei do valor – transformar utilidades em valores de troca e, portanto, em mercadorias – mais e mais dimensões da vida colectiva (culturais, espirituais, simbólicas) e de natureza, ampliou as contradições da dominação capitalista e as resistências que enfrenta ao mesmo tempo que lhe conferiu uma maior visibilidade (2009c, p.11)

Nesse contexto, a identidade e o direito à epistemologia (ou ao conhecimento) de um povo passam a se confundir, visto que ambos os regimes (o de produção de identidades e o de produção de conhecimento) são abarcados pelo sistema de produção capitalista. Em um determinado momento de nossa história, não muito distante, o homem colonizado passou a reclamar o direito de também consumir aquilo que aqui era produzido. Nas últimas duas décadas, segundo a linha de reflexão de Boaventura e Maria Paula Meneses, o homem do sul passa a reclamar também seu direito de produzir o conhecimento que consome, consumir o conhecimento que produz e, mais do que isso, também o direito de exportá-lo como conhecimento autêntico e não apenas como reprodução dos sistemas de pensamento que lhe foram impostos pelo regime colonialista e seu herdeiro direto, o sistema capitalista. O homem teria, assim, o direito e o dever de refletir suas configurações familiares, religiosas, políticas, epistemológicas – inditárias, enfim – que lhe teriam sido tiradas ou suplantadas, por meio da

descrédibilização promovida pelas culturas (e, conseqüentemente, pelas epistemologias) dominantes:

Por um lado, o capitalismo global, mais que um modo de produção, é hoje um regime cultural e civilizacional, portanto, estende cada vez mais os seus tentáculos a domínios que dificilmente se concebem como capitalistas, da família à religião, da gestão do tempo à capacidade de concentração, da concepção de tempo livre às relações com os que nos estão mais próximos, da avaliação do mérito científico à avaliação moral dos comportamentos que nos afectam (2009c, p.11)

Os autores são cuidadosos em destacar, no entanto, que a pluralidade de epistemologias que podem e devem ser reconhecidas no mundo não implica, necessariamente num relativismo epistemológico ou cultural, cujo objetivo seria descartar como inválida toda a gama de conhecimento até hoje produzida, seja do lado “de lá” ou do lado “de cá” da linha abissal que nos divide. Implica, porém, em uma ponderação e avaliações mais complexas do que aquelas que vinham sendo realizadas, ainda, até os fins do século XX, considerando os diferentes tipos de interpretação como diferentes tipos de intervenção no mundo, que produziriam, necessariamente, diferentes tipos de sujeitos, estes tão legítimos e relevantes para a compreensão da espécie humana quanto aqueles histórica e politicamente estabelecidos como os “sujeitos do conhecimento”, majoritariamente “do norte”, majoritariamente coloniais; sobretudo, estruturalmente abissais.

2 O ESTRANHO PRESENTE DA ANÁLISE DO DISCURSO

2.1 A hora de encarar os espelhos

Como já deve ser claro a essa altura, este não é um trabalho sobre Courtine¹⁰. Não tem a pretensão, tampouco, de ser um compêndio sobre o pensamento de Michel Foucault. Meu objetivo não é desenvolver mais uma história da Análise do Discurso na França (discutindo sua paternidade, suas condições de emergência ou suas bases teóricas), muito menos explorar os diálogos e duelos entre Foucault e Pêcheux. Não quero – ou antes, não seria possível – classificar esta pesquisa no campo tão diverso e divergente que tradicionalmente se convencionou chamar Análise do Discurso Francesa. Este trabalho, que se apoia sobre todas essas referências e a elas deve sua origem e existência, faz parte, de fato, de *uma* história da Análise do Discurso *do* Brasil; e mais do que um simples exercício de historiografia, participa de uma *história do presente* considerando o que foi, o que é, o que possivelmente virá a ser, e mesmo o que nunca deixou de ser esse campo teórico-analítico de conflitos, (des)(re)encontros, diálogos e duelos que chamamos, ainda, Análise do Discurso.

Não afirmo, no entanto, que tais pensadores e campo teórico não norteiam as reflexões aqui desenvolvidas – visto que este é um trabalho que versa sobre identidades, sujeitos, verdades, linguagens, história, semiologia, enfim, um trabalho sobre *discurso*. Mas ele nasce, antes de tudo, como investigação sobre um povo, uma nação, e a partir de um modo de fazer ciência que é intrínseco ao lugar geográfico e ao momento em que esse povo se situa.

Explico-me: são discutidos, nesta pesquisa, o projeto de leitura e desvelamento dos discursos idealizado por Michel Pêcheux e seu grupo na França; o pensamento de Michel Foucault em diálogo com esse projeto e, mais amplamente, com a(s) teoria(s) da linguagem que o atravessa(m); a presença inquestionável e fundamental de Jean-Jacques Courtine nas bases dessa articulação; as teorias semiológicas que perpassam os trabalhos de todos esses pensadores. Mas não me proponho desenvolver um trabalho que tenha por objetivo principal explorar a fundo o pensamento de nenhum desses autores. O que se iniciou como um trabalho sobre semiologia histórica e Análise do Discurso ganhou a pretensão (previsivelmente, percebo agora) de ser um trabalho sobre o Brasil, sobre o brasileiro e, acima de tudo, sobre uma(s) forma(s) específica(s) de ser brasileiro em um determinado momento histórico.

¹⁰ Esta primeira sentença dialoga propositalmente com a frase de abertura de um dos trabalhos mais recentes de Jean-Jacques Courtine, *Decifrar o corpo* (2013), que é iniciado pela seguinte afirmação: “Este não é um livro sobre Foucault”.

Pretensão: esta palavra define bem minha proposta neste momento. Uma pretensão justificadamente questionável, propor-se fazer a história do presente de um povo mas também de um sistema de pensamento. Mas não é isso que nos propõe, desde suas primeiras reflexões sobre a loucura e a clínica, Michel Foucault? Um olhar sobre a história que é fundamental para que possamos compreender o presente e as possibilidades que se desenham para o futuro.

Proponho, então, a partir desta seção, continuar a exercitar um olhar arqueológico sobre a Análise do Discurso, sobre o Brasil, o brasileiro e a própria mídia, e a partir desse olhar, desenvolver um exercício genealógico sobre os jogos entre poderes, saberes e a produção de sujeitos que possibilitam hoje, a emergência da(s) identidade(s) de um povo, mas também algumas possibilidades de emergência da(s) identidade(s) de um campo do saber. Dois lados de uma mesma moeda, de uma mesma folha de papel, que se interconstituem e que são tão indissociáveis quanto significante e significado, para Saussure, linguagem e história, para Pêcheux, sujeito e discurso, para Foucault¹¹.

Para tanto, mais do que uma revisão teórico-bibliográfica desses pensadores consagrados, procuro fazer nas próximas páginas um levantamento sobre como *nós* – já que estou, por definição, incluído nestes dois grupos que me proponho historicizar: aquele dos brasileiros e aquele dos pensadores do discurso com Michel Foucault no Brasil – lemos, interpretamos, articulamos e adaptamos tais autores de acordo com nossas necessidades, nossos objetos, nossa formação institucional, nossa *história*, enfim. Trata-se, em suma, de fazer emergir uma memória de um povo e de um campo de saber, mas como é próprio do funcionamento discursivo, também atualizá-la.

Michel Pêcheux (2009, p.26) afirma, ainda em vida, ainda na França, ainda em pleno exercício, quando da publicação da tese de Courtine sobre o discurso comunista endereçado aos cristãos, que era chegada a hora de partir os espelhos da Análise do Discurso. O que se buscará demonstrar na presente tese é que há hoje, no Brasil, toda uma população acadêmica que construiu seus trabalhos a partir dos cacos desses espelhos. Reencaixando-os, adaptando-os, aparando arestas e inserindo novos fragmentos, construímos, ao longo de aproximadamente três décadas, um imenso mosaico que nos transmite reflexos múltiplos, fragmentários, por vezes

¹¹ Apesar do recurso estilístico do paralelismo, utilizado ao final dessa última sentença, não defendo que os conceitos de significante e significado, de Saussure, linguagem e história, em Pêcheux e sujeito e discurso Para Foucault se correspondam entre si. Intencionei apenas indicar, nesses três autores que são fundamentais na construção deste trabalho, pares de conceitos ou procedimentos metodológicos que são indissociáveis, assim como o é, a meu ver, a discussão de uma identidade do povo brasileiro no interior da Análise do Discurso e a discussão de uma própria identidade para esse campo no Brasil, a partir da perspectiva arqueogenealógica aqui adotada.

muito claros, mas frequentemente turvos, dos quais conseguimos ainda vislumbrar apenas esboços.

Creio ser chegada a hora de encarar esses novos espelhos.

2.2 Um campo em constante (re)(des)construção

Faz-se necessário, para fundamentar nossa discussão, remontar às próprias raízes da inclusão das reflexões de Michel Foucault como problemática para a Análise do Discurso enquanto projeto metodológico. Pode-se, de modo geral e simplificado, dizer que talvez um dos principais elementos que direcionam as reflexões em AD, ainda nos anos 1980 na França, ao pensamento foucaultiano é o conceito de enunciado. Na verdade, é algo ainda mais complexo que isso – a questão reside na problematização da própria relação estabelecida entre um projeto de análise do discurso e uma teoria linguística, mas também uma visão da história. Como já discutiu-se quase à exaustão, a Análise do Discurso teve por muito tempo como objeto privilegiado – e praticamente exclusivo – o discurso político verbalmente materializado. Assim sendo, a própria definição de uma unidade básica para o projeto de AD que se desenvolvia – o enunciado – se restringia exclusivamente à dimensão *linguística*, o que necessariamente restringia o discurso a um caráter linguístico. Como demonstra Courtine na apresentação de seu trabalho sobre o *discurso comunista endereçado aos cristãos*, nesses momentos iniciais da AD na França,

[...]caso se formule a hipótese de uma estrutura do discurso, reconhecível na ocorrência e na recorrência de certos elementos, *essa estrutura deve ser gramaticalmente caracterizada*. O discurso, como objeto, conserva uma relação determinada com a língua, e a possibilidade mesmo de uma Análise do discurso estabelece-se em tal relação. Qualquer procedimento de Análise do discurso encontra na Linguística seu campo de validação... e o risco correlato de reduzir o discurso à língua. (2009a, p. 29; grifo do autor)

Desse modo, os trabalhos de análise desenvolvidos seriam reduzidos estritamente ao verbal, à materialidade linguística que se encontrava arraigada na própria definição de *enunciado*. Sendo assim, de que modo se poderia realizar uma análise de discursos em uma sociedade que vivenciava o surgimento de novos regimes de discursividades em consequência de uma midiaticização completa e sem precedentes não apenas da política, mas de toda uma cultura? Como analisar um enunciado político televisionado, quando este já não se manifesta

apenas em uma dimensão linguística, mas vem acompanhado também de um rosto e suas expressões, de uma voz e de suas inflexões? Isto é,

[...]como atribuir um funcionamento a esse objeto, fora das categorias linguísticas (frase, proposição) nas quais, *espontaneamente*, se tende a representá-lo? Que propriedades atribuir ao enunciado, que representação propor dele em uma ordem do discurso que não seja a simples réplica da ordem da língua? (COURTINE, 2009a, p. 29; grifo nosso)

Atentemos ao fato de que Courtine utiliza o advérbio *espontaneamente* na forma de aposto, deixando claro que, a seu ver, o caráter linguístico *não é* necessariamente constitutivo do enunciado, mas é a ele atribuído de modo *voluntário* pelo analista (ou pelas práticas analíticas vigentes na época). Assim sendo, caberia neste momento uma concepção de enunciado que pudesse dar conta desses novos regimes de discursividades, ainda pouco conhecidos, ainda pouco estudados, mas que tinham uma importância cada vez mais evidente, e é na arqueologia foucaultiana, atrelado a conceitos como formação discursiva e na raiz do pensamento sobre o interdiscurso que se encontra uma possível “saída”, a concepção de um enunciado que não está restrito à materialidade da língua, mas que se caracteriza como *função enunciativa* que se exerce no seio das diferentes *linguagens*.

Em poucas palavras: o enunciado foi compreendido nas origens da AD como “fragmentos de discurso”, partículas isoláveis cuja organização formaria um texto; Foucault, na *Arqueologia*, já insere sua concepção de enunciado no próprio funcionamento do discurso.

A língua é um sistema de construção para enunciados possíveis. No entanto, para a análise arqueológica não interessa esse campo de virtualidades das formas linguísticas. Partindo da idéia de que “não basta qualquer realização material de elementos linguísticos, ou qualquer emergência de signos no tempo e no espaço, para que um enunciado apareça e passe a existir” (1986, p.98), Foucault mostra que o que torna uma frase, uma proposição, um ato de fala em um enunciado é justamente a *função enunciativa*: o fato de ele ser produzido por um sujeito em um lugar institucional, determinado por regras sócio-históricas que definem e possibilitam que ele seja enunciado. (GREGOLIN, 2006, p. 89)

Desse modo, a concepção de enunciado se desvencilha do espartilho que o mantinha restrito a uma concepção linguística, permitindo ao analista, como demonstrado nos próprios trabalhos de Foucault, a análise não apenas de sentenças e proposições verbais, mas de pinturas, práticas sociais, costumes e até mesmo da configuração das grandes instituições do Estado moderno.

É possibilitado assim ao analista trabalhar com as novas materialidades e as novas configurações sociais impostas pela revolução social, política e cultural que se dá a nível global com o advento das novas mídias e principalmente das telecomunicações partindo das reflexões já desenvolvidas no seio do grupo de Michel Pêcheux mas adotando uma concepção de enunciado menos restritiva e mais coerente com as necessidades apresentadas pelo surgimento constante e incontornável de novos objetos e, conseqüentemente, de novas problemáticas no que diz respeito ao *discurso*.

Porém, ao ser possibilitada a inclusão de novos objetos e, conseqüentemente, novos universos de linguagem com funcionamentos distintos, apresenta-se a necessidade de desenvolvimento de novas práticas analíticas em AD. Para o estudo de uma pintura ou uma fotografia, por exemplo, quais deveriam ser as categorias metodológicas mobilizadas? As possibilidades diversas de descrever/interpretar essas novas materialidades, distanciando-se do funcionamento da linguagem como exclusivamente verbal/escrita é o que direciona, ainda em Courtine, às primeiras reflexões sobre um projeto de Semiologia no interior da Análise do Discurso.

É evidente que a construção de um pensamento semiótico/semiológico na França e na Europa, bem como as tentativas de estabelecer pontes entre tal pensamento e a AD, não foram e não são de modo nenhum tranquilas e livres de problemas. Preconizada por Saussure no *Curso de Linguística Geral*, em que o autor institui seu “direito à existência” (SAUSSURE, 2006, p.24), um projeto de semiologia de fundamentação na linguística só passa a ser construído e problematizado a partir de meados dos anos 1960, na recepção francesa “tardia” do CLG (PUECH, 2011). Desse modo, como afirma Christian Puech, importante historiador das ideias linguísticas na França,

A história do paradigma semiótico-estrutural na França é a história de suas metabolizações. Elas foram realizadas durante um tempo muito curto e em um período tardio, retomando de modo descontextualizado trabalhos que chegaram ao contexto francês tardiamente (Moscou, Praga, Copenhague, Tartu, Nova York) e que se referem a um ponto de origem (o Curso de Linguística Geral, de Saussure) valorizado de maneira retrospectiva e diferenciada como uma herança separada de suas premissas (PUECH, 2011, p.55-56)

É importante ressaltar que o pensamento a respeito da necessidade de um “projeto semiológico” não nasce, como já se evidencia, no interior do campo da Análise do Discurso. A emergência de um paradigma “semiótico-estrutural” (como o denomina PUECH, 2011) na França, tendo Roland Barthes e Algirdas-Julien Greimas como referências fundamentais, se dá

paralelamente aos primeiros projetos de análise de discursos que se desenvolvem nos anos 1960 no país. Os desenvolvimentos das duas teorias (a semiótica/semiologia e a AD) só se cruzarão em meados dos anos 1970 e início dos anos 1980, quando a preocupação com a problemática das novas materialidades e, mais especificamente, da imagem, que já começava a se constituir como elemento central nos primórdios da cultura visual em emergência no período, vai levar os analistas do discurso a buscar, para além dos pensadores fundamentais ou canônicos da AD na época, conceitos e categorias que possam ser operacionalizados em uma análise que extrapole os limites do linguístico, como já discutido, mas que também inclua uma visão histórica que não esteja limitada ao pensamento político, por exemplo.

Ao longo das próximas páginas, serão discutidos alguns textos de Jean-Jacques Courtine (ou antes, ideias e críticas presentes nesses textos) a fim de observar, no trabalho deste que pode ser considerado um dos mais importantes teóricos mas também historiadores da Análise do Discurso, o surgimento desses questionamentos, suas origens epistemológicas, analíticas e políticas, que direcionarão as reflexões da AD¹² para esse pensador indispensável para a atualização e mesmo a sobrevivência desse campo: Michel Foucault.

2.3 Memória de uma emancipação abortada

Pode-se considerar, com certa segurança, que Jean-Jacques Courtine foi o primeiro pensador a realizar um exercício de história efetivamente genealógica da Análise do Discurso desenvolvida na França e dos movimentos teórico-analíticos que a partir dela se constituíram e propagaram. Minha intenção nesta subseção é destacar, em diversos textos de Courtine publicados no período que vai do início dos anos 1980 até a atualidade, críticas conceituais, teóricas e metodológicas que o autor faz aos fundamentos da Análise do Discurso proposta pelo círculo de Michel Pêcheux, demonstrando que de tais problemas decorreriam a derrocada e o quase desaparecimento dessa linha de pensamento na França.

Courtine destaca, nesse percurso, que podemos registrar, historicamente, um curtíssimo espaço de tempo em que um projeto de Análise do Discurso teria encontrado sua emergência, constituição e, por fim, seu desaparecimento: o período que vai de 1969 a 1989 (COURTINE,

¹² Vale ressaltar, ainda uma vez, que ao afirmar que o encontro com a obra de Michel Foucault foi indispensável para a sobrevivência da AD como campo teórico, o faço referindo-me a esse projeto de AD que é iniciado no círculo de Michel Pêcheux nos anos 1960 e se atualiza, até os dias de hoje, na França e principalmente no Brasil, com as leituras de Michel Foucault. Dessa forma, não faço referência a outras linhas teóricas existentes no Brasil e fora dele que também se identificam como Análise do Discurso (como os trabalhos de matriz bakhtiniana ou greimasiana, por exemplo).

2006f, p.41). O autor não afirma, em seus textos, que após os anos 1980 tenha se extinguido toda e qualquer prática de leitura dos discursos em articulação com a história e a sociedade, mas antes se refere a uma determinada prática de análise do discurso político, articulada principalmente por Michel Pêcheux e a qual o próprio Courtine esteve associado. Procura mostrar que se houve, em meados dos anos 1980, uma derrocada desse projeto, as razões estão no fato de que, nos seus princípios, a AD já enfrentava sérios problemas teórico-metodológicos, mas também políticos.

Para iniciarmos esse percurso, destaco uma afirmação instigante que Courtine faz em 1992:

[...]a história da análise do discurso poderia ser a de uma *emancipação abortada*. A história de uma positividade que não pôde/não soube se construir, a de um país sem território, a de um “objeto-fronteira”, destinado a permanecer no interior de sua fronteira (COURTINE, 2006f, p.48; grifo meu)

A AD seria, assim, um projeto de emancipação, pois nasce, na França, em um período de “dramatização epistemológica” em relação à linguística de herança estruturalista (COURTINE, 2006f, p.39), propondo, como tantas outras correntes de pensamento nesse momento, “romper o espartilho” em que a linguística saussuriana teria restringido como objeto privilegiado de suas investigações a estrutura interna da língua, seu funcionamento sistêmico e abstrato, desconsiderando as influências da sociedade, da história, dos sujeitos; de tudo que seria considerado extralinguístico, enfim, na produção de sentidos.

Sendo este um período de efervescência política na França como em toda a Europa, torna-se primordial, para os pensadores que se ocupavam da língua e de outras linguagens no meio acadêmico francês reinserir, nos estudos sobre a produção dos sentidos, elementos fundamentais como a história e o sujeito, emancipando assim os estudos da língua do renegado corte saussuriano, pois o maio de 1968 “produziu uma exasperação da circulação de discursos, sobre as ondas, sobre os muros e na rua. Mas, também, no silêncio das escritaninhas universitárias” (COURTINE, 2006e, p.9). O autor reitera:

Esse “momento discursivo” intenso fez sentir seus efeitos além dos clamores das ruas. No trabalho teórico, a idéia de que a crítica dos discursos era a primeira tarefa de toda crítica impôs-se. Michel Foucault quis em *Archéologie du Savoir* (1969) e em *Ordre du Discours* (1971) desfazer os vínculos que, silenciosamente, teciam a relação do discurso ao poder na materialidade de seus enunciados. Mas essa opção crítica do “todo discursivo” foi, sem qualquer dúvida, levada a seu paroxismo pelas concepções althusserianas de

prática filosófica como “luta de classes na teoria”. A luta política tornou-se então uma simples questão de linguagem. (COURTINE, 1999, p.13)

O discurso ganha, assim, o papel central que outrora fora exclusivo da *langue* como sistema absolutamente ensimesmado. Porém, como prenunciam as citações acima, tal projeto não chega a se realizar plenamente.

Vemos desenhar-se, ao longo dos textos de Courtine, uma série de motivos para que esse “aborto” venha a ocorrer. Destaco, a seguir, aqueles que considero os mais relevantes para a confecção desta tese, mas também aqueles que são reiterados pelo próprio autor.

Um primeiro problema que Courtine realça ainda em 1982 seria o fato de a Análise do Discurso emergir, na França, como uma prática essencialmente político-pedagógica. A AD surge, nesse momento, como um projeto teórico baseado na linguística e nas fronteiras que esta faria com outros campos do saber (como, por exemplo, a psicanálise de linha lacaniana e o materialismo histórico marxista/althusseriano), mas tem como seus idealizadores e praticantes professores universitários filiados e ativistas, em sua maioria, da esquerda política francesa, em especial do Partido Comunista Francês. Assim, a AD surge como uma prática pedagógica, mas dentro de um movimento político; ela teria por função e objetivo servir como uma “prótese de leitura” que seria transmitida dos “professores” (ativistas políticos da esquerda francesa) para os “alunos” (a grande massa do proletariado). Courtine ressalta:

No plano teórico, ela [a AD] teve a ambição de colocar em relação os procedimentos de análise linguística e os conceitos históricos emprestados do marxismo, seja no quadro de uma teorização de “articulação” entre língua, discurso e ideologia (“a via althusseriana”) seja na perspectiva sociologizante de uma diferenciação linguística dos grupos sociais (“a via sociolinguística”). Causa ou consequência: os linguistas que fazem AD são na maioria (ou foram) militantes políticos de partidos de esquerda. Professores e militantes... (COURTINE, 2006e, p.12)

Dessa forma, conclui que a “AD é, assim, um dos lugares onde a linguística encontra manifestamente a política[...] (COURTINE, 2006e, p.13), e daí decorreriam tanto a escolha do objeto privilegiado desse projeto (o discurso político, difundido quase integralmente na modalidade verbal e escrita da língua) quanto os principais motivos de sua futura insustentabilidade.

Fundada no pensamento político de base marxista, essa prótese de leitura teria a capacidade, conforme criam seus idealizadores, de permitir que o leitor comum pudesse perceber a “verdade” por trás de campanhas e discursos políticos, verdade essa que seria ocultada ou disfarçada pela ideologia burguesa, a fim de controlar o proletariado:

Podemos encontrar, portanto, nas concepções pedagógicas ligadas à história do movimento operário francês, essa leitura da verdade que constitui meu ponto de partida, na divisão que ela instaura entre educadores (o partido que vê) e educandos (as massas que não vêem ainda). E essa palavra de ordem é reiterada: é preciso aprender a ler o real sob a superfície opaca, ambígua e plural do texto (COURTINE, 2006e, p.19)

Apesar de a concepção do texto como objeto “opaco, ambíguo e plural” ser fundamental para todo o desenvolvimento dos estudos da linguagem contemporâneos, nessa concepção de verdade como algo absoluto, uma “realidade” que só poderia ser apreendida por meio da visão de mundo marxista, podemos destacar a segunda crítica de Courtine. O autor percebe, ao realizar a análise do discurso comunista endereçado aos cristãos, que “a ‘propaganda proletária’ é somente uma dobra caricatural e cega das técnicas de manipulação de massa” (COURTINE, 2006c, p.30), ou seja, o discurso comunista, que assume nesse momento histórico o status de ciência e verdade absoluta, mostra funcionar, no nível discursivo, de modo muito similar àquele que é categorizado como “discurso da burguesia”, que a AD pretende desvelar e desnaturalizar em seus primórdios.

De modo correlato à crítica feita sobre uma concepção de verdade absoluta advinda do marxismo, Courtine critica também a concepção de história que se encontra nas reflexões desse primeiro momento da AD (COURTINE, 1999). Como esse projeto teórico nasce em relação direta e estreita com o pensamento marxista reinterpretado na França dos anos 1960, à luz dos movimentos políticos pela liberação proletária, sexual e estudantil, por exemplo, Courtine observa que a visão da história como “expressão da luta de classes” a reduz, na verdade, a um caráter essencialmente político. Sendo essa política, por sua vez, lida pelo viés althusseriano, tornar-se-ia, ainda segundo o autor, limitada a uma natureza ideológica. Assim, Courtine afirma que a “primeira AD” incorreu em uma redução “do histórico ao político, do político ao ideológico, do ideológico ao discursivo, do discursivo ao sintático” (COURTINE, 1999, p.17),

[...]reduções que levavam a uma abstração considerável daquilo que se pode entender por “discurso”. Subordinação, bem inicialmente, da história ao político: não há história em Althusser, ainda que uma “ciência da história” aí volte de modo encantatório; nada de história pensável fora da redução do histórico ao político, e da submissão do político ao ideológico. Redução, ainda, do ideológico ao discursivo: o discurso é a única materialidade da ideologia, à exceção de outras práticas. (COURTINE, 1999, p.16)

Assim, o então analista do discurso argumenta que a ideia de articular linguística e história, fundante para os pensadores desse movimento, acabou frustrada a uma articulação

entre linguística e política, articulação que estaria, mais tarde, no centro da crise atravessada pela AD:

Desde a origem estava inscrita nessa aliança de uma utopia política e de um sonho positivista uma instabilidade que ia se agravar. Ela só era sustentável pelo crédito que dava ao marxismo por seu caráter científico, bem como à paridade com o modelo de positividade que representava então a linguística. O desaparecimento dessa ilusão, minada pelos acontecimentos políticos e as mudanças ideológicas, tornou insustentável o projeto de uma teoria do discurso concebida sobre tais bases. (COURTINE, 1999, p.15)

Tamanho comprometimento desse projeto com o campo político, tanto em suas bases teóricas quanto em suas propostas analíticas, acaba por limitar também o escopo da AD ao discurso político, como já mencionado. Tal limitação do objeto e das práticas analíticas desse campo teórico torna-se também um problema, pois no próprio momento em que as bases da AD são fundadas e articuladas, os meios acadêmicos europeus começam a observar, no campo político, uma substituição gradual mas constante das “línguas de madeira” pelas “línguas de vento”:

[...]trata-se das núpcias entre Marx e a Coca-Cola, para falar justamente da “língua de vento” daquela época. Certamente, trata-se de um recobrimento das discursividades políticas tradicionais pelas formas breves, vivas e efêmeras do discurso publicitário. Elas dotavam a fala pública de uma volatilidade da qual as línguas de madeira estavam sem dúvida desprovidas (COURTINE, 2011b, p.147)

Tal conjugação imprevista entre campos discursivos tão distintos coloca em xeque as práticas analíticas difundidas no momento, em especial aquelas automatizadas, baseadas em algoritmos de leitura, que eram incapazes de detectar, por exemplo, as nuances entre o discurso político tradicional (rígido, exortativo, voltado para o convencimento) e o discurso político permeado de linguagem publicitária (mais livre, “emotiva”, direcionada à sedução). Sobre esses métodos, Courtine critica:

[...]esses procedimentos de leitura levam à redução da heterogeneidade constitutiva de todo discurso a seus elementos idênticos, recorrentes e representáveis, acompanhados de um espaço de variação contextual restrito; a fazer entrar todo discurso na categoria do *mesmo* e a rejeitar, conseqüentemente, como desvios do olhar, todas as zonas de instabilidade, de dispersão, de contradição que afloram ao longo do texto, e isso sem retorno possível desses materiais no modo de leitura (COURTINE, 2006e, p.25)

Assim, tornou-se evidente a incapacidade de tais procedimentos para apreender as dispersões, as contradições, as heterogeneidades constitutivas do discurso, que se tornam involvidáveis à luz das transformações que o campo político enfrentava então.

