

I EBIME **ENCONTRO BRASILEIRO** **DE IMAGINÁRIO E ECOLINGUÍSTICA** **METÁFORAS DA VIDA**

Anais & Resumos Expandidos



MCN: C31ZC-3VTYS-BTAVZ.

© copyright UTC 2014

All Rights Reserved

REALIZAÇÃO



APOIO

PROEC

PARCEIROS



Núcleo de Estudos de Ecolinguística e Imaginário – Nelim. Anais e Caderno de Resumos (Expandidos) do I Encontro Brasileiro de Imaginário e Ecolinguística – I EBIME. Universidade Federal de Goiás. Goiânia, 2013.

MCN: C31ZC-3VTYS-BTAVZ.

© copyright UTC 2014

All Rights Reserved

Sumário

Apresentação	07
Prólogo	08
Abertura dos Trabalhos	09
Resumos simples	11
Resumos expandidos	28
Fechamento dos trabalhos	238

I ENCONTRO BRASILEIRO DE IMAGINÁRIO E ECOLINGUÍSTICA

Presidente

Elza Kioko Nakayama Nenoki do Couto

Comissão Organizadora

Ezequiel Martins Ferreira

Genis Frederico Schmaltz Neto

Henrique Silva Fernandes

Lorena Araújo de Oliveira Borges

Ludmila Pereira de Almeida

Marcos Paulo de Melo Ramos

Ricardo Sena Coutinho

Samuel de Sousa Silva

Zilda Dourado Pinheiro

FACULDADE DE LETRAS

Diretor

Prof. Dr. Francisco José Quaresma de Figueiredo

Vice-Diretor

Jamesson Buarque

Coordenadora do Programa de Pós-Graduação

Profa. Dra. Maria Cristina Faria Dalacorte Ferreira

Coordenadora dos Cursos de Letras: Português, Estudos Literários e Linguística

Prof. Dra. Tânia Ferreira Rezende

Chefe do Departamento de Estudos Linguísticos e Literários

Profa. Dra. Eliane Marquez da Fonseca Fernandes

Chefe do Departamento de Línguas e Literaturas Estrangeiras

Profa. Dra. Patrícia Roberta Castro

Chefe do Departamento de Letras Libras

Hildomar José de Lima

Coordenador do Centro de Línguas

Antón Corbacho Quintela

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS

REITORIA

Reitor

Prof. Dr. Edward Madureira Brasil

Vice-Reitor

Prof. Dr. Eriberto Francisco Bevilaqua Marin

PRÓ-REITORIAS

Graduação

Profa. Dra. Sandramara Matias Chaves

Pesquisa e Pós-Graduação

Profa. Dra. Divina das Dores de Paula Cardoso

Extensão e Cultura

Prof. Dr. Anselmo Pessoa Neto

Administração e Finanças

Prof. Dr. Orlando Afonso Valle do Amaral

Desenvolvimento Institucional e Recursos Humanos

Prof. Ms. Jeblin Antônio Abraão

Assuntos da Comunidade Universitária

Economista Júlio César Prates

APRESENTAÇÃO

O I Encontro Brasileiro de Imaginário e Ecolinguística (EBIME) tem o objetivo de divulgar os avanços científicos nos estudos que relacionam a antropologia do imaginário de Gilbert Durand - que estuda a simbologia das representações humanas a partir do psiquismo, biologismo, organização social e linguagem - aos estudos de Ecolinguística - que estuda a relação entre população, língua e meio ambiente natural, mental e social.

O Encontro Brasileiro de Imaginário e Ecolinguística (EBIME) é uma realização do Núcleo de Estudos de Ecolinguística e Imaginário (NELIM/CNPq) que há cinco anos desenvolve pesquisas promovendo o diálogo entre a antropologia do imaginário e outras linhas de estudo, neste caso, a Ecolinguística que vem sendo desenvolvida atualmente na UnB. O diálogo entre essas duas linhas de estudo propicia uma visão holística do ser humano em interação com o seu imaginário, grupo social e meio ambiente. Daí a crescente relevância das temáticas para os estudos da linguagem e da sociedade. A atualidade da discussão sobre a relação que o homem estabelece com o meio ambiente também entra como importante justificativa para esse evento, dada à efervescência nos estudos sobre a natureza e a universalidade entre o homem e o seu meio natural, mental e social.

Os anais estão divididos em duas seções: na primeira se encontram os resumos de todas as apresentações que aconteceram no evento; à segunda, resumos expandidos.

PRÓLOGO

Aqui estão alguns dos principais trabalhos apresentados durante o I Encontro Brasileiro de Imaginário e Ecolinguística (I EBIME), realizado na Universidade Federal de Goiás, Goiânia, nos dias 5 e 6 de dezembro de 2013. O encontro foi em homenagem a Maria Thereza de Queiroz Guimarães Strôngoli, que pronunciou a palestra de abertura, intitulada *Revisitando as Estruturas de Regimes do Imaginário*, seguida da de Hildo Honório do Couto, sobre *Análise do Discurso Ecológica (ADE)*. No Brasil, a antropologia do imaginário foi introduzida nos estudos linguísticos por Maria Thereza e a ecolinguística por Hildo. Uma das principais contribuições dela foi a proposta de um regime **crepuscular**, que deveria ser acrescentado aos dois previstos por Gilbert Durand, ou seja, o **diurno** e o **noturno**. Além disso, ela formou muitos alunos na PUC-SP, entre eles Elza Kioko N. N. do Couto. Quanto a Hildo, ele é o introdutor da ecolinguística em nosso país, tendo sido chamado de “o pai da ecolinguística no Brasil” pelo boletim da UnB chamado *UnB Hoje*, disponível também *online*.

Hildo já foi homenageado no ano de 2013 com o livro *Da fonologia à ecolinguística: Ensaaios em homenagem a Hildo Honório do Couto* (Brasília: Thesaurus, 2013), organizado por seus parceiros de pesquisa Elza Kioko Nakayama Nenoki do Couto, Davi Borges de Albuquerque e Gilberto Paulino de Araújo. O livro é formado por ensaios de amigos brasileiros e estrangeiros com os quais o homenageado tem interagido ao longo de sua carreira acadêmica. Inicialmente temos três depoimentos sobre ele, seguidos de três ensaios de fonologia (área em que atuou por mais de 20 anos na UnB), cinco de contato de línguas e criouliística (área em que publicou artigos e ensaios, além de ter criado a revista de criouliística *Papia*), oito de ecolinguística e seis resenhas de livros seus, além de um prefácio sobre sua vida acadêmica.

Como já foi dito, em 6 e 7 de julho de 2012, foi realizado na Universidade de Brasília o I Encontro Brasileiro de Ecolinguística (I EBE), do qual temos uma seleção de trabalhos publicados na revista *Cadernos de linguagem e sociedade* 14(1), 2013, disponível em papel e *online*. O I EBIME foi inspirado por ele, inclusive no nome. Nossa intenção é que o EBE se realize nos anos pares e o EBIME nos anos ímpares. O primeiro tem suas raízes na UnB, enquanto que o segundo surgiu na Universidade Federal de Goiás, Goiânia.

O I EBIME teve como objetivo fomentar os estudos e a produção científica com enfoque na relação homem, ambiente natural, mental e social, sustentada pela antropologia do imaginário, promovendo um amplo debate sobre a relação entre metáfora, ecolinguística e imaginário.

O I EBIME abriu espaço, em sua primeira edição, para uma frutífera interação entre pesquisadores das duas linhas de pesquisa, antropologia do imaginário e ecolinguística. Os resumos mantêm a ênfase no diálogo entre as duas linhas. O evento teve participantes de vários estados do Brasil, como Distrito Federal, São Paulo, Bahia, Rio de Janeiro. Ele foi aberto por Elza do Couto com as seguintes palavras:

ABERTURA DOS TRABALHOS DO I EBIME

Elza do Couto:
5 e 6 de dezembro de 2013

Bom dia a todos.

É com muito prazer que cumprimento o professor Dr. Francisco José Quaresma de Figueiredo, diretor desta faculdade, a professora Dra. Eliane Marquez, chefe do Departamento de Estudos Linguísticos e Literários – desta Faculdade, a professora Dra. Maria Thereza de Queiroz Guimarães Strôngoli da PUC-SP e o professor Dr. Hildo Honório do Couto da UNB, cujas presenças engrandecem este evento e, com certeza, a ampliação e aperfeiçoamento de nossas pesquisas e de nosso saber. Sejam, pois, bem-vindos e aceitem nosso profundo agradecimento.

A vocês presentes, sejam bem-vindos ao I Encontro Brasileiro de Imaginário e Ecolinguística,¹ EBIME. Em nome da Faculdade de Letras e do Núcleo de Estudos de Ecolinguística e Imaginário, NELIM, agradeço a participação de todos.

Drummond escreveu: *Gastei uma hora pensando um verso que a pena não quer escrever. No entanto ele está cá dentro inquieto e vivo. Ele está cá dentro e não quer sair, mas a poesia deste momento inunda minha vida inteira.*

Parafraseando Drummond eu digo: gastei bastante tempo pensando em minha fala para hoje, justamente na hora em que o computador não quis mais escrever. No entanto ela estava dentro de mim, inquieta e viva, e só ontem ela foi tomando corpo e vida. Como ocorreu tal retomada? Foi relembrando a história do NELIM. Vou contar a vocês rapidamente essa história.

No final de 1995, na PUC-SP, tendo como líder a professora Dra. Maria Thereza de Queiroz Guimarães Strôngoli formalizou-se o Núcleo de Pesquisa: Língua, imaginário e narratividade, NUPLIN, que tinha como base os estudos da semiótica greimasiana e da antropologia do imaginário durandiano. Em 2005 comecei a atuar como vice-líder deste núcleo e em 2006 com a saída da líder do núcleo (por aposentadoria) e depois com a minha vinda para a UFG, o núcleo ficou sem base. Assim, para lhe dar continuidade, pensei na transferência deste núcleo para a UFG. Entretanto, legalmente não é possível tal transferência, pois o núcleo pertence apenas à universidade onde foi concebido. Então, criei em agosto de 2008 com a professora Maria Thereza, na UFG, o NELIM, então denominado, Núcleo de estudos de linguagem e imaginário, grupo que daria continuidade às pesquisas e trabalhos sobre o imaginário e a semiótica greimasiana realizados pelo antigo núcleo, o Nuplin.