Courtine constata, por fim, que a derrocada da Análise do Discurso na França se dá, para além das crises e inconsistências nos níveis teórico-epistemológico e analítico, também por razões político-institucionais. Em diversas ocasiões afirma que no início dos anos 1980 o marxismo já se encontrava morto, e com ele, também morria a política. Frente à descoberta e divulgação dos crimes da URSS e da China após a concretização de suas revoluções, bem como os frequentes insucessos das tentativas de instalação de regimes comunistas ou socialistas tanto no ocidente quanto no oriente, as crescentes desilusões político-partidárias com o comunismo e teórico-filosóficas com o marxismo se tornaram inevitáveis. A esquerda, enfim no poder, “descobre o pragmatismo político” (COURTINE, 2006c, p.31) e Courtine, que defendia, no início dos anos 1980, sua tese sobre o discurso comunista endereçado aos cristãos, sintetiza esse momento de “sepultamento” de um discurso:

[...]no final dos anos 70, quando eu terminava minha tese sobre um dos discursos quase tão sólidos quanto a Eternidade divina, ao menos aparentemente, a saber, o discurso comunista, eu estava, antes de mais nada, preocupado em fazer a anatomia de uma língua de madeira. O que eu ainda não havia apreendido então, mas que compreendo melhor atualmente, é que essa anatomia era, com efeito, uma autópsia, que eu transcrevia sob a forma de um atestado de óbito ou de um réquiem que eu então compunha. (COURTINE, 2011b, p.149)

Nesse momento, nas universidades francesas, os regimes de verdade da política nas ciências humanas passam a ser, gradualmente, substituídos por um pretensamente mais neutro (ou antes, higienizado), mas bastante correlato: o acadêmico. Passa-se a exigir, daqueles que antes faziam da teoria um palanque político metafórico, uma crescente especialização e profissionalização, que tornaria seus campos de atuação cada vez mais restritivos. Segundo Courtine, esse movimento – que também é político, mas exercido na instituição universitária por instâncias superiores – passa a substituir até os dias de hoje o ativismo político e crítico que outrora fora o objetivo primeiro da produção dos saberes em humanidades:

[...] a especialização reforçada e a profissionalização dos saberes vieram, depois da era das rupturas, retomar uma grande parte do terreno que ocupavam a reflexão e a prática política e crítica na Universidade. [...] viu-se o aparecimento dos grupos, frequentemente efêmeros, que se dedicaram à gestão de um patrimônio disciplinar (COURTINE, 2006c, p.35)

É importante salientar, no entanto, que apesar de tecer, ao longo de quase duas décadas, críticas contundentes às bases da Análise do Discurso na França, às suas práticas analíticas e à restrição dos objetos analisados, transparecendo mesmo um tom ressentido em alguns momentos – como se evidencia, por exemplo, no texto “Crônica do Esquecimento Ordinário” (COURTINE, 2006c), em que o autor retoma, com melancolia, trabalhos apresentados por ele mesmo e Michel Pêcheux em 1979 – Courtine não considera ultrapassado um projeto de uma análise do discurso que possa restituir à discursividade sua espessura histórica (COURTINE, 2006f, p.57):

Um projeto de uma análise dos discursos que restitui à discursividade sua espessura história não está, entretanto, ultrapassado. Mas, ele deve ser repensado em função dos resultados aos quais ele conduziu, das dificuldades que ele encontrou, dos impasses nos quais ele se enredou, Parece-me, particularmente, que esse projeto poderá administrar a análise das representações compostas por discursos, imagens e práticas. A transmissão da informação política, atualmente dominada pelas mídias, se apresenta como um fenômeno total de comunicação, representação extremamente complexa na qual os discursos estão imbricados em práticas não verbais, em que o verbo não pode mais ser dissociado do corpo e do gesto, em que a expressão pela linguagem se conjuga com a expressão do rosto, em que o texto torna-se indecifrável fora de seu contexto, em que não se pode mais separar linguagem e imagem.

De fato, o pensador francês indica constantemente, ao longo dessas mesmas duas décadas, e mesmo como base de suas críticas, possíveis rotas, saídas, novas propostas que reinstituíriam a importância e a relevância de um projeto teórico de Análise do Discurso, remetendo, cada vez mais, conforme se afasta dos anos 1980, à obra de Michel Foucault como referência fundamental para constituição desse “novo” movimento possível, pois o diálogo com a obra do autor possibilitaria uma nova inflexão na compreensão da história, capaz de abranger suas descontinuidades e lançar um olhar sobre o cotidiano, apreender o funcionamento essencialmente contraditório e heterogêneo dos discursos e a produção de sujeitos em regimes de verdade que não são de nenhuma forma absolutos, mas que se produzem no seio da própria história e se materializam nesses discursos. Um método que considerasse as reflexões foucaultianas em sua fase “arqueológica” permitira, também, a compreensão do enunciado como fragmento de discurso, exercício de uma função enunciativa, o que desprenderia a compreensão do discurso de um nível estritamente linguístico (verbal/escrito) para o universo mais amplo das diversas linguagens.

Além disso, ou mesmo devido a essas reflexões, Courtine insiste que uma continuação do projeto da AD precisaria, na contemporaneidade, estar inteirada dos novos regimes de

discursividades e, conseqüentemente, das novas materialidades discursivas e novos objetos possibilitados pelos desenvolvimentos técnicos e culturais nos campos da mídia e das comunicações, por exemplo:

[...]é preciso interrogar outros enunciados além dos enunciados políticos, produtos legítimos de aparelhos (narrativas, práticas orais, história de vida e “maneiras de falar”...) a fim de que os dispositivos de análise não sejam um puro reflexo das especificidades dos objetos empíricos analisados: é preciso encontrar *textos que incomodem* (COURTINE, 2006e, p.27)

Como já é de conhecimento no meio dos estudos linguísticos brasileiros (mas que ainda assim buscarei evidenciar, oportunamente, no presente trabalho), essa projeção quase profética de uma reconfiguração da Análise do Discurso do ponto de vista de suas bases teóricas e práticas analíticas que não sobreviveu à crescente “gramaticalização” e “psicologização” dos estudos do discurso na França parece ter encontrado, à distância de um oceano e de mais de duas décadas, no Brasil, o solo fértil que foi aclamado por Pero Vaz de Caminha. Em terras brasileiras, com a colaboração de diversos pensadores e a participação ativa do próprio Courtine, a AD encontrou Foucault, e junto a ele novos objetos e interesses que hoje abrangem um campo tão vasto e variado quanto aquele que vai do discurso político televisionado à produção de sujeitos nas redes sociais, passando pelas heterotopias das terras indígenas brasileiras e o sempre dinâmico (e também político) campo da publicidade. Junto a esses novos objetos, a AD encontrou, também, a necessidade de novas formas de analisar as múltiplas linguagens que os compõem, as novas configurações midiáticas e políticas e o próprio funcionamento das sociedades contemporâneas.

É nesse nó que esta tese se encontra. A partir dessas constatações iniciais, discutirei as leituras e articulações que temos feito, há quase três décadas, entre um projeto de leitura dos discursos e o pensamento de Michel Foucault, observando, principalmente, como nos recomenda Courtine, as relações estabelecidas entre linguagem e história na constituição desse campo, mas também sua aplicação nas novas práticas analíticas desenvolvidas.

Para tanto, tendo como norteadoras as perguntas destacadas acima (“quem somos nós, brasileiros, hoje” e “quem somos nós, analistas do discurso no Brasil, hoje”), tomo como *corpus* da pesquisa vídeos musicais e publicitários que tem como tema a Copa do Mundo FIFA 2014 e os Jogos Olímpicos Rio 2016. Partindo desses “textos que incomodam”, visto que são compostos por múltiplas linguagens e se situam na transição entre o discurso artístico e o publicitário, buscarei desenvolver as reflexões anteriormente elencadas, e esboçar, então, possíveis respostas para essas perguntas.

2.4 O dispositivo da mídia e a produção de identidades: por uma Análise Antropofágica do Discurso

Escrever, hoje, na América Latina como na Europa, significará, cada vez mais, reescrever, remastigar. *Hoi bárbaroi*. Os vândalos, há muito, já cruzaram as fronteiras e tumultuam o senado e a ágora, como prenunciado no poema de Kaváfis. Que os escritores logocêntricos, que se imaginavam usufrutuários privilegiados de uma orgulhosa *koiné* de mão única preparem-se para a tarefa cada vez mais urgente de reconhecer e redevorar o tutano diferencial dos novos bárbaros da politópica e polifônica civilização planetária. Afinal, não custa repensar a advertência atualíssima do velho Goethe: “Eine jede Literatur ennuyiert sich zuletzt in sich selbst, wenn sie nicht durch fremde Teilnahme wieder aufgefrischt wird” (“Toda literatura, fechada em si mesma, acaba por definhar no tédio, se não se deixa, renovadamente, vivificar por meio da contribuição estrangeira”). A alteridade á, antes de mais nada, um necessário exercício de autocrítica. (CAMPOS, 1992, p. 25)

2.4.1 Antropofagia, genealogia e o pensamento abissal

Com essa reflexão a respeito da necessidade constante, para a sobrevivência de uma cultura (seja ela política, literária, social, econômica etc.), de incorporar, ruminar e processar suas influências e seus predecessores, o poeta e crítico brasileiro Haroldo de Campos encerra seu texto intitulado “Da razão antropofágica: diálogo e diferença na cultura brasileira”. Nesse trabalho, Campos defende que a *antropofagia*, elevada à categoria de método e visão de mundo a partir do *Manifesto Antropófago* de Oswald de Andrade, é um traço típico que se (re)produz na cultura brasileira desde um período colonial, passando pelos primeiros ensaios de uma literatura nacional (com Gregório de Mattos e o Barroco) e chegando, até o fim do século XX, como prática fundamental dos literatos mas também dos filósofos, sociólogos, antropólogos, pensadores e cientistas das humanidades, enfim.

Em seu *Manifesto*, publicado pela primeira vez em 1928 (menos de uma década mais tarde da realização da bem sucedida Semana de Arte Moderna), Oswald defende que “só a ANTROPOFAGIA nos une. Socialmente. Economicamente. Filosoficamente” (ANDRADE, 1976, p. 3). Assim, para a continuidade do presente trabalho, faz-se indispensável senão responder, ao menos traçar reflexões a respeito da questão: “O que é, afinal, na cultura brasileira, a antropofagia?”

Inspirada proposital e diretamente na prática literal do consumo da carne humana, que era comum entre diversas das tribos primeiramente encontradas no Brasil e que foi o fim de muitos dos primeiros exploradores das terras tupiniquins, a antropofagia proposta como prática artística, literária e epistemológica prevê que, para o desenvolvimento de uma cultura

tipicamente nacional, a classe intelectual brasileira não pode e não consegue se abster de suas referências culturais e filosóficas providas do hemisfério norte, de seus colonizadores e dos cânones do pensamento ocidental.

No entanto, para o brasileiro seria, por outro lado, impossível apenas transpor, traduzir ou enxertar em suas práticas culturais e filosóficas um pensamento produzido outrora e alhures, incondizente com a sua constituição tão aclamadamente diversificada e com sua extensão territorial que só pode ser classificada como continental. Resta ao brasileiro “comer” suas fontes (CAMPOS, 1992, p. 234), prevendo nessa metáfora todo o processo digestivo fisiológico: deglutir o que foi comido, normalmente de origens variadas; misturar e digerir essas fontes; ruminá-las e voltar a ingerí-las, se necessário, quando são complexas demais para uma primeira digestão; expelir, por fim, matéria naturalmente diversa da que foi ingerida, não podendo ser negados ou ocultos, no entanto, os insumos que foram a base e princípio dessa refeição.

A esse processo, Oswald de Andrade, os modernistas e, posteriormente, toda a crítica literária e sociológica brasileira deram o nome metaforicamente evidente de antropofagia. O poeta afirma, em outro manifesto célebre (*o Manifesto da Poesia Pau-Brasil*), que as de nosso pensamento deveriam ser a síntese, o equilíbrio, o acabamento de *carroserie*; no entanto, tão importantes quanto essas características deveriam ser a invenção, a surpresa, uma nova perspectiva, uma nova escala (ANDRADE, 1976, p. 2), distanciando-nos, tanto quanto possível, da cópia e da mera tradução. Esses seriam, para o poeta, os princípios fundamentais para uma revolução ideal, da qual o país tropical sairia vitorioso, conquistando seu merecido lugar no mundo político, econômico e cultural que começava, nesse momento, a dar os primeiros sinais de uma futura globalização:

Queremos a revolução Caraíba. Maior que a revolução francesa. A unificação de todas as revoltas eficazes na direção do homem. Sem nós a Europa não teria sequer a sua pobre declaração dos direitos do homem (ANDRADE, 1976, p. 3)

Nessa terra já tínhamos, antes da chegada dos portugueses, o comunismo e a justiça social, e não precisávamos de um deus todo-poderoso e um cristo salvador, visto que éramos filhos da natureza e dela aliados. O homem branco teria trazido uma civilização que estaríamos, como forma de justiça, comendo e fazendo nossa própria, por sermos “fortes e vingativos como o Jabuti” (1976, p. 3). Se alguma dúvida se tem sobre as possibilidades de sobrevivência desse povo e dessa terra, sobre as consequências de tamanho banquete com alimentos de tantas e tão diversas proveniências, basta ao estrangeiro e ao próprio brasileiro que questiona olhar ao seu

redor: “A alegria é a prova dos nove” (1976b, p. 4). A felicidade desse povo de banquetes, sambas e carnavais só poderia ser resultado de um processo muito bem sucedido não de incorporação ou imposição cultural, mas sim de lenta, complexa e nutritiva digestão.

Haroldo de Campos nos mostra que a antropofagia cultural e artística, em nosso país, existiram *avant la lettre*: das transposições e transformações do código hermético da linguagem barroca, das deglutições machadianas das obras de Laurence Sterne e tantos outros, passando pela malandragem de Manuel Antonio de Almeida ao retratar uma corte que pouco tinha de cortês, a aventura logocêntrica do *Macunaíma* e as experiências concretistas que só tinham em comum com os franceses o desejo de fazer da página e do espaço também poesia, Campos mostra que tivemos sempre a percepção clara e bem desenvolvida de que seria necessário, para a produção de uma cultura que se pudesse identificar como “nossa”, a relação dialógica e dialética com o universal que viria a tornar-se cada vez mais incontornável:

[...]tivemos um sentido agudo dessa necessidade de pensar o nacional em relacionamento dialógico e dialético com o universal. A “Antropofagia” oswaldiana [...] é o pensamento da devoração crítica do legado cultural universal, elaborado não a partir da perspectiva submissa e reconciliada do “bom selvagem” (idealizado sob o modelo das virtudes europeias no romantismo brasileiro de tipo nativista, em Gonçalves Dias e José de Alencar, por exemplo), mas segundo o ponto de vista desabusado do “mau selvagem”, devorador de brancos, antropófago. (CAMPOS, 1992, p. 234)

Essa antropofagia seria uma insurreição: apesar de subordinados a um determinado regime institucional, cultural e discursivo de verdades e possibilidades, nossa antropofagia insurge contra o colonizador apelando ao *jeitinho* que nos é tão característico: recebendo-o cordialmente, alimentando-o, dando-lhe o conforto necessário para melhor amansá-lo (como já ensina, em sua *Carta*, Caminha) e, por fim, servindo-o, no jantar, como prato principal, acompanhado de nossas cores e temperos:

Ela [a antropofagia] não envolve uma submissão (uma catequese), mas uma transculturação; melhor ainda, uma “transvaloração”: uma visão crítica da história como função negativa (no sentido de Nietzsche), capaz tanto de apropriação como de expropriação, desierarquização, desconstrução. Todo passado que nos é “outro” merece ser negado. Vale dizer: merece ser comido, devorado. Com essa especificação elucidativa: o canibal era um “polemista” (do grego *polemos* = luta, combate), mas também um “antologista”: só devorava os inimigos que considerava bravos, para deles tirar proteína e tutano para o robustecimento e a renovação de suas próprias forças naturais (CAMPOS, 1992, pp. 234-235)

Dessa forma, temos registro, em nossa cultura literária, crítica e filosófica, de prenúncios ou ensaios – talvez pouco articulados, mas não pouco desenvolvidos – do movimento proposto por Boaventura de Sousa Santos e seus contemporâneos: o pensamento brasileiro teria, assim, inflexões pós-coloniais ou pós-abissais desde os seus primórdios. Estaríamos, então, trabalhando, há quase cinco séculos, na revolução que Santos e Meneses consideram hoje imprescindível e iminente. Partindo dos pressupostos desses autores e das reflexões desenvolvidas por Campos em sua análise precisa do movimento antropofágico em literatura e em filosofia no Brasil, poderíamos mesmo, com poucas ressalvas, identificar a Antropofagia como uma autêntica e vanguardista Epistemologia do Sul.

2.4.2 Análise do Discurso *com* Foucault no Brasil: um projeto de felicidade

Como tenho procurado ressaltar neste trabalho, firmaram-se, ao longo das últimas três décadas no Brasil, diversos paradigmas e propostas de leitura e interpretação que se agrupam sob o rótulo amplo e genérico de Análise do Discurso. As produções acadêmicas arroladas sob essa alcunha no país têm sido excepcionalmente diversificadas, abarcando variadas referências teóricas oriundas de múltiplas escolas de pensamento desenvolvidas em diversos países e tomando como objeto toda a gama de *corpora* que podem ser classificados sob a designação muitas vezes imprecisa de *discurso*: do texto literário ao texto jornalístico, das conversas cotidianas aos discursos políticos, das peças midiáticas à linguagem jurídica.

Dentre esses paradigmas e linhas de pensamento diversos, privilegio aqui aquele que se desenvolve a partir do final dos anos 1990 e se consolida e se faz reconhecido ao longo dos anos 2000 e 2010, em torno da fundação e da prosperidade do Grupo de Estudos em Análise do Discurso de Araraquara (GEADA).

Tendo como líder e mentora a pesquisadora Maria do Rosário Gregolin, orientadora desta tese, o GEADA – que originou e criou parcerias com grupos de estudos discursivos foucaultianos em toda a extensão do território nacional (como por exemplo o LABOR - UFSCar, LEDIF - UFU, LABEDISCO - UESB, GEDAI - UFPA, GEF - UEM, entre tantos outros) – inaugurou, no Brasil, a partir das leituras já levantadas de Courtine, um projeto de teoria discursiva que pensasse esses novos objetos, da linguagem e do discurso, em parceria com o aparato teórico, metodológico e epistemológico desenvolvido por Michel Foucault na França (mas também no Brasil e em diversos outros países) entre os anos 1960 e 1980.

Essa linha de pesquisas se tornou tão relevante nos estudos linguísticos do país que tem hoje direito a um Grupo de Trabalho específico, na Associação Nacional de Pós-Graduação e

Pesquisa em Letras e Linguística (maior autoridade nacional em nossa área): o GT de Estudos Discursivos Foucaultianos (<http://anpoll.org.br/eventos/enanpoll2018/programacao-de-gt/>).

Porém, como já destaquei e considero típico do fazer brasileiro, seja no campo da produção de suas identidades, seja no campo de sua formação cultural, seja no campo epistemológico, o que aqui foi e é feito é muito mais que uma transposição passiva das ideias de Michel Foucault e nossas outras tantas referências para o universo brasileiro. O GEADA, juntamente com seus parceiros e descendentes, produziu, de modo que só poderia ser classificado como antropofágico – nos sentidos atribuídos por Oswald de Andrade (1976) e Haroldo de Campos (1992) – toda uma teoria do discurso que privilegiou determinados objetos, determinadas plataformas de análise e determinadas discussões conceituais muito particulares, as quais procurarei abordar brevemente nesta subseção.

Não tenho aqui o intento de esgotar ou fazer uma história exaustiva de tudo que foi, é e ainda poderá vir a ser a Análise do Discurso com Foucault no Brasil, mas apenas apresentar uma linha de pesquisa que deu origem ao presente trabalho e a inumeráveis outros, retomando suas fontes e alguns grandes acontecimentos epistemológicos que ocorreram nos entornos dessa linha de investigação científica do discurso.

Destaco, para essa finalidade, algumas obras consideradas fundamentais na consolidação desse campo: em primeiro lugar, os textos publicados por Gregolin no intervalo entre 2004 e 2017, em que a autora promove sempre retomadas e deslocamentos que são fundamentais para as reconfigurações típicas de nossa “análise antropofágica do discurso”; juntamente com esses textos, destacamos, em particular, a obra *Análise do discurso: problematizações contemporâneas*, publicada pela pesquisadora em parceria com João Marcos Mateus Kogawa no ano de 2012; e as coletâneas originadas nas cinco edições do Colóquio Internacional de Análise do Discurso (CIAD), realizado trienalmente na Universidade Federal de São Carlos.

O CIAD, realizado pela primeira vez no ano de 2006, é organizado pelo *Labor* (Laboratório de Estudos do Discurso) e pode ser considerado, hoje, o evento de maior alcance e relevância para os estudos discursivos foucaultianos no Brasil, por reunir, em torno de uma proposta temática, grupos de diversas linhas de pesquisa do discurso e de todo o território nacional.

O primeiro livro originado por esse evento (*Análise do Discurso: heranças, métodos, objetos*, de 2009) reúne textos de Gregolin, Courtine, Carlos Piovezani, Vanice Sargentini e tantos outros pensadores, em uma primeira tentativa de oferecer ao leitor brasileiro “artigos representativos da multiplicidade de compreensões e pontos de vista sobre o que é fazer Análise

do Discurso no Brasil na atualidade” (SARGENTINI; GREGOLIN, 2009), ressaltando que a AD seria um campo que não se furta de questionar constantemente seus fundamentos teórico-metodológicos e seus objetos. Por meio dos trabalhos organizados nesse livro (originados das discussões realizadas no primeiro CIAD), as autoras pretendem assim “consolidar caminhos já traçados e abrir novas vias por onde se encontrem outras rotas para caminhar”.

Em *Discurso, semiologia e história* (SARGENTINI et al., 2011), produto do II CIAD, autores como Christian Puech, Courtine, Nilton Milanez, Sargentini, Piovezani e Cleudemar Fernandes ensaiam a continuidade desse movimento de “observar boa parte das atuais tendências dos estudos brasileiros do discurso” (SARGENTINI et al., 2011, p.6), dessa vez tendo como ponto gravitacional as relações entre as teorias do discurso, as teorias semiológicas e a história (ou antes, uma *semiologia histórica*), discussão decorrente da “constante interlocução” entre os autores brasileiros e Jean-Jacques Courtine, que permitiu a inclusão, no escopo da AD brasileira, de temáticas inicialmente ignoradas pelo projeto pêcheutiano: as imagens, o olhar e a voz, por exemplo (2011, p.6).

Presenças de Foucault na Análise do Discurso (PIOVEZANI et al., 2014), por sua vez, expande a temática da semiologia histórica para discutir as “marcas e heranças de um pensamento incontornável sobre a linguagem, o poder e a subjetividade” (2014, p.7). Motivados pelo eixo temático do III CIAD, realizado em 2012, Puech, Courtine, Piovezani, Milanez, Fernandes, Sargentini, Luzmara Curcino e outros autores defendem, nessa obra, que 30 anos após a fundação de um projeto de AD na França por Michel Pêcheux,

[...]é possível encontrar, num polo de estudos do discurso, as críticas e recusas e, no outro, a proposta de uma análise foucaultiana do discurso, entre os quais se situam partidários de maiores ou menores incorporações de Foucault à Análise do discurso. [...] Há grandes possibilidades de consideráveis ganhos com a reflexão sobre as relações entre Foucault e a Análise do Discurso, sobre as presenças do primeiro na segunda e sobre as contribuições de seu pensamento aos estudos discursivos. Eis aí a aposta do *III Colóquio de Análise do Discurso (III CIAD)* e deste livro que apresentamos aos nossos leitores (PIOVEZANI et al., 2014, p.10).

Tal aposta parece ter trazido resultados inegavelmente positivos, conforme o previsto, se levamos em consideração a obra *(In)Subordinações contemporâneas: consensos e resistências nos discursos* (CURCINO et al, 2016), resultante do IV CIAD que teve lugar em 2015. Nesse evento e na obra dele resultante pode-se contemplar o sucesso que teve e continua tendo esse movimento de aproximação e problematização com a obra foucaultiana na AD que se faz no Brasil.

A maioria dos autores, em suas falas, debates e artigos, parece mobilizar conceitos foucaultianos para situar a discussão dos mais diversos objetos no interior de nossos estudos discursivos: seja para pensar a ansiedade e as emoções como efeitos discursivos (COURTINE, 2016), seja para pensar a felicidade como sentimento imposto por um “dispositivo da felicidade” (FERNANDES JR., 2016), seja para situar a “crise” brasileira como evento antes discursivo e midiático que propriamente econômica (MENEZES, 2016). Coadunando ainda com Michel Foucault e a metodologia sistematizada em sua *Arqueologia do Saber*, em seu balanço final sobre a obra e sobre o evento, Gregolin atesta que nossas verdades científicas, “suspensas [...] liberam um campo imenso de possibilidades no qual é possível olhar para as heterogeneidades tanto dos nossos objetos quanto das nossas escolhas teóricas” (GREGOLIN, 2016c, p.257).

Partindo dessas obras brevemente elencadas (e, infelizmente, privado do tempo e do espaço necessários para a apresentação e análise detalhada e demorada que seriam necessárias para lhes fazer a justiça devida), podem-se destacar alguns daqueles que consideramos os pontos fundamentais para essas inflexões e escolhas teóricas que temos realizado nos últimos 30 anos em relação às discussões de Jean-Jacques Courtine e, conseqüentemente, de Michel Foucault.

Para fins metodológicos e didáticos, elencarei esses elementos separadamente em 4 subseções (que não deixam de estar, essencial e epistemologicamente, interconectadas) que nos permitam demonstrar com mais vagar como, por meio dessas obras, tais elementos se tornaram centrais e incontornáveis para os desenvolvimentos dos trabalhos em Análise do Discurso no Brasil e, especificamente, para o desenvolvimento dessa que tenho intitulado uma Análise Antropofágica do Discurso, tendo em vista que, para a discussão e problematização desses elementos nas teorias do discurso brasileiras, foi necessária a retomada de diversos pensadores situados em áreas do conhecimento tão distintas como a semiologia estrutural barthesiana e os estudos sociológico-culturais de Stuart Hall.

Para fins de organização do trabalho desenvolvido, dividirei esses elementos que emergem como centrais na constituição de uma AD brasileira com Foucault da seguinte maneira: 1) o pensamento da *mídia como um dispositivo* e seu *funcionamento discursivo*; 2) a *produção de subjetividades no seio desse dispositivo midiático* e os conseqüentes *efeitos de identidade como procedimentos discursivos*, no mundo contemporâneo; 3) a função do *corpo* como materialidade em que os efeitos das práticas discursivas e não-discursivas se exercem; 4) a produção das *heterotopias contemporâneas*, também realizada por meio do dispositivo da mídia, em especial as chamadas *novas mídias e as mídias digitais*; e 5) o *aparato metodológico*

que nos permitiria analisar as novas materialidades (visual, musical, audiovisual, digital etc.) discursivas possibilitadas pela revolução midiática e tecnológica que estamos ainda vivendo.

2.4.2.1 O dispositivo da mídia e seu funcionamento discursivo

Segundo Gregolin (2015, p.190), Foucault identifica o dispositivo como uma formação que tem por função principal atender a uma urgência em um determinado momento histórico. Articulando as práticas discursivas com as não-discursivas (por exemplo a configuração arquitetônica e urbanística; as relações de trabalho; o funcionamento familiar), o dispositivo teria por natureza e objetivo o exercício dos micropoderes que se difundem na sociedade e, como consequência, a produção de sujeitos.

A mídia é objeto de estudos privilegiado de Gregolin e do GEADA desde suas publicações mais antigas. Já nos anos de 2003 e 2004, a autora conta ao menos 5 trabalhos de grande relevância que tratam, de uma forma ou de outra, da mídia como objeto da Análise do Discurso que se desenvolvia então no Brasil (GREGOLIN, 2003; 2004a; 2004b; 2004c; 2004d). A autora defende, desde esses textos fundantes, que é preciso compreender a mídia na contemporaneidade como um dispositivo discursivo por meio do qual são construídas diversas “histórias do presente”, acontecimentos que teriam por característica fundamental tensionar a memória e o esquecimento (2004a, p.2).

Seguindo essa reflexão, as mídias desempenhariam um papel de mediação entre os consumidores atuais e a realidade, oferecendo representações simbólicas do que deveria ser seu posicionamento diante da realidade concreta. Dessa forma, os objetos midiáticos deveriam ser tomados como práticas discursivas que emergem em uma determinada ordem do discurso, obedecendo a um determinado regime de verdades e produzindo, então, sujeitos que seriam sócio-historicamente constituídos:

Tendo como ponto central a arqueogenealogia de Michel Foucault, o discurso é tomado como uma prática social, historicamente determinada, que constitui os sujeitos e os objetos. Pensando a mídia como prática discursiva, produto de linguagem e processo histórico, para poder apreender o seu funcionamento é necessário analisar a circulação dos enunciados, as posições de sujeito aí assinaladas, as materialidades que dão corpo aos sentidos e as articulações que esses enunciados estabelecem com a história e a memória (GREGOLIN, 2007, p. 13)

Evidentemente, quando dos primeiros ensaios de uma proposta de AD esboçados por Pêcheux, a mídia (ao menos as mídias audiovisual e digital) não tinha, ainda, adquirido o papel

central que exerce nas sociedades contemporâneas; de fato, a revolução midiática que se iniciou por volta dos anos 1970 e ainda está conhecendo seu ápice, transformou toda a configuração social, política, econômica e cultural em nível planetário. Dessa forma, visto que “os gêneros condicionam o conteúdo que aportam” (CURCINO, 2012, p.195), seria impossível que a Análise do Discurso se mantivesse atada a seus preceitos teóricos originais e suas práticas analíticas propostas na AAD-69 de Michel Pêcheux, pois “o objeto da Análise do Discurso foi se modificando ao longo de sua história, e a mídia sempre se configurou como um território muito frutuoso para a apreensão dos sentidos e dos discursos” (GREGOLIN; MAZZOLA, 2012, p.263).

Seria, então, como afirmam também Courtine e tantos outros autores do campo no Brasil, mandatário para a AD reinventar-se por meio de novas leituras e novas pontes que permitissem compreender esse dispositivo que fundamenta nossas relações cotidianas mas que, paradoxalmente, ainda nos é tão pouco familiar. As teorias discursivas encontrariam assim em Foucault, principalmente, o referencial teórico propício para a análise das novas configurações sociais, dos novos regimes de linguagem e, especialmente, para a produção desses novos sujeitos nas novas materialidades criadas pela revolução midiática:

Por que investigar as novas tecnologias a partir dos estudos da linguagem e, mais especificamente, da Análise do Discurso? Para responder a essa pergunta, devemos nos deter no advento das novas tecnologias de comunicação e na relação que elas traçam com os regimes de linguagem e de práticas sociais. Por que tomá-las, então, como objetos de discurso? Porque é difícil imaginar nosso cotidiano hoje sem as tecnologias. Inúmeras práticas, possíveis a partir do uso de determinadas tecnologias, passaram a ser normalizadas socialmente. Lemos jornais na Internet. Fazemos compras pela rede. Checamos e-mail praticamente todos os dias. Trabalhamos no computador. Mantemos contatos pessoais através de mensagens instantâneas. Não apenas isso: o acesso ao mercado de trabalho exige dos cidadãos o que costumamos chamar de “alfabetização digital”. Não dispor de noções básicas de informática e não ter acesso às informações disponíveis na rede se tornou mais uma modalidade de exclusão social, denominada ‘analfabetismo digital’ (MAZZOLA; GREGOLIN, 2012, p.263-264)

Para lidar com esses novos objetos e, particularmente, com esse novo dispositivo (que agencia práticas discursivas e não-discursivas, regimes de saber, poder e verdade, e se reproduz sobre os próprios corpos dos indivíduos) foi necessária e propícia, então, no Brasil, a realização de uma leitura da obra de Michel Foucault que nos permitisse utilizar o método arqueológico para descrever e interpretar os enunciados midiáticos e os sujeitos nele produzidos, mas também

lançar um olhar genealógico sobre as discontinuidades e dispersões na história que permitiram que tais enunciados emergissem nesse lugar, nesse momento histórico:

Essa arqueogenealogia crítica possibilita, em minhas pesquisas, a problematização do funcionamento do dispositivo midiático digital na produção das subjetividades contemporâneas. Penso que é produtivo investigar as relações entre discurso, imagem e mídia digital com Michel Foucault por algumas razões teóricas e metodológicas, dentre as quais destaco duas: a) a natureza semiológica do conceito foucaultiano de enunciado incorporado ao dispositivo teórico da Análise de Discurso permite explicar as formas híbridas das discursividades contemporâneas, que envolvem múltiplas materialidades; b) a análise das relações entre dispositivos de saber e poder e as formas de produção e circulação de discursos na atualidade, permite pensar as transformações nas formas de dizer e nas visibilidades determinada pelas tecnologias digitais (GREGOLIN, 2015, 196)

Esses deslocamentos teóricos não poderiam, no entanto, ficar restritos à compreensão da mídia digital; ou antes, a compreensão da mídia digital demandaria antes a compreensão de todos os tipos de linguagem que nela podem se materializar: a verbal, a imagética, a audiovisual, a musical etc.

O entendimento da mídia como dispositivo provocou também, como já se evidencia, um deslocamento em relação à forma de encarar a história, no interior da Análise do Discurso brasileira. Além daquela da longa duração, tão cara à historiografia clássica e à história tradicional, o advento da mídia fez com que o historiador e, em especial, o analista do discurso, tornassem seus olhos para o presente ou para um passado não tão distante, pois, como instrui Foucault, a história se efetua na monumentalização das pequenas ações cotidianas:

Com os estudos sobre a mídia, a Análise do Discurso apoia-se, também, sobre uma história de curta duração, pois ali se narra – ou se pretende narrar – uma história ainda em curso, não finalizada e contada, muitas vezes, ainda no momento de sua realização, criando-se aí uma história/narrativa do tempo presente (SÁ; SARGENTINI, 2012, p.273)

Dessa forma, os estudos contemporâneos em nossa Análise Antropofágica do Discurso viriam a ocupar-se, majoritariamente, em descrever a produção de sujeitos discursivos por meio das práticas do dispositivo midiático que se materializam nos corpos dos indivíduos. É nesse nó, inclusive, que se encontra o presente trabalho.

2.4.2.2 Subjetividades e identidades no dispositivo midiático

Como já se discutiu, vivemos, nas últimas décadas, uma era de identidades líquidas, que se constroem, (re)produzem, transformam e esvanecem de forma fugaz. Para além do Estado, da família, das instituições religiosas e do próprio sistema econômico capitalista, o dispositivo midiático constitui, certamente, uma das razões para essa facilidade na reprodução de identidades *prêt-à-porter*, e é seu maior difusor.

Dessa forma, tendo como principal objeto de estudos as mídias e suas produções, a Análise Antropofágica do Discurso não pode evitar a questão problemática das identidades contemporâneas, sendo essa, também, uma questão presente desde os primeiros trabalhos publicados por Gregolin e no seio do GEADA e dos grupos associados (GREGOLIN, 2004a; 2007; 2008; FERNANDES; KHALIL, 2011; WITZEL, 2011; SILVA, 2014).

O dispositivo midiático, como intermediador entre os sujeitos e a realidade, criam a ilusão de que as propostas identitárias difundidas pela mídia são, na verdade, possibilidade de escolha e de individualização; dessa forma, um seriado pode ser fundamental para a produção e consolidação de uma identidade para as minorias (SILVA, 2014); as propagandas propõem, facilmente, modelos para a mulher brasileira (WITZEL, 2011); a mídia impressa, por sua vez, tem a capacidade de estabelecer o que é verdadeiro e o que não é no que concerne à beleza negra no país (BRAGA, 2015), pois

[...]a mídia faz parecer que a identidade é essencialmente resultado de uma construção do próprio eu; assim, cria-se a idéia de que ela é projeto de cada indivíduo, criado ao longo da sua vida e desenvolvido a partir de suas próprias escolhas. Essa ilusão da individualidade mascara um paradoxo, pois ao mesmo tempo em que os meios de comunicação compelem os consumidores a adotarem um “estilo singular”, eles manejam essa “identidade” e agenciam uma “desinteriorização da esfera íntima” (Habermas, 1962, p. 167). Esse contínuo processo de fabricação de identidades está intimamente associado à expansão dos meios de comunicação (GREGOLIN, 2004a, p. 4)

Sendo as identidades assim tão facilmente difundidas e controladas pela mídia, a análise do discurso passa a interpretá-las também como efeito discursivo da produção de subjetividades, visto que se constituem e representam historicamente, por e para sujeitos sociais, por meio da linguagem. Assim sendo, do ponto de vista foucaultiano que prevalece entre nós, as identidades são, também, resultados de jogos de poder e resistência que buscam subjetivar os indivíduos por meio do discurso:

[...] por um lado, elas afirmam o direito à diferença e sublinham tudo o que pode tornar os indivíduos verdadeiramente individuais; por outro lado, elas combatem tudo o que pode isolar o indivíduo, desliga-lo dos outros, cindir a vida comunitária. Essas lutas não são exatamente por ou contra o ‘indivíduo’, mas elas se opõem àquilo que se pode designar como ‘governo pela individualização’. Elas opõem uma resistência aos efeitos de poder que estão ligados aos saberes, À competência e à qualificação. Esse poder – contra o qual os sujeitos se digladiam em micro-lutas cotidianas – classifica os indivíduos em categorias, designa-os pela individualidade, liga-os a uma pretensa identidade, impõe-lhes uma lei de verdade que é necessário reconhecer e que os outros devem reconhecer neles. É uma forma de poder que transforma os indivíduos em sujeitos, mas que só existe porque esses ‘sujeitos’ se defrontam contra ela (GREGOLIN, 2004b, p.137)

Desse modo, para Foucault, a subjetividade (e conseqüentemente, os efeitos de identidade) diz respeito a práticas e técnicas cotidianamente adotadas e embates microfisicamente travados por meio de que “o sujeito faz a experiência de si mesmo em um jogo de ‘verdade’” (GREGOLIN, 2004a, p.17).

Assim, a subjetividade, para Foucault, diz respeito às práticas, às técnicas, por meio das quais o sujeito faz a experiência de si mesmo em um jogo de “verdade”. Esses processos de subjetivação são diferentes e diversos nas diferentes épocas. Como pretendo mostrar, neste trabalho, na nossa época a mídia é uma fonte poderosa e inesgotável de produção e reprodução de subjetividades, evidenciando sua sofisticada inserção na rede de poderes que criam as sujeições do presente.” (GREGOLIN, 2004a, p.17). Criando a ilusão de pertencimento que nos pode aliviar do mal estar da liquidez da modernidade tardia, como registra Bauman, as identidades configuram, então, aquilo pelo que se luta, objeto de desejo, e o próprio objetivo da existência do indivíduo; no capitalismo tardio, consumir bens já não é suficiente: o que é alçado ao status de “bem de consumo” é o próprio ato de “ser”:

Para Foucault, as lutas, na sociedade moderna, giram em torno da busca da *identidade* [...], uma técnica particular, uma forma de poder que se exerce sobre a vida cotidiana imediata[...], combinação tão complexa de técnicas de individualização e de procedimentos totalizadores [...] cujo objetivo principal é o de forjar representações de subjetividades e impor formas de individualidades[...] o problema [...] que se nos coloca na modernidade não é o de tentar libertar o indivíduo do Estado e de suas instituições, mas o de libertá-lo das representações de individualização criadas pelo poder globalizador” (GREGOLIN, 2004b, pp.137-138)

Portanto, ainda de acordo com Gregolin (2015b, p. 8), produzindo uma análise do discurso com Foucault, somos convidados à construção de objetos discursivos que se constituem na tensão tripla do encontro entre a sistematicidade das diversas linguagens que se

propagam hoje na mídia, a descontinuidade da história que se (re)(des)constrói cotidianamente e a instabilidade da produção das subjetividades que se constituem no cruzamento das práticas discursivas e não-discursivas que organizam a sociedade (ou seja, no interior dos dispositivos) e que se propagam, profusamente, por meio das diversas mídias que nos circundam e interpelam constantemente. Não que essa seja uma tarefa fácil: como se pode observar nesta tese e na própria constituição da obra foucaultiana, descrever as subjetividades que nos são constantemente caracterizadas como “naturais” exige um constante deslocamento, revisão e reconstrução epistemológica, e um esforço teórico que pode durar várias vidas:

Esse entrelaçamento entre discurso, verdade e sujeito tem diferentes nuances e inflexões em cada momento da obra foucaultiana. A análise arqueológica trata de práticas discursivas de campos científicos cujas regularidades implicam na produção de saberes “verdadeiros” sobre o homem (louco, são, trabalhador etc.). Já as análises da genealogia do poder tratam dos jogos estratégicos no interior de dispositivos cuja função é produzir e reproduzir as vontades de verdade de uma época. Enfim, nos trabalhos da genealogia da ética o sujeito deixa de ser pensado somente a partir de práticas que o sujeitam: ao mesmo tempo em que é determinado pelo exterior, torna-se sujeito e objeto para si próprio, exercitando práticas de si cujos efeitos são uma subjetivação ética susceptível aos mecanismos disciplinares e às regulações do biopoder das modernas sociedades ocidentais. Esses três momentos do percurso teórico-metodológico de Michel Foucault – situado entre os anos de 1960 a 1984 – são atravessados e sustentados por uma teoria do discurso (GREGOLIN, 2016, p. 3215)

2.4.2.3 Entre os saberes, os poderes e as subjetividades, o corpo

O corpo, como já foi mencionado e será, mais adiante, mais detidamente discutido, foi assunto constante da obra de Michel Foucault. Desde *História da Loucura na Idade Clássica* e *O nascimento da clínica*, obras didaticamente situadas na “fase arqueológica” da obra do autor, Foucault já demonstra a importância do olhar sobre o corpo para a compreensão dos funcionamentos discursivos que são, nas sociedades ocidentais, controlados pelos dispositivos.

Como é fácil deduzir, tendo como objeto central a produção de identidades por meio da mídia, nossa análise antropofágica não poderia deixar de se ocupar particularmente do estatuto do corpo em relação aos discursos, pois “O corpo é discurso”, conforme afirma o periódico de circulação mensal mantido e publicado pelo Laboratório de Estudos do Discurso e do Corpo (Labedisco), liderado pelo professor Nilton Milanez, também integrante do GEADA.

Gregolin afirma, em texto publicado no início dos anos 2000, que o corpo mantém, na mídia, não apenas a função de suporte ou modelo físico, mas um modelo *moral*; midiaticizado, o

corpo é, assim, discursivizado: “A onipresença do corpo, evidente, não produz apenas a modelagem das formas. Ela dirige também as maneiras de ser e de agir; ela representa espaços, lugares sociais a serem ocupados pelos corpos. Ela interpõe etiquetas[...]” (GREGOLIN, 2004a, p.13).

E é em Foucault, naturalmente, que encontramos as bases para a compreensão do corpo como objeto de discurso. Abordado de maneiras variáveis ao longo de toda a extensão de sua obra, o corpo nunca deixa de ter, para Foucault, uma função central, o que nos fornece vasta bibliografia para sua discussão, em especial na fase comumente chamada de “genealógica”, pois nela o francês “acentuou a historicidade, articulou corpo e discurso e, por meio de sua arqueogenealogia, colocou o corpo no centro das relações entre saber, poder e processos de subjetivação” (2015a, p.202), levando em consideração as diferentes produções em torno do corpo em relação às diferentes configurações dos sistemas de poder nas sociedades ocidentais, visto que o poder impõe sobre o corpo suas obrigações, limitações e proibições:

[Existe]a possibilidade de observarmos três diferentes economias de poder que se superpõem nas sociedades ocidentais: a) uma contemporânea da emergência dos Estados monárquicos europeus no final do período medieval, voltada para o problema da soberania e da lei; b) outra, correspondente ao desenvolvimento de técnicas de biopoder que incidem sobre a vida das populações, ao longo dos séculos XVII e XVIII; e c) outra, ainda, propriamente moderna – a partir do século XIX – quando a tecnologia biopolítica já está consolidada e se centra no exercício regulador da normalização social (GREGOLIN, 2015b, p. 10)

Dessa forma, “o corpo [...] é visto como um dispositivo para referenciar movimentos, atitudes, comportamentos” (MILANEZ, 2012, p.82). É dessa forma que se instaura, em nossa sociedade contemporânea (e, refletidamente, no aparato teórico de nossa análise do discurso) uma soberania de uma ordem do olhar: é pelo olhar que se captam as verdades produzidas pela mídia e que são impressas nos corpos; é pelo olhar que nos constituímos e fazemos reproduzir, em nossos próprios corpos, as identidades que escolhemos; é pelo olhar, e apenas pelo olhar que podemos, enfim, analisar todo esse regime de poder que nos envolve e determina:

Os traços, pistas, indícios e vestígios constituintes dos signos quando colocados em rede, sejam icônicos ou linguísticos, regimentam o laço entre poder e produção de saber acerca dos sujeitos. O desejo tão irremediável do sujeito pela identificação do outro, de fato, está cercado da constituição de verdades. Para Foucault, o entroncamento do sujeito do conhecimento com sua representação na história é um dos pontos possíveis para o aparecimento de uma verdade (MILANEZ, 2012, p.94)

2.4.2.4 O discurso, a mídia e as heterotopias contemporâneas

A heterotopia se define, segundo Gregolin, como um espaço existente e possível em todas as sociedades, em que se encontra o estranho fenômeno da suspensão temporal (GREGOLIN, 2015a, pp. 198-199). Limite entre o lugar e o não lugar, com fronteiras definidas mas com a capacidade de se deslocar de um continente a outro, a heterotopia por excelência do século XX seria, para Michel Foucault, o navio.

Gregolin (2015a) defende que, no século XXI, a heterotopia por excelência seria o próprio não-lugar da web – nesse ambiente em que é sempre “agora” e toda a informação contida no mundo está à distância de meia dúzia de cliques, as identidades são produzidas e difundidas em escala global, sendo cada vez mais homogeneizadas e fluidas, pois no ambiente virtual são produzidos “deslocamentos e desterritorializações. Ao mesmo tempo, esse trabalho discursivo de produção de identidades cumpre funções sociais básicas tradicionalmente desempenhadas pelos mitos – a reprodução de imagens culturais, a generalização e a integração social dos indivíduos” (GREGOLIN, 2008, p. 94).

Dessa forma, nossas identidades são mais digitais – ou antes, midiáticas – que materiais, porque na era da mídia construímos nossa vida e nossas relações mais no nível dos signos desterritorializados do que no nível efetivamente concreto.

É evidente que a web não é nossa única heterotopia – podemos encontrar esse lugar que está no limite entre o real e o não real sempre que se puder perceber uma suspensão na categoria do tempo e uma anulação do espaço ao redor: um avião, uma *rave* ou um estádio de futebol durante uma final de Copa do Mundo poderiam ter seu estatuto de heterotopias facilmente defendido.

Importa ressaltar, no entanto, que é na web, e mais amplamente, em todo o universo midiático que se produzem e difundem as principais práticas identitárias contemporâneas; é para esse universo, pois, que nosso olhar se volta com mais interesse, mas não com exclusividade, nas últimas décadas.

2.4.2.5 Semiologia(s) e as novas materialidades

Como já registrei, me preocupei nas últimas subseções, em ressaltar algumas particularidades dessa proposta de análise do discurso que embasa as reflexões do presente trabalho. A preocupação com uma teoria semiológica e o advento das novas materialidades discursivas é, sem dúvida, fundamental para a produção dessa proposta.

No entanto, como boa parte das discussões já realizadas e que estão ainda por realizar nesta tese se fundamentam justamente nas diferentes propostas semiológicas que foram integradas ou problematizadas no interior análise do discurso, atendo-me a reiterar, nesse espaço, que de todas as particularidades da Análise Antropofágica do Discurso, a problematização epistemológica e as tentativas sucessivas de produção de uma teoria semiológica em seu interior são suas características mais marcantes e recorrentes.

É este o tema de todo o livro resultante do II CIAD, realizado na Universidade Federal de São Carlos no ano de 2009 (SARGENTINI et al., 2011). É esse também o tema da obra organizada por Gregolin e Kogawa em 2012, largamente utilizada na confecção desta tese (GREGOLIN; KOGAWA, 2012). Apesar de não ser o assunto central, é tema recorrente (principalmente nas intervenções de Courtine e na justificativa de um apelo da AD ao pensamento foucaultiano) dos livros publicados a respeito do terceiro e do quarto CIAD (PIOVEZANI et al., 2014; CURCINO et al., 2016). Por fim, a discussão a respeito de uma teoria semiológica e, em especial, de uma *semiologia histórica*, tem sido peça chave nos trabalhos produzidos no interior e nos arredores do GEADA nos últimos 20 anos (MAZZOLA, 2015; SILVA, 2014; KOGAWA, 2012; BRAGA, 2015; PIOVEZANI, 2009, entre incontáveis outros em todas as regiões do país).

2.4.3 *Largada* para um brasileiro vencedor

Nesta subseção demonstrarei como pode-se começar a observar a produção de modelos de identidade para o sujeito brasileiro por meio do dispositivo da mídia no período entre dois eventos globais que seriam sediados no Brasil.

A peça publicitária intitulada *Largada*, propaganda do Ministério do Esporte veiculada nas redes de TV brasileiras no ano de 2015, é um bom exemplo de como um acontecimento discursivo atualiza uma memória e faz emergir, em uma sociedade em um determinado momento histórico, enunciados que são de uma feita originais e atualização de um já-dito.

Como é típico do dispositivo midiático, esse enunciado articula som, imagens em movimento, linguagem verbal e música para a produção de subjetividades que retomam memórias do Brasil e do brasileiro, tanto no nível verbal quanto nos níveis não-verbais.

Na dimensão imagética, utiliza-se um recurso com o qual já estamos, neste momento, mais que habituados: a profusão de cores e sorrisos contínua durante toda a extensão da propaganda, em especial o verde, o amarelo e o azul da bandeira do Brasil (**Figura 11**), tomada como metonímia de nossa terra. No entanto, outras metonímias imagéticas são facilmente

identificáveis no vídeo em questão: os esportistas, presentes em quase toda a extensão da propaganda, representam os Jogos Olímpicos, maior evento esportivo mundial, mas, na atual configuração institucional e no momento histórico da realização dos Jogos no Brasil, re(a)presentam também algumas dessas formas de ser brasileiro tão recorrentes e já bastante debatidas neste trabalho: aquele que luta, supera seus obstáculos e atinge seus objetivos.



Figura 11: Cena da campanha *Largada* (1)

A expressão de todos os esportistas que contracenam na peça publicitária varia pouco: inicialmente se preparando, cada um para seu combate, quando não exibem o sorriso regozijante da vitória, mostram à câmera o olhar compenetrado e ousado que devem ter ambos os personagens dessa narrativa (o esportista e o brasileiro) diante dos obstáculos que se colocam entre eles e a esperada conquista (**Figuras 12 e 13**). O esportista precisa vencer os limites do seu corpo, de sua própria força, da sua resistência, os limites que são a própria essência de sua humanidade. O brasileiro, nestes representado, precisa também encarar com determinação os obstáculos da infraestrutura, das intempéries políticas, das crises econômicas e da própria malandragem nacional que, quando não trabalha a seu favor, pode vir a ser grandemente prejudicial.



Figura 12: Cena da campanha *Largada* (2)



Figura 13: Cena da campanha *Largada* (3)

Como conforto, as cenas de vitória, poucas mas recorrentes, no plano visual, e a esperança em um futuro mítico em que esses obstáculos já não existirão (ou, ao menos, a força para enfrenta-los será renovada): o sorriso fácil, ingênuo e esperançoso das crianças (não por acaso, racialmente diversas) (**Figura 14**).



Figura 14: Cena da campanha *Largada* (4)

No que diz respeito à trilha de áudio da propaganda, podemos separar, de modo a simplificar nosso procedimento analítico, em duas dimensões: o plano verbal e o plano não-verbal.

No plano não verbal, observamos a reiteração dos valores expressos no plano visual; ao invés de uma música contínua e facilmente identificável, ouve-se, ao longo de toda a propaganda, como que o canto de uma torcida. Tradicionalmente associada ao esporte, a prática da torcida se difundiu, na sociedade do espetáculo, a praticamente todas as nossas esferas de atividade: os âmbitos da política, da arte, do conhecimento e da própria criminalidade parecem contar, hoje, com organizações de torcedores tão empenhados e fiéis quanto aqueles que vão aos estádios para assistir à final da Copa do Mundo de Futebol ou às quadras para verem a competição pela medalha de ouro olímpica no vôlei.

No comercial em questão, mais do que convidar o brasileiro a prestigiar o evento global que serão as Olimpíadas a serem realizadas no ano seguinte, a torcida parece dar apoio a esse brasileiro em seu jogo cotidiano, seja ele o do trabalho, o da raça, o da política ou o próprio jogo da unidade do “ser brasileiro” (no qual, pode-se pensar, temos sido derrotados frequente e vergonhosamente, desde no mínimo a campanha eleitoral de 2014).

Evidentemente essa leitura seria questionável; uma torcida ouvida ao fundo de uma sucessão de imagens de esportistas em seu cotidiano de competição pode nada mais ser do que isso: uma torcida. Porém, o plano verbal da faixa de áudio da propaganda parece corroborar nossa leitura.

Retomando um enunciado que se tornou recorrente na mídia e nas redes sociais, principalmente no que diz respeito às lutas sociais, o plano verbal da propaganda nos incentiva, juntamente com as imagens e a torcida que podemos ouvir constantemente, a conclamar que *somos todos brasileiros*.

Essa estrutura verbal (“somos todos” + nome) é bastante popular no Brasil, e se tornou recorrente desde que o jogador Neymar publicou em 2014, em suas redes sociais, vídeos e textos em que afirmava que “somos todos macacos”, fazendo referência a ofensas racistas que ele mesmo e tantos outros jogadores negros no Brasil e no mundo sofrem ao longo de suas carreiras. Polêmica desde sua emergência, a afirmação não foi consenso em relação à sua correção política, sociológica ou mesmo biológica, mas canonizou uma estrutura que tem sido repetida em diversos contextos, sendo extremamente popular nas *hashtags* das redes sociais (#somostodoscharlie, #somostodossomália e #somostodosmarielle, mais recentemente, foram apenas algumas entre incontáveis que surgiram e se destacaram nos últimos anos).

Assim, no plano linguístico desse objeto audiovisual, vemos o encontro entre uma estrutura e um acontecimento, similar àquele que Pêcheux descreve quando da eleição de François Mitterand na França. Essa estrutura é reformulada diversas vezes na propaganda em questão (“somos todos energia”, “somos todos paixão”, “somos superação”, “somos todos respeito”, “somos puro orgulho”, “somos atletas”, “somos torcida”, “somos anfitriões”, “somos todos Brasil”), atualizada pelo acontecimento da realização dos Jogos Olímpicos no Rio de Janeiro.

Dessa forma, somos todos convidados a ser anfitriões cordiais e abraçar o “espírito olímpico”. Esse tal espírito não nos compele, dessa forma, apenas a uma forma de nos posicionarmos diante dos “convidados” (basicamente, o mundo todo), mas diante de nós mesmos. Afirmando que “somos todos Brasil”, diante dos sorrisos inocentes de crianças que retomam o mito de nossa diversidade original, do olhar determinado dos atletas que vão nos trazer orgulho e medalhas e do som ininterrupto de uma torcida que nos quer empurrar adiante com sua voz, a propaganda (re)produz esse sentido de unidade que, podemos já afirmar, foi o principal sentido produzido e reiterado nas campanhas, músicas e propagandas sobre a Copa do Mundo de 2014 e as Olimpíadas de 2016.

3 GENEALOGIA DE UM SABER SOBRE A LINGUAGEM

Talvez eu seja mais o coroinha do estruturalismo. Digamos que sacudi a sineta, os fiéis se ajoelharam, os incrédulos gritaram. Mas a missa tinha começado há muito tempo (FOUCAULT, 2008a, p.57)

Nesta seção (como ao longo de todo o presente trabalho), continuo a desenvolver uma história genealógica da Análise do Discurso no Brasil, voltando-me agora para aquele que já foi destacado como um dos principais elementos que propiciou o encontro desse campo do saber com o pensamento de Michel Foucault: a linguagem.

Em seu texto “Nietzsche, a genealogia e a história”, publicado em 1971, Foucault defende que a genealogia (que teria como referência fundamental o pensamento de Friedrich Nietzsche), não tem por objetivo a busca de uma origem absoluta, um retorno histórico linear que buscaria o momento mesmo onde um determinado conceito ou campo do saber começa a ser esboçado e as razões “verdadeiras” de sua emergência (FOUCAULT, 2008g, pp.261-264). Para o autor francês, assim como para o filósofo alemão, essa concepção da história como a busca por uma origem irrevogável ou uma verdade absoluta que repousaria em um passado visível é, além de ingênua, contraproducente, pois

[...]primeiramente, trata-se nesse caso de um esforço para nela [nessa origem absoluta] captar a essência exata da coisa, sua mais pura possibilidade, sua identidade cuidadosamente guardada em si mesma, sua forma imóvel e anterior a tudo o que é externo, acidental e sucessivo. Procurar tal origem é tentar recolher o que era “antes”, o “aquilo mesmo” de uma imagem exatamente adequada a si; é tomar como acidentais todas as peripécias que puderam ocorrer, todas as artimanhas, todos os disfarces; é querer tirar todas as máscaras para finalmente desvelar uma identidade primeira (FOUCAULT, 2008g, p. 262)

Para o autor, tal esforço tem um caráter metafísico que já não teria lugar na contemporaneidade, visto que o trabalho do genealogista começa a mostrar que por trás dessa essência aparente que a história tradicional encontra em seus objetos, “por trás das coisas ‘há algo completamente diferente’” (FOUCAULT, 2008g, p. 262): tal essência teria, ela mesma, sido constituída por elementos e conflitos diversos a si mesma:

A razão? Mas ela nasceu, de forma inteiramente “razoável”, do acaso. E o apego à verdade e o rigor dos métodos científicos? Da paixão dos cientistas,

de seu ódio recíproco, de seus debates fanáticos e infundáveis, da necessidade de vencer a paixão – armas lentamente forjadas ao longo de lutas *personais*. E seria a liberdade, na raiz do homem, o que o liga ao ser e à verdade? De fato ela não passa de uma “invenção das classes dirigentes”. O que se encontra no começo histórico das coisas não é a identidade ainda preservada de sua origem – é a discórdia entre as coisas, o disparate (FOUCAULT, 2008g, pp.262-263; grifo meu)

A genealogia teria assim por objetivo evidenciar as inconstâncias e os acasos que se encontram, sempre, na emergência de um conceito ou de um campo de saber na história da humanidade, e o caráter muitas vezes *personal* das lutas teóricas que originam toda a configuração do pensamento científico de uma época. Ela procura compreender que, se em um determinado momento da história da espécie humana o pensamento se volta para o estudo e a compreensão da linguagem, por exemplo, esse movimento não ocorre de forma natural por haver uma “verdade” da linguagem a ser descoberta. Tal movimento se dá causado por uma série de coincidências, descontinuidades e rompimentos nos paradigmas científicos da humanidade, mas também por questões pessoais, acadêmicas, sociais, de conflitos que se constroem mesmo para além do campo da linguagem.

Assim, as formas de observar e compreender a linguagem em uma ciência linguística contemporânea aos escritos de Michel Foucault, para nos atermos ao conteúdo desta seção, não contém em si uma verdade absoluta sobre a linguagem que o homem teria descoberto naquele momento; são formas construídas historicamente por meio de articulações entre o pensamento humano, a política e as formações institucionais desse período, mas também por meio dos embates e tensões presentes nessas articulações. Essas articulações produzem forças, e é no embate entre essas forças (e não na sua identidade, como deduz a história tradicional), nas relações de submissão que surgem entre elas, nos jogos de poder, enfim, que um campo, um conceito ou um objeto emergem no saber científico (FOUCAULT, 2008g, p.268).

A genealogia opõe-se então a essa busca de uma origem estável, absoluta e irrevogável de qualquer que seja o objeto ou momento histórico estudado, bem como à noção da linearidade cronológica que deveria ser seguida pelo fazer histórico tradicional. Assim sendo, nas próximas páginas procurarei observar esses conflitos, tensões e descontinuidades que dão/são as condições de emergência e existência das práticas de análise do discurso no Brasil, priorizando neste momento as concepções e questionamentos sobre a linguagem (e também sobre a linguística, mais especificamente a linguística estrutural que se desenvolve na França a partir do *Curso de Linguística Geral* de Saussure) que se apresentam em dois pensadores fundamentais: Roland Barthes e Michel Foucault.