Em 2009 iniciei meu pós-doutoramento na UNB com o professor Dr. Hildo Honório do Couto, trabalhando com os ciganos kalderash de Aparecida de Goiânia. Assim o NELIM continuou com a mesma sigla, mas devido a meus novos estudos passou a ser chamado de Núcleo de Estudos: Linguagens, Línguas Minoritárias e Imaginário. Concluído meu pós-doutoramento, passei a pesquisar também na área da Ecolinguística, e o NELIM foi, novamente, redominado: Núcleo de Ecolinguística e Imaginário, passando a ter como base a interação dos estudos da Ecolinguística com os do Imaginário. Nessa condição deverá substituir o Nelim em sua catalogação anual no Centre de Recherches Internationales sur l'Imaginaire, França.

O imaginário, como percebem, sempre esteve e estará presente em meus estudos, pois é mais que uma linha de pesquisa, é um estilo de vida que também ensina sobre o mundo e a vida, pois, como afirma Durand “nada do que é humano é estranho”. A ecolinguística, sobretudo sua variante, análise do discurso ecológica (ADE), enfatiza que se deve sempre buscar não apenas a harmonia dos ecossistemas, mas sobretudo o cuidadoso zelo em preservar também a vida de todos os seres e espécies de modo a afastar tudo o que possa trazer sofrimento. Assim, o NELIM tem por objetivo geral fomentar os estudos, a produção científica com enfoque na relação homem, ambiente natural, mental e social, sustentada pela antropologia do imaginário, a fim de constituir uma família acadêmica, cujo espírito pontifica união, proteção, lealdade e humildade. Não constitui apenas o lugar das discussões acadêmicas, mas uma irmandade com múltiplos laços de afeto, com potencialidade para dar apoio emocional à angústia da passagem do tempo e às várias e diferenciadas mortes, não apenas as biológicas.

Eu gostaria de usar uma metáfora que sintetize o NELIM, como o grupo centrado na “alma, mente e corpo”, sintetizado no mito do ouroboro, símbolo da evolução das ideias em movimento e da auto fecundação ou seu eterno retorno. A mente se movimenta em termos do imaginário e da ecolinguística, representados, nesta mesa, respectivamente, pelos professores Dra. Maria Thereza de Q. G. Strôngoli e Dr. Hildo Honório do Couto, assim como pelo entusiasmo e pronta operacionalidade dos integrantes do núcleo, seja Avelar, Ezequiel, Fred, Henrique, Lorena, Ludimila, Marília, Marcos, Ricardo, Samuel e Zilda.

Agradeço, antecipadamente, a presença e a contribuição de todos os que, envolvidos na discussão e enriquecendo suas reflexões, motivam-me a recorrer a um trecho do poema de Cecília Meireles que é a lição do que devemos vivenciar aqui nesses dois dias.

RESUMOS SIMPLES

(Por ordem alfabética de autores)

AS IMAGENS RUPESTRES SÃO UMA METÁFORA DA HISTÓRIA DA HUMANIDADE?

Adriano da Costa Silva - UEFS

Naiara Bernardo dos Santos - UEFS

Este trabalho tem como objetivo apresentar um estudo sobre as imagens rupestres numa perspectiva filosófica e científica, com o intuito de fazer uma leitura das variadas pinturas encontradas nos sítios arqueológicos espalhadas pelo mundo, tentando fazer uma construção da narratividade histórica da humanidade. Trataremos tais imagens como um meio de comunicação, representação mental e imaginativa do homem da pré-história além de identificar e analisar a linguagem visual feita há milhares de anos. Para isso aprofundaremos nossas análises nos estudos sobre uma perspectiva filosófica da linguagem propriamente humana. Nosso trabalho focou mais na locução não verbal, dos desenhos rupestres, que consiste em fazer com que o indivíduo faça a interpretação de um signo presente. Além dos pressupostos teóricos sobre o estudo da semiótica e da teoria da comunicação, que abalizam como esses elementos podem nos ajudar a fazer uma análise da arte rupestre. Tudo isso como base as pinturas encontradas em cavernas e grutas, nos sítios arqueológicos de Iraquara na região da Chapada Diamantina na Bahia.

Palavras-Chave: Imagens rupestres, linguagem, narratividade.

A CIDADE E O IMAGINÁRIO: AS VIELAS COMO COMÉRCIO, EXPRESSÃO DE ARTE E VESTÍGIOS DE PROMISCUIDADE

Alessandra Pereira Egea - UFG – IESA

Gabriel Ramos Paiva - UFG – IESA

A cidade vive de seus traços, formas, cores, avenidas, vielas, cheiros. Tudo isso está no imaginário da cidade e das pessoas que a vivem e a percebem. A cidade é o “pano de fundo”, onde ocorrem estas ações cotidianas. Para tanto, neste artigo, será apresentado o projeto

estrutural da cidade de Goiânia-GO, conforme o plano urbanístico do arquiteto Atílio Corrêa Lima de 1933, com enfoque no Setor Central de Goiânia. O destaque deste setor são os pontos de escoamentos e passagens rápidas (as vielas) de pessoas. Ao tratar a cidade com sua história e função, utilizaremos Spósito (1996) e Ferrara (2000). Como referência ao assunto cidade e identidade, Pesavento (1999). E em relação ao tema imaginário da cidade, Català (2011). O objetivo da pesquisa é mostrar as vielas do Setor Central como espaço de múltiplas funcionalidades, dentre elas: o comércio, a cultura e espaços que muitos utilizam para efetuar atos libidinosos e promíscuos. Na execução da pesquisa foram realizadas análises em artigos e textos referentes ao assunto, trabalhos de campo ao setor especificado acima e captura de imagens das vielas em estudo. Como o projeto inicial das vielas do Setor Central de Goiânia, era ser de passagem rápida de pessoas, vimos que após setenta anos, essa função é praticamente inexistente. Com isso, às vielas foram agregadas outras funções como comércio, expressão de arte e vestígios de atos sexuais.

Palavras-chave: Imaginário, Goiânia, Vuelas.

ECOSSISTEMA VIRTUAL DA LÍNGUA: REPRESENTAÇÃO, IMAGINÁRIO E MEDIAÇÃO EM JOGO.

Alessandro Borges Tatagiba

Desde as novas abordagens linguísticas surgidas após a conceituação do termos "langue ecology" e "ecology of language" por Haugen (1972), passando pelos trabalhos fundadores de Fill (1993) e Makkai (1993), até as publicações e difusão dos estudos de Couto (2007;2013), a disciplina Ecolinguística, apesar de jovem, apresenta relevantes inovações científicas para os estudos linguísticos. Entre esses avanços, destaca-se a compreensão holística a respeito das interações linguísticas nos respectivos ecossistemas natural, mental e social. Abrem-se, por conseguinte, possibilidades de levar a cabo investigações ancoradas em fundamentos teóricos linguísticos menos fragmentados ou parciais. Considerando, portanto, o crescente de evidências empíricas a respeito das interações linguísticas no ecossistema virtual, o trabalho tem por objetivo apresentar e discutir o ecossistema como conceito integrante e fundador do "Modelo teórico metodológico para mediação de representações linguísticas multidimensionais (MERLIM)", pesquisa de interesse do Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira (Inep) e registrada junto ao Programa de Pós-

Graduação da Universidade de Brasília. Para tal, com base nos autores mencionados e nos estudos de Bronckart (2012), Souza (1991), Lévy (1996, 1999), Thompson (1995), Borges (2013), buscamos discutir conceitos e terminologias que caracterizam o ecossistema virtual com a perspectiva de contribuir para as novas fronteiras de estudos alavancadas pela ecolinguística.

Palavras-chave: Ecossistema Virtual. Mediação. Ecossistema Fundamental da Língua.

A PINTURA RUPESTRE E A PAISAGEM NATURAL DA CHAPADA DIAMANTINA

Cidalia Oliveira Barbosa Pinto - UEFS

Ilana Benne falcão Maia - UEFS

Karolini Batzakas de Souza Matos - UEFS

O presente trabalho trará os elementos fundamentais dispersos na Chapada Diamantina. Essa região tem uma cultura muito rica, como veremos no decorrer do nosso artigo. Os principais pontos trabalhados serão: as pinturas rupestres e o contato do homem com a natureza. Neste último tema trataremos da sociedade contemporânea e das catástrofes por ela trazidas. A arte estará presente em todos os aspectos da Chapada Diamantina, seja na vegetação ou nas pinturas; a arte está resumida dentro do simbolismo, ou seja, dentro do seu sentimento, a arte não se limita a análise, mas a contemplação.

Palavras-chave: Pintura rupestre, arte, natureza, homem.

HISTÓRIAS EM QUADRINHOS E O SEU MODO DE REFLETIR A SOCIEDADE

Clare Laurelin Nunes Neumann - UFG

As histórias em quadrinhos sempre fizeram uso de metáforas em suas narrativas para aproximar o leitor de suas histórias, e acontecimentos reais frequentemente serviram de inspiração para tal. Em particular as guerras serviram como grande fonte de inspiração para vários personagens, como a Mulher Maravilha e Super Homem, que serviram como inspiração para o público norte-americano durante o esforço de guerra durante as duas Guerras Mundiais. O uso da metáfora neste meio continua existindo e funcionando para

evidenciar problemas sociopolíticos como a discriminação e racismo, mesmo apesar destes problemas ainda serem presentes na sociedade.

Palavras-chave: quadrinhos, simbologia, metáfora.