3.1 Barthes: *o campo do signo ou o canto do cisne?*

Nesta subseção buscarei expor e refletir a respeito do conceito de mito no interior da obra de Barthes, partindo das reflexões apresentadas em sua obra *Mitologias* (2009). Defendo que, apesar do apreço à forma como componente essencial do mito, em uma tendência que pode, até os dias de hoje, ser taxada como “estruturalista”, a sociedade, o sujeito e, acima de tudo, a história são os elementos que possibilitam ao mito sua existência material. Como afirma o próprio Barthes (em consonância com afirmações de Michel Foucault a respeito das análises sincrônicas propostas pelo estruturalismo e sua relação com a história), “um pouco de formalismo nos afasta da História, mas muito formalismo aproxima-nos dela” (2009, p. 202).

Não seria, aqui, o caso de demonstrar uma influência do pensamento barthesiano ao aparato analítico e filosófico desenvolvido por Michel Foucault, muito menos afirmar uma “presença de Foucault” nas bases do “sistema do mito” desenvolvido por Barthes. Meu objetivo será sobretudo demonstrar possíveis aplicações de uma teoria da linguagem de caráter semiológico largamente difundida e acatada no meio acadêmico francês no período que vai dos anos 1960 a meados dos anos 1980, nem sempre utilizando a mesma nomenclatura nem metodologia, mas privilegiando como objeto as relações das diversas linguagens com a história, a sociedade, a política, as culturas, as relações econômicas: o *discurso*, enfim.

3.1.1 O Mito é, antes de tudo, uma fala

Nessa afirmação, adaptada da abertura do capítulo de Barthes denominado “O mito, hoje” (2009, p. 197) reside a prerrogativa central da conceituação de mito que o autor vai elaborar ao longo de todo o livro: o mito se constitui, essencialmente, de linguagem. Obviamente, ao afirmar que o mito é uma “fala”, o autor não está identificando o mito (apenas) com a fala cotidiana, oral, por meio da voz. Traduzido do original francês *parole*, o termo “fala”, cuja ambiguidade nos estudos linguísticos remonta às primeiras traduções do *Curso de Linguística Geral* de Saussure remete antes à linguagem em uso, em exercício, em um contexto de comunicação humana, e serve para distingui-la do sistema de possibilidades virtuais e abstratas que constitui a língua como objeto privilegiado da linguística saussuriana.

Baseando-se nessa premissa, Barthes afirma categoricamente que “tudo pode constituir um mito” (2009, p. 199), visto que todo e qualquer objeto, material ou abstrato, é passível de ser verbalizado (ou representado na forma de desenho, pintura, fotografia ou quaisquer outras formas de linguagem). Desse modo, fica ainda mais claro que, para o pensador francês, basta

existir linguagem para que existam os mitos e, mais do que isso, toda uma mitologia das relações humanas. E Barthes prossegue:

Esta fala é uma mensagem. Pode, portanto, não ser oral; pode ser formada por escritas ou representações: o discurso escrito, assim como a fotografia, o cinema, a reportagem, o esporte, os espetáculos, a publicidade, tudo isso pode servir de apoio à fala mítica. (2009, p. 200)

O autor explica assim que a “fala mítica” não pode e não deve ser tratada cientificamente como é tratada a língua, mas que, por ter materialidades e funcionamentos diversos, deve abrir espaço para um outro aparato teórico-metodológico que seja mais abrangente, de maior complexidade, e que possa lidar com as particularidades de cada um dos sistemas de linguagem. Para o autor, assim, a própria existência do mito nas sociedades humanas exige o desenvolvimento de uma ciência que não está, no momento, constituída e consolidada, mas que tem seu direito de existência declarado desde o *CLG* de Saussure: a Semiologia.

Desse modo, reitera-se a justificativa da escolha, para este trabalho, de um objeto de análise *audiovisual*. Será demonstrado mais adiante que, contemporaneamente, produzem-se mitos sobre o “ser brasileiro” que materializam-se por meio da confluência de diversas linguagens, e tem na linguagem sua existência e sua essência, mas que estes mitos são, inevitavelmente, históricos, atrelados a uma sociedade e a uma formação econômica determinadas.

3.1.2 O Mito é um sistema semiológico

Para justificar a necessidade da Semiologia como ciência mais ampla e com metodologia distinta da linguística estrutural pós-saussuriana ainda em voga na segunda metade do século XX, Barthes explica que a distinção “simplista” entre significante e significado (que reduz a linguagem a uma dualidade entre forma e conteúdo, ou forma e sentido) pode até ser aplicável (ainda que em primeira instância) ao sistema da língua, mas não é suficiente para lidar com outras linguagens, e em especial não dá conta de explicar a existência e o funcionamento do mito.

Para o autor, compreender o signo apenas como uma “junção” entre significante e significado é profundamente improdutivo, visto que, na constituição do mito, o que interessa é o próprio processo que vai levar à relação entre um determinado significante (ou forma) a um

determinado conceito. Assim sendo, a primeira base para a fundação de uma semiologia que dê conta de explorar outras linguagens seria ampliar o conceito de signo, como o autor explica:

É preciso não esquecer que, contrariamente ao que sucede na linguagem comum, a qual me diz simplesmente que o significante exprime o significado, devem-se considerar em todo o sistema semiológico não apenas dois, mas três termos diferentes; pois o que se apreende não é absolutamente um termo, um após o outro, mas a correlação que os une: temos, portanto, o significante, o significado e o signo, que é o total associativo dos dois primeiros termos. (2009, p. 203)

E destaca que, no caso de um buquê de rosas significando paixão, por exemplo, não há apenas rosas, de um lado, e a paixão, do outro, constituindo um signo, mas que o signo se constitui como um terceiro elemento, particular: são “rosas passionalizadas”. Em um primeiro momento, essa distinção pode parecer contraproducente, ou mesmo parte de uma “hipercategorização” de que o chamado estruturalismo (em que Barthes é continuamente enquadrado) foi sempre acusado. Porém, o francês demonstra que, para o fundamento metodológico da semiologia, essa distinção é essencial, pois é partindo de um signo completo de um determinado sistema linguístico que a fala mítica vai constituir seu sistema próprio, mais abrangente e com suas próprias regras de funcionamento: um sistema “aumentado”, de que a linguagem é “apenas” um subconjunto, uma espécie de matéria-prima.

A fim de representar, visualmente, a existência desse sistema mítico que transcende mas também abrange o tradicional sistema linguístico dicotômico de significante e significado, Barthes traça o seguinte esboço (2009, p. 205):

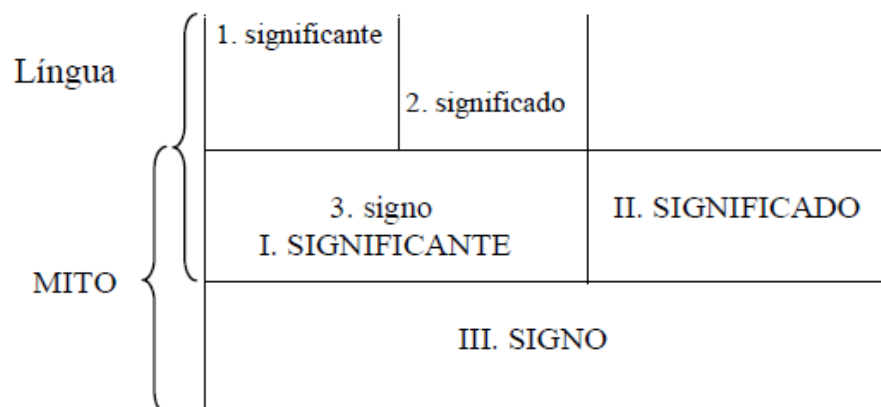


Figura 15: Representação gráfica da relação do signo com o sistema do mito

Tal esquema se explica da seguinte maneira: existe, no sistema da língua (ou qualquer outro sistema básico de linguagem) um esquema triádico que engloba um significante, um significado e um terceiro elemento que é o resultado da relação entre os dois primeiros: o signo. Porém, no sistema do mito, esse terceiro elemento é apenas o significante, em uma nova relação de significação mais ampla (e necessariamente mais histórica, social e cultural) que se constitui.

Para fazer uma breve exemplificação que torne mais claro o sistema proposto por Barthes a respeito da fala mítica, e ainda dar prosseguimento à exploração do material analítico selecionado para este trabalho, podemos nos deter alguns momentos novamente sobre o termo *brasileiro*.

É bastante evidente que, no sistema da língua, *brasileiro* se constitui como um signo simples, com um significante concreto (a chamada face “sensorial” do signo, ou seja, a palavra grafada, no caso da língua escrita, ou a imagem acústica da palavra, no caso da oralidade) e um conceito correspondente, que, caso queiramos tentar explicitar em palavras da forma mais simples e objetiva possível, poderíamos descrever como “que tem sua origem ou que é naturalizado no Brasil”. Porém, o signo em questão faz parte do sistema linguístico, que é apenas a “primeira etapa” na produção de um mito.

Seguindo a lógica do autor, este signo, ao entrar no sistema do mito, torna-se “apenas” o significante, ou como ele prefere chamar quando se refere à instância do mito, a *forma* do mito. Este significante (ou forma), de modo análogo ao sistema linguístico, necessita estar associado a um significado (ou como o autor prefere chamar, um *conceito*) para que se constitua efetivamente como “mito”. No caso de nosso exemplo, *brasileiro*, podemos observar que, na linguagem cotidiana e, principalmente, em alguns veículos de mídia, redes sociais ou mesmo em contextos de relações internacionais no mundo globalizado, este termo não significa apenas algo ou alguém que tem sua origem no Brasil. O termo *brasileiro* pode vir, hoje, carregado de uma carga semântica que vai muito além da origem de alguém ou algo. *Brasileiro* representa hoje, como já mencionado na primeira seção deste trabalho, um sujeito festeiro, irreverente, malandro. Traz também à memória uma sociedade desorganizada, subdesenvolvida, a que a corrupção está sempre atrelada; muito mais se poderia dizer sobre a forma feminina, *brasileira*, que envolveria aí toda uma série de outros sentidos construídos da mulher “fácil”, promíscua, hiperssexualizada.

Evidentemente tal termo nem sempre possuiu essa carga semântica, nem em todos os contextos; e, provavelmente, não a carregará para sempre. *Brasileiro* também pode representar, em determinados contextos, o sujeito que luta, que supera as dificuldades de seu país. Também aquele que possui poder econômico, que consome e que viaja o mundo. Enfim, o termo pode

ser investido de diferentes *conceitos* (para utilizar a nomenclatura barthesiana), em diferentes contextos, situações e momentos históricos, utilizado por diferentes sujeitos.

Eis aí a importância da história, da sociedade e do sujeito para a produção do mito, tanto quanto a forma, através da qual tais sentidos se materializam. Eis aí, também, o motivo de Barthes afirmar que o trabalho do analista do mito (ou mitólogo) não reside nem na descrição da *forma* (que pode ser considerada como um *já-dado*, por já ser um elemento completo “emprestado” de um sistema linguístico) nem na exploração do *conteúdo*, mas sim no terceiro elemento do mito, o *signo*, que ele prefere chamar de *significação* (2009, p.208), pois é na significação que se podem depreender os processos históricos, as condições sociais e os sujeitos que originam certos dizeres; ou seja, é no terceiro elemento do *signo mítico*, no plano da significação, que será construída a relação entre a linguagem e a história, produzindo sentidos que são, antes de tudo, sociais e históricos, e é a este terceiro elemento que o analista deve direcionar seu olhar se quiser depreender os processos sociais e culturais latentes à produção de qualquer sentido na fala mítica.

Dessa forma, ao analisar a *significação* do mito, poderíamos compreender, por exemplo, o que leva, na sociedade contemporânea, à associação do signo linguístico *brasileiro* a todos os possíveis conceitos que já descrevemos, e tantos outros: se a formação política do país, desde sua colonização; se a história das lutas sociais, frequentemente frustradas; se ainda a ideia de um país eternamente em emergência etc.

Faz-se ainda relevante ressaltar que tal reflexão teórica de Barthes não nasce sozinha e de forma espontânea no contexto francês da segunda metade do século XX. De fato, como já mencionado, tais reflexões estão em plena consonância com as propostas metodológicas dos estudos discursivos da época, destacando entre tantos outros Michel Pêcheux e Michel Foucault, que questionam insistentemente o fato de a linguística estrutural “ignorar” os elementos considerados extralinguísticos que, durante a crise política, social e intelectual na França do fim dos anos 1960 tornam-se indispensáveis à compreensão da produção e circulação dos sentidos.

O que Barthes procura fazer, também entre tantos outros pensadores, é encontrar uma forma de focalizar a análise histórica e social sem, no entanto, se distanciar das materialidades que produzem os sentidos, evitando cair nos diversos psicologismos e sociologismos dispersos que, segundo Jean-Jacques Courtine, se tornam cada vez mais difundidos no meio acadêmico francês dos anos 1970 e 1980.

3.1.3 O mito do *País do Futebol*

Nessa subseção proponho observar a (re)produção de discursos sobre o sujeito brasileiro no videoclipe *País do Futebol* (2013), do funkeiro Mc Guimé com participação do rapper Emicida, produzido para a Copa do Mundo de 2014.

Se tomarmos como ferramenta de análise o sistema do mito barthesiano, podemos observar que da mesma forma que o signo *brasileiro* tem sua completude no sistema da língua, mas é investido de história, cultura e política ao adentrar o sistema do mito, a imagem mais recorrente no videoclipe (a imagem de garotos e homens com bolas de futebol) tem sua significação construída em duas instâncias. Em um sistema mais tradicional, que considera a imagem, seja ela estática ou em movimento, como “representação” do real, pode-se afirmar que um garoto correndo com uma bola nos pés “representa” nada mais que um jogo de futebol (ou, no mínimo, uma parte deste jogo). É o que qualquer leitura, por mais ingênua que fosse, afirmaria sobre tal imagem se estivesse estampada na capa de uma revista, ilustrada nas páginas de um livro, ou utilizada em um trecho de propaganda na televisão.



Figura 16: Garoto jogando futebol, imagem mais recorrente do videoclipe

Porém, não é necessária uma exploração muito profunda do vídeo em questão para notar que essa imagem não está ali por acaso, não tem como função “representar”, pura e simplesmente, um garoto que joga futebol, como o significado estático e estável de um signo. Inserido em um sistema mítico (discursivo), este signo, que poderia ser considerado como completo em si mesmo, é revestido de história, de cultura, de significados sociais que podem

não ser claros a uma leitura desatenta, mas que são, sem sobra de dúvida, o conteúdo central do videoclipe.

Acompanhado da letra da música que conta a história do garoto pobre, “descalço e gastando canela”, que superou os obstáculos da pobreza e das diferenças sociais e hoje circula pelo “asfalto de toda São Paulo de nave (carro) do ano”, e o drama do menino de periferia que “venceu a desnutrição e hoje vai dominar o mundo”, bem como as imagens de várias regiões periféricas de São Paulo e do Rio de Janeiro intercaladas com cenas de luxo e com a participação de uma celebridade do calibre do jogador Neymar, um “garoto jogando bola” passa a significar muito mais do que simplesmente isso. Esse garoto dá materialidade ao sujeito que passa por dificuldades, que vive em um contexto de desigualdades e injustiça social, mas que nem por isso deixa de ser festeiro, esquece a curtição ou desiste de seus objetivos. Esse sujeito, desprovido de condições básicas de “ascensão social”, encontra em outros meios, principalmente no futebol e na música de periferia, uma forma de revidar, de mostrar para “eles”, os opressores, que é possível vencer. Mas mesmo que o futebol, a música, ou qualquer outro desses meios não dê resultado, esse sujeito alegre, cujo bom humor condiz com a paisagem exuberante que o circunda, nunca desistirá ou se deixará abalar: “Qualquer coisa, sendo trabalhador é o que importa”. Esse sujeito não é desconhecido e sequer obscuro a ninguém que vive em nosso contexto cultural; o brasileiro se reconhece na representação mítica de si mesmo.

As imagens desses garotos (em sua maioria negros) são situadas a todo momento, no plano visual, nas periferias de grandes cidades brasileiras. Observando essas sequências, pode-se facilmente remeter à própria história do esporte brasileiro, e do futebol, em especial, como “esporte democrático”: a memória do garoto de periferia que supera a desnutrição, a desigualdade e o preconceito para se tornar ídolo nacional por meio do futebol. Seja esse garoto o futuro “rei” Pelé, ainda nos anos 1950; o “fenômeno” Ronaldo e seu sucessor natural Ronaldinho, nos anos 1990 e 2000; ou mesmo o garoto Neymar, já na década atual; esta imagem nos remete a uma memória que se repete e reproduz ao longo da história de nosso país, e que promove as esperanças e sonhos de crianças e pais nas favelas e guetos de todos os estados, e que é parafraseada por Mc Guimé em seu clipe: é da periferia, das favelas, muitas vezes da miséria que frequentemente surgem os grandes astros do futebol brasileiro, que constroem impérios milionários apesar de suas origens humildes.

Desse modo, apreende-se claramente que a imagem do garoto que joga futebol extrapola os limites de um sistema de representação direta e passa a habitar o universo do discurso,

carregando em sua materialidade todo o *conceito* mítico (ou histórico, social e mesmo político) do que é *ser brasileiro* hoje.

É importante, no entanto, parafrasear ainda uma afirmação que é feita por Barthes (2009, 221), mas que também é encontrada, resguardando-se a nomenclatura e o aparato metodológico, nas obras tanto de Foucault quanto de Courtine: o mito tem como função “naturalizar” a relação entre um determinado conceito e as formas que o representam, e é aí, em essência, que reside o poder social do mito, e por extensão, do discurso. No caso em questão, ele “naturaliza” a existência das desigualdades no país, como se fosse condição *sine qua non* para a existência da sociedade brasileira, e não algo que tem suas razões na história, na economia, na política do país. E apesar de a essência desse discurso (e do videoclipe) falar em “mudança”, em superação dos limites que separam “oprimidos” de “opressores”, o grande objetivo registrado não é uma relação de igualdade, mas o desejo individual de fazer parte do “outro” grupo; não se cogita em quase nenhum momento¹³, seja nos planos visual ou musical, a opção de um país em que não exista diferença entre ricos e pobres, mas tão somente o desejo de deixar de “ser pobre” e passar a “ser rico”.

A letra da música, tanto nos trechos já destacados nessa breve análise quanto em toda sua extensão, possibilita essa leitura, e isso também fica evidente no plano visual do vídeo. Apesar de filmado em diversas locações, poderíamos destacar claramente que existem, visualmente, dois ambientes distintos no clipe, bem como duas comunidades distintas: a periferia, com suas crianças carentes e participando de projetos sociais; e a mansão de Mc Guimê, que tem Neymar, Red Bull, piscina e um videogame caro (mais especificamente um Playstation 3, que custava à época quase R\$2000,00). E apesar de Mc Guimê e Neymar adentrarem, por poucos momentos, o ambiente da periferia (ficando apenas o *rapper* Emicida restrito aos ambientes periféricos), o contrário não acontece: a periferia não tem acesso à riqueza e à ostentação que são a marca do funkeiro paulista: no máximo, alguns dos garotos (supostamente) dessa periferia conseguem participar de uma partida no gramado da mansão de Guimê, para ter um “gostinho” do que seria todo esse luxo e riqueza que eles próprios almejam.

¹³ Pode-se argumentar que a presença dos garotos presumivelmente periféricos na mansão do Mc e na companhia de Neymar representem um ensaio do que seria essa sociedade mais igualitária, sem distinções econômicas entre seus ídolos e a grande massa. Tal argumento não se sustenta, no entanto, visto que, ainda que obtenham acesso *limitado* ao espaço geográfico em que esses “vencedores” se encontram, os garotos mantêm por eles sua admiração quase religiosa deixando claro, com sorrisos constrangidos e cabeças baixas, que efetivamente não pertencem a esse universo em que são desavisadamente inseridos.



Figura 17: Mc Guimê, Neymar, a marca Red Bull e os *joysticks* característicos do Playstation 3

Desse modo, naturaliza-se e perpetua-se, por meio desses discursos expostos, a formação básica da sociedade brasileira, que se reproduz, com poucas variações, desde a instalação da corte portuguesa no país: uma sociedade extremamente dividida, em que alguns gestos de “caridade” são sempre direcionados dos “ricos” aos “pobres”, e em que algumas possibilidades de ascensão estão disponíveis a quem trabalhar muito (ou, evidentemente, para quem tiver algum dom especial para a música, para o futebol ou outros talentos valorizados na cultura midiática contemporânea). Mas que fique claro: essa ascensão é para pouquíssimos, e esse seleto grupo que conseguiu superar essa barreira tem como dever tornar-se objeto-farol, modelo e prova de que é sim, possível, para uma porcentagem ínfima mas ainda assim existente, tornar-se rico sem nascer em berço de ouro.



Figura 18: Criança “da periferia” se diverte na mansão de Mc Guimê

E essa “vitória” deve ser exposta, seja na forma de títulos de nobreza e terras, em séculos passados, seja na forma de grandes carros, casas e eletrônicos típicos da ostentação contemporânea, como um lembrete e um incentivo para que a grande massa não desista, continue trabalhando, e continue produzindo, geralmente para o consumo desses poucos que atingiram o “sucesso”.

3.2 Arqueologia de Michel Foucault: linguagem e saber

Para Michel Foucault, o pensamento tem idade e geografia (FOUCAULT, 1999b, p. VIII). Mais do que isso, o pensamento tem uma função social e política no lugar e no momento histórico em que se desenvolve. Não é e nem poderia ser diferente em relação ao pensamento sobre a linguagem, preocupação central desta seção e, por que não, também da obra do filósofo francês. Assim sendo, refletirei (nesta e na próxima seção) sobre como Foucault se posiciona em relação ao pensamento sobre a linguagem ao longo de sua extensa obra: em relação ao pensamento linguístico que o precedeu, em relação àquele ao qual é contemporâneo, mas também os direcionamentos futuros que podem ser encontrados nos diversos textos que dedica ao assunto, e também naqueles em que a linguagem, embora não seja o tema, é central para suas reflexões.

Tomo por exemplo *As palavras e as coisas*, obra que tem como tema central a evolução (ou antes, uma gênese) do pensamento ocidental sobre a linguagem a partir da Renascença. Nessa obra, o autor explora as rupturas e discontinuidades, mas também as regularidades na

história e no saber científico para a constituição de todo um campo do saber que se ocupará da linguagem.

Partindo do século XVI, em que o pensamento ocidental se organizava por sistemas de semelhança ou similitudes, sistema do qual a linguagem faria parte como elemento natural com poder de transformação real sobre o mundo (visto que a linguagem não constituiria, então, uma forma de representação do mundo ou do pensamento, mas antes estaria ligada às coisas em sua essência, por meio da semelhança: as palavras seriam uma *extensão* das coisas), o autor demonstra que tal sistema se transforma, através dos séculos XVII, XVIII e XIX, conforme se transformam também os sistemas de verdade em relação ao saber científico e, especialmente, em relação à representação.

Procedo, a seguir, à leitura de textos relacionados com o período chamado arqueológico de Foucault, para compreender o pensamento do autor sobre a linguagem nesse período em que sua principal ocupação eram a configuração e o funcionamento dos saberes nas sociedades ocidentais. É importante ressaltar que tais textos não foram selecionados ao acaso, mas escolheu-se trabalhar com eles por tematizarem aqueles que considero os assuntos mais produtivos para a compreensão do pensamento do autor sobre a linguagem, nesse momento: o *estruturalismo*, a *linguística* e a própria *representação*.

3.2.1 A Prosa do Mundo (1966)

Apresentado como segundo capítulo de *As palavras e as coisas* e reeditado posteriormente com algumas alterações (publicado no Brasil na coleção *Ditos e Escritos*), “A prosa do mundo” (FOUCAULT, 1999b) é um texto que trata das relações entre linguagem e representação (ou mesmo da representação *na* e *pela* linguagem) ainda no período da Renascença, em especial em fins do século XVI, quando o que regia o mundo eram as relações de similitude.

Essas relações, para o Foucault, se baseavam em quatro princípios fundamentais (FOUCAULT, 1999b, pp.22-33): a conveniência (semelhança espacial, identificação entre elementos cujos limites se avizinham; as paixões, por exemplo, se assemelhavam por conveniência; a planta e o animal estariam assim também conectados); a emulação (uma conveniência “à distância”: o rosto emularia o céu, bem como o intelecto humano seria um reflexo imperfeito da essência de Deus); a analogia (a superposição da conveniência e da emulação; a relação dos astros com o céu onde brilham é análoga à da erva com a terra em que se fixa); e a simpatia (a atração entre elementos similares; os gases, por suas características

semelhantes, se direcionam ao céu; da mesma forma, as rochas, com sua dureza, são sempre atraídas pela terra).

Porém, esses princípios da similitude de nada serviriam se o homem não fosse capaz de ler na natureza essas semelhanças. São necessárias, portanto, “assinalações”, que seriam deixadas pela criação para que o homem pudesse identificar tais semelhanças, usufruí-las e, a partir delas, desenvolver seu conhecimento (FOUCAULT, 1999b, pp. 34-35). Nesse exercício de *semiologia*, o homem seria capaz, então, de identificar as semelhanças do mundo (que são, em sua essência, invisíveis), mas também de se situar e agir nesse mundo. É necessário, então, ao homem do século XVI, sobrepor uma *hermenêutica* a uma *semiologia*:

Chamemos hermenêutica ao conjunto de conhecimentos e de técnicas que permitem fazer falar os signos e descobrir seu sentido; chamemos semiologia ao conjunto de conhecimentos e de técnicas que permitem distinguir onde estão os signos, definir o que os institui como signos, conhecer seus liames e as leis de seu encadeamento: o século XVI superpôs semiologia e hermenêutica na forma da similitude. Buscar o sentido é trazer à luz o que se assemelha. Buscar a lei dos signos é descobrir as coisas que são semelhantes (FOUCAULT, 1999b, p. 39).

Ou seja: pelas vias da semiologia seria impossível encontrar os signos, identifica-los. Pelas vias da hermenêutica, por outro lado, seria possível fazer com que esses signos falassem, ganhassem sentido, remetendo, sempre, a essas similitudes universais. Seria essa, para Foucault, aquilo que o autor chama de *epistémê* do século XVI.

Essa episteme estaria ligada ao confronto entre “a fidelidade aos antigos, o gosto pelo maravilhoso e uma atenção já despertada para essa soberana racionalidade na qual nos reconhecemos” (FOUCAULT, 1999b, p. 43). Conseqüentemente, esse exercício de conhecimento que já prenunciava os anseios pelo critério e a racionalidade que fundamentariam a cientificidade contemporânea, não poderia ser de todo desligado da adivinhação e das formas mágicas, inerentes às maneiras de conhecer desse período. A linguagem desponta, então, como apenas mais uma dessas marcas que Deus teria depositado na Terra com a finalidade de que o homem pudesse conhecê-lo em sua infinita e complexa sabedoria:

Não há diferença entre essas marcas visíveis que Deus depositou sobre a superfície da Terra, para nos fazer conhecer seus segredos interiores, e as palavras legíveis que a Escritura ou os sábios da Antiguidade, esclarecidos por uma luz divina, depositaram nesses livros que a tradição salvou (FOUCAULT, 1999b, p. 45)

Dessa forma, sendo a linguagem elemento natural da criação tanto quanto o homem, a terra e os vegetais que dela brotam, a linguagem se relacionaria à toda criação seguindo as mesmas regras e princípios da similitude, pois

Por toda parte há somente um mesmo jogo, o do signo e do similar, e é por isso que a natureza e o verbo podem se entrecruzar ao infinito, formando, para quem sabe ler, como que um grande texto único (FOUCAULT, 1999b, p.46)

Essa relação de similitude entre a linguagem e as coisas do mundo remontaria, então, à própria criação e ao mito da língua original. Deus teria atribuído a Adão uma língua que teria a ligação perfeita com as coisas do mundo; essa língua, mais do que representar, é aquilo a que se refere. Sendo o homem punido com a perda dessa língua original quando da construção da torre de Babel, restaria a ele, em seu pensamento sobre a linguagem durante todo o século XVI, tentar restabelecer essa conexão divina entre as palavras e as coisas, pois esse mesmo Deus é misericordioso e lhe deixou os traços da similitude para compreender Seus mistérios:

As línguas estão com o mundo numa relação mais de analogia que de significação; ou, antes, seu valor de signo e sua função de duplicação se sobrepõem; elas dizem o céu e a terra de que são a imagem; reproduzem, na sua mais material arquitetura, a cruz cujo advento anunciam – esse advento que, por sua vez, se estabelece pelas Escrituras e pela Palavra. Há uma função simbólica na linguagem: mas, desde o desastre de Babel, não devemos mais buscá-la – senão em raras exceções – nas próprias palavras, mas antes na existência mesma da linguagem, na sua relação total com a totalidade do mundo, no entrecruzamento de seu espaço com os lugares e as figuras do cosmos (FOUCAULT, 1999b, pp. 50-51)

Ao final de seu texto, Foucault vai mostrar que tais concepções sobre a linguagem são temporais e não sobreviverão ao advento do racionalismo, que será crescente nos séculos subsequentes, e à exigência do rigor científico que chega mesmo aos nossos dias. O caráter esotérico e universalizante da linguagem, bem como sua herança “divina”, já não encontram condições de existência nas novas epistemes que seguirão ao Renascimento. Dessa forma

A linguagem não será nada mais que um caso particular de representação (para os clássicos) ou da significação (para nós). A profunda interdependência da linguagem e do mundo se acha desfeita. [...] As coisas e as palavras vão separar-se. O olho será destinado a ver e somente a ver; o ouvido, somente a ouvir. O discurso terá realmente por tarefa dizer o que é, mas não será nada mais que o que ele diz. (FOUCAULT, 1999b, p. 58)

3.2.2 Nietzsche, Freud, Marx (1967)

Nesse texto, originado de uma apresentação feita por Foucault em 1964, o tema são as técnicas de interpretação, em especial aquelas praticadas ou difundidas por Nietzsche, Freud e Marx a partir do século XIX. Afirmando que as culturas indo-europeias sempre tiveram um fascínio particular pela linguagem (seja pela suspeita de que a linguagem não diz exatamente o que diz ou, seja pela suspeita de que ela extrapola sua forma estritamente verbal, permitindo que “tudo fale”), o autor conduz a uma compreensão de como os pensadores supracitados influenciaram (ou antes, estiveram inseridos nos princípios de uma episteme) o modo como a linguagem (e por extensão, o mundo) é vista e interpretada até os dias de hoje.

Foucault demonstra que, ao colocar em questão todo o sistema da moral e, juntamente com ele, o da verdade (no caso de Nietzsche); as relações de trabalho, de consumo e da exploração no capitalismo (no caso de Marx); e o primado do inconsciente e do subconsciente na constituição de sujeitos (por Freud), esses filósofos “não deram um sentido novo às coisas que não tinham sentido. Na realidade, eles mudaram a natureza do signo e modificaram a maneira pela qual o signo em geral podia ser interpretado” (FOUCAULT, 2008h, p.43), fundando assim uma nova possibilidade de hermenêutica, pois “a partir desses três homens [...] a interpretação finalmente tornou-se uma tarefa infinita” (FOUCAULT, 2008h, p.45):

O inacabado da interpretação, o fato de que ela seja sempre retalhada, e permaneça em suspenso no limite dela mesma, é encontrado, acredito, de uma maneira bastante análoga em Marx, Nietzsche e Freud, sob a forma da recusa do começo. Recusa da “*robinsonade*”, dizia Marx; distinção, tão importante em Nietzsche, entre o começo e a origem; e caráter sempre interminável do processo regressivo e analítico em Freud (FOUCAULT, 2008h, p. 45)

A partir desses autores e de suas práticas analíticas, emerge no saber ocidental a ideia de que, se a interpretação tem limitações intransponíveis, ao mesmo tempo em que se constitui como um processo “infinito” (visto que não poderá, nunca, chegar a uma origem absoluta) é porque nada há que possa ser efetivamente interpretado (no sentido de encontrar uma verdade incontestável ou uma essência original), pois “no fundo, tudo já é interpretação; cada signo é nele mesmo não a coisa que se oferece à interpretação, mas interpretação de outros signos” (FOUCAULT, 2008h, p.47).

Assim, Marx não interpreta a história das relações de produção, mas uma interpretação dessas relações, que busca naturalizá-las; Freud, da mesma forma, não interpreta os traumas apresentados por seus pacientes, mas os fantasmas desses traumas; analogamente, para

Nietzsche, as próprias palavras são interpretações, sendo impossível constatar um “significado original”, pelo motivo simples e ao mesmo tempo incômodo de que tal significado não existe:

[...]as palavras sempre foram inventadas pelas classes superiores; elas não indicam um significado, impõem uma interpretação. Conseqüentemente, não é porque há signos primeiros e enigmáticos que estamos agora dedicados à tarefa de interpretar, mas, sim, porque há interpretações, porque não cessa de haver, debaixo de tudo o que se fala, a grande trama das interpretações violentas. É por essa razão que há signos, signos que nos prescrevem a interpretação de sua interpretação, que nos prescrevem revirá-los como signos (FOUCAULT, 2008h, p. 48)

Os signos seriam, dessa forma, interpretações que tentam se justificar, naturalizar-se, apresentando-se-nos como unívocos e fechados em si mesmos. É por isso que, ainda na leitura foucaultiana, a tarefa da interpretação na contemporaneidade pressupõe sempre um ato de violência:

[...]a interpretação não esclarece uma matéria a interpretar, que se ofereceria a ela passivamente; ela pode apenas apoderar-se, e violentamente, de uma interpretação já ali, que ela deva subverter, revirar, quebrar a marteladas (FOUCAULT, 2008h, p. 47)

Por fim, o autor ressalta que uma característica fundamental dessa hermenêutica moderna é a necessidade – mas também o desejo – de interpretar a si mesma “infinidamente, de sempre se retomar” (FOUCAULT, 2008h, p. 49). Sendo a interpretação esse movimento espiral, que se dobra sobre si mesmo, e estando o intérprete sujeito a esse sistema, a hermenêutica moderna encontra a importância de pensar sobre as próprias práticas, questionar o intérprete e suas bases, pois são estes, enfim, o princípio da interpretação.

Tais reflexões são fundamentais para essas linhas de pensamento que tem por objetivo questionar tudo aquilo que foi considerado natural ou inerente à humanidade e que começa a se mostrar, na modernidade, como um construto social, histórico, resultado de relações de poder e repressão. Similarmente, para os estudos da linguagem (particularmente a Análise do Discurso, nossa teoria-objeto), essas reflexões permitem a compreensão, no interior das relações de significação, de tudo aquilo que seria apagado por uma concepção de signo estável e unívoco: as contradições, as oposições, os jogos de força (poder e resistência, se assim quisermos denominar) que são o real objeto das práticas interpretativas modernas e contemporâneas.

3.2.3 A filosofia estruturalista permite diagnosticar o que é “a atualidade” (1967)

Nessa entrevista, concedida por Michel Foucault a um jornal tunisiano no ano de 1967, o filósofo reflete sobre as influências do estruturalismo (como um grande movimento teórico mas também um conjunto de práticas analíticas) no campo da filosofia e das ciências humanas como um todo. Para tanto, explana sobre aquilo que compreende como estruturalismo e também o que compreende como o fazer filosófico daquele momento.

Questionado sobre o distanciamento da filosofia de disciplinas que já a compuseram, como a sociologia, a psicologia e a pedagogia, disciplinas essas que estariam “nas ruas”, com aplicações cotidianas, Foucault defende que na modernidade a filosofia já não pode mais ser considerada uma especulação autônoma sobre o mundo, tendo se tornado uma atividade engajada em domínios tão diversos quanto a matemática, a política e a compreensão da psique humana:

Quando a matemática passou por sua grande fase de crise no começo do século XX, foi através de uma série de atos filosóficos que se buscaram novos fundamentos para ela. Foi também por um ato filosófico que a linguística foi fundada por volta de 1900, 1920. Igualmente, foi um ato filosófico que Freud realizou, descobrindo o inconsciente como significação de nossas condutas. Da mesma forma, podemos nos perguntar se, nos domínios da prática, o socialismo, por exemplo, não é uma espécie de filosofia em ato (FOUCAULT, 2008a, p.56)

O filósofo afirma enxergar, em seu tempo, duas formas de estruturalismo: por um lado, o método que possibilitou a fundação (ou antes, o estatuto de cientificidade) das ciências humanas que se propagam na França e no mundo no século XX, por estudar os conjuntos em seu equilíbrio atual em detrimento dos processos de sua história; por outro lado, uma atividade por meio da qual os teóricos tentariam analisar as relações que podem existir entre diferentes elementos de uma cultura, entre diferentes ciências, entre um determinado aparato teórico e um outro domínio prático. Nesse segundo estruturalismo estaria a importância para as práticas filosóficas contemporâneas, pois

[...]o filósofo parou de querer falar do que existe eternamente. Ele tem a tarefa bem mais árdua e mais fugidia de dizer o que se passa [na atualidade]. Nessa medida, pode-se certamente falar de um tipo de filosofia estruturalista, que poderia ser definida como a atividade que permite diagnosticar o que é a atualidade (FOUCAULT, 2008a, p.58)

Em relação ao marxismo, Foucault discorre sobre os possíveis conflitos entre o estruturalismo e o pensamento marxista fervilhante no momento, defendendo que o conflito se dá, apenas, com uma certa maneira de compreender o marxismo e também o estruturalismo. Haveria uma incompatibilidade apenas no marxismo que considera a história como uma narrativa linear e que a causalidade seria o motor da análise histórica. Dessa forma, quer um estruturalista se considere marxista ou não, ele sempre o seria um pouco, “na medida em que ele se der por tarefa diagnosticar as condições de nossa existência” (FOUCAULT, 2008a, p. 59); paralelamente, considerando-se estruturalista ou não, um marxista sempre o seria parcialmente, “se ele quiser ter nas mãos um instrumento rigoroso para resolver as questões que ele coloca” (FOUCAULT, 2008a, p. 59).

Por fim, Michel Foucault reitera, como em diversos outros textos, que não se considera estruturalista (como também não se considera marxista), pois fala do estruturalismo sem praticá-lo efetivamente. Questionado sobre se algum de seus livros seria estruturalista, explica:

Não há um manual, um tratado de estruturalismo. O estruturalismo é, precisamente, uma atividade teórica que existe apenas no interior de determinados domínios. É uma certa maneira de analisar as coisas. Portanto, não pode haver uma teoria geral do estruturalismo. Apenas se podem indicar obras que provocaram modificações importantes em um domínio particular ou simultaneamente em vários domínios (FOUCAULT, 2008a, p. 60)

3.2.4 As palavras e as imagens (1967)

Nesse artigo, Michel Foucault relata, com surpresa e entusiasmo, a descoberta dos trabalhos do crítico e historiador de arte alemão Erwin Panofsky, e como a partir dos trabalhos desse crítico começa a pensar e observar, nas diferentes formas de linguagem, as relações entre forma e conteúdo, isto é, como a linguagem se relaciona, em seu aspecto material, aos conteúdos apresentados ou *representados*, discursivamente, o que possibilitaria compreender “toda essa franja do *visível* e do *dizível* que caracteriza uma cultura em um momento de sua história” (FOUCAULT, 2008b, p.79).

Assim sendo, seria possível pensar como os padrões estéticos formais das artes plásticas na Idade Média, por exemplo, se relacionariam diretamente aos temas centrais a esse período e também com os regimes de saber (ou a *episteme*) que estariam disponíveis nesse momento, pois “o discurso e a figura têm, cada um, seu modo de ser: mas eles mantêm entre si relações complexas e embaralhadas. É seu funcionamento recíproco que se trata de descrever” (FOUCAULT, 2008b, p.80).

Dessa forma, Foucault demonstra, ainda em 1967, dois anos antes da publicação de sua *Arqueologia do Saber*, uma preocupação que configuraria, décadas mais tarde, um dos principais elementos que voltariam o olhar dos analistas do discurso para sua obra: as relações de significação nas diferentes linguagens existentes no seio social, visto que nesse momento o autor já observa que a “representação não é exterior nem diferente à forma”. E instrui:

[...]colocam-se múltiplos problemas – e bastante difíceis de resolver – quando se deseja ultrapassar os limites da língua, do instante mesmo em que se pretende tratar dos discursos reais. É possível que a obra de Panofsky valha como uma indicação, talvez como um modelo: ela nos ensina a analisar não apenas os elementos e as leis de sua combinação, mas o funcionamento recíproco dos sistemas na realidade de uma cultura (FOUCAULT, 2008b, pp.80-81)

3.2.5 Michel Foucault explica seu último livro (1969)

Tratando-se de uma entrevista a respeito de sua recém-lançada *Arqueologia do Saber*, nesse texto Foucault responde a questões sobre o método arqueológico proposto no livro, explicando que esse não se trataria efetivamente de um método de fazer história ou epistemologia; a arqueologia seria, antes, um conjunto de práticas que visa à descrição do “arquivo”, então compreendido como “o conjunto de discursos efetivamente pronunciados” (FOUCAULT, 2008f, p.145). Esclarece também que a metáfora da escavação, à qual somos direta mas apenas coincidentemente remetidos pelo termo arqueologia, pode ser também utilizada, desde que não se entenda essa escavação como uma busca pela “origem” dos discursos:

Ora, eu não procuro estudar o começo no sentido da origem primeira, do fundamento a partir do qual todo o resto seria possível. Não estou à procura desse primeiro momento solene a partir do qual, por exemplo, toda a matemática ocidental foi possível. Não retorno a Euclides ou a Pitágoras. São sempre começos relativos que procuro, antes instaurações ou transformações do que fundamentos, fundações (FOUCAULT, 2008f, pp. 145-146)

Dessa forma, o autor rejeita também a ideia da busca de um sentido que estaria escondido nas profundezas, cabendo ao analista trazê-lo à luz. Foucault deixa claro que seu método de leitura do arquivo tem como principal objetivo “definir relações que estão na própria superfície dos discursos”, tornando visível “o que só é invisível por estar muito na superfície das coisas” (FOUCAULT, 2008f, p. 146).

Refletindo sobre *As palavras e as coisas*, livro que juntamente com *História da Loucura e O nascimento da clínica* teriam dado origem a exploração desse método arqueológico, explica que, baseado nesse princípio de leitura do arquivo, não teve a intenção de estudar nem as palavras nem as coisas, mas efetivamente os próprios discursos, ou antes “as práticas discursivas que são intermediárias entre as palavras e as coisas” (FOUCAULT, 2008f, p. 150), visto que, segundo sua leitura, é por meio dessas práticas que se poderia definir, na modernidade, o que são as coisas e como é possibilitado o uso das palavras, refletindo assim sobre as regras de formação dos objetos, dos conceitos e das teorias.

Questionado sobre as críticas que os estruturalistas e ele mesmo, Foucault, direcionam aos historiadores contemporâneos, o pensador francês afirma que os estruturalistas não tinham por objetivo criticar os historiadores, mas uma certa prática de historicismo que seria contraposta ao que demonstravam, no momento, os trabalhos filiados (mesmo que involuntariamente) ao estruturalismo, pois esses questionavam a primazia do sujeito, peça central para a narração e os desdobramentos da histórica tradicional. Foucault exemplifica:

Se fosse verdade que a linguagem ou o inconsciente pudessem ser analisados em termos de estrutura, o que seria então desse famoso sujeito falante, desse homem que é suposto pôr em ação a linguagem, falá-la, transformá-la, fazê-la viver! O que seria desse homem, que é suposto ter um inconsciente, reassumilo e fazer de seu destino uma história! Creio que a irritação, ou, em todo caso, a má vontade que o estruturalismo suscitou entre estes tradicionalistas estava ligada ao fato de que estes sentiam posto em questão ao estatuto do sujeito (FOUCAULT, 2008f, p.147)

Face a essa reflexão, Foucault é mais uma vez defrontado com sua possível “filiação” ao estruturalismo, sendo afirmado que sua obra teria em comum com esse movimento científico ao menos dois pontos: a recusa do discurso antropológico e a ausência do sujeito falante (FOUCAULT, 2008f, p.152). O autor defende, então, que o estruturalismo não é um movimento independente, mas que se situa no interior de uma transformação generalizada no pensamento científico em relação às humanidades. Dessa transformação decorreria uma tendência a análise das estruturas, mas principalmente o questionamento do estatuto antropológico, do estatuto do sujeito e do privilégio do homem. Dessa forma, Foucault insiste não estar filiado ao estruturalismo, mas seu método estaria inscrito “no quadro dessa transformação da mesma forma que o estruturalismo – ao lado dele, não nele” (FOUCAULT, 2008f, p. 152), visto que a análise das estruturas nunca configurou preocupação central em sua obra.

3.2.6 Linguística e ciências sociais (1969)

Esse texto, derivado de uma mesa-redonda de que Foucault participou com um grupo de intelectuais tunisianos (linguistas, sociólogos, um naturalista, um economista e um demógrafo), pode ser considerado um nó entre as principais questões levantadas nesta seção do trabalho: as relações do pensamento foucaultiano com a linguística, o estruturalismo e as ciências sociais. O assunto que vai nortear as discussões desenvolvidas nessa mesa é, principalmente, o estatuto da linguística como a “ciência piloto das ciências humanas”, ou seja, aquela ciência que atravessa, no século XX, o “limiar de cientificidade” positivista, estabelecendo um padrão ou norteamento para todas as ciências humanas.

Partindo da questão “quais são os problemas que a linguística em sua forma moderna pode introduzir no pensamento em geral, na filosofia, se vocês querem, e, mais precisamente, nas ciências humanas?” (FOUCAULT, 2008e, p.160), Foucault vai demonstrar que, apesar das críticas já existentes ao método estrutural hegemônico nas humanidades do momento, a linguística e as reflexões nela originadas ou dela derivadas podem contribuir muito para a consolidação desses campos de saber, visto que

A linguística estrutural não atua sobre coleções empíricas de átomos individualizáveis (raízes, flexões gramaticais, palavras), mas sobre conjuntos sistemáticos de relações entre os elementos. Ora, essas relações têm de notável o seguinte: elas são independentes em si mesmas – ou seja, em sua forma – dos elementos sobre os quais elas incidem; desse ponto de vista, elas são generalizáveis, sem metáfora alguma, e eventualmente podem ser transpostas para qualquer outra coisa além dos elementos que seriam de natureza linguística (FOUCAULT, 2008e, p. 162)

O autor defende, no entanto, que essa “defasagem epistemológica” entre os estudos da linguagem e o restante das ciências sociais não é um fenômeno recente e data, no mínimo, do século XVIII, visto que os estudos da linguagem já parecem, ainda nesse século, ter atingido um grau de demonstrabilidade e sistematização que ainda não era possível encontrar nas outras ciências humanas e sociais, como se vê, por exemplo, no trabalho de Schlegel, publicado em 1807, em que o filósofo analisa todo o sistema cultural, religioso e político dos hindus tomando como base as especificidades de sua língua (FOUCAULT, 2008e, p. 161). O que particularizaria a relação entre os estudos da linguagem e as ciências sociais no século XX seria, portanto, antes as novas possibilidades epistemológicas possibilitadas por um pensamento estrutural em linguística que o nível de cientificidade atingido por essa ciência.

Assim sendo, Foucault não questiona se seria produtiva ou possível uma transposição do “método estrutural” para o restante das ciências humanas, mas antes defende que, sendo essa transposição possível e epistemologicamente inevitável, alguns problemas devem ser colocados para que tal transposição seja efetivamente produtiva e coerente, levando em consideração as particularidades dos objetos de cada um desses campos do conhecimento, a saber: “até que ponto as relações do tipo linguístico podem ser aplicadas a outros domínios, e quais são esses outros domínios aos quais elas podem ser transpostas?” (FOUCAULT, 2008e, p.61) e “que conexões existem entre essas relações que se podem descobrir na linguagem ou nas sociedades em geral, e o que se chama de ‘relações lógicas’?” (FOUCAULT, 2008e, p.61).

Em relação à primeira questão, Foucault afirma que nesse momento é indispensável verificar, em todas as ciências do homem, se o conhecimento das relações sistemáticas que existem entre tais e tais elementos da língua (no nível fonético, por exemplo) pode ser transposto para a compreensão da relação entre tais e tais elementos de uma cultura (como nas relações de parentesco). O autor defende que essa tarefa é mandatória e que todos os pesquisadores do domínio das humanidades estão a ela convocados.

No que diz respeito à segunda questão, Foucault diz que é preciso verificar se se pode “formalizar inteiramente em termos de lógica simbólica esse conjunto de relações” (FOUCAULT, 2008e, p. 61), o que implicaria, nas ciências humanas, a inserção da lógica no próprio cerne do real, configurando assim um problema de ordem filosófica mas também empírica, visto que a lógica que se nos apresenta a partir do estruturalismo não seria aquela da causalidade do positivismo (que fora o tipo hegemônico de lógica aceita e compreendida até então), mas antes uma lógica que seria reflexo das transformações do pensamento marxista e do materialismo histórico nas ciências humanas:

Creio que esse problema da presença de uma lógica que não é a lógica da determinação causal está atualmente no âmago dos debates filosóficos e teóricos. A retomada, a reativação, a transformação dos temas marxistas no pensamento contemporâneo giram em torno disto: assim, o retorno a Marx ou as pesquisas sobre Marx do tipo althusseriano mostram que a análise marxista não está ligada a uma atribuição de causalidade: elas tentam libertar o marxismo de uma espécie de positivismo no qual alguns queriam encerrá-lo e, conseqüentemente, desatrelá-lo de uma causalidade primária, para nele reencontrar alguma coisa como uma lógica do real (FOUCAULT, 2008e, p. 163-164).

Foucault demonstra que outra particularidade da linguística a partir de Saussure, que seria também bastante proveitosa para as humanidades como um todo, é a compreensão da língua não como meio de representação ou tradução do pensamento, mas como *forma de*

comunicação, supondo polos emissores e receptores, mensagens (como uma série de acontecimentos distintos) e códigos ou regras que possibilitariam a particularização dessas mensagens. Dessa forma, os estudos da língua e da linguagem se encontrariam finalmente desvinculados das análises psicológicas da representação e da mentalidade e teriam nos fenômenos da informação seu objeto privilegiado. Desse modo,

[...]a linguística se vê ligada às ciências sociais de um modo novo, na medida em que agora o social pode ser agora definido ou descrito como um conjunto de códigos e de informações que caracterizam um grupo dado de emissores e receptores. Fenômenos como a moda, a tradição, a influência, a imitação que, desde Tarde, apareciam como fenômenos a serem analisados em termos exclusivamente psicossociológicos, podem ser lidos no presente a partir do modelo linguístico (FOUCAULT, 2008e, p.165).

Por fim, o autor defende que priorizando as análises sincrônicas (em oposição ao diacronismo que predominava, por exemplo, na filologia, em que o procedimento padrão era a comparação entre estados de diferentes períodos históricos de uma língua), a linguística e o estruturalismo não promovem uma “negação da história” como vulgarmente se afirma, possivelmente até os dias de hoje.

Para Foucault, a identificação entre a história e o sucessivo, bastante difundida e amplamente aceita, é ingênua, pois na simultaneidade a história também se produz¹⁴. Além disso, o autor afirma que a análise sincrônica desenvolvida pelos linguistas contemporâneos é antes uma análise das condições de mudança que uma análise de um estado imóvel de uma língua. A análise sincrônica permitira, assim, definir quais são as condições para que uma determinada mudança ocorra no interior de um sistema, o que seria também fundamental para os desenvolvimentos das ciências humanas e sociais na contemporaneidade, visto que

Essa análise das condições necessárias e suficientes para que uma mudança local ocorra é igualmente necessária e quase indispensável para que se possa transformar a análise em uma intervenção prática e efetiva, pois o problema colocado é o de saber o que será preciso mudar, se quero mudar alguma coisa no campo total das relações. *Longe de ser anti-histórica, a análise sincrônica nos parece muito mais profundamente histórica, já que ela integra o presente e o passado, permite definir o domínio preciso em que poderá se repetir uma relação causal, possibilitando passar finalmente à prática* (FOUCAULT, 2008e, p. 166; grifo nosso)

¹⁴ Tal reflexão pode ser considerada já um prenúncio do pensamento genealógico que permeará os desenvolvimentos do trabalho de Foucault, como já se apresentou nesta seção e será discutido mais detidamente na **Seção 3** deste trabalho, visto que do ponto de vista da genealogia, a história se produz no presente, cotidianamente, por meio de relações de força e jogos de poder e resistência.

Dessa forma, para Foucault, no fim dos anos 1960, o problema que se apresenta a todos os pensadores das ciências humanas é o de repensar seus campos de atuação a exemplo da linguística, da história e da economia afim de inserir, entre suas preocupações, a problemática da mudança e das condições de transformação. É importante compreender que, inserido entre esses pensadores, Foucault nos mostra, ao longo de toda sua obra, um exercício constante dessa proposta apresentada ainda nos primeiros anos da projeção de seu trabalho, tendo em vista que, para ele, apenas a partir da linguística como ciência das condições de mudança se possibilitou “analisar não somente a linguagem, mas os discursos, isto é, ela permitiu estudar o que se pode fazer com a linguagem” (FOUCAULT, 2008e, p. 166).

Essa defesa é não é, como se evidencia, a de uma transposição indiscriminada do método linguístico para a análise de todo e qualquer fenômeno social, mas sim a de uma reflexão epistemológica possibilitada (e tornada incontornável, naquele momento) pela linguística justamente por possibilitar, entre tantas outras coisas, uma inserção do presente na descrição da história. No último parágrafo de sua fala, Foucault resume:

[...]eu diria que a linguística se articula atualmente com as ciências humanas e sociais por uma estrutura epistemológica que lhe é própria, mas que lhe permite fazer aparecer o caráter das relações lógicas no próprio cerne do real, fazer aparecer o caráter senão universal, ao menos extraordinariamente extenso dos fenômenos de comunicação que vão da microbiologia à sociologia, fazer aparecer as condições de mudança graças às quais se podem analisar os fenômenos históricos, enfim, realizar ao menos a análise do que se poderia chamar de produções discursivas (FOUCAULT, 2008e, p 167).

3.3 Descrever o enunciado com Foucault

Após explorar as relações epistemológicas do pensamento de Michel Foucault com a linguística e o estruturalismo nas ciências humanas, buscarei demonstrar, em uma breve análise, de que forma o autor operacionaliza esse pensamento na descrição de um enunciado, tomando como base sua *Arqueologia do saber* (2010a) para a descrição e interpretação da propaganda *Agora é BRA* (2016), produzida e veiculada na televisão e pela internet pelo Banco Bradesco.

Naquela que é considerada a mais metodológica de suas obras, Foucault dedica um número considerável de páginas à unidade que se revela central para a compreensão e análise dos discursos que se (re)produzem no seio social: o enunciado. Ao longo das quase sessenta páginas dedicadas a essa categoria, o autor se preocupa com sua definição, mas principalmente com as possibilidades de *interpretação* do enunciado – interpretação essa que, segundo

Foucault, é um movimento paralelo ao de sua descrição, pois é descrevendo esse exercício de linguagem que é o enunciado que podemos compreender sua função em uma rede discursiva:

Ora, se queremos descrever o nível enunciativo, é preciso levar em consideração justamente essa existência: interrogar a linguagem, não na direção a que ela remete, mas na dimensão que a produz; negligenciar o poder que ela tem de designar, de nomear, de mostrar, de fazer aparecer, de ser o lugar do sentido ou da verdade, e, em compensação, de se deter no momento – logo solidificado, logo envolvido no jogo do significante e do significado – que determina sua existência singular e limitada. Trata-se de suspender, no exame da linguagem, não apenas o ponto de vista do significado (o que já é comum agora), mas também o do significante, para fazer surgir o fato de que em ambos existe linguagem[...] (FOUCAULT, 2010a, p.126)

Dessa forma, ao descrever a propaganda em questão, busco desvelar esse jogo entre significante e significado nas diversas formas de linguagem nele presentes (a música, a imagem em movimento, a linguagem verbal) não em relação ao que essas linguagens “dizem”, mas em função do contexto em que a emergência desse enunciado foi possibilitada.

Ao refletir sobre a constituição de um enunciado como tal, Foucault destaca quatro elementos que seriam as condições necessárias para que uma proposição, uma sentença, uma imagem, enfim, qualquer exercício de linguagem pudesse exercer uma função enunciativa. Uma dessas condições, talvez a mais evidente, é a sua *existência material*. Segundo o autor, a existência material é aquilo que permite que um enunciado deixe sua marca em uma memória e em um espaço (FOUCAULT, 2008a, p.114). Dessa forma, a materialidade (principalmente aquela da linguagem) é condição indispensável para que um discurso emergja na forma de um enunciado.

As transformações tecnológicas ocorridas no campo da comunicação desde meados do século XX – e as transformações culturais que as possibilitam mas também são por elas possibilitadas – criaram, na sociedade contemporânea, novas possibilidades para a produção material de enunciados. Como já apresentado neste trabalho, essas novas possibilidades já eram uma preocupação de Courtine, que refletia, por sua vez, um movimento já presente nos últimos trabalhos de Michel Pêcheux – quando analisa, por exemplo, o enunciado cantado “*on a gagné*”, quando da eleição de François Mitterrand para a presidência da França (PÊCHEUX, 2006) ou quando se questiona, em 1983, “Em que pé estamos em relação à Barthes?” (PÊCHEUX, 2010, p. 56). Sendo assim, uma das forças motrizes da Análise do Discurso que se desenvolve no Brasil após esse período é a preocupação com essas novas materialidades discursivas, e a partir do pensamento foucaultiano encontram-se possibilidades teóricas e metodológicas para discutir tais materialidades.

Foucault afirma que o “regime de materialidade a que obedecem necessariamente os enunciados” é “mais da ordem da instituição do que da localização espaço-temporal” (FOUCAULT, 2010a, p.116). Desse modo, a formação dos enunciados obedece, em um determinado momento histórico, às regras da configuração institucional em que esses enunciados emergem. Não por acaso, foi selecionada para esse momento de análise uma propaganda do Banco Bradesco, instituição privada e capitalista que tem por objetivo atrair clientes e consumidores dos seus serviços afim de gerar lucro.

Na lógica contemporânea do mercado e da propaganda, essa instituição, para atrair e manter seus clientes, precisa mais do que atestar a superioridade da qualidade de seus serviços em relação a seus concorrentes, cativar esse consumidor apelando às suas emoções, despertando uma fidelidade à marca que é indispensável em um mercado de livre concorrência. Desse modo, um videoclipe em que a combinação entre a música, as imagens, as cores e os slogans do banco apelam diretamente aos sentidos do público, antes mesmo de sua razão, configura uma materialidade ideal para os discursos que se pretende veicular.

No nível imagético, percebe-se que o Bradesco é um banco de cores e sorrisos (**Figuras 19, 20 e 21**). Em toda a extensão do vídeo, a maior parte dos *closes* (quando a câmera se fecha no rosto dos atores ou personagens dessa narrativa) revela sorrisos que denotam felicidade, satisfação, orgulho mesmo de estar associados a uma empresa tão diferenciada quanto o Bradesco. As cores do figurino e do cenário são sempre múltiplas e vivas, majoritariamente variando entre os tons de verde, amarelo e azul da bandeira brasileira e de vermelho e branco do logotipo do banco, mas não se restringindo a elas.