A PRESENÇA DA FAUNA E FLORA NA LITERATURA ORAL DE TIMOR-LESTE: UMA ANÁLISE ECOLINGUÍSTICA

Davi Borges de Albuquerque – UNB

A presente comunicação consiste em uma introdução à análise das narrativas orais tetunófonas, seguindo uma abordagem ecolinguística. Serão discutidas algumas questões referentes à coleta de dados de narrativas orais, assim como características básicas da literatura oral em Timor-Leste, enfatizando a literatura em língua Tetun, língua oficial do país ao lado da língua portuguesa. Na literatura oral tetunófona será analisada especificamente a presença recorrente de algumas espécies biológicas da fauna e flora locais, como: macaco, cachorro, crocodilo, para a fauna; e banana e arroz, para a flora. Por meio da visão ecolinguística, serão apontadas diferentes formas que o meio ambiente é retratado nessas manifestações linguístico-literárias.

BILINGUISMO DE MEMÓRIA COMO GÊNESE PARA A RESSIGNIFICAÇÃO E FORTALECIMENTO DO ECOSSISTEMA BÁSICO DO POVO INDÍGENA CHIKUITANO

Ema Marta Dunck Cintra – UFG

Um povo pode, por meio de um bilingüismo de memória, ressignificar o seu lugar de pertencimento? Esta questão nos remeteu a revisitar a história do povo Chiquitano para entender como uma etnia que estava invisível na sociedade brasileira em virtude do processo de colonização espanhola e portuguesa (DUNCK-CINTRA, 2005) e em meio a um fervilhar de ataques diversos, reaparece no cenário brasileiro. Em 2005, durante o intenso processo de acordar do silêncio, surge uma escola na comunidade. Diferentemente do que ocorreu com outros povos, de uma escola que veio para a aldeia para catequizar, integrar o índio à sociedade nãoindígena etc., esta vem da necessidade da reafirmação da identidade étnica e territorial e tem, num bilinguismo de memória, um importante espaço dialógico para

mobilização e resistência. Revisitando a literatura na perspectiva da Etnoecologia Linguística, com os conceitos trazidos por Haugen (1972b), Fill (1987, 1993), Makkai (1972, 1979, 1993), Couto (2007, 2009), Nenoki do Couto (2012, 2013a, 2013b), Tuan (2013) pretende-se discorrer sobre a relação entre língua e meio ambiente, descrevendo o que significou ao povo indígena chiquitano ter sido subjugado em seu território, proibido de interagir em sua língua materna e o que estão fazendo atualmente, por meio de um bilinguismo de memória, na tentativa de fortalecer seu ecossistema básico: território(T), povo (P) e língua (L) (Haugen, 1972b). O trabalho é consequente de pesquisa de campo e estudos bibliográficos.

Palavras-chave: Ecolinguística, Etnoecologia linguística, Bilinguismo de Memória.

INTERAÇÕES COMUNICATIVAS NO FACEBOOK: UMA VISÃO ECOSISTÊMICA

Fernanda Franco Tiraboschi - UFG

Dentre as redes sociais disponíveis na internet, o *Facebook* vem se popularizando exponencialmente nos últimos anos. Essas redes sociais podem formar comunidades virtuais, entendidas por Recuero (2005) como agrupamentos humanos que surgem no ciberespaço. Segundo Couto (2013, p. 44) o espaço “tem um papel decisivo” no processo de interação comunicativa. Na mesma direção, Recuero (2009) enfatiza a natureza interacional do ciberespaço, uma vez que este proporciona ambientes que favorecem o estabelecimento de relações sociais, através de conexões entre os mais diversos atores. Desse modo, este trabalho objetiva refletir sobre os sistemas complexos e integrados que compõem tal comunidade virtual no intuito de compreender de uma forma diferente o ecossistema virtual da interação comunicativa. Para tanto, em um primeiro momento, o fenômeno é observado a partir de uma visão holística, uma vez que para uma análise conjuntural, o todo e as partes são essenciais para a compreensão de um fenômeno. Em seguida, trata-se das teias de interações comunicativas que se dão no interior da rede social supracitada. Dessa forma, este estudo se apoia nas perspectivas da Ecologia Profunda de Capra (1997 e 2005), do pensamento ecologizado e complexo de Morin (2002) e da Linguística Ecológica de Couto (2007).

Palavras-chave: Interações. Ecossistema virtual. Sistemas complexos.

IMAGINAÇÃO E REALIDADE: AS METÁFORAS DOS DESENHOS RUPESTRES NA FORMULAÇÃO DE NARRATIVAS

Gemicrê do Nascimento Silva - UEFS

Luciana Santos Siqueira - UEFS

A criatividade é um dos elementos que estabelece uma ponte para materializar o imaginário ao mundo real. O desenho é uma amostra dessas possibilidades de linguagem metafórica, onde os signos podem assumir diversos significados diante do olhar do observador convidando-o a libertar o seu pensamento, muitas vezes engessado em fórmulas clássicas de leitura. O desenhista vale-se das formas, cores, proporções, planos de representação para transmitir sua mensagem que pode ou não ser identificada por quem a contempla visto que esse tem seu próprio modo de ver e parte das suas referências e experiências para interpretar o que vê. Esse artigo versa sobre o olhar imaginativo das primeiras manifestações das narrativas gráficas deixadas por artistas nas cavernas ainda num tempo pretérito, visando aproximar-se da subjetividade desses artífices rupestres e de sua forma de comunicação visual. O ato de comunicar com símbolos, é uma construção da nossa identidade gráfica, solicita um olhar cuidadoso sobre esses ancestrais, suas tradições e valores, e permitem hoje trilharmos paisagens e memórias remotas, não de superficialidade mais das nossas origens simbólicas, oriundas das heranças desses povos, que contam também com suas aventuras históricas, na difícil arte de sobreviver e evoluir enquanto ser humano, esse legado compõe um valioso celeiro de informações imagéticas e narrativas ainda a serem exploradas. Uma experiência visual humana, apoiada pela memória e por relações sociais, sem dúvida o mais antigo registro da história. Se faz essencial nessa trajetória despir-se de (pré)conceitos e lançar-se no mundo da experimentação, contemplação, silêncio e fundamentação filosófica, peças fundamentais nesse aprendizado, para compreender a natureza das coisas, o meio ambiente e como reagir a eles. Tendo como apoio diversos autores como Dondis, Morin, Senet, Childe dentre outros, validando esse estudo sobre os primeiros narradores. O sentido verdadeiro dos desenhos não poderá ser desvendado com a precisão científica exigida pelas normas acadêmicas, mas percebida pelos elementos metafóricos presentes nos traços, linhas, pontos, formas e cores propostos pelos artistas rupestres naquele momento criativo, o que eles queriam nos dizer? O que essas formas nos revelam? Quais as mensagens presentes nesses traços? A metodologia aplicada fundamentou-se na análise de um Desenho, supostamente a uma cena de parto, encontrada no sítio arqueológico localizado no município de Iraquara Chapada Diamantina na Bahia. A análise dos elementos que compõem a cena, as cores e as dimensões dos personagens além da subjetividade presente na escolha precisa do local do

desenho são elementos reais passíveis de interpretação capazes de indicar as ambiguidades e linguagens simbólicas presente nesse signo. O resultado obtido conduz a uma reflexão a cerca do papel do ser feminino enquanto símbolo da fertilidade, genitora e guardiã da vida. Essa representação se faz presente na maioria das culturas e pode ser associada metaforicamente à mãe-terra. A localização do desenho no painel em relação aos elementos naturais da caverna simboliza a cavidade uterina, desempenhando papéis análogos em relação à cavidade da gruta, que tal qual o útero, abriga e protege os que nela se encontram.

Palavras chave: Narratividades, desenhos rupestres e metáfora.

AS INTER-RELAÇÕES ENTRE LÍNGUA E MEIO AMBIENTE COM BASE NO CONHECIMENTO ETNOBOTÂNICO KALUNGA

Gilberto Paulino de Araújo - UNB/NELIM

O presente artigo tem por objeto de estudo o conhecimento etnobotânico da comunidade Kalunga (Engenho II, Vão de Almas e Vão do Moleque), com base em conceitos da Ecolinguística (Couto, 2007-2009-2010). O léxico é central na língua, pois sem palavras não haveria estrutura fonológica, morfológica nem sintática. Ao levarmos em consideração que as palavras pertencem a um sistema aberto e que estas representam cognitivamente o mundo com o qual interagimos, percebemos que as diferentes comunidades precisam cada vez mais ampliar seu repertório de signos lexicais para designar a realidade da qual tomam consciência, e, ao mesmo tempo, dar conta das noções contidas na cultura da qual fazem parte. Com base no conhecimento etnobotânico da comunidade Kalunga (Engenho II, Vão de Almas e Vão do Moleque), este trabalho aborda de que forma os signos utilizados na nomeação das plantas apresentam-se como elementos constitutivos da língua responsáveis pela integração entre o mundo da linguagem e o mundo extralinguístico, possibilitando ao mesmo tempo a comunicação e a interação dos pares, bem como uma melhor compreensão do mundo do qual fazem parte. Dentre os resultados, percebemos que o vocabulário Kalunga referente à flora carrega em sua essência uma concepção de signo de caráter triádico, melhor dito, no processo de denominação das plantas está presente além do significante e do significado, a referência cultural ao mundo real. Muito mais que isso, o processo de nomeação das plantas pelos indivíduos da comunidade Kalunga evidencia mais que a simples identificação das espécies presentes no meio em que vivem, demonstra o surgimento de um vocabulário estritamente

relacionado ao seu conhecimento etnobotânico, revelando a própria identidade da comunidade. Cabe frisar que no processo de nomeação das plantas pela comunidade Kalunga, o conhecimento etnobotânico não se caracteriza pelo simples repasse e memorização destas palavras, este conhecimento ocorre por meio da inter-relação entre os pares, de acordo com as necessidades presentes em seu cotidiano, num contexto de interação comunicativa. Desse modo, a linguagem deve ser concebida como atividade social, histórica e cognitiva, mas levando em consideração as atividades ou ações praticadas entre os indivíduos que a conhecem. Em síntese, uma concepção de signo que leve em consideração os aspectos da interação comunicativa.

FORMAS EXPLÍCITAS E IMPLÍCITAS DE SEXUALIDADE NA MÚSICA NACIONAL

Grazyane Santa Clara - UEFS

Juliana Ramos de Araújo - UEFS

O presente trabalho se propõe a fazer um análise das metáforas sexuais presentes nas músicas brasileira bem como uma abordagem de como a mídia explora este tipo específico de letra e desenvolve o interesse do público muitas vezes abordando de modo pejorativo e, conseqüentemente, diminuindo o respeito à figura feminina. Realizamos uma pesquisa na Música Popular Brasileira (MPB) e na música baiana, escolhemos esta última pelo fato de possuir um acervo repleto de composições de vários estilos musicais, seguindo uma linha de pensamento: a sexualidade. A realização desse trabalho busca abrir novas abordagens sobre o que definimos como música popular brasileira e suas entrelinhas. É importante ressaltar que desde tempos atrás aos atuais fazem menções ao que o ser humano ainda tem chamado instinto. Todas as letras citadas no presente artigos geram várias contradições ao que vem a ser o "sensato" para a criação de músicas, pela censura imposta pela sociedade, no entanto a necessidade de expressar desejos sexuais está presente no imaginário de todos.

Palavras-chave: Sexualidade, Metáfora, Música

LÍNGUA É INTERAÇÃO: UMA METÁFORA CONCEPTUAL

Jéssica Bárbara T. Neves – UERJ.

Ludmila Pereira de Almeida – UFG.

De acordo com a teoria das metáforas conceituais proposta por Lakoff e Jhonson (1980), a metáfora conceptual é um aparato cognitivo estruturador do pensamento e da experiência. Com base nessa teoria, o objetivo deste trabalho é analisar o aspecto metafórico da Linguística Ecológica, ou seja, trata-se de uma análise linguística de um texto teórico da própria linguística. Surge frequentemente nos espaços de debate da L.E. a discussão sobre essa teoria tomar ou não os conceitos da Ecologia como metáforas no sentido de Lakoff e Jhonson. O principal teórico da área, professor Hildo do Couto nega este uso metafórico dos conceitos. Neste estudo, ao voltar o olhar para a forma como o conhecimento da Linguística Ecológica é organizado pelo teórico Hildo do Couto, da perspectiva de que se trata de um indivíduo organizando uma ideia abstrata, que é a teoria, e utilizando para esse estudo os pressupostos da Teoria das Metáforas Conceituais, é possível dizer que a LE possui como base, uma metáfora conceptual (bem como outras teorias científicas). O fato de Hildo do Couto negar a metáfora e esse trabalho confirmá-la é justificado por se tratar de perspectivas diferentes de análise da metáfora conceptual.

Palavras chave: Metáfora conceptual - Ecossistema - Linguística Ecológica.

O FIM DO MUNDO EM VERSO E PROSA ...

A ideia de finitude e caos é parte estruturante do imaginário coletivo. Cantada em verso e prosa reconstrói em nossa realidade o arquétipo da morte projetado no anseio coletivo de mudança. Na era dos efeitos especiais, na sociedade do escândalo (Lima; 2013), a morte inevitável deve seguir de forma apoteótica qual o grito de uma Valquíria, a morte em glória. Mobilizado pelo mercado do entretenimento: games, cinema, documentários, literatura, noticiários. Narrativas são criadas versando sobre o aniquilamento total; de Gilgamesh ao Apocalipse no Antigo Testamento a ideia de que "O fim está próximo" mescla realidade e ficção, gira economias e formata ideologias que hoje vivenciamos como aspecto da cultura da civilização pós moderna. Historicamente tais mitos emergem diante de um processo pelo qual o arquétipo da morte é acionado coletivamente no inconsciente cultural (Jung;1916) em sistemas culturais com estrutura decadente ou em crise. Recriamos mitos (Campbell;1986) e recontamos histórias que acompanham a saga da humanidade. A violência social, decadência econômica, instabilidade política, ruptura dos padrões ideológicos, crise e mudanças de

ecossistemas fomentam o reaparecimento das narrativas sobre o fim dos tempos e a paranoia coletiva. Tais narrativas se travestem em discursos e ganham força coletiva pelo medo. A emoção que quando manipulada transcende do ser para o social. Da ecologia a religião, da economia ao mercado dos seguros e armamentos, observamos a implementação e o jogo social em discursos que fomentam a idéia de proteção (Bauman; 2001), construídas para evitar o fim apoteótico. As narrativas que hoje tem discurso científico, ao mesmo tempo tem ideologia mítica, um fato que para nós é significativo. A mistura pelo imaginário de ciência e ficção científica em embasamento programático, que se torna ideologia. Ressalto que observamos narrativas que não são mais aleatórias, elas misturam o imaginário à realidade, a ficção à ciência e tem sentido econômico específico. Neste sentido não descaracterizo a necessidade primordial de preservação, que advém de força instintiva, pelo instinto de auto-preservação. O deus Eros já havia sido descrito por Jung em 1912 no livro *Metamorfoses e Símbolos da Libido* (*Símbolos de Transformação*) e posteriormente reconfiguraria a psicanálise de Freud 1920 em sua teoria de Eros e Thanatos. A primeira e segunda Guerra Mundial e a Guerra Fria com adventos da bomba atômica à criação da bomba de Hidrôgeno tornariam a percepção da finitude da vida humana plausível. Podemos morrer por um cataclismo ou nos auto aniquilar, o que para os mercados da indústria bélica em partes ocorreu em duas grandes guerras e mais uma dúzia de conflitos armados com milhares de dizimados. O sentimento de medo ecoa na fragilidade humana e em nossa finitude. Nossa violência urbana e social retroalimentam mercados que segmentam-se na existência confinada de condomínios de luxo (Bauman; 2001), ou no espelhamento das ideologias religiosas pela aquisição de vagas para salvação ou na venda de terreno no céu. Até Marte pode ser habitado em uma futura colônia para a sobrevivência da espécie. As crises do meio ambiente, embora reais, acabam por nutrir se do discurso do fim que está próximo. Toda sorte de arautos do apocalipse manifestam se isolados ou coletivamente em grupos de ideologia segmentada. Comunidades afetuais (Maffesoli; 2006) são criadas tendo como cimento o pânico ou a luta pela sobrevivência. No cerne de toda temática é vivenciado o arquétipo da morte que desdobra-se em várias formas de narrativa. A inexistência de um símbolo específico não destitui as vivências de sua significação. E aqui, como descrito por Durand, temos o cenário Dionisíaco com elementos noturnos que se segmentam imagetivamente. A poética parnasiana na idolatria da morte é reconstruída na pós-modernidade e o sofrimento, alvo de mística e reflexão. É o que antagonicamente nos torna mais vivos, resgata o sentido perdido de existir. Paradoxalmente os mercados envolvidos alimentam-se e retroalimentam tais idéias visando especificamente os lucros, em uma objetivação do cenário do medo que povoa igrejas, lança

condomínios isolados e seguros, revende apólice de seguros, comercializa armas e ressignifica hábitos alimentares, recria produtos para a saúde e realimenta a indústria farmacêutica, promovendo a indústria do entretenimento, chegando até a reconfigurar a política e seus discursos. Mercados que fazem narrativas de felicidade e auto-realização, configurando em produtos. Particularmente observo por meus estudos e observações que advém da área analítica, na prática da psicoterapia, que todo este cenário é dinâmico. Pela morte damos sentido a existência, ressignificamos o processo de individuação e questionamos nosso destino(Hillman 1996). O confronto com a morte e sua força arquetípica assim é uma ponte para a individuação. É uma representação imagética que nos convida a pensar na transcendência, uma crise que retira o indivíduo pós-moderno de seu comodismo e de seu materialismo consumista.

O UNIVERSO SUBJETIVO DE CLARICE LISPECTOR: REFLETINDO SOBRE SI, SOBRE A EXISTÊNCIA E SOBRE "DEUS"

Kamilla Marra de Moraes – PUC - GO

Naiara Sousa Vilela- UFU

O artigo evidencia questões referentes ao aspecto intersubjetivo e fantástico explorado no romance a paixão segundo G.H. da autora Clarice Lispector, bem como buscar uma compreensão a respeito da intencionalidade, abertura da consciência para o mundo exterior, o eu- e o não – eu, a indissolúvel unidade do sujeito e do objeto, a nostalgia do inatingível, universo da coisa em si, além do mundo do fenômeno presentes no livro. Tem como objetivo principal analisar o espaço ordenado do quarto da empregada o qual reflete a ordem interior que G.H. procurava em seu modo de ser. No ambiente quarto abordado com ênfase pela autora explora-se o fluxo de consciência a fim de levar as últimas consequências e a experiência da personagem ao depara-se com o diferente e inusitado no quarto: uma simples barata, um encontro com a vida real. A visão reflexiva da protagonista em busca de um sentimento existencial se traduz por meio de comentários, perguntas e interpretações sobre Deus, a beleza a linguagem, a arte, a vida entre outros temas. Dessa forma, há uma repetição do fantástico da passagem de uma situação de “caos” para o “cosmos”, ou seja, um mundo de G.H. sendo destruído e recriado sincronicamente. Consideramos que este artigo poderá colaborar com os desdobramentos referentes a literaturas que abordam o fantástico apresentando-o como uma forma de pensar o espaço, tempo, personagem e mito, uma narração que cria seu próprio

mundo, no qual absorva-se os significados mais ocultos, que num romance tradicional não surtiria tamanhos efeitos.