Figura 19: Imagem da propaganda *Agora é BRA* (I)



Figura 20: Imagem da propaganda *Agora é BRA* (2)



Figura 21: Imagem da propaganda *Agora é BRA* (3)

Essa multiplicidade de cores e sorrisos parece exaltar, no nível visual, a diversidade de etnias e culturas que é constitutiva do “povo brasileiro”, e que também é insistentemente reiterada na letra da música (**Anexo B**). Simultaneamente a uma sequência de imagens de pessoas de diferentes idades e etnias, a trilha sonora do vídeo reitera que o brasileiro (mas também o cliente do banco Bradesco) pode ser “carioca, gaúcho, baiano, goiano, pernambucano, capixaba, potiguar, paulista, paraense, mineiro”, materializando nesse enunciado esse brasil paradisíaco de tão diversas cores e sorrisos.

Esse brasileiro, que é também cliente do Bradesco (e se não o é, deve prontamente tornar-se), é o sujeito desse enunciado. É ele quem fala, para outros brasileiros, por meio dessa canção, dessas cores, desses sorrisos. Por esse motivo, a existência dessa posição sujeito é, para Foucault, outra das condições indispensáveis para que um exercício de linguagem se constitua como enunciado. O sujeito seria assim não o autor dessas sentenças, proposições e imagens, mas antes a posição que todo indivíduo deveria assumir para que esse enunciado possa ser efetivamente enunciado:

Se uma proposição, uma frase, um conjunto de signos podem ser considerados “enunciados”, não é porque houve, um dia, alguém para proferi-los ou para depositar, em algum lugar, seu traço provisório; mas sim na medida em que pode ser assinalada a posição do sujeito. Descrever uma formulação enquanto enunciado não consiste em analisar as relações entre o autor e o que ele disse (ou o que quis dizer, ou disse sem querer), mas em determinar qual é a posição que pode e deve ocupar todo indivíduo para ser seu sujeito (FOUCAULT, 2010a, p. 108)

Esse brasileiro, que se constrói no e pelo discurso, apresenta diversas facetas: por um lado, a do brasileiro cordial, que “abre os braços” para todos, que acolhe em sua casa (e em seu país) toda a diversidade do mundo em sua própria constituição (**Figuras 22 e 23**). O Brasil é o país em que “quem quiser pode chegar”, pois será recebido com sorriso, cores, festa e alegria; por outro lado, apresenta-se também a faceta do brasileiro trabalhador, aquele que não desiste nunca, que “acorda todo dia e vai à luta”, sem medo da disputa nem dos desafios que são colocados, diariamente, em seu caminho, tão bem materializados no vídeo pela figura recorrente do transporte público, um “desafio” generalizado aos trabalhadores de todo o país, mas também representado pelos esportistas em seus centros de treinamento, que precisam superar não apenas o desafio da competição mas também a falta de investimento em esportes que não sejam a paixão nacional do futebol; há ainda o lado “festeiro” desse brasileiro, que toma as ruas e para o país para o carnaval, as festas juninas, a copa do mundo, as olimpíadas; que encontra sempre motivo, enfim, para “não perder a alegria” e estar sempre “no balanço”. É esse brasileiro que vem às ruas “abrir os braços” para receber, em casa, o mundo todo. Mas é também o Banco Bradesco que está de braços abertos pronto a receber entre sua legião de clientes todo aquele que quiser fazer parte desse grupo batalhador mas alegre, que enfrenta desafios e a todos supera; esse brasileiro que é medalhista, todos os dias, cada um em sua própria modalidade.



Figura 22: Imagem da propaganda *Agora é BRA* (4)



Figura 23: Imagem da propaganda *Agora é BRA* (5)

Portanto, o sujeito desse enunciado é o brasileiro, que fala sobre si mesmo; é também, o cliente do Bradesco, que convida o público a participar dessa grande festa que o banco promove; é, por fim, a voz do próprio banco, que dita uma forma de ser brasileiro que estaria em consonância com os ideais dessa empresa e mesmo com a narrativa que se produz, historicamente, no Brasil, sobre o povo guerreiro, batalhador, que “levanta todo dia e vai à luta” mas “nunca perde a alegria”. Isso porque, ainda segundo Foucault, o sujeito de um enunciado, diferentemente de seu autor, “é variável o bastante para poder continuar, idêntico a si mesmo,

através de várias frases, bem como para se modificar em cada uma” (FOUCAULT, 2010a, p.107)

Outra condição fundamental para a existência de um enunciado destacada por Foucault é a relação desse enunciado com outros tantos, infinitos e infinitamente repetíveis, que povoam suas margens. Para o autor, “não há enunciado em geral, enunciado livre, neutro e independente; mas sempre um enunciado fazendo parte de uma série ou de um conjunto, desempenhando um papel no meio dos outros, neles se apoiando e deles se distinguindo” (FOUCAULT, 2010a, p.112). Isto porque um enunciado vai produzir seus sentidos, além de na sua relação com um sujeito e um suporte material, em oposição mas também em reiteração de outros enunciados que o precedem e coexistem no mesmo momento histórico, formando um “domínio associado” (FOUCAULT, 2010a, p.108).

Dessa forma, podemos observar que se nessa propaganda se enuncia que o brasileiro está de braços abertos para o mundo, batalha e não tem medo da disputa e vence, diariamente, seus desafios, ele enuncia isso em relação a tantos outros enunciados que o reiteram, como “eu sou brasileiro e não desisto nunca”, “eu sou brasileiro com muito orgulho, com muito amor” ou mesmo com enunciados sobre o sertanejo, que “é antes de tudo, um forte”; essa propaganda se insere também em uma rede composta por tantas outras, que trazem discursos similares. Mas esse enunciado se constitui também em oposição a tantos outros, como aqueles que reproduzem a imagem do brasileiro como “preguiçoso”, “malandro”, que sempre tem um “jeitinho” para tirar vantagem sobre seus inimigos mas também seus amigos. O brasileiro representado, por exemplo, pelo personagem da Disney mundialmente conhecido, o papagaio Zé Carioca.

Por fim, pode-se destacar como última condição essencial para a existência de um enunciado aquilo que Foucault intitula como “condições de possibilidade”. Essas condições constituiriam o “referencial” do enunciado, que não se daria no nível da lógica ou da gramática:

[O enunciado] Está antes ligado a um “referencial” que não é constituído de “coisas”, de “fatos”, de “realidades”, ou de “seres”, mas de leis de possibilidade, de regras de existência para os objetos que aí se encontram nomeados, designados ou descritos, para as relações que aí se encontram afirmadas ou negadas. O referencial do enunciado forma o lugar, a condição, o campo de emergência, a instância de diferenciação dos indivíduos ou dos objetos, dos estados de coisas e das relações que são postas em jogo pelo próprio enunciado; define as possibilidades de aparecimento e de delimitação do que dá à frase seu sentido, à proposição seu valor de verdade. É esse conjunto que caracteriza o nível *enunciativo* da formulação, por oposição a seu nível gramatical e a seu nível lógico (2010a, p. 103)

Desse modo, a propaganda analisada se constitui como enunciado em relação a um lugar (o Brasil do século XXI, que tem posição de destaque no cenário global nos níveis político, econômico e cultural), a uma condição (aquela do país emergente que fará, pela segunda vez no intervalo de dois anos, papel de anfitrião de todo o mundo), a um campo de emergência (aquele da mídia, que tem como principal regra de funcionamento a espetacularização dos eventos, das relações, da informação; mas também aquele da propaganda, cujo principal objetivo é o convencimento de um potencial consumidor pela exaltação de uma série das características positivas e o apelo à emoção). Como já discutido, esse referencial não se constitui nem no nível gramatical nem no nível lógico, mas antes no nível da própria história, da configuração social, política e cultural que compõem o tempo e o lugar em que esse enunciado emergiu.

Assim, por exemplo, se nesse enunciado é retomada e exaltada a identidade diversamente étnica e cultural da população brasileira, bem como sua cordialidade e sua propensão às grandes festas e comemorações sob qualquer pretexto, é porque o país se encontra, desde o conturbado período eleitoral de 2014, em uma situação evidente de conflito e divisão, com a propagação intensa de discursos separatistas e mesmo racistas, intensificando, discursivamente, as oposições entre norte e sul, direita e esquerda, elite e povo, “coxinhas” e “petralhas”. Resta à propaganda a promessa dessa unidade almejada, principalmente sendo produzida em relação aos Jogos Olímpicos, que têm, historicamente, em nível global, essa mesma função: a da unificação e promoção da paz entre os diversos povos e culturas existentes no planeta.

4 O PODER E O SUJEITO NA HISTÓRIA: LINGUAGEM E GENEALOGIA EM MICHEL FOUCAULT

4.1 Courtine e o paradigma indiciário: entre Saussure e Sherlock Holmes

Contrariamente a Roland Barthes, Courtine, em diversos momentos de sua obra, rejeita o paradigma semiológico de base linguístico-estrutural, que associaria o funcionamento da imagem (e também de outras materialidades) ao próprio funcionamento da língua – criando, por exemplo, uma analogia entre o funcionamento dos processos de significação na imagem e o funcionamento do signo linguístico concebido na linguística (pós)saussuriana. O autor afirma que dá preferência a uma prática que analisaria a imagem por meio de *indícios*, na observação de detalhes que poderiam ser considerados como insignificantes em uma análise mais “estrutural”, mas que guardariam a real dimensão histórico-semântica (ou *discursiva*) dos sentidos contidos e produzidos por uma determinada pintura, fotografia ou propaganda, por exemplo (COURTINE, 2011a, p.27-37).

No que concerne a esta “outra” semiologia, que seria mais antiga que a própria linguística, Courtine faz referência a Carlo Ginzburg, que na obra *O signo de três* (2008), vai demonstrar que se trata de um “modelo epistemológico (ou se preferirem, um *paradigma*)” surgido em fins do século dezanove “que ainda não mereceu a devida atenção e que tem sido utilizado sem nunca ter sido proclamado como uma teoria” (GINZBURG, 2008, p. 89). O autor descreve características comuns aos trabalhos do estudioso da arte Giovanni Morelli, do pai da psicanálise, Sigmund Freud, e de um dos mais famosos detetives da ficção universal, Sherlock Holmes, que indicariam que, neste período, foi amplamente difundido aquilo que o autor denomina um paradigma conjectural ou indiciário.

Ginzburg relata que Morelli, no campo da pintura, indica um modo de atribuição de autoria das obras de arte que divergiria das práticas correntes na época. Morelli aponta que, para diferenciar uma obra original de suas réplicas, o “analista” não deveria procurar em um quadro os traços que fossem mais característicos (e conseqüentemente mais evidentes) do autor, mas aqueles detalhes que passariam despercebidos: as curvas das orelhas, o formato das mão e até mesmo das unhas seriam aqueles *indícios* que, justamente por passarem despercebidos tanto para o apreciador quanto para o “copista”, indicariam se uma determinada obra era a original de um autor ou uma réplica. (GINZBURG, 2008, p. 89-92)

Ainda segundo Ginzburg, Freud, que toma conhecimento do método de trabalho proposto por Morelli antes mesmo de tomar conhecimento da psicanálise (GINZBURG, 2008,

p.94), adotaria, no desenvolvimento de seus trabalhos, o mesmo paradigma. De modo análogo ao de Morelli, para o pensador alemão, é nos lapsos e *indícios* quase imperceptíveis da fala consciente que residem os verdadeiros sentidos do sujeito que se constitui no inconsciente.

Por fim, como terceira referência desse paradigma, Ginzburg destaca o detetive Sherlock Holmes, que, mais do que qualquer outro exemplo, era afeiçoado aos *indícios*. Holmes resolvia seus mistérios por perceber aquilo que ninguém mais tomava conhecimento *pela observação dos detalhes*. Do mesmo modo como o caçador *prevê* (ou *conjectura*) o tamanho, as características físicas e a posição de sua presa pelos indícios por ela deixados (uma pegada, um tufo de pelos, o som de um galho que se quebra sob uma pata), o detetive de Conan Doyle reconstrói todo o percurso de um crime pelos vestígios deixados quase imperceptivelmente pelo criminoso. Não seria, pois, uma surpresa a constatação de que o escritor inglês também conhecia a obra de Morelli (GINZBURG, 2008, p.92-98). Como um último ponto coincidente, o fato de Morelli, Freud e Conan Doyle terem, os três, sido médicos parece reiterar a suposição de que esta “semiologia outra” teria suas origens na medicina, e uma medicina que seria praticada desde os gregos, em que o conhecimento do corpo e de seus sinais se dava apenas pela sua observação.

Courtine (2011a, p. 37) afirma então que haveria duas semiologias: aquela imaginada por Saussure, fundada sobre uma concepção do signo linguístico, que nos situaria no universo desmaterializado e sistemático do uso consciente dos códigos e dos signos, e uma outra, de inscrição antropológica muito mais antiga, baseada na apreensão de indícios depositados mais ou menos conscientemente ao fio de conjuntos significantes. E completa:

Se é necessário escolher entre essas duas vias divergentes na análise e interpretação das imagens, eu, no que me concerne, escolhi meu campo: aquele de Sherlock Holmes, em detrimento do de Saussure.¹⁵ (COURTINE, 2011a, p. 37; tradução nossa)

O pensador francês propõe assim o desenvolvimento de uma *semiologia histórica*, e justifica: utilizando a designação *semiologia histórica*, destaca a necessidade de uma preocupação fundamental com a dimensão histórica na produção dos sentidos (o que, segundo o autor, acaba tornando-se periférico na AD desenvolvida na França pós anos 1980); no entanto, conserva também o termo “semiologia”, e com este termo, a problemática do signo que seria inerente e indispensável às suas análises. (COURTINE, 2011a, p.29).

¹⁵ “Et, s'il faut choisir entre ces deux voies divergentes dans l'analyse et l'interprétation des images, j'ai, en ce qui me concerne, choisi mon camp: celui de Sherlock Holmes, plutôt que celui de Saussure.”

Trabalhando com categorias como a memória discursiva e a intericonicidade, Courtine aplica, em sua linha de reflexão, um método de análise que prioriza a emergência e recorrência de um determinado enunciado na história, o que, segundo o autor, se contrapõe às tendências estruturalistas (leia-se a semiologia barthesiana), que tem como foco a materialidade discursiva e seu funcionamento como linguagem.

4.2 “O que é que a baiana tem?”: Memória discursiva e intericonicidade

A fim de demonstrar uma análise possível partindo desse paradigma indiciário e mobilizando o conceito de intericonicidade já apresentado neste trabalho, proponho uma leitura do videoclipe da música oficial da Copa do Mundo de 2014: *We are one* (2016), que foi gravada pelo rapper Pitbull em parceria com as cantoras Jennifer Lopez e Claudia Leitte.

Pode-se afirmar, de modo mais geral, que o conteúdo desse vídeo dialoga estreitamente com aquele discutido nas análises já realizadas neste trabalho. É reiterada a ideia de que o encontro entre o brasileiro e o futebol só pode resultar em festa, como o faz a propaganda da cerveja Brahma: além de a base da música ser típica do samba brasileiro, o vídeo produzido se divide, basicamente, entre cenas de carnaval e futebol; por outro lado, o motivo do povo cordial que está de portas e braços abertos ao mundo todo é retomado tanto na letra da canção quanto no vídeo, em que grupos de brasileiros fazem festa ao redor dos convidados estrangeiros representados por Pitbull e Jennifer Lopez; é presente, ainda, uma hiperssexualização das figuras femininas, apresentadas majoritariamente com corpos seminus e movimentos sensuais.

No nível verbal, o próprio título da música dá o tom da mensagem que se intende transmitir: apesar de nossas diferenças sociais, políticas, econômicas, raciais e geográficas, somos um só povo, com um só coração, uma só vida e um só amor. Essa unidade cheia de bons sentimentos só poderia se concretizar em um lugar: o Brasil, berço da cordialidade, da festa e da diversidade (“*One love, one life, one world/One fight, whole world/one night, one place: Brazil*”).

Como somos o povo que, há muito tempo, inverteu os limites entre o público e o privado, levando para as nossas relações sociais aquelas gestadas no seio da família, estamos de braços abertos convidando literalmente o mundo todo para “jogar” conosco, nesse mundo que é meu, seu e nosso: “*It's your world, my world, our world today/And we invite the whole world, whole world to play*”, afirma o rapper que, mesmo não sendo brasileiro, recebeu as chaves dessa grande casa e abre suas portas para a todos receber.

Evidentemente esse “jogo” a que a canção (e juntamente com ela, todo o mercado do turismo internacional) nos convida não é apenas o do futebol, mas o das praias, do samba, da capoeira, da malandragem e, sub-repticiamente (ou não tanto), o do sexo. Pitbull, por exemplo, está na maior parte de suas cenas rodeado de mulheres com pouquíssima roupa e movimentos sensuais (**Figura 24**).



Figura 24: Cena do videoclipe *We are one* (1)

Não é surpreendente que o futebol seja o escolhido para representar toda essa gente e essa cultura: segundo o que mostra ainda a letra da música¹⁶, o futebol é o próprio império da emoção, e nem sempre da vitória; angústia, medo, frustração, ansiedade e, eventualmente o regozijo da conquista são o seu grande atrativo; normalmente, “não importa o resultado, vamos extravasar”. Da mesma forma, como vemos no *corpus* analisado e no aparato teórico levantado, parece ser esse mesmo conjunto de emoções que impera no sentimento de “ser brasileiro”. O futebol é, dessa forma, significante de toda uma população e uma cultura imaginárias que são associadas discursivamente ao Brasil e ao brasileiro.

Para confirmar esse ponto de vista, podem-se destacar diversos aspectos do videoclipe e da música em questão: a presença de trechos em espanhol e em português, ao lado do inglês que é predominante na canção, reafirmam a posição relevante que a América Latina tem assumido diante do mundo e, em especial, a posição de destaque do Brasil nesse evento de que,

¹⁶ « One night watch the world unite/Two sides, one fight and a million eyes/Full heart's gonna work so hard/Shoot, fall, the stars fists raised up towards the sky/Tonight watch the world unite, world unite, world unite/For the fight, fight, fight, one night/Watch the world unite/Two sides, one fight and a million eyes »

historicamente, é o maior vencedor; as imagens de crianças jogando futebol (no caso, com uma bola maior que seus próprios corpos) e se divertindo, constante em todo o a extensão do meu *corpus*, são aqui também presentes, como que reiterando a esperança em um futuro em que seremos mais unidos e os obstáculos, ainda que grandes, não serão intransponíveis; o ritmo dos tambores, das cuícas e berimbaus parecem dar, por meio da música, o *status* que a cultura e a arte nacional sempre buscaram.

Porém, como recomenda Courtine, na esteira de Morelli, Freud e Sherlock Holmes, gostaria de voltar essa leitura para alguns indícios que talvez passem despercebidos à primeira vista, mas que remetem nossa memória a um tipo bastante específico de brasileiro, que corrobora todos esses estereótipos.

O primeiro deles é a *roda de samba*: na maior parte das cenas do videoclipe, os artistas em destaque estão no centro de um semicírculo composto por instrumentistas e mulheres sensuais de diferentes etnias e largo sorriso (**Figuras 25, 26 e 27**).



Figura 25: Cena do videoclipe *We are one* (2)



Figura 26: Cena do videoclipe *We are one* (3)



Figura 27: Cena do videoclipe *We are one* (4)

Essa é uma cena tão típica de nosso cotidiano que pode ser encontrada desde em um churrasco na capital paulista, passando por uma festa de rua em Salvador e mesmo um velório no Rio de Janeiro. Sendo parte do imaginário sobre o brasileiro, configuração visual da maior parte do vídeo em questão como uma roda de samba traz à memória duas outras figuras, que são o segundo e o terceiro indício existentes no clipe.

Branco, norte-americano e *rapper*, Pitbull construiu ao longo de sua carreira a imagem midiática de um homem irreverente que ostenta dinheiro, bens e mulheres que só estariam ao alcance dos sonhos dos “homens comuns” (como se evidencia, por exemplo, na canção *Feel this moment*, grava em parceria com Christina Aguilera). Nesse clipe em particular, o cantor usa calças e camisas sociais perfeitamente limpas e alinhadas (condição quase impossível para um ser humano comum em meio a um carnaval tipicamente brasileiro), com gestualidade rígida,

mas um sorriso enviesado (**Figura 28**) que é a própria marca da *malandragem*; além disso, pouco chegamos a ter contato com seus olhos particularmente azuis, essas “janelas da alma” que o rapper mantém astuciosamente ocultas do olhar exterior por óculos escuros espelhados. Como bom malandro, Pitbull é rodeado de mulheres, festeiro e cativante, mas só nos é possível imaginar suas verdadeira intenções, o que se passa por trás da máscara social que ele usa quase o tempo todo (no caso, uma com assinatura de designer italiano).



Figura 28: Cena do videoclipe *We are one* (5)

Por sua vez, a única cantora brasileira presente no vídeo, Claudia Leitte, tem uma participação bastante reduzida na música, exercendo antes um papel de “convidada especial” que efetivamente de protagonista. Sua participação “solo” fica restrita a 15 segundos do clipe (de 2’53’’ a 3’08’’). Porém, se considerarmos os pequenos indícios como chave para a inserção de uma imagem em uma rede histórica (e genealógica), podemos observar que a participação da cantora brasileira é fundamental para essa inserção. Enquanto a maior parte da coreografia do vídeo é baseada no samba das passistas e dos torcedores que estão ao redor de Pitbull e Jennifer Lopez, em sua curta participação, Claudia Leitte realiza um movimento de braços rápido e discreto, mas que nos remete inevitavelmente a uma das figuras brasileiras mais conhecidas no contexto global até os dias de hoje.

Em um intervalo de um segundo (**Figura 29** - entre 2’57’’ e 2’58’’), a cantora nos remete, com seus braços, ao movimento típico de outra cantora, que nos anos 1940 e 1950 foi sensação no cinema americano: Carmen Miranda, que se tornou célebre ao cantar os segredos

e delícias da baiana, metonímia, nesse momento, da mulher brasileira. Carmen Miranda foi, então, uma entre os responsáveis por difundir a imagem do brasileiro exótico, cordial, mas também da sensualidade que já era tipicamente atribuída aos latinos.



Figura 29: Claudia Leitte reproduz movimento tipicamente atribuído a Carmen Miranda

Curiosamente, na mesma década em que Carmen Miranda se lançou ao sucesso internacional, foi criado outro personagem que já nos é familiar e propagaria estereótipos até hoje atribuídos ao brasileiro: Zé Carioca, o papagaio preguiçoso, boêmio e malandro seria lançado pelos estúdios Disney em 1942, apenas dois anos após a estreia da cantora no cinema americano. Zé Carioca “contracenaria”, ainda, com a irmã de Carmen, Aurora Miranda, como vimos, em 1944, no filme *Você já foi à Bahia?*

Observamos assim, por meio desses indícios, a retomada e atualização de três figuras que já foram registradas no cinema americano e, assim, na memória discursiva global, ainda em meados do século XX, por meio do filme dos Estúdios Disney: o malandro, o homem festeiro e a mulher hiperssexualizada, “regalada”, que mostra muito corpo e tem pouca inibição em seus movimentos. Cláudia Leitte, 60 anos depois, segue os passos de Carmen Miranda e lembra o mundo “o que é que a baiana tem”. Pitbull, por sua vez, com o alinho e o sorriso velhaco que estão impressos em nossa memória parece comprovar a previsão de Antonio Candido: nosso legado para a humanidade foi, efetivamente, a malandragem.

Pode-se verificar, assim, que similarmente ao trabalho do psicanalista ou do detetive descritos por Courtine e Ginzburg, a partir de um pequeno indício, quase imperceptível em meio à profusão de imagens, cores, corpos e sons que compõem esse enunciado, é possível

restabelecer uma rede de imagens que reitera – ou mesmo reproduz – uma memória sobre o Brasil e o brasileiro que faz parte, até hoje, de nosso imaginário. Dá-se assim, por meio da linguagem, a atualização de uma memória, característica fundamental do próprio discurso.

4.3 Linguagem e poder na obra de Michel Foucault

Constituída nas discontinuidades da história, controlada por uma vontade de verdade e produzida em um jogo constante entre forças que se opõem na forma de poderes e resistências, a linguagem é, para Foucault, a principal dimensão em que os poderes se exercem e, conseqüentemente, nos fornece materialidade central para o desenvolvimento de uma analítica desses poderes.

Variando, em momentos distintos de sua obra, entre uma analítica da formação dos saberes, uma genealogia do funcionamento dos poderes e o estudo da produção de diversas éticas e estéticas na produção de sujeitos, um elemento, entre poucos outros, pode ser considerado praticamente universal em todo o pensamento foucaultiano: a linguagem como materialidade dos discursos.

Seja em sua exploração sobre produção das humanidades e da própria ideia de homem na Idade Média (como em *História da Loucura na idade Clássica*, *O Nascimento da Clínica* e *As palavras e as coisas*), seja em suas reflexões sobre a produção da história como um jogo de poderes e resistências que se exercem na linguagem, mas também no corpo, nas construções arquitetônicas e nas práticas sociais (como em *A Ordem do Discurso*, *Vigiar e Punir*, *A Verdade e as Formas Jurídicas*, entre tantos outros), seja, enfim, na investigação da produção de sujeitos nas relações entre as práticas discursivas e os dispositivos (como faz em extensa e magistralmente em seus quatro volumes da *História da Sexualidade*), a linguagem é, geralmente, o objeto de partida sobre o qual Foucault vai desenvolver suas análises.

Em *As palavras e as coisas*, o autor demonstra, por exemplo, como o clássico quadro *Las meninas*, de Velázquez, materializa toda a produção de uma *episteme* a respeito da representação na modernidade; em *A verdade e as formas jurídicas*, por sua vez, demonstra como a produção da verdade nas sociedades ocidentais modernas e contemporâneas passou, necessariamente, por processos essencialmente linguísticos (como a produção dos discursos jurídicos, as práticas do testemunho e do inquérito, conduzindo até o panoptismo disciplinar que o autor considera a configuração essencial da sociedade contemporânea); no primeiro volume da *História da Sexualidade*, por fim, em que o francês analisa o que denomina, bastante nietzscheanamente, de “a vontade de saber”, demonstra como as práticas de confissão herdadas

do cristianismo e o direito (ou antes o *dever*) de falar publicamente sobre nosso sexo nos constitui como sujeitos dessa sociedade essencialmente panóptica.

Em *A ordem do discurso*, texto fundante para a compreensão de seu pensamento a respeito das relações entre a linguagem e o poder, Foucault afirma que “o discurso está na ordem das leis” (2008, p.7), sendo possível sentir “sob essa atividade, todavia cotidiana e cinzenta, poderes e perigos que mal se imagina; inquietação de supor lutas, vitórias, ferimentos, dominações, servidões, através de tantas palavras cujo uso há tanto tempo reduziu as asperidades” (2008, p.8). Dessa forma, seria necessário buscar, no seio da linguagem, a manifestação desses poderes e perigos que se enunciam sub-repticiamente no que dizemos, como dizemos e por quê dizemos o que dizemos, pois

[...] em toda sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade. (2008, p. 8-9)

O controle do discurso (ou antes, o discurso como *forma de controle*) torna-se, assim, nas sociedades modernas ocidentais, essencialmente político e prática necessária e suficiente para o controle dos sujeitos e, por extensão, da própria sociedade, visto que é apenas no seio do discurso que uma prática ganha, por um lado, legitimação (e assim, seu próprio direito à *existência*) e, por outro, uma “administrabilidade”, pois

O que não é regulado para a geração ou por ela transfigurado não tem eira, nem beira, nem lei. Nem verbo também. É ao mesmo tempo expulso, negado e reduzido ao silêncio. Não somente não existe, como não deve existir e à menor manifestação fá-lo-ão desaparecer – sejam atos ou palavras. (FOUCAULT, 2010b, p.10)

Dessa forma, seria preciso *falar* do sexo, por exemplo, para que esse se tornasse uma prática social e, dessa forma, fosse passível de administração, classificação, controle, disciplinarização. Seria preciso, por outro lado (como se pode observar ostensivamente nas mídias brasileiras e globais contemporâneas) falar das identidades marginais, das sexualidades desviantes e minoritárias, das etnias reprimidas, dos gêneros esquecidos, das camadas sociais oprimidas, pois apenas por meio do discurso (e, por consequência, da linguagem) seria possível gerir a produção dessas identidades, legitimando aquelas que devem permanecer e silenciando aquelas que devem, por algum motivo econômico, social, cultural, político, enfim, ser apagadas:

Deve-se falar do sexo, e falar publicamente, de uma maneira que não seja ordenada em função da demarcação entre o lícito e o ilícito, mesmo se o locutor preservar para si a distinção (é para mostra-lo que servem essas declarações solenes e liminares; cumpre falar do sexo como de uma coisa que não se deve simplesmente condenar ou tolerar, mas gerir, inserir em sistemas de utilidade, regular para o bem de todos, fazer funcionar segundo um padrão ótimo. O sexo não se julga apenas, administra-se.” (FOUCAULT, 2010b, pp.30-31)

4.4 O sujeito, o poder e a linguagem: a formação de dispositivos

Embora a linguagem seja central para o desenvolvimento de suas reflexões e todo seu aparato filosófico-analítico, Michel Foucault não é um linguista, e portanto não compreende a produção dos saberes, poderes e, em especial, dos sujeitos como resultado de um exercício puramente linguístico ou languageiro.

Como o autor afirma em diversos momentos, apesar de ter voltado seu olhar sobre a produção dos saberes e nos exercícios de poder e resistência nas idades clássica, média, moderna e contemporânea, seu principal objeto de interesse é a produção dos *sujeitos* nas sociedades ocidentais:

Eu gostaria de dizer, antes de mais nada, qual foi o objetivo do meu trabalho nos últimos vinte anos. Não foi analisar o fenômeno do poder nem elaborar os fundamentos de tal análise.