Palavras-chave: mundo exterior - romance – o fantástico

TOPONÍMIA: A NOMEAÇÃO DOS LUGARES SOB A ORDEM DO IMAGINÁRIO

Kênia Mara de Freitas Siqueira - UEG

A denominação dos lugares resulta de inúmeros fatores que concorrem, em diversos níveis, para que se escolha um nome específico para determinado lugar. A despeito do termo “imaginário” demandar certo esforço conceitual (não explorado aqui), pode-se verificar um problema teórico que está diretamente relacionado aos fatos que, por ventura, venham a contribuir para a escolha de um nome entre tantos e em detrimento dos demais para nomear um objeto; a saber: os fatos apontados como motivadores para a consolidação de dado topônimo são de ordem real ou advêm, à maneira escolástica, de sentimentos internos, capazes de conservar traços (descritivos, históricos, culturais, ecossistêmicos) dos objetos nomeados, representados sob a forma de imagens? Nessa perspectiva, dados toponímicos cuja motivação se aloja nos já distantes movimentos do homem sobre o percurso de sua história podem ser analisados como frutos da imaginação, construindo repertório coletivo (ou individual) de imagens que, provavelmente, aludem às relações do povo com o ambiente em que vive de forma manifesta (memória) ou em forma latente (mitos, imaginário), pois alguns processos de nomeação apresentam matizes pouco transparentes acerca da motivação subjacente à escolha do designativo do lugar, o que, em consonância com Durant (2012), tem também uma riqueza de tonalidades elementares muito mais vasta do que as consideradas pelas taxionomias de índole física e de natureza antropocultural. O estudo segue procedimentos de pesquisa qualitativo interpretativo, buscando elucidar as prováveis causas para a escolha dos respectivos topônimos, para tanto, pode-se considerar os critérios onomasiológicos de análise do topônimo aliados ao método de convergência, enfocando o caráter de semanticidade que está na base do ato de nomear para assim verificar até que ponto os locativos podem ser encarados como símbolos que constelam pelo desdobramento de um mesmo tema arquetipal.

Palavras-chave: topônimo, motivação, imaginário, convergência.

JORGE AMADO E ROGER BASTIDE: PERMEANDO QUESTÕES IDENTITÁRIAS SOBRE IDEAL NACIONALISTA

Luana Signorelli Faria da Costa – UNB/TEL

Rogério da Silva Lima – UNB/TEL

Intelectuais, pensadores de si próprios e de seus países, o ícone brasileiro Jorge Amado foi amigo do francês Roger Bastide. Compartilharam um entusiasmo pelas culturas local e nacional, pela construção dos costumes de um povo edificado, consolidado por meio de práticas que estruturam o imaginário coletivo. Do cruzamento entre esses estudiosos, surgem ideologias teóricas acerca de questões identitárias, nacionais, valorizando toda uma literatura oral, tradicional. Já na obra de estreia de Jorge Amado, *O País do Carnaval* (1930), encontra-se o problema do mestiço, dessa identidade brasileira que não é somente negra, branco ou indígena. O Brasil não é um país único “todo o Brasil ” é *muito* Brasil. Jorge Amado aponta, junto de seu companheiro Roger Bastide, várias faces particulares de intercâmbios simbólicos e culturais. Com este trabalho tenta-se provar, portanto, que a nacionalidade é herança identitária e/ou o sentimento adquirido, responsável por arraigar características diversas em um só corpo e um só espírito.

Palavras-chave: identidade, cultura, nacional, Amado, Bastide.

DISCUSSÕES SOBRE A SITUAÇÃO LINGUÍSTICA DO POVO INDÍGENA TAPUIA DO CARRETÃO-GO

Maria de Lurdes Nazário - PG/UFG

Discute-se aqui sobre a situação linguística do povo indígena Tapuia do Carretão, considerando fundamentos da Ecolinguística que ajudam a compreender o seu Ecossistema Fundamental da Língua. Em 1788 chegou ao Aldeamento D. Pedro III no Carretão cerca de 3.000 Xavantes, tendo recebido ainda outras etnias (Caiapó, Karajá, Xerente e Javaé) (ALENCASTRE, 1979). Já no século XIX, somente duas índias havia sobrevivido (Maria Raimunda, Xavante-Javaé, e Maria do Rosário, Caiapó), as quais se casaram com dois negros de fazendas próximas, surgindo daí o Tapuia (LIMA, 2012). Sobre a prática de aldeamento, sabe-se que tinha uma finalidade política, econômica, religiosa e, também, linguística. O

aprendizado da LP pelos índios civilizados (e descendentes) foi uma estratégia importante de civilização portuguesa. E no caso dos descendentes indígenas do Carretão, há um monolinguismo em LP, apesar de haver notícias de conhecimento de língua indígena ainda pela índia Maria do Rosário no século XX, mas esta não falava a mesma com ninguém (LIMA, 2012). Os Tapuia então são descendentes indígenas que não falam a língua de seus antepassados, diferentemente dos Karajá e dos Avá-Canoeiro em Goiás. São então questionados sobre sua origem, sendo visto como não indígenas por não falarem uma língua indígena e não possuírem um fenótipo dessa raça. Considerando o EFL dos Tapuia, tem-se um Povo que permanece no Território de seus antepassados, mas não conserva a Língua destes, sendo isto o motivo da identidade étnica desse povo ser questionada por não índios e por alguns índios goianos. Essa situação não prototípica de comunidades indígenas evidencia a complexidade de todo e qualquer Ecossistema, sendo preciso situá-lo no contexto sócio-histórico para compreender sua configuração.

A PRÁTICA PEDAGÓGICA NO ENSINO SUPERIOR E SUA IMPORTÂNCIA NA CONSTRUÇÃO DO CONHECIMENTO CIENTÍFICO E CULTURAL

Julio Firmo de Queiroz - UEFS

Melline Cardoso de Lima - UEFS

Ainda que os legados de Paulo Freire e Cia sejam amplamente discutidos e adotados pelos educadores e demais profissionais da área, os gestores da educação brasileira parecem não se darem conta ou negarem importância à percepção de quão fatídica pode ser uma sala de aula, sobretudo em um momento em que todo o entorno e as tecnologias existentes parecem seduzir de crianças a adultos. Nesse sentido, esse trabalho consiste em um relato de experiência pedagógica da perspectiva de aspirantes a docentes que se preocupam com a pouca importância dada à didática de ensino acadêmica. Desse modo, tem-se por objetivo disseminar uma prática de construção de conhecimento efetiva a fim de que outros profissionais dela se apropriem, a reinventem e possam alcançar resultados tão satisfatórios quanto os aqui relatados. Para isso, além do relato de experiência, esse trabalho desvela as técnicas afortunadamente utilizadas trazendo como principais pilares teóricos Célestin Freinet, Jean-Ovide Decroly e Moarcir Gadotti.

Palavras-chave: Prática pedagógica. Aula-passeio. Cultura Material.

PAISAGEM SONORA EM “*PENTÁGONO DE HAHN*”, DE OSMAN LINS

Poliana Queiroz Borges – UFG

Na narrativa “*Pentágono de Hahn*”, da obra *Nove, novena* Lins inicia o texto com uma imagem que é a fusão de duas figuras pertencentes ao sistema gráfico musical. O autor, então, aponta que entrará por um sistema de representação que irá ultrapassar o sistema gráfico da língua portuguesa, transpondo limites. Somam-se a isso, inúmeros outros elementos constituintes de uma paisagem sonora, como entendido por Murray Schafer, como os sons fundamentais da água, da pedra, da madeira e da luz. Considera-se a hipótese de que em “*Pentágono de Hahn*” os símbolos musicais, geométricos e alquímicos estão configurados em uma rede sinestésica, que extrapola as fronteiras das artes, marcando o fazer literário característico do autor. O objetivo dessa pesquisa é buscar uma perspectiva de leitura que considere a paisagem sonora nesse texto osmaniano a partir da perspectiva do Regime Noturno Sintético da Imagem, de Gilbert Durand, pois, os elementos que a constituem apresentam-se com a função de harmonizar os contrários, complementando-se.

Palavras-chave: Osman Lins; *Pentágono de Hahn*; Paisagem sonora.

O MUNDO QUE ESTÁ NA CIDADE E OS SUJEITOS QUE ESTÃO NO MUNDO: IMAGINÁRIO DA CIDADE DE GOIÂNIA

Marcos Piter Lopes

Renatha Cândida da Cruz

Quando mencionamos a cidade muitos elementos nos vêm à mente. A sensibilidade, a imaginação e a memória constituem um tripé articulado que nos auxiliam em difícil tarefa: ver e pensar a cidade. As imagens pedem o olhar. Para Bachelard o imaginário perpassa o percurso da imaginação, a formação e deformação de imagens, a relação com os símbolos, a imaginação **simbólica** e o mito poético. Nesse sentido, o significado tem valor mais importante do que o fato em si. Para tanto, esse ensaio visa um passeio pelo imaginário urbano de Goiânia. Não um simples caminhar pela cidade, mas uma reflexão sobre os sujeitos que são *invisíveis* no ambiente goianiense. Nessa árdua tarefa destacamos a Região Noroeste

como uma comunidade que tornou-se sujeito/produto de uma ideologia que também perpassa o imaginário social. Nesse caminhar organizamos nossos objetivos: descortinar os elementos da modernidade e a cidade, conversar com os poetas que pensam Goiânia por intermédio da literatura, pensar sobre os sujeitos invisibilizados na capital goiana, destacando uma comunidade apenas e iniciar um diálogo entre pensadores que alguns símbolos na cidade. Alguns questionamentos nos balizaram na busca dessas contribuições: como pensar a cidade moderna? Qual o panorama da formação das cidades? Como Goiânia está nesse contexto? Como é a Goiânia na leitura dos poetas? Qual a relação desses elementos com o imaginário sobre a Região Noroeste? Qual a função dessa cidade para os sujeitos invisibilizados? Quem são esses sujeitos? Qual a relação do Anhanguera com a pedra? Essas questões são trabalhadas na perspectiva do imaginário da cidade. Mas, longe de esgotar o assunto, ao contrário, abriremos questões para futuros debates e novas discussões acerca dos sujeitos, a literatura e o imaginário.

A METÁFORA E A ARTE NA COMUNICAÇÃO VISUAL

Valdelice Cerqueira Ferreira Maria Lima

Este artigo trata da arte e da metáfora. Coloca a importância do pensamento de Johnson e Lakoff, que consideram a metáfora como a maneira simples de organizar as definições das nossas informações físicas. Porém, as pesquisas só fazem menção às metáforas orais. O trabalho tem seu enfoque nas metáforas visuais, e como as metáforas na comunicação visual são diferentes das metáforas na comunicação verbal, alocando como referência as figuras rupestres encontradas em sítios arqueológicos. A arte exige reflexão e refletir é, pelo menos, tão exigente e sutil quanto o pensamento adquirido. A maior parte das pessoas veem a arte como uma coisa simples, um processo sensível ou algum tipo de aptidão, mas não de imaginação. Entendia-se o pensamento essencialmente como a manipulação de reproduções (ou símbolos) intelectuais do fato. As reproduções não precisavam ser verbais; podiam ser desenvolvidas em alguma mídia, até mesmo imagens visuais. Lakoff e Johnson têm uma variante importante, pois observam a metáfora como a maneira pela qual dispomos as definições das nossas vivências corporais. Na última década, ressurgiu o interesse em metáforas, estimulado além disso por alguns autores, mas a maioria é a respeito de metáforas verbais. Percebemos que muito pouco foi documentado sobre a natureza de metáforas visuais ou de metáforas em meios de comunicação social além da linguagem. Portanto, o presente

trabalho enfoca as metáforas visuais, pois eu, em particular, interesse-me em saber se e como as metáforas visuais são diferentes de metáforas verbais.

Palavras-chave : Metáfora; Arte; Figuras Rupestres.

REPRESENTAÇÕES SIMBÓLICAS E PERTENCIMENTO – UM ESTUDO ECOLINGUÍSTICO DOS PESCADORES DO ANGARI, RIBEIRINHOS DO SÃO FRANCISCO

Vera Lúcia Santos Alves - UNEB

Josemar da Silva Pinzoh - UNEB

Sob a linha de abordagem discursiva de Eni Orlandi, a Teoria Semiollingüística da Análise do Discurso, foi realizada a análise semiológica dos recursos discursivos dos pescadores da comunidade do Angari, Colônia de pescadores artesanais situada na cidade de Juazeiro, sertão da Bahia, às margens do rio São Francisco. Caracteriza essa proposta a utilização dos conceitos de Ecolingüística de Einar Haugen e Semiologia Saussureana na relação entre saberes, linguagens, simbologias e imaginário – estes últimos sob a luz de Gilbert Durand e Juracy Marques, observando-se, também, os atores, nesse universo ecológico, em suas representações quanto ao caráter de pertencimento ao seu contexto sócio-cultural-ambiental. Focaliza-se o caráter léxicoestrutural do discurso revelador das experiências socioculturais e interacionais dos falantes. A base metodológica deste trabalho se deu através de entrevistas semiestruturadas, seguindo-se à análise qualitativa- culminando no registro polifônico dos implícitos, os quais revelaram anseios, desejos, lutas, perdas e conquistas dos pescadores e suas famílias ao longo de mais de um século de constituição da Colônia. A conclusão demonstrou, além da problematização do cotidiano da comunidade, sobretudo, como os elementos discursivos fortalecem a percepção de como a identidade do Angari está firmada na memória e nos símbolos culturais passados a cada geração, preservada na relação com a pesca, com o rio, com o sagrado do rio.

Palavras-chave: Simbologia. Ecolingüagem. Pescadores.

RESUMOS EXPANDIDOS

(por ordem alfabética de autores)

Ecossistema Virtual: mediação, representação e imaginário em jogo.

Alessandro Borges Tatagiba¹

Das novas abordagens linguísticas surgidas após a conceituação dos termos "langue ecology" e "ecology of language" por Haugen (1972), passando pelos trabalhos fundadores de Fill (1993) e Makkai (1993), às publicações e difusão dos estudos de Couto (2007;2013), a disciplina Ecolinguística, apesar de jovem, apresenta relevantes inovações científicas para os estudos linguísticos. Entre estes avanços, destaca-se a compreensão holística a respeito das interações linguísticas nos respectivos ecossistemas natural, mental e social. Abrem-se, por conseguinte, possibilidades de levar a cabo investigações ancoradas em fundamentos teóricos linguísticos menos fragmentados ou parciais. Considerando, portanto, o crescente de evidências empíricas a respeito das interações no espaço cibernético (Lévy, 1999), o trabalho tem por objetivo apresentar o Ecossistema Virtual (Borges, 2013b) como uma inovação para os estudos ecolinguísticos. Para tal, com base nos autores mencionados e nos estudos de Alzamora (2006); Borges (2013a; 2013b); Couto (2007;2013); Hildebrand e Oliveira (2009); Wittgenstein (1968); Souza (1991); Lévy (1998); Santos Boaventura (2007; 2009); (Thompson (2004); e Halliday (2001), buscamos discutir conceitos e terminologias que caracterizam o Ecossistema Virtual com a perspectiva de contribuir para as novas fronteiras de estudos alavancadas pela Ecolinguística.

Palavras-chave: Ecossistema Virtual. Linguística Ecossistêmica. Espaço Cibernético.

1. Dos discursos anteriores ao discurso da introdução

Ecossistema Virtual: mediação, representação e imaginário em jogo significa uma proposta de inovação para os estudos da Ecologia da Interação Comunicativa (Couto, 2013). Por se tratar de conceitos que estão "em jogo" Wittgenstein (1968), já partilhamos de

¹ Pesquisador-Tecnologista em Informações e Avaliações Educacionais do Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira (Inep). Docente da Secretaria de Estado de Educação do Distrito Federal. Mestre em Gestão e Avaliação pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Mestrando em Linguística pela Universidade de Brasília (UnB). E-mail: alessandro.tatagiba@inep.gov.br .

determinadas ideias e conhecimentos relacionadas às interações linguísticas (Couto, 2013), à *World Wide Web* Berners-Lee (1999), ao ciberespaço (Lévy, 1999). Portanto, para que possamos dialogar sobre a apresentação de uma proposta de inovação para os estudos ecolinguísticos, o Ecosistema Virtual, podemos consideramos as ideias a seguir não como simples ponto de partida ou de chegada, mas como uma conexão para nossas interações.

Isto posto, a proposta dialógica deste texto remete-nos, de imediato, a um dos pontos de que interessam ao arcabouço teórico do Ecosistema Virtual, ou seja, o mediação. O conceito de "mediação face a face" (Thompson, 2004) implica que podemos interagir, como nesta comunicação oral, durante o I Encontro Brasileiro de Imaginário e Ecolinguística (I EBIME), com interlocutores específicos: você, eu, nós, portanto, em contexto de co-presença, com referencial espaço-temporal comum e com multiplicidade de deixas simbólicas.

Imaginemos, todavia, que passamos ao diálogo em separação dos contextos e disponibilidade estendida no tempo e no espaço e com limitação das possibilidades de deixas simbólicas. Neste caso, devemos estar cientes de que será uma "interação mediada" (Thompson, 2004), por exemplo, por e-mail.

Por outro lado, ao final do I EBIME, poderá ocorrer que a comunicação oral se transforme em um texto escrito e compartilhado, inclusive, na rede mundial de computadores, a internet. O meu e-mail constará do trabalho escrito e haverá, nesse caso, uma grande chance de que este trabalho represente o que Thompson chamou de "quase interação mediada", realizado com separação dos contextos e disponibilidade estendida no tempo e no espaço, com limitação das possibilidades de deixas simbólicas e orientado para um número indefinido de receptores potenciais de forma unidirecional.

Mais do que a distinção entre os conhecidos conceitos de mediação de Thompson, abordados nesta introdução, chama-me a atenção o próprio termo "mediação" porque parece que nunca acessamos o outro diretamente. Marshall McLuhan dizia, já na década de sessenta, que nosso contato com o mundo é mediado por alguma coisa, que não temos contato direto com ele: *The medium is the message*. Quando acreditamos alcançar o outro, pode ocorrer que aí estejamos já em "comunhão virtual", ou seja, no sentido de nos encontramos imbuídos de "uma espécie de solidariedade que mantém a coesão de um grupo social, de qualquer tamanho que ele seja. Se há um grupo de pessoas juntas, a comunhão é aquele estado de espírito que consiste na consciência de estarem em sintonia, em harmonia." (Couto, 2001, 2009, 2013).

Guiado pela comunhão, a proposta do Ecosistema Virtual surgiu durante as aulas do Prof. Dr. Hildo Honório do Couto, no curso de Ecolinguística, no segundo semestre de 2013. Logo após o Prof. Hildo expor o detalhamento do Ecosistema Fundamental da Língua –

natural, mental e social –, coloquei em discussão a proposta do Ecossistema Virtual da língua, isto é, o estudo das inter-relações da língua em seu Ecossistema Virtual. O professor Hildo considerou que fosse pertinente abordar, para o desenvolvimento das ideias, a ecologia integral de Boff (2012). Claro que, inicialmente, este conceito possuiu uma referência clara ao de Ecolinguística de Haugen (1972, p.325). Posteriormente, o Prof. Hildo observou que o conceito de Ecossistema Virtual seria mais amplo por abranger aspectos culturais, inclusive.

Como visto, o conceito do Ecossistema Virtual nasceu em diálogo que, posteriormente, levou-me a tomar conhecimento que Fernanda Franco apresentaria um trabalho sobre o Ecossistema Virtual da Interação Comunicativa. Desta forma, com base na discussão das ideias a seguir, reitero o convite inicial para aprofundarmos o diálogo.

2. Das semioses originárias à imortalidade em 2045

Ao invés de tomar a palavra, gostaria de ser envolvido por ela e levado bem além de todo começo possível. (Foucault, 1970).

...noite, dia, noite, dia, crepúsculo, noite, dia...ação, reação, interação: da natureza, dos corpos, dos lugares. Em um exercício de imaginação livre, uma imagem mental para além das pinturas e das gravuras rupestres: pegadas e traços registrados na areia, no barro, entre o mais volátil e menos etéreo, as silhuetas de carvão, os primeiros traços... Significado, expressão, significado, expressão...formas de registro icônico, gráfico, formas de mediação e representação *in absentia*, *in presentia*...da interação para além dos corpos face a face: instanciamento da potência do virtual semiótico...