Meu objetivo, ao contrário, foi criar uma história dos diferentes modos pelos quais, em nossa cultura, os seres humanos tornaram-se sujeitos. Meu trabalho lidou com três modos de objetivação que transformam os seres humanos em sujeitos. (FOUCAULT, 1995, p. 231)

Dessa forma, considerando que os sujeitos não se constituem apenas de relações linguísticas mas tem antes seus corpos e sua existência afetados por formações arquitetônicas e urbanísticas, práticas políticas e jurídicas e a própria formação das sociedades disciplinar e de controle (que passam por toda uma construção cultural mas também arquitetônica, tecnológica, político-geográfica), Foucault desenvolve, ao longo de sua obra, o conceito de dispositivo, como já discutimos brevemente neste trabalho, que teria por função possibilitar uma compreensão global das articulações entre as práticas discursivas e não discursivas para a produção dos sujeitos. Como o autor esclarece em suas conferências realizadas no Brasil na década de 1970, publicadas sob o título de *A verdade e as formas jurídicas* (2002),

Meu objetivo será mostrar-lhes como as práticas sociais podem chegar a engendrar domínios de saber que não somente fazem aparecer novos objetos,

novos conceitos, novas técnicas, mas também fazem nascer formas totalmente novas de sujeitos e sujeitos de conhecimento. O próprio sujeito de conhecimento tem uma história, a relação do sujeito com o objeto, ou, mais claramente, a própria verdade tem uma história (FOUCAULT, 2002, p. 8)

Assim, Foucault prioriza a produção de *práticas sociais*, e não exclusivamente as *práticas discursivas*, na produção dos sujeitos contemporâneos. Não que as práticas sociais possam prescindir da linguagem. Esta é uma dimensão de fundamental importância, em que se apreendem as regras do jogo discursivo; não é, no entanto, a única dimensão dessas práticas:

Teria então chegado o momento de considerar esses fatos de discurso, não mais simplesmente sob seu aspecto linguístico, mas, de certa forma – e aqui me inspiro nas pesquisas realizadas pelos anglo-americanos – como jogos (*games*), jogos estratégicos, de ação e de reação, de pergunta e de resposta, de dominação e de esquiva, como também de luta. O discurso é esse conjunto regular de fatos linguísticos em determinado nível, e polêmicos e estratégicos em outro. Essa análise do discurso como jogo estratégico e polêmico é, a meu ver, um segundo eixo de pesquisa (2002, p.9)

Foucault demonstra, pois, nessa série de conferências mas também em diversas outras ocasiões (2010b; 2010c; 2010d; 1979), que desenvolver uma história sobre a produção dos sujeitos na sociedade ocidental consiste, no fundo, em reconstituir uma história da formação de *verdades* nessa sociedade. Por sua vez, a formação das verdades em diferentes sociedades, nos mais diversos momentos históricos, passa pela criação de dispositivos que se materializam, majoritariamente, pela linguagem, mas que também extrapolam seu escopo. Afim de compreender esses dispositivos e, por conseguinte, a produção das verdades e dos sujeitos ocidentais, seria então necessário desenvolver uma análise do discurso que tivesse como projeto e escopo toda a extensão das interações políticas, sociais, jurídicas etc. produzidas e arquitetadas (em todos os sentidos da palavra) em uma determinada época, em um local dado:

O que pretendo mostrar nessas conferências é como, de fato, as condições políticas, econômicas de existência não são um véu ou um obstáculo para o sujeito de conhecimento mas aquilo que através do que se formam os sujeitos de conhecimento e, por conseguinte, as relações de verdade. Só pode haver certos tipos de sujeito de conhecimento, certas ordens de verdade, certos domínios de saber a partir de condições políticas que são o solo em que se formam o sujeito, os domínios de saber e as relações com a verdade (FOUCAULT, 2002, p.27)

4.5 Dispositivo, corpo e heterotopia: *Maracanã*, de Emis Killa

A canção e o videoclipe *Maracanã*, do rapper italiano Emis Killa, parecem nos proporcionar ocasião preciosa para realizar uma síntese e, em tempo, ainda uma ampliação de todo o aparato teórico-conceitual que vim recapitulando ao longo de todo este trabalho. Oferece-me, também, a oportunidade de retomar boa parte daqueles modelos que foram propostos, na mídia e no material teórico coletado, como possíveis e diversificadas identidades para o brasileiro.

Emis Killa (ou Emiliano Rudolf Giambelli) é um cantor e compositor italiano nascido em 1989, ou seja, integrante incontestável da geração dos chamados “millennials”, contestadores por natureza e adoradores do espetáculo. Sendo o rapper italiano, e em italiano escrita sua canção (produzida pela ramificação italiana da empresa Sony Music, de origem japonesa), Killa reitera os exemplos já tão numerosos de como o dispositivo da mídia, nosso mais profícuo objeto, se produz e mantém, hoje, de forma absolutamente globalizada. Mostranos, também, como um acontecimento discursivo/midiático nas proporções da Copa do Mundo produz discursos e, conseqüentemente, subjetividades que se difundem e se reproduzem ultrapassando as fronteiras geográficas mas também boa parte das fronteiras políticas, sociais, econômicas e culturais, chegando aonde quer que cheguem os extensos e incontáveis tentáculos da mídia na cultura da convergência (JENKINS, 2009).

No que diz respeito à *canção* propriamente dita, trata-se de um rap, movimento musical e poético integrante, em sua origem, do movimento *hip hop*, manifestação cultural que nasce nas periferias norte-americanas e se universalizam como forma marginal (mas também de resistência) de expressão artística, encontrando solos férteis tanto na Europa e na Ásia quanto no Brasil, em que se torna, juntamente com o funk, a manifestação musical típica das favelas e periferias, mas também das comunidades consideradas oprimidas (o negro, o operário, o jovem criminalizado, ainda nos anos 1990, e, mais recentemente, as mulheres e as minorias sexuais (PAULA, 2007; ALVES, 2013)).

Dessa forma, considerando que o gênero rap tem uma estrutura composicional e um estilo relativamente estáveis (ALVES, 2013, pp.44,55), ainda que escrita por um homem branco europeu, ainda que produzida na Itália, observando o Brasil e o brasileiro de um ponto de vista estrangeiro, essa música parece retomar (mas também, participar da produção de) todos aqueles modelos identitários de brasilidade que foram discutidos até aqui, estabelecendo uma relação interdiscursiva com todas as propagandas e videocliques analisados neste trabalho, em particular

com aquele de Mc Guimê e Emicida, eles mesmos representantes de relevância dos movimentos funk/hip hop brasileiros.

Emis Killa traz, em sua letra eufórica, o embate diário do garoto (normalmente negro) nascido e criado na favela e que precisa enfrentar cotidianamente aquele que seria imposto social e historicamente como seu destino inevitável – a marginalidade, o subemprego, a deseducação e, principalmente, o contato precoce com o universo das drogas (**Figura 30**): “*Lontano dalla Grande Mela/C’è un piccolo uomo in una favela/Ogni giorno si sveglia e si allena/Con il pallone da mattina a sera/Tutte le strade sbagliate possibili ma Purtroppo poche possibilità/Si tiene stretto quel poco che ha/Tra povertà e criminalità*”



Figura 30: Cena do clipe *Maracanã* (1)

Esse garoto teria, no entanto, uma saída quase miraculosa, um horizonte utópico a que apenas seus pés poderiam, como que por milagre, conduzi-lo: o futebol, capaz de torna-lo uma estrela e aproximá-lo desse universo do espetáculo, do consumo e da descriminalização que é aquele acessível às classes mais abastadas, do qual esse jovem da favela, encarcerado em seus becos escuros e longe do asfalto, vê apenas relances:

*Come fortuna quei piedi con cui
Corre lontano dai vicoli bui
Sa che non può commettere gli errori altrui
Loro non hanno il talento che ha lui
Sorridente anche se non ha molto
Ogni giorno rivive il suo sogno
Davanti a quel pallone sgonfio
Chiude gli occhi e palleggia col mondo*

Sognando di scendere in campo

Porém, é momento de Copa. Evento que, tradicionalmente, tem a reputação de unir um país que é normalmente dividido pelas diferenças de classe, culturais, raciais e políticas, a Copa do Mundo parece estabelecer aqui (e em especial, nas favelas e periferias que são o cenário de todo o videoclipe do italiano) uma *heterotopia*, que beira, na verdade, uma quase utopia, onde tudo é possível e todos os sonhos são realizáveis (“*E chissà che cosa succederà? Nel calcio tutto è possibile*”). Por meio do futebol, nesse momento, poderíamos superar nossas diferenças, e esse *piccolo uomo* da favela poderia, ao menos temporariamente, ultrapassar as barreiras sociais que fazem dele um marginal, um *anormal*, como é tão recorrente na história do futebol brasileiro e já foi discutido no presente trabalho (como os casos de Ronaldo “Fenômeno”, Ronaldinho Gaúcho e Neymar Jr.).

No plano visual, há uma particularidade interessante: diferentemente do vídeo e Mc Guimê, praticamente todo o clipe do rapper italiano se passa na periferia do Rio de Janeiro. A câmera e o artista raramente descem para o “asfalto”, e as visões que se têm dele, da praia e dos pontos turísticos cariocas é sempre distante, relegada a um segundo plano. Emis Killa se mistura à população do morro e, no seio da favela, talvez um dos berços da identidade brasileira, deixa de ser estrangeiro. Ele *está*, ou antes *é* (distinção semântica verbal que nos permitem tanto o português quanto o italiano) na favela (**Figura 31**). Apesar de seu lugar social e mesmo nacional, a favela o acolhe e ele passa a ser, também, um pouco ela, contando sua história mas também aquela que poderia vir a ser a desses garotos, majoritariamente negros, que dançam, cantam, jogam e sorriem ao seu redor.



Figura 31: Emis Killa (de camisa rosa) entre a população da favela

Curiosamente, o Maracanã, que dá título à canção e é um dos grandes símbolos do futebol mundial, só é visto (e falado) à distância (**Figura 32**), salvo duas passagens que duram menos de um segundo cada. Essa outra heterotopia, onde a festa do futebol nunca acaba e todos os povos se tornam um (ou, no máximo, dois, se considerarmos a divisão das torcidas), está à distância de um sonho. As câmeras só observam o estádio de longe, de fora, e nem Killa nem seus companheiros de favela chegam a adentrá-lo, mas se deixam transportar para lá pelo som dos tambores e dos fogos e pelo clima de festa que contagia a cidade e todo o país: *“Questa sera c’è il delirio al Maracana/Da qua fuori sento i cori sha la la/Un sospiro, gli occhi chiusi sarò già là/Tra i tamburi e i colori della città”*.



Figura 32: Visão externa do Maracanã no videoclipe de Emis Killa

A favela, heterotopia em que o tempo é suspenso e, apesar das dificuldades, é sempre festa, configura assim metonímia do Brasil, onde nascemos todos e onde a cor de nossa pele é irrelevante (*“E per quanto siam lontani/Tutti siamo nati qua/Pelle bianca o pelle nera/Al mondo si viene e si va”*); o Maracanã, por sua vez, é metonímia dessa utopia onde todos os povos são um e todos os problemas se resolvem em uma partida de futebol.

Favela e Maracanã constituem assim dois lados dessa relação dialética e contraditória que é nosso país, mas, acima de tudo, nossa gente. O futebol consistiria a porta de entrada para o sistema capitalista/consumista e, portanto, a porta de saída da favela. Contraditoriamente, o julgamento de valor feito de um e de outro é aqui mais brando do que na canção de Guimê: a favela não é o lugar da punição em que o homem está fadado à derrota e à impossibilidade do consumo; o futebol e a música, por outro lado, não parecem ser a única alternativa. De qualquer

modo, essas duas heterotopias estão conectadas pela utopia, não absolutamente impossível, mas também não completamente real: o sonho da favela cordial e festeira e o sonho do futebol que produz a paz e a unidade.

Essas contradições estão expressas nos próprios corpos dos atores do vídeo. A postura física tradicional dos adeptos dos movimentos geralmente classificados como *hip hop* (o corpo tatuado e parcialmente exposto, ligeiramente inclinado e um olhar ousado que beira a agressividade) é uma constante durante o vídeo analisado (**Figura 33**).



Figura 33: Cena do clipe *Maracanã* (2)



Figura 34: Cena do clipe *Maracanã* (3)

No entanto, essa postura é contradita pela sua expressão facial, que expõe muitos sorrisos de felicidade ou otimismo ao longo de toda a extensão do clipe (**Figura 34**),

diferentemente da postura “tradicional” dos rappers periféricos; sorrisos parecidos estão estampados nos rostos de todos os outros personagens: as crianças que o acompanham, os sambistas e malandros e os turistas, convidando o expectador a participar dessa festa ou desse sonho tornados possíveis pelo evento global que é a Copa do Mundo.

5 PENSAR O HOJE PARA MODIFICAR O AMANHÃ: CONSIDERAÇÕES FINAIS E DIRECIONAMENTOS FUTUROS

A presente tese se construiu essencialmente sobre uma difícil escolha, com a qual travei embate ao longo dos quase cinquenta meses de sua elaboração, até os últimos momentos. Ora pendendo para uma possível inclinação mais teórico-epistemológica, ora propenso a abraçar a causa analítica que é o objetivo final de qualquer projeto de análise do discurso, o texto aqui apresentado é resultado (mas também descrição detalhada) desse embate ao redor de uma decisão que, embora difícil, foi tomada e produziu resultados frutuosos, que abrem perspectivas para outras reflexões a serem feitas por mim e/ou por outros pesquisadores.

Quando da elaboração do projeto de pesquisa, ainda no ano de 2013, durante a conclusão de meu mestrado, foi-me colocada (seja pela própria natureza do projeto, seja por meus pares, seja por minha orientadora e mentora) a questão de se desenvolveria, ao longo do doutorado, um trabalho essencialmente epistemológico, em que se pudesse realizar uma história do presente dessa análise do discurso que, já há um tempo considerável, tenho achado bastante conveniente definir como antropofágica, ou se produziria, por outro lado, uma tese de cunho sobretudo analítico, versando, de modo extenso e o mais completo possível, sobre as diversas identidades brasileiras produzidas através da história.

Desde minha iniciação no campo dos estudos linguísticos (ainda na iniciação científica, iniciada em 2008, em meu primeiro ano de graduação em Letras na Faculdade de Ciências e Letras de Araraquara), tenho me dedicado à compreensão, em meio a essas tantas análises de discurso, dessas referências tão diversas cronológica, geográfica e epistemologicamente que produziram um projeto de AD tão particular e ao mesmo tempo tão profícuo. Essa inflexão epistemológica sobre a análise do discurso e, mais amplamente, sobre a história das ideias linguísticas tem me acompanhado desde então e despertou o desejo intenso, ao longo de todo meu trabalho acadêmico, de explorar, genealógicamente, a delimitação dos conceitos, as linhas de pensamento tantas vezes opostas que lhes deram forma e condições de emergência nesse campo do saber.

Por outro lado, a problemática da identidade, que foi meu objeto primeiro e primordial também ao longo de todo o percurso de formação, nunca se deixou calar sob a camada de reflexão epistemológica; de fato, serviu-me sempre de incômodo e estímulo nessa empreitada, visto que a(s) minha(s) própria(s) se constituiu, reformulou, desarticulou e (des)(re)construiu por meio de cada leitura, de cada novo objeto analisado, de cada novo autor ou texto descoberto, de cada nova experiência de vida possibilitada pelo questionamento profundo e constante dos

regimes de verdade que nos circundam; meu apreço, ainda, pelo objeto audiovisual e a dinâmica das linguagens sincréticas que se multiplicam em nossa cultura e pelos regimes de produção de sentidos delas recorrentes tornaram impossível optar pelo desenvolvimento de um trabalho que tivesse caráter exclusivamente epistemológico e não tivesse, efetivamente, um objeto de análise que permitisse a reflexão, ainda profícua e ainda urgente, sobre quem somos nós, hoje.

Como resultado dessa minha própria *escolha de Sofia* apresenta-se essa tese, cujo inacabamento, evidente, longe de me incomodar ou espantar, faz-me sentir que o caminho tomado, embora repleto de obstáculos, foi o mais prazeroso e estimulante. Por razões de delimitação e opção metodológica, a fim de conferir ao texto uma necessária coesão e produzir, efetivamente, *uma tese*, escolhi (após as acertadas recomendações da banca de qualificação e as tão caras e esclarecedoras intervenções de minha orientadora) privilegiar a investigação sobre a(s) identidade(s) do brasileiro e a produção genealógica de um sentido de *brasilidade* partindo da análise arqueológica do *corpus* audiovisual e da reflexão sobre o material teórico que me deu fundamento.

Por felicidade, encontrei, ao longo da elaboração do trabalho, um caminho que (acredito) me permitiu trilhar a análise das *brasilidades contemporâneas* sem, no entanto, abrir mão da reflexão epistemológica sobre o florescimento de uma análise do discurso com Foucault no Brasil, visto que se me fez claro, em Boaventura de Sousa Santos, em Bauman, em Hall, em Antonio Candido, em Haroldo de Campos e em Oswald de Andrade, mas também em Foucault, o ponto comum que há entre a produção das identidades brasileiras e dessa análise do discurso tão nossa: a antropofagia.

5.1 Considerações finais

Chamo de *antropofágico* esse projeto de desvelamento do discurso que *fazemos e vivemos com* Foucault, *com* Courtine, *com* Barthes, *com* Pêcheux, *com* Saussure, mas ainda *com* Bauman, *com* Hall, *com* Boaventura, *com* Jenkins e tantos outros pensadores – que já rotulamos como AD Francesa, AD brasileira, ADB, AD do B, Estudos Foucaultianos do Discurso, entre tantas outras nomenclaturas insuficientes e que nunca fizeram justiça à sua extensão e às suas tantas particularidades. Considero-o antropofágico por emergir em um contexto institucional e epistemológico que é tão típico (como tentei demonstrar ao longo de todo o trabalho) da própria formação de nossa cultura e de nossa identidade: alimentando-nos de fontes mais robustas e antigas que as nossas próprias, mas apenas para fortalecer nosso próprio espírito, descartando o que não nos serve e adaptando, conforme nossas necessidades

(e muitas vezes, nosso desejo, como Michel Foucault atesta em relação à produção dos regimes de saber) aqueles conceitos, pensamentos, métodos e práticas que consideramos convenientes ou que são coerentes com nosso modo de interpretar o mundo e nós mesmos.

Encontrei, em Boaventura, a categoria científica que enquadra o movimento que eu esboçava apenas instintivamente, na elaboração do trabalho: a necessária e urgente produção das *epistemologias do Sul*, pautadas num sistema de pensamento que superasse a abissalidade presente nos resquícios do pensamento colonial que ainda impera no ocidente, em especial no sul geográfico. Como afirma o autor (SANTOS; MENESES, 2009a, 2009b; SANTOS, 2009), sujeita nossa produção epistemológica ao sistema capitalista global resultante dos movimentos colonialistas oriundos da Europa, a produção de nossas próprias identidades são, também, sujeitas a esse sistema, e a única forma de resistir, aspirando a uma “justiça social global”, seria produzindo identidades próprias, pós-coloniais; essas, no entanto, só teriam direito à existência a partir do reconhecimento do valor dos saberes locais do sul colonizado: a partir de uma “justiça cognitiva”:

[...]minha tese é que a cartografia metafórica das linhas globais sobreviveu à cartografia literal das *amity lines* que separavam o Velho do Novo Mundo. A injustiça social global está, desta forma, intimamente ligada à injustiça cognitiva global. A luta pela justiça global deve, por isso, ser também uma luta pela justiça cognitiva global. Para ser bem sucedida, essa luta exige um novo pensamento, um pensamento pós-abissal (SANTOS, 2009, p. 32)

Concordando com a opinião expressa pelo pesquisador português, pude, ao longo do meu trabalho, discutir as atualizações, as representações e as reproduções dessas identidades brasileiras, de uma pretensa *brasilidade essencial* que foram tão intensas e prolíferas quando desses acontecimentos discursivos da Copa do Mundo de 2014 e as Olimpíadas de 2016 e que continuam, até os dias de hoje, na ordem de nosso discurso cotidiano, ainda em grande evidência no dispositivo midiático. Essa persistência, na mídia, de uma tentativa de unificar as identidades brasileiras se deve, talvez, ao fato de estarmos, novamente, em ano de Copa do Mundo, mas também certamente ao fato de não termos ainda superado a crise política, econômica e cultural que encontrava em 2014, no início dessa pesquisa, apenas o primeiro dos seus tantos pontos altos que se multiplicariam com o passar dos últimos anos e o desenrolar dos sucessivos escândalos políticos que culminaram, em 2016, com o processo de *impeachment* de Dilma Rousseff.

Foram estabelecidas, no início deste trabalho, algumas questões às quais se faz necessário retornar, não para necessariamente respondê-las, mas antes para realizar um balanço

do que se me mostrou evidente durante a coleta do material teórico e, acima de tudo, na análise do *corpus*.

Em primeiro lugar, propus a questão sobre quais foram as identidades/subjetividades representadas e construídas discursivamente do/para o povo brasileiro durante esses eventos. Mais adiante, questiono a importância dos eventos políticos, sociais e econômicos contemporâneos para a construção discursiva da brasilidade contemporânea. Como creio ter ficado evidente na análise do *corpus*, há dois movimentos no dispositivo midiático nesse período que podem ser considerados paradoxais mas que se repetem e se complementam e nos permitem esboçar respostas para ambas as questões.

O primeiro, um claro movimento que visa a estabelecer e estabilizar a *diversidade* como a própria essência do “povo brasileiro”. Essa diversidade que nos seria fundamental e indissociável de nosso caráter, se apresenta desde os textos de Euclides da Cunha e Sérgio Buarque de Holanda até o videoclipe do rapper italiano Emis Killa. Passando pelas memórias da baiana regalada e do malandro cordial retomadas em *We are one*, visualmente representado nos corpos e nos espaços de *País do Futebol* e reverberando nos níveis verbal e não verbal da propaganda *Se ligaê*, do Banco Bradesco, tal ideal da diversidade me parece, senão o único, ao menos o mais evidente ponto comum em todo o *corpus*. O brasileiro é, antes de tudo, um povo acolhedor, festivo, cordial e maleável porque é naturalmente constituído no encontro de diversas raças, culturas e espaços geográficos.

O segundo movimento destacado e que me parece em relação, ao mesmo tempo, de paradoxo e complementaridade com o primeiro, é a tentativa de estabelecer, apesar da diversidade que nos seria constitutiva, uma ilusão de unidade incorruptível. Como é próprio das narrativas da nação discutidas por Hall, observa-se em meu *corpus* a reiteração de uma unidade nacional que estaria acima da nossa própria diversidade constitutiva, ou antes, a nossa unidade se constituiria no próprio fato da diversidade. Sendo assim, o brasileiro – que é carioca, goiano, pernambucano, capixaba, potiguar (*Se ligaê*), de pele branca, negra, vermelha ou amarela (*Maracanã, Largada* e todos os outros vídeos do *corpus*) – tem sua unidade na dispersão, e esse deve ser seu maior motivo de orgulho.

Dessa forma, em um momento em que esquerda e direita, progressistas e conservadores, “coxinhas” e “petralhas” se dividem nas urnas, nas redes sociais e mesmo nas ruas (como se pôde observar nas manifestações pró e contra o *impeachment* de Dilma, entre 2014 e 2016, e da prisão de Lula, em 2018), em que as identidades das minorias sexuais, raciais, de gênero etc. se tornam pauta efetivamente política e de cada vez mais relevância no cenário midiático, parece emergir a vontade de uma unidade nacional mais forte do que nunca, largamente

abraçada pelo dispositivo midiático e transformada em um de seus principais tópicos. A Copa do Mundo de 2014 e as Olimpíadas de 2016 parecem, enfim, ter criado as condições de possibilidade propícias para a emergência desses enunciados que visam à unificação do brasileiro, que é diverso em sua origem, em torno de uma causa que não fosse “política” (ou, ao menos, que não o parecesse tão explicitamente); o futebol, o carnaval e, de modo geral, a esperança de *vencer*, tomada de empréstimo dos esportes e ressignificada para a vida cotidiana do brasileiro que “chega lá” não importando qual seja o obstáculo, são escolhidos pelo dispositivo midiático como a válvula de escape dessa vontade de divisão que parece se instalar e, contra todos os esforços, continuar crescendo em nosso país.

A terceira questão proposta foi a respeito das memórias de uma(s) brasilidade(s) que foram retomadas e atualizadas para a (re)produção dessas identidades. Observou-se que a identidade nacional, longe de ser um tópico exclusivamente contemporâneo, é preocupação das produções artísticas, literárias e científicas brasileiras desde a chegada dos primeiros portugueses. Como vemos ainda hoje, diariamente, nas incontáveis novelas e seriados produzidos pelas emissoras brasileiras (em especial, a Rede Globo de Televisão), nas propagandas audiovisuais e impressas produzidas desde o início do século XX e nos esboços de uma literatura tipicamente brasileira desde meados do século XIX, as memórias e “estereótipos” do sujeito brasileiro parecem ser tão diversas quanto permite a sua origem ideal, mas apresentam algumas regularidades que só podem ser classificadas como surpreendentes, se leva-se em consideração o longo período de tempo em que elas subsistiram.

O brasileiro é quente, sensual, forte, belo de sua forma própria, e colorido como sua terra, como sabemos de Caminha a Euclides da Cunha. Ele é cordial, malemolente, simpático, informal e malandro, como nos mostram Buarque de Holanda e Antonio Candido. Ele ama os festejos, as jogatinas e os belos corpos nus que exhibe com des pudor. Sua alegria compensa suas dores, e os obstáculos políticos e sociais que enfrenta diariamente justificam sua malandragem. O brasileiro é, antes de tudo, um amoral, não no sentido especialmente negativo que se dá a esse termo, mas como demonstrou-se neste trabalho, ele se constitui em um espaço geográfico e cultural em que os limites da moralidade e, em especial, da religião, são fluidos como seu samba e seus rios abundantes.

A quarta questão versa sobre os mecanismos utilizados pela mídia para que tais identidades pudessem, efetivamente, entrar na ordem do discurso que se estabelece contemporaneamente (que pode ser vista, também, como uma ordem do olhar). No que diz respeito a essa questão, foi possível constatar que a mídia, em especial as mídias audiovisuais, configuraram terreno propício para a produção e a difusão desses modelos identitários

discursivos, visto que as particularidades das linguagens sincréticas que predominam nas mídias permitem a reprodução tão fiel quanto possível desse ambiente de calor, festa, cor, sensualidade e moralidade flexível que constituem nossa formação nacional.

Assim, *We are one* possibilita, ao mesmo tempo, reiterar no nível verbal que, apesar de nossa diversidade, que engloba o mundo todo, “*somos um*”, e mostrar, no nível visual, que essa diversidade é alegre e sensual, seminua, e que tem sobre seus quadris o controle que lhe falta sobre sua organização político-social. Por sua vez, *País do Futebol* e *Maracanã* narram a história dos “brasileirinhos” da periferia que terão, seja pela música, seja pelo futebol, seja (em último caso, que fique claro) pelo trabalho¹⁷ a oportunidade de “vencer na vida” tanto nas letras e no ritmo contagiante de seus respectivos funk e rap, quanto na sucessão de imagens majoritariamente produzidas nas favelas e regiões periféricas brasileiras; contudo, as praias e os corpos seminus não deixam de marcar sua presença e deixar, na memória, a impressão de que ganhamos em prazer aquilo que perdemos, diariamente, em direitos civis e sociais.

Somos, assim, um povo antropófago. Nossa etnia é a cruzada de todas as raças, nossa cultura é filha de todos os povos, nossa formação científica é conjugação, sobreposição, polêmica e transformação de todas as epistemologias. Somos, enfim, resultado de sucessivos e permanentes rituais antropofágicos que tem “comido”, ao longo desses cinco séculos de nossa história oficial, todos os homens que chegaram até nós e todos aqueles que tentaram e tentam ainda dizer quem somos. Temos herdado desses homens, para o bem ou para o mal, suas características mais relevantes ou aquelas mais propícias de aqui se instalarem. Seja devido ao nosso clima e à nossa terra em que se plantando, tudo dá, seja devido a nossa formação geográfica, seja devido à nossa natureza exuberante floresceu, nesse país, um sujeito que luta, um sujeito que é bravo, um sujeito que é belo em sua feiura, sensual em sua malandragem e que sempre terá a possibilidade, no futebol, na música ou no carnaval, de festejar seus males. Para aqueles que, por má-sorte, não conquistaram esse direito no nascimento, resta ainda a opção do trabalho e a possibilidade de se tornar sujeito tipicamente civilizado, dignamente ocidentalizado, afinal, somos brasileiros e não desistimos nunca.

Similarmente, concluo que nossa “AD com Foucault” é antropofágica. Ela resulta da digestão de referências diversas, lidas (ou comidas) em momentos outros que o de sua produção original e associadas com outras tantas que são, muitas vezes, contraditórias entre si (como a associação constante, ainda que constantemente negada, de uma *semiologia estrutural* herdeira de Barthes e, por consequência, de Saussure, e uma *semiologia histórica* que teria nos indícios

¹⁷ “Qualquer coisa, sendo trabalhador é o que importa” (PAÍS DO FUTEBOL, 2014)

e na genealogia seus fundamentos teóricos principais). Como Santos afirma em seus textos, nossa formação epistemológica (e a Análise do Discurso que re (re)(des)constrói no Brasil, especificamente) parece seguir a formação de nossa própria identidade; por outro lado, a produção antropofágica de nossas identidades é direta e dialeticamente transformada pelas possibilidades do ler, do fazer e do dizer na AD brasileira.

5.2 Direcionamentos futuros

Ressalto, ainda uma última vez, que esta tese não se pretende ponto de origem ou fim de um conjunto de dizeres, mas antes um nó na intrincada rede discursiva que constitui o arquivo da(s) análise(s) do discurso no Brasil. Nela, constatou-se e reiterou-se que o dispositivo da mídia é fundamental para a produção e difusão das práticas subjetivadoras que produzem efeitos discursivos de identidade, como já destaquei anteriormente e como o GEADA e seus descendentes/parceiros vem discutindo ao longo das últimas três décadas.