Lévy (1999: 105) entende que é possível que a linguagem humana tenha aparecido simultaneamente sob o oral, gestual, musical, icônica, plástica, num *continuum* semiótico, atingindo tanto mais as potências do espírito por atravessar os corpos e os afetos. Nessa perspectiva, na abordagem peirceana, conforme Alzamora (2006) destaca, mediação é sinônimo de transformação aprimorada de um signo em outro e – como um signo só se completa no posterior e este no seguinte, infinitamente – mediação seria a função *sígnica* primordial.



Ao concordar com o *continuum* semiótico, entre todas as possibilidades, imagino neste exercício livre um membro do núcleo familiar que mostra à pequena criança a sua arte rupestre como forma de comunicar sua ausência. A criança, nas semioses

plásticas da parede da caverna, apropriou-se dessa arte e com ela estabeleceu suas próprias semioses com o mundo, com seus ancestrais, com seu núcleo familiar e consigo mesma. A partir daí já não era mais o plano apenas da fração do mundo observado e do significado, pois, a partir daí, começou a existir o plano da representação linguística. Por conseguinte, dada a relação de construção semiótica com a subjetividade, as primeiras semioses passaram a representar as ações, reações e interações como forma de *repraesentare, isto é, tornar presente* – em potência, portanto virtual – tanto a fração do mundo observado como o significado em contínuo processo de construção.

Sim, nesta esteira de raciocínios, apresento a ideia de que já as primeiras semioses, ou seja, a mediação virtual originária, constituíram-se ao longo da história em um fato que não podemos negar: diante de uma obra de arte, ressentirmos junto com o autor, sobre o instante da sua presença e sua perenidade ali representada esteticamente. Com este mesmo intuito, o contínuo desenvolvimento das formas semióticas e dos registros escritos alcançou a sensibilidade de Horácio para que em suas Odes o poeta refletisse que a sua arte, a sua poesia proporciona sua cota de imortalidade.

Depois de refletir, ainda que não exaustivamente, sobre as semioses originárias, a linguagem e o signo linguístico como o que há de virtual nas interações dos seres humanos entre eles mesmos e com o mundo, devemos reiterar que "a língua é a interação" (Couto, 2013). Se, por um lado, a língua pode ser entendida como o que há de originariamente virtual, por outro lado, na perspectiva da interação propriamente dita, não podemos esquecer que a língua nos alça à ideia de mediação em Peirce por englobar as operações semióticas de representação e pressupõe transmissão, atualização e associação de informações. Dessa maneira, a diversificação dos processos de mediação social observável na internet favorece o desenvolvimento da mediação sígnica defendida por Peirce e, conseqüentemente, o aprimoramento dos processos comunicacionais tecnicamente mediados Alzamora (2006).

Ao encontro dessa perspectiva, Souza (1991) coloca o conceito hodierno de virtual como "Mediado ou potencializado pela tecnologia; produto da externalização de construções mentais em espaços de interação cibernéticos". Obviamente, a despeito da perspectiva deste autor focalizar o mental para os espaços cibernéticos, poderíamos, neste paralelo, afirmar que a mediação virtual originária se tratou de uma mediação potencializada pela tecnologia possível à época como resultado das interações a cujos registros ainda hoje temos acesso. Em consequência desses raciocínios, novamente com base na pesquisa de Souza (1991), apresento igualmente o conceito de virtualidade Souza (1991) como necessário para caracterizar o Ecossistema Virtual uma vez que a virtualidade implica o alto grau de extrapolação do

concreto, de rompimento com as formas tradicionais de ser e acontecer e que estão usualmente associadas às mediações tecnológicas.



Nesse sentido, pensar o Ecosistema Virtual requer uma caracterização e reflexão profunda a respeito das extensões tecnológicas. Em relação às mediações tecnológicas, das tabuletas de argila, de 3.500 a.C, com os primeiros registros de escrita, aos *tablets* com acesso à internet, no século XXI, há registros de variadas tecnologias e formas de mediação igualmente semióticas. Contudo, mais do que inovações tecnológicas, criamos formas de mediar as próprias relações humanas bem como destas com o mundo, em um crescente de semioses e seus respectivos gêneros textuais, orais, escritos, híbridos e multimodais. Este meu entendimento apoia-se na afirmação de Berners-Lee (1999, p. 133) citado por Crystal (2001): “a internet é mais uma criação social do que tecnológica”.



Como visto, as formas de interação mediada (Thompson, 2004) e de representação semiótica, surgidas a partir da invenção da escrita verbal há mais de 3.500 atrás, sempre ocorreram e parecem continuar a pleno vapor, principalmente, agora, impulsionadas pelas novas Tecnologias da Informação e Comunicação, ou seja, as novas TIC. Ao encontro dessa ideia, as pesquisadoras Yates e Orlikowski (1992, p. 299) afirmam que “mudanças como essas não são sem precedentes, pois, ao longo da história, o papel e a natureza das comunicações sempre envolvem os atores e as instituições”.

Já no final do século XIX e começo do XX, o surgimento dos “memorandos” como gênero textual, nos Estados Unidos, conforme Yates e Orlikowski (1992, p. 311), propiciaram “a emergência de uma nova e reconhecida ideologia para a Administração: a necessidade definida administrativamente de documentar as interações internas no papel”. Entendo que a fixidez observada nos modos e nos registros de interação semióticas a partir da invenção de Gutenberg ocupou, quase de forma onipresente, vários espaços até meados do século XX.

Nas instituições, a interação mediada por meio da tecnologia do papel receberá o primeiro golpe em 1960: o Pentágono dos Estados Unidos uniu, pela primeira vez, computadores situados em regiões geográficas distantes com base em soluções tecnológicas desenvolvidas pelo *Arpanet*, *Advanced Research Projects Agency Network* (Ewa Jonsson, 1997). O *Apanet* serviu de fonte de inspiração para, em 1984, o primeiro registro da palavra

ciberespaço (Gibson, 1984) e o desenvolvimento da *World Wide Web*, em 1989, por Berners-Lee.

Ao discutir sobre a arte e a arquitetura do ciberespaço, Lévy (1999) considera que, mais do que significar os novos suportes de informação, ciberespaço designa os modos originais de criação, de navegação no conhecimento e de relação social. Desta forma, hoje, para caracterizar o Ecosistema Virtual devemos entender que o ciberespaço, palavra já recepcionada no Vocabulário Ortográfico da Língua Portuguesa, remete-nos a ideias e conceitos como hipertexto, multimídia interativa, simulação e realidade virtual, telepresença, realidade aumentada, *groupwares*, programas neuromiméticos, vida artificial. Todos termos amplamente relacionados às novas formas de mediação e representação que significam que, em maior ou menor grau,

no silêncio do pensamento, já percorremos hoje as avenidas informacionais do ciberespaço, habitamos as imponderáveis casas digitais, difundidas por toda parte, que já constituem as subjetividades dos indivíduos e dos grupos. O Ciberespaço: nômade urbanístico, gênio informático, pontes e calçadas líquidas do saber. (Lévy, 1999: 104-105).

Como resultado das novas e potenciais formas de mediação da informação, numa conferência realizada em 2010, o CEO do *Google*, Erick Schmidt afirmou que, a cada dois dias, nós criamos tanta informação quanto a humanidade foi capaz de criar dos primórdios da civilização até 2003. Não por acaso, no mesmo ano dessa declaração do CEO da empresa *Google*, ocorreu em 2003 a primeira das duas Cúpulas Mundiais sobre a Sociedade da Informação, promovidas pela ONU. O Compromisso da Tunísia (2005), fruto dos trabalhos que pré-estabelecidos em Genebra 2003, ao reconhecer a relevância das novas Tecnologias da Informação e Comunicação, reitera “o desejo e o compromisso de construir uma sociedade da informação centrada na pessoa, inclusiva e orientada para o desenvolvimento” (WSIS, 2005, s.p.). O Compromisso da Tunísia, contudo, não impediu que em 2013 relações diplomáticas de inúmeros países com os Estados Unidos se estremecessem devido a denúncias de espionagem virtual empreendidas por este país sobre aqueles demais. A alusão ao episódio serve também para alertar que os discursos tecnológicos promovidos pela ONU poderiam dialogar com os discursos ecológicos amparados, em outros contextos, pela mesma entidade.

Nesse sentido, devemos levar em consideração também o efeito das dimensões objetiva e subjetiva² do Ecosistema Virtual. Ou seja, as interações no Ecosistema Virtual podem reverberar efeitos nefastos, inclusive, nos outros ecossistemas, situando-os distantes do ideal da ágora virtual de Pierre Lévy ou do acordado pelo Compromisso da Tunísia. Recentemente, por exemplo, noticiou-se em revista nacional de grande circulação os casos de suicídio de mulheres que tiveram a intimidade expostas no mundo virtual.

De acordo com o explicitado, contata-se que a sociedade contemporânea já convive com formas de simbiose que integram de forma crescente o ser humano e as novas tecnologias. Por um lado, há uma intergeneregicidade incontestável entre os textos – escritos e orais – que circulam em todos os ecossistemas linguísticos, inclusive o virtual, por outro lado, todavia, serve para alertar que os gêneros digitais significam uma evidência empírica e uma forma de se estudar as interações linguísticas no Ecosistema Virtual. Com a velocidade em que ocorrem as interações no Ecosistema Virtual, as evidências empíricas relacionadas à criação de gêneros textuais e à diversificação das formas de mediação sugerem que a criação e a renovação das tradições configuram-se como processos cada vez mais interligados ao intercâmbio simbólico virtual mediado. Nesse sentido, já se observam postulados futurísticos, de viés marcadamente mais tecnológico e mercadológico, como, por exemplo, a “Iniciativa 2045”, que visa a

to create technologies enabling the transfer of a individual's **personality** to a more advanced non-biological carrier, and extending life, including to the point of immortality. We devote particular attention to enabling the fullest possible dialogue between the world's major spiritual traditions, science and society.³. (2045 Initiative)

Muitos institutos e pessoas de renome encontram-se envolvidas na Iniciativa 2045 para travar novos intercâmbios simbólicos com a promessa de uma realização plena da integração ubíqua, isto é, simbiose e naturalização da relação ser humano-máquina-mundo (Borges, 2013a). Por hora, sem me deter em questões mais profundas relacionadas a estes últimos exemplos, devo reafirmar claramente que entendo os primeiros registros de mediação

² Incorporei as dimensões objetiva e subjetiva à proposta do Ecosistema Virtual, após diálogos com a pesquisadora do Inep Anarcisa Freitas (Inep). A pesquisadora entende que o que entendemos por virtual remete-nos a duas dimensões: uma objetiva e outra subjetiva. Portanto, aquela relacionadas às tecnologias que servem à mediação e outra, a subjetiva, ancorada no físico você, eu, nós.