Creio ser ainda necessário estudar e compreender mais amplamente, no entanto, o dispositivo da mídia como um dispositivo essencialmente global. Fruto do capitalismo tardio e das revoluções tecnológicas na área da comunicação, a mídia tem a capacidade e a possibilidade de (re)produzir, hoje, em diferentes países em escala global, em diferentes momentos históricos e por diferentes autores (e atores) sociais, a mesma visão (e, por conseguinte, os mesmos modelos identitários) sobre um povo, uma cultura, uma história e mesmo sobre uma formação epistemológica. Essa não é, certamente, uma particularidade do discurso produzido sobre o Brasil e o brasileiro, mas está na própria constituição do funcionamento contemporâneo do dispositivo da mídia, que é essencial e inevitavelmente global, talvez pela primeira vez na história da existência humana.

Urge, por sua vez, para a compreensão dessas novas configurações midiáticas (e consequentemente discursivas e de produção de regimes de verdade) um aprofundamento naquilo que Boaventura e seus companheiros tem chamado de um pensamento pós-abissal, que seja capaz de pensar o mundo a partir de outras epistemologias, não completamente exploradas por conta da dominação epistemológico-colonial que ainda se nos impõe.

Defendo que seja esse movimento que temos realizado, ao longo dos últimos 30 anos, *com e contra* Foucault, *com e contra* Barthes, *com e contra* Pêcheux, *com e contra* Courtine, *com e contra* a linguística e a própria análise do discurso.

Por outro lado, o ano de 2018, em que ocorrerão novas (e certamente, conturbadas) eleições presidenciais, oferece-me oportunidade especial para dar continuidade ao trabalho analítico desenvolvido na presente tese.

Inspirado nos trabalhos do Laboratório de Estudos do Discurso – LABOR, da universidade Federal de São Carlos e do próprio GEADA, pretendo coletar as propagandas políticas televisionadas dos dois principais partidos que representam, atualmente, a “esquerda” e a “direita” brasileira, o Partido dos Trabalhadores (PT) e o Partido da Social Democracia Brasileira (PSDB), a fim de observar como, nessas campanhas, serão retomadas e atualizadas as diversas brasilidades que tenho relacionado, e quais são as particularidades que se observam nessas diferentes brasilidades em relação ao lugar político-institucional (“esquerda” e “direita”) em que são produzidas.

A articulação desses dois vieses (um de caráter mais teórico-epistemológico, a respeito da análise do discurso no Brasil, e um de inclinação mais analítica, sobre a produção política de identidades brasileiras) me inspira, já, um possível projeto de pós-doutoramento. Veremos as surpresas que me trarão, no entanto, as incontingências e as descontinuidades da vida (política, financeira, romântica, familiar, profissional...), que têm se mostrado, nos últimos anos mais do que nunca, incontornáveis na constituição e nas inclinações de minha carreira profissional e, em especial, minha carreira acadêmica.

De qualquer modo, como afirmo na introdução de minha dissertação de mestrado (SILVA, 2014), aventuras são esperadas e bem-vindas.

REFERÊNCIAS

AGORA é BRA – Se ligaê. Rogério Flausino, Baby do Brasil e Sérgio Mendes. São Paulo: O2 Filmes, 2016. 3’01”. Disponível em: <<https://youtu.be/irO-QKahzHw>>. Acesso em 14/04/2017.

ALMEIDA, F. F. P. **(Re)significações da mulher política na mídia.** memória, corpo, territorialidade. 2011. Tese (Doutorado em Linguística e Língua Portuguesa) – Faculdade de Ciências e Letras de Araraquara, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, São Paulo.

ANDRADE, O. O manifesto antropófago. In: TELES, G. M. **Vanguarda européia e modernismo brasileiro.** Petrópolis: Vozes, 1976.

ALVES, C. C. O. **Diálogos entre rap e repente :heterogeneidade discursiva e representação da subjetividade na canção.** 2013. Dissertação (Mestrado em Linguística e Língua Portuguesa) – Faculdade de Ciências e Letras de Araraquara, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, São Paulo.

BARTHES, R. **Mitologias.** São Paulo: Difel, 2009.

BRAGA, A. **História da beleza negra no Brasil:** discursos, corpos e práticas. São Carlos: EdUFSCar, 2015.

BOSI, A. **História concisa da literatura brasileira.** São Paulo: Cultrix, 2006.

CAMPOS, H. Da razão antropofágica: diálogo e diferença na cultura brasileira. In: CAMPOS, H. **Metalinguagem e outras metas.** São Paulo: Perspectiva, 1992

CAMINHA, P. V. **Carta a El Rei D. Manuel.** São Paulo: Dominus, 1963.

CANDIDO, A. Dialética da malandragem. In: **Revistaieb.** São Paulo, n.8, 1970.

_____. Literatura e subdesenvolvimento. In: CANDIDO, A. **A educação pela noite e outros ensaios.** São Paulo: Ática, 1989.

_____. O significado de “Raízes do Brasil”. In: HOLANDA, S. B. **Raízes do Brasil.** São Paulo: Companhia das Letras, 1995a.

_____. Post-Scriptum. In: HOLANDA, S. B. **Raízes do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995b.

_____. **O romantismo no Brasil**. São Paulo: Humanitas, 2004.

COURTINE, J.-J. O discurso inatingível: marxismo e linguística (1965-1985). **Cadernos de Tradução**, Porto Alegre, n.6, pp. 5-18, abr-jun, 1999.

_____. As derivas da vida pública: Sexo e política nos Estados Unidos. In: COURTINE, J.-J. **Metamorfoses do discurso político**. Derivas da fala pública. São Carlos: Claraluz, 2006a.

_____. A proibição das palavras: a reescritura dos manuais escolares nos Estados Unidos. In: COURTINE, J.-J. **Metamorfoses do discurso político**. Derivas da fala pública. São Carlos: Claraluz, 2006b.

_____. Crônica do esquecimento ordinário. In: COURTINE, J.-J. **Metamorfoses do discurso político**. Derivas da fala pública. São Carlos: Claraluz, 2006c.

_____. “Eu nunca fui estruturalista”... Foucault é, então, um “pós-estruturalista”? In: COURTINE, J.-J. **Metamorfoses do discurso político**. Derivas da fala pública. São Carlos: Claraluz, 2006d.

_____. O professor e o militante. Contribuição à história da análise do discurso na França. In: COURTINE, J.-J. **Metamorfoses do discurso político**. Derivas da fala pública. São Carlos: Claraluz, 2006e.

_____. Uma genealogia da análise do discurso. In: COURTINE, J.-J. **Metamorfoses do discurso político**. Derivas da fala pública. São Carlos: Claraluz, 2006f.

_____. **Análise do discurso político**. O discurso comunista endereçado aos cristãos. São Carlos: Edufscar, 2009a.

_____. A estranha história da Análise do Discurso. In: PIOVEZANI, C. **Verbo, corpo e voz**. Dispositivo de fala pública e produção de verdade no discurso político. São Paulo: Editora Unesp, 2009b.

_____. **Déchiffrer le corps**. Penser avec Foucault. Grenoble: Jérôme Millon, 2011a.

_____. Discurso e imagens: para uma arqueologia do imaginário. In: PIOVEZANI, C.; CURCINO, L.; SARGENTINI, V. **Discurso, semiologia e história**. São Carlos: Claraluz, 2011b.

_____. A era da ansiedade: discurso, história e emoções. In: CURCINO, L. SARGENTINI, V; PIOVEZANI, C. **(In)Subordinações contemporâneas: consensos e resistências nos discursos**. São Carlos: EDUFSCar, 2016.

CURCINO, L. Suporte e sentido: questões de leitura e análise do discurso. In: GREGOLIN, M. R; KOGAWA, J. M. M. (org). **Análise do discurso e semiologia**. Problematizações contemporâneas. Araraquara: FCL-UNESP Laboratório Editorial; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2012.

CURCINO, L. SARGENTINI, V; PIOVEZANI, C. **(In)Subordinações contemporâneas: consensos e resistências nos discursos**. São Carlos: EDUFSCar, 2016.

CUNHA, E. **Os sertões**. Campanha de Canudos. Rio de Janeiro: Laemmert & C., 1905.

FERNANDES, C. A; KHALIL, L. M. G. Espaço discursivo e construções identitárias em Cora Coralina. In: SARGENTINI, V; PIOVEZANI, C.; CURCINO, L. **Discurso, semiologia e história**. São Carlos: Claraluz, 2011.

FERNANDES JR., A. Felicidade, dispositivo de poder e produção de subjetividade. In: CURCINO, L. SARGENTINI, V; PIOVEZANI, C. **(In)Subordinações contemporâneas: consensos e resistências nos discursos**. São Carlos: EDUFSCar, 2016.

FOUCAULT, M. **A arqueologia do saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, [1969]2010a.

_____. **A ordem do discurso**. Rio de Janeiro: Loyola, [1971]1999a.

_____. **As palavras e as coisas**. São Paulo: Martins Fontes, [1966]1999b.

_____. **A verdade e as formas jurídicas**. Rio de Janeiro: NAU Editora, [1973]2002.

_____. A filosofia estruturalista permite diagnosticar o que é “a atualidade”. In: FOUCAULT, M. **Ditos e escritos 2: Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, [1967]2008a.

_____. As palavras e as imagens. In: FOUCAULT, M. **Ditos e escritos 2: Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, [1967]2008b.

_____. Estruturalismo e pós-estruturalismo. In: FOUCAULT, M. **Ditos e escritos 2: Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, [1983]2008c.

_____. Introdução (*in* Arnauld e Lancelot). In: FOUCAULT, M. **Ditos e escritos 2: Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, [1969]2008d.

_____. Linguística e Ciências Sociais. In: FOUCAULT, M. **Ditos e escritos 2: Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, [1969]2008e.

_____. Michel Foucault explica seu último livro. In: FOUCAULT, M. **Ditos e escritos 2: Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, [1969]2008f.

_____. Nietzsche, a genealogia e a história. In: FOUCAULT, M. **Ditos e escritos 2: Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, [1971]2008g.

_____. Nietzsche, Freud, Marx. In: FOUCAULT, M. **Ditos e escritos 2: Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, [1967]2008h.

_____. O que são as luzes? In: FOUCAULT, M. **Ditos e escritos 2: Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, [1984]2008i.

_____. Retornar à história. In: FOUCAULT, M. **Ditos e escritos 2: Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, [1972]2008j.

_____. **História da Sexualidade I**. A vontade de saber. Rio de Janeiro: Graal, 2010b.

_____. **História da Sexualidade II.** O uso dos prazeres. Rio de Janeiro: Graal, 2010c.

_____. **História da Sexualidade III.** O cuidado de si. Rio de Janeiro: Graal, 2010d.

_____. **Microfísica do poder.** Rio de Janeiro: Graal, 1979.

_____. **O corpo utópico; As heterotopias.** São Paulo: n-1 Edições, [1966]2013.

_____. **O nascimento da clínica.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, [1963]1977.

_____. **Vigiar e punir.** Nascimento da prisão. Petrópolis: Vozes, 1987.

GINZBURG, C. Chaves do mistério: Morelli, Freud e Sherlock Holmes. In: ECO, U.; SEBEOK, T. (Org.). **O signo de três.** São Paulo: Perspectiva, 2008.

GREGOLIN, M. R. Análise do Discurso: lugar de enfrentamentos teóricos. In: FERNANDES, C. A.; SANTOS, J. B. C. (Org.). **Teorias Lingüísticas: problemáticas contemporâneas.** Uberlândia: UFU, 2003.

_____. **Discurso, História e a produção de identidades na mídia.** In: XIV Encontro da ANPOLL, 2004, Maceió, AL, 2004a.

_____. **Foucault e Pêcheux na construção da análise do discurso: diálogos e duelos.** São Carlos: Claraluz, 2004b.

_____. Michel Foucault: o discurso nas tramas da História. In: FERNANDES, C. A.; SANTOS, J. B. (org.). **Análise do Discurso.** Unidade e dispersão. Uberlândia: Entremeios, 2004c.

_____. Os sentidos na mídia: rastros da história na guerra das cores. In: **Linguagem.** Estudos e Pesquisas, Catalão, v. 4-5, 2004d.

_____. Michel Pêcheux e a História Epistemológica da Lingüística. **Estudos da Língua(gem),** Vitória da Conquista, n.1, pp. 99-111, junho, 2005.

_____. Bakhtin, Pêcheux, Foucault. In: BRAIT, B. (org.). **Bakhtin: outros conceitos chave.** São Paulo: Contexto, 2006.

_____. Análise do discurso e mídia: a (re)produção de identidades. **Comunicação, mídia e consumo**, São Paulo, vol.4, n.11, pp.11-25, nov, 2007.

_____. Identidade: objeto ainda não identificado. **Estudos da Língua(gem)**, Vitória da Conquista, v.6, n.1, pp.81-97, jun, 2008a.

_____. No diagrama da AD Brasileira: heterotopias de Michel Foucault. In: NAVARRO, P. (org). **O discurso nos domínios da linguagem e da história**. São Carlos: Claraluz, 2008b.

_____. Jean-Jacques Courtine e as metamorfoses da análise do discurso: novos objetos, novos olhares. In: PIOVEZANI, C.; CURCINO, L. SARGENTINI, V. (Org.). **Discurso, semiologia e história**. São Carlos: Claraluz, 2011.

_____. Análise do discurso, semiologia, ciberespaço: problematizações contemporâneas. In: GREGOLIN, M. R; KOGAWA, J. M. M. (org). **Análise do discurso e semiologia**. Problematizações contemporâneas. Araraquara: FCL-UNESP Laboratório Editorial; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2012.

_____. Discursos e imagens do corpo: heterotopias da (in)visibilidade na WEB. In: FLORES, G. G.; NECKEL, N. R. F.; GALLO, S. M. L. (org). **Análise de discurso em rede: cultura e mídia**. Campinas: Pontes, 2015, p. 191-213.

_____. O dispositivo escolar republicano na paisagem das cidades brasileiras: enunciados, visibilidades, subjetividades. **Revista Moara**, Belém, n.43, pp. 7-25, jan-jun, 2015.

_____. Michel Foucault: uma análise do discurso que remonta à história para retoricar a filosofia. **Anais do III Seminário Internacional de Estudos sobre Discurso e Argumentação (SEDiAr)**, São Cristóvão, n.1. pp. 3212-3223, jun., 2016a.

_____. Michel Foucault: uma teoria crítica que entrelaça o discurso, a verdade e a subjetividade. In: FERREIRA, R.; RAJAGOPALAN, K. **Um mapa da crítica nos estudos da linguagem e do discurso**. São Paulo: Pontes, 2016b.

_____. Discurso, consensos, resistências: balanço final. In: CURCINO, L. SARGENTINI, V; PIOVEZANI, C. **(In)Subordinações contemporâneas: consensos e resistências nos discursos**. São Carlos: EDUFSCar, 2016.

GREGOLIN, M. R; KOGAWA, J. M. M. (org). **Análise do discurso e semiologia.** Problematizações contemporâneas. Araraquara: FCL-UNESP Laboratório Editorial; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2012.

HOLANDA, S. B. **Raízes do Brasil.** São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

KOGAWA, J. M. M. **Por uma arqueologia da análise do discurso no Brasil.** 2012. Tese (Doutorado em Linguística e Língua Portuguesa) – Faculdade de Ciências e Letras de Araraquara, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, São Paulo.

MARACANÃ. Emis Killa. Milão: Carosello Records, 2014. 3’56”. Disponível em: <<https://youtu.be/MIHXpxbqjuo>>. Acesso em 14/04/2017.

MAZZOLA, R. B; GREGOLIN, M. R. Análise do discurso, semiologia, ciberespaço: problematizações contemporâneas. In: GREGOLIN, M. R; KOGAWA, J. M. M. (org). **Análise do discurso e semiologia.** Problematizações contemporâneas. Araraquara: FCL-UNESP Laboratório Editorial; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2012

MAZZOLA, R. B. **O cânone visual:** as belas-artes em discurso. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2015.

MELO, J. R. B. **Vozes sociais em construção.** Dialogismo, bivocalidade polêmica e autoria no diálogo entre Diário do hospício, O cemitério dos vivos, de Lima Barreto, outros enunciados e outras vozes sociais. 2017. Tese (Doutorado em Linguística e Língua Portuguesa) – Faculdade de Ciências e Letras de Araraquara, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, São Paulo.

MENEZES, K. O discurso da crise: resistências que produzem consensos. In: CURCINO, L. SARGENTINI, V; PIOVEZANI, C. **(In)Subordinações contemporâneas:** consensos e resistências nos discursos. São Carlos: EDUFSCar, 2016.

MILANEZ, N. Pistas e traços do corpo suspeito: Jailton, o estuprador de Itambé. In: GREGOLIN, M. R; KOGAWA, J. M. M. (org). **Análise do discurso e semiologia.** Problematizações contemporâneas. Araraquara: FCL-UNESP Laboratório Editorial; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2012.

NIETZSCHE, F. W. **A gaia ciência.** São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. **Genealogia da moral.** Uma polêmica. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

PAÍS do futebol. Mc Guimé. Direção de Alex Miranda e Fred Ouro Preto. São Paulo: Maximo, 2013. 4'26". Disponível em: <<https://youtu.be/bWnS2dIDgQA>>. Acesso em 14/04/2017.

PAULA, L. **O SLA funk de Fernanda Abreu.** 2007. Tese (Doutorado em Linguística e Língua Portuguesa) – Faculdade de Ciências e Letras de Araraquara, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, São Paulo.

PÊCHEUX, M. **O discurso.** Estrutura ou acontecimento. Campinas: Pontes, 2006.

_____. O estranho espelho da Análise do Discurso. In: COURTINE, J.J. **Análise do discurso político: o discurso comunista endereçado aos cristãos.** São Carlos: EdUFSCar, 2009.

_____. Papel da memória. In: ACHARD, P. **Papel da memória.** Campinas: Pontes, 2010.

PIOVEZANI, C. **Verbo, corpo e voz.** Dispositivos de fala pública e produção da verdade no discurso político. São Paulo: Editora Unesp, 2009.

PIOVEZANI, C; CURCINO, L; SARGENTINI, V. **Presenças de Foucault na Análise do discurso.** São Carlos: EDUFSCar, 2014.

PUECH, C. A emergência do paradigma semiótico-estrutural na França. In: PIOVEZANI, C.; CURCINO, L. SARGENTINI, V. (Org.). **Discurso, semiologia e história.** São Carlos: Claraluz, 2011.

_____. A emergência da noção de “discurso” na França: Foucault e Pêcheux leitores de Saussure. In: PIOVEZANI, C; CURCINO, L; SARGENTINI, V. **Presenças de Foucault na Análise do discurso.** São Carlos: EDUFSCar, 2014.

SÁ, I; SARGENTINI, V. O jogo das imagens: a espetacularização da memória na mídia. In: GREGOLIN, M. R; KOGAWA, J. M. M. (org). **Análise do discurso e semiologia.** Problematizações contemporâneas. Araraquara: FCL-UNESP Laboratório Editorial; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2012.

SANTOS, B. S. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: SANTOS, B. S; MENESES, M. P. (org). **Epistemologias do Sul.** Edições Almedina: Coimbra, 2009.

SANTOS, B. S; MENESES, M. P. Prefácio. In: SANTOS, B. S; MENESES, M. P. (org). **Epistemologias do Sul**. Edições Almedina: Coimbra, 2009a.

SANTOS, B. S; MENESES, M. P. Introdução. In: SANTOS, B. S; MENESES, M. P. (org). **Epistemologias do Sul**. Edições Almedina: Coimbra, 2009b.

SARGENTINI, V; GREGOLIN, M. R. *Análise Do Discurso. Heranças, Métodos e Objetos*. São Carlos: Claraluz, 2009.

SARGENTINI, V; PIOVEZANI, C.; CURCINO, L. **Discurso, semiologia e história**. São Carlos: Claraluz, 2011.

SAUSSURE, F. **Curso de Linguística Geral**. São Paulo: Cultrix, 2006.

SILVA, T. F. **Convergência cultural, divergência nos olhares: práticas discursivas e construção de subjetividades na cultura da convergência**. 2014. Dissertação (Mestrado em Linguística e Língua Portuguesa) – Faculdade de Ciências e Letras de Araraquara, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, São Paulo.

VEYNE, P. **Foucault: seu pensamento, sua pessoa**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

VOCÊ já foi à Bahia?. Norman Ferguson, Clyde Geronimi, Jack Kinney e Bill Roberts. Los Angeles: Walt Disney Studios. 1h11. Disponível em: <<https://www.netflix.com/watch/1042382?trackId=14277281&tctx=0%2C0%2C3a6ad273-a9e8-4cb6-9d13-0e85abb08568-15088093%2C%2C>>. Acesso em 08/04/2018.

WE are one (Ole Ola). Pitbull. Jennifer Lopez e Claudia Leitte. Rio de Janeiro: RCA Records, 2014. 4’05”. Disponível em: <<https://youtu.be/TGtWWb9emYI>>. Acesso em 14/04/2017.

WITZEL, D. G. **Práticas discursivas, redes de memória e identidades do feminino**. Entre princesas, bruxas e lobos no universo publicitário. 2011. Tese (Doutorado em Linguística e Língua Portuguesa) – Faculdade de Ciências e Letras de Araraquara, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, São Paulo.

ANEXOS

ANEXO A – LETRA DA MÚSICA *PAÍS DO FUTEBOL*

No flow
Eu sou
Oh, até gringo sambou

No flow
Por onde a gente passa é show, fechou
E olha onde a gente chegou
Eu sou país do futebol, negô
Até gringo sambou
Tocou Neymar é gol

Ó minha pátria amada, idolatrada
Um salve à nossa nação
E através dessa canção
Hoje posso fazer minha declaração

Entre house de boy, beco e vielas
Jogando bola dentro da favela
Pro menor não tem coisa melhor
E a menina que sonha em ser uma atriz de novela

A rua é nossa e eu sempre fui dela
Desde descalço gastando canela
Hoje no asfalto de toda São Paulo
De nave do ano, tô na passarela

Na chuva, no frio, no calor
No samba, no rap e tambor
Erga as mãos pro céu igual meu redentor
Agradeço ao nosso Senhor

No flow
Por onde a gente passa é show, fechou
E olha onde a gente chegou
Eu sou país do futebol, negô
Até gringo sambou
Tocou Neymar é gol

No flow
Por onde a gente passa é show, fechou
E olha onde a gente chegou
Eu sou país do futebol, negô
Até gringo sambou
Tocou Neymar é gol

Emicida:

*Poeira no boot, é cinza, Kichute
Campão, barro na canela
Maloqueiro, fut, talento
É arte de chão, ouro de favela
Imaginei, pique Boy do Charmes
Voltei, estilo Charles Dow
Pra fazer a quebrada cantar
Memo, é tipo MC Lon
Eu vim pelas taça, pois, raça
Foi quase dois palito
Ontem foi choro, hoje tesouro
E o coro grita "Tá Bonito"
Eu sou Zona Norte, fundão
Swing de vagabundos
Que venceu a desnutrição
E hoje vai dominar o mundo*

No flow
Por onde a gente passa é show, fechou
E olha onde a gente chegou
Eu sou país do futebol, negô
Até gringo sambou
Tocou Neymar é gol

No flow
Por onde a gente passa é show, fechou
E olha onde a gente chegou
Eu sou país do futebol, negô
Até gringo sambou
Tocou Neymar é gol

ANEXO B – LETRA DA MÚSICA *SE LIGA AÊ*

A gente acorda todo dia
 E vai à luta, não tem medo da disputa
 A gente quer participar
 Ser brasileiro é não perder a alegria
 É cem por cento garantia que a gente chega lá

Ê se ligaê
 Sou brasileiro e no balanço eu vou dizer
 Ê se ligaê
 Sou brasileiro e abro os braços pra você

Sou carioca, sou gaúcho, sou baiano
 Goiano, pernambucano, capixaba, potiguar
 Eu sou paulista, paraense, sou mineiro
 Eu sou o Brasil inteiro
 E quem quiser pode chegar

Ê se ligaê
 Sou brasileiro e no balanço eu vou dizer
 Ê se ligaê
 Sou brasileiro e abro os braços pra você

ÔÔ, ôô, ôô, ôô, ôô, ôô
 ÔÔ, ôô, ôô, ôô, ôô, ôô

A gente acorda todo dia
 E vai à luta, não tem medo da disputa
 A gente quer participar
 Ser brasileiro é não perder a alegria
 É cem por cento garantia que a gente chega lá

Ê se ligaê
 Sou brasileiro e no balanço eu vou dizer
 Ê se ligaê
 Sou brasileiro e abro os braços pra você

Sou carioca, sou gaúcho, sou baiano
 Goiano, pernambucano, capixaba, potiguar
 Paranaense, sou paulista, sou mineiro
 Eu sou o Brasil inteiro
 E quem quiser pode chegar

Ê se ligaê
 Sou brasileiro e no balanço eu vou dizer
 Ê se ligaê
 Sou brasileiro e abro os braços pra você

ANEXO C – LETRA DA MÚSICA *WE ARE ONE (OLE OLA)*

Put your flags up in the sky (Put 'em in the sky)
 And wave them side to side (Side to side)
 Show the world where you're from
 (Show 'em where you're from)
 Show the world we are one (One, love, life)

Ole ole ole ola
 Ole ole ole ola
 Ole ole ole ola
 Ole ole ole ola

When the going gets tough
 The tough get going
 One love, one life, one world
 One fight, whole world, one night, one place
 Brazil, everybody put your flags
 In the sky and do what you feel

It's your world, my world, our world today
 And we invite the whole world, whole world to play
 It's your world, my world, our world today
 And we invite the whole world, whole world to play

Es mi mundo, tu mundo, el mundo de nosotros
 Invitamos a todo el mundo a jugar con nosotros

Put your flags up in the sky (Put 'em in the sky)
 And wave them side to side (Side to side)
 Show the world where you're from (Show them where you're from)
 Show the world we are one (One love, life)

Ole ole ole ola
 Ole ole ole ola
 Ole ole ole ola
 Ole ole ole ola

One night watch the world unite
 Two sides, one fight and a million eyes
 Full heart's gonna work so hard

Shoot, fall, the stars fists raised up towards the sky
 Tonight watch the world unite, world unite, world unite
 For the fight, fight, fight, one night
 Watch the world unite
 Two sides, one fight and a million eyes

Hey, hey, hey, forza forza come and sing with me
 Hey, hey, hey, ole ola come shout it out with me
 Hey, hey, hey, come on now
 Hey, hey, hey, come on now
 Hey, hey, hey, hey, hey

Put your flags up in the sky (Put 'em in the sky)
 And wave them side to side (Side to side)
 Show the world where you're from (Show them where you're from)
 Show the world we are one (One love, life)

Ole ole ole ola
 Ole ole ole ola
 Ole ole ole ola
 Ole ole ole ola

Claudia Leitte, obrigado

É meu, é seu
 Hoje é tudo nosso
 Quando chega o mundo inteiro pra jogar é pra mostrar que eu posso
 Torcer, chorar, sorrir, gritar
 Não importar o resultado, vamos extravasar

Put your flags up in the sky (Put 'em in the sky)
 And wave them side to side (Side to side)
 Show the world where you're from (Show them where you're from)
 Show the world we are one (One love, life)

Ole ole ole ola
 Ole ole ole ola
 Ole ole ole ola

ANEXO D – LETRA DA MÚSICA MARACANÃ

Lontano dalla Grande Mela
C'è un piccolo uomo in una favela
Ogni giorno si sveglia e si allena
Con il pallone da mattina a sera
Tutte le strade sbagliate possibili ma
Purtroppo poche possibilità
Si tiene stretto quel poco che ha
Tra povertà e criminalità

Come fortuna quei piedi con cui
Corre lontano dai vicoli bui
Sa che non può commettere gli errori altrui
Loro non hanno il talento che ha lui
Sorridente anche se non ha molto
Ogni giorno rivive il suo sogno
Davanti a quel pallone sgonfio
Chiude gli occhi e palleggia col mondo
Sognando di scendere in campo
Mentre il dio del calciolo guarda dall'alto
Tira da scalzo pensando alla curva
Esulta emulando Ronaldo
Ripete a se stesso che ce la farà
Dalle favelas alla serie A
Sarà l'orgoglio di mamma e papà
Un nuovo idolo al Maracana

Questa sera c'è il delirio al Maracana
Da qua fuori sento i cori sha la la
Un sospiro, gli occhi chiusi sarò già là
Tra i tamburi e i colori della città

Già da un po' l'aspettavo, tu lo aspettavi
È il Mondiale dei Mondiali
A parte Ibra non manca nessuno
Sono i numero uno
Agli ingressi già vedo le file
Atteggiamento tutt'altro che ostile
Competitivi fino alla fine
Tecnica e stile, che bomba i mondiali i
Brasile

Milano così non si è vista mai
Per le strade nessun via vai
Chiedi perché ma dai non lo sai
Tutto il paese stasera è su Sky
Leggi i nomi sopra gli striscioni
Le bandiere fuori dai balconi
Questa sera delirio è là

Coi tifosi in camper i campioni in campo

E chissà che cosa succederà
Nel calcio tutto è possibile
Io amo l'Italia perché è imprevedibile
Ti ricordi di otto anni fa?
Comunque sarà uno spettacolo
Ma se andrà bene si festeggerà
Saremo insieme fino a notte fonda
Vivendo un miracolo al Maracana

Questa sera c'è il delirio al Maracana
Da qua fuori sento i cori sha la la
Un sospiro, gli occhi chiusi sarò già là
Tra i tamburi e i colori della città

E per quanto siamo lontani
Tutti siamo nati qua
Pelle bianca o pelle nera
Al mondo si viene e si va
Io metto la maglia azzurra
La tua che colore ha?
Formeremo un grande arcobaleno qui al
Maracana

Questa sera c'è il delirio al Maracana
Da qua fuori sento i cori sha la la
Un sospiro, gli occhi chiusi sarò già là
Tra i tamburi e i colori della città