³ criar tecnologias que permitam a transferência da **personalidade** de um indivíduo a um transportador (andróide) não biológico mais avançado, prolongando a vida, inclusive ao ponto de imortalidade. Dedicamos especial atenção em permitir o máximo possível de diálogo entre as mais importantes tradições espirituais, científicas e sociais do mundo. (Iniciativa 2045; tradução e grifo nosso). Disponível em: <http://2045.com/ideology/>. Acesso em: 11 de março de 2013.

semiótica, a mediação originária virtual, representou o exercício do imaginário primordial para que no século XX pudéssemos naturalizar e conviver com o conceito de realidade virtual. Nesse sentido, só podemos afirmar que, sobretudo hoje, as tecnologias e suas respectivas extensões é que mudaram radicalmente as ações, reações e interações no que hoje podemos chamar de Ecossistema Virtual.

3. Do discurso localmente situado às interconexões desterritorializadas

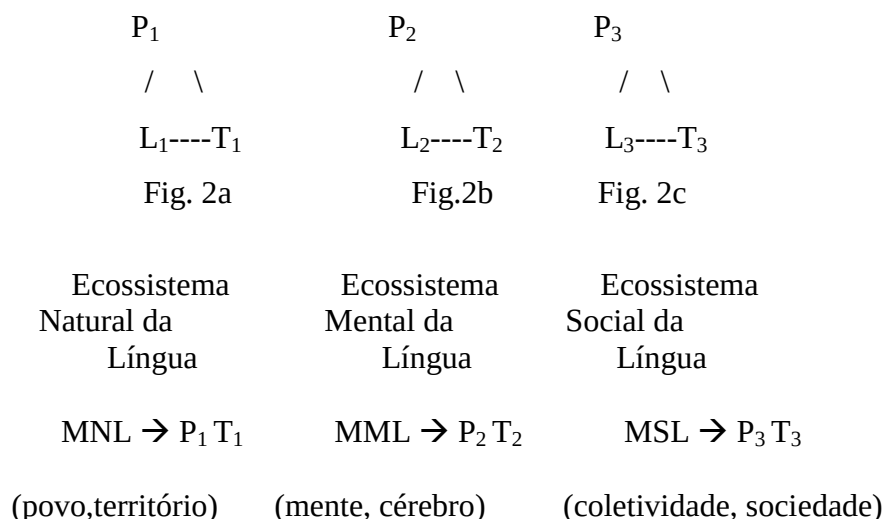
The notion of territory as a symbol for the community of speakers of the several languages in the world may disappear through the increasing globalization process of culture and communication⁴. (Couto, Nova York, Janeiro de 1998).

Até o século XIX o discurso científico prendia-se à forma objetiva, cartesiana e linear de representar o mundo. Cientistas como Galileu e Newton, entre outros, representavam, de forma localmente situada, o mundo por meio de cláusulas como acontecimentos que podem ser experimentados e, por conseguinte, reconstruído em frases nominais, como um mundo de coisas simbolicamente fixas, passíveis de serem observadas, medidas, calculadas e postas em ordem (Halliday, 2001).

Ao encontro deste autor, Hildebrand e Oliveira (2009) anota que as formas de representação, outrora apoiadas no ponto fixo, baseavam-se em unidades discretas de espaço e tempo, na identidade dos objetos e dos sujeitos, dos conceitos e dos fenômenos. Concordo com Hildebrand e Oliveira no sentido de que, hoje, as formas de representação dão lugar à virtualidade das redes, à multiplicidade de conexões que são determinadas pela grande variedade de dispositivos sensórios que produzimos às diferentes formas de compreender o espaço-tempo e ao conceito de identidade que transforma o sujeito cartesiano em um sujeito descentrado, mediado pela linguagem e é percebido pelos seus modos de subjetivação.

Deste feixe, destaco a relevância do conceito central da ecologia que, conforme destaca Couto (2013), é o de ecossistema que consta de uma população (P) de organismos, convivendo em seu *habitat* (biótopo, nicho, meio, meio ambiente, entorno) ou território (T), juntamente com as inter-relações ou interações (I) que se dão (a) entre organismos e T, bem como (b) entre quaisquer dois organismos. Nessa trilha em que caminhamos, as interações comunicativas se dão no ecossistema natural, o mental, social e virtual, nas figuras a seguir.

⁴ A noção de território como um símbolo para a comunidade de falantes de várias línguas no mundo pode desaparecer devido ao incremento do processo de globalização da cultura e da comunicação.

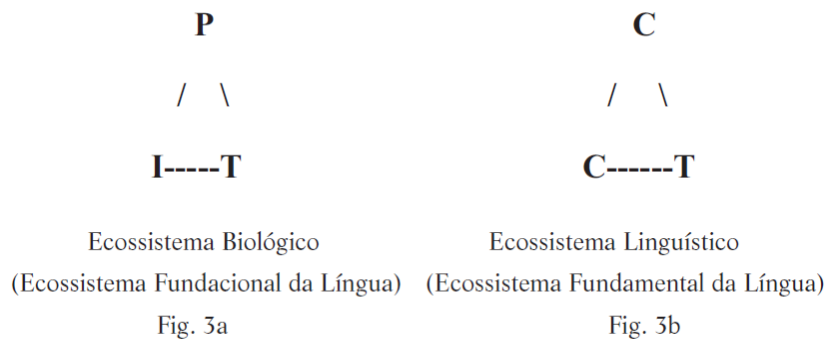


Cientes, previamente, das interconexões entre todos ecossistemas linguísticos, bem como o conjunto possível para a Linguística Ecossistêmica, poderíamos talvez, em tempo e espaço oportunos, problematizar, discutir e chamar, ainda que provisoriamente, esse conjunto possível de “Poliecossistema” com base e dos estudos das Ecolinguística e da perspectiva da Linguística Sistêmico Funcional de Michael Halliday.

Retomo, todavia, ao eixo central do nosso diálogo para, a seguir, destacar outra perspectiva igualmente importante o Ecossistema Virtual, ou seja, um dos componentes centrais da Linguística Ecossistêmica é a visão de linguagem como a ‘ecologia da interação comunicativa (Couto, 2013). Nesse sentido, enfatizamos as interações no interior de um ecossistema linguístico na perspectiva da Linguística Ecossistêmica para caracterizar o Ecossistema Virtual ao encontro da Linguística Ecossistêmica apresentada por Couto (2013),

Aqui não se trata de língua, de povo nem de território específicos, mas de modo geral, como quando dizemos que para que haja um língua é necessário que pré-exista um povo que a fale, com toda a sua cultura, e que esse povo só terá essa língua se conviver em determinado território, sem especificar quais são esse povo, essa língua/cultura ou esse território. (Couto, 2013: 297).

Nesse sentido, conforme o autor aponta, o C está para ‘cultura’, a totalidade daquilo que significa alguma coisa para os membros da comunidade. É tudo aquilo que faz parte de seu meio e que não é só um dado natural, mas construído ou apropriado pela comunidade como parte de seu acervo de signos. Portanto, deste ponto de vista mais amplo para ancorar o Ecossistema Virtual, em Couto (2013, p. 298) temos



Concordamos, portanto, com Lévy (1999), no sentido de que as interações provocadas pelo advento das hipermídias, dos hipertextos, do espaço cibernético, da realidade aumentada, dos ambientes virtuais de aprendizagem, da ecologia dos saberes (Boaventura Santos, 1997) podem nos levar a territórios sem fronteiras, do espaço dos saberes e das interconexões coletivas.

Nesse sentido, o espaço desterritorializado e metamórfico (Lévy, 1999) do Ecossistema Virtual seria um espaço sem fronteiras. Desta forma, com base na ecologia das relações espaciais apresentada por Couto (2012), podemos, oportunamente, discutir as preposições relacionadas ao Ecossistema Virtual. Por hora, ao encontro das interconexões entre os ecossistemas como já afirmamos aqui anteriormente, entendo que, apesar de desterritorializado e metamórfico, o Ecossistema Virtual não prescinde de duas dimensões básicas: da subjetiva, o ser integral, e da objetiva, tecnologias para suportar tanto o virtual com a virtualidade da interação em redes.

4. Das redes de pescar na Galileia às redes no Ecossistema Virtual .

イエス・キリストの誕生は次のとおりです。
母マリヤはヨセフと婚約していました。ところが、結婚する前に、聖霊によってみごもったのです。
19 婚約者のヨセフは、神の教えを堅く守る人でしたから、婚約を破棄しようと決心しました。
しかし、人前にマリヤの恥をさらしたくなかったので、ひそかに縁を切ることにしました。
(Mateus, 4: 18-19)

No mar da Galileia, durante o ofício de pescador, as redes que Pedro e André usavam eram tangíveis, concretas, feitas com os recursos e tecnologias disponíveis à época. Depois de aceitarem o convite para se tornarem "pescador de homens", abandonaram as primeiras para

com redes intangíveis deixarem marcas geográficas, territoriais, sociais, políticas e linguísticas na história das civilizações e do pensamento, ocidental e oriental, inclusive na língua e na cultura japonesa, como se vê, inclusive, pelo trecho bíblico transcrito acima.

O convite pode ser comparado ao efeito borboleta, conceito incorporado pela "teoria do caos" que ganhou evidência nos anos 80 e cujas sementes foram lançadas por Edward Lorenz em 1969. Para caracterizarmos o Ecosistema Virtual, o conceito do efeito borboleta torna-se bastante útil para lembrarmos que pequenas alterações nas variáveis pode causar grandes mudanças.

Se, anteriormente, marcas culturais, linguísticas durante muito séculos formaram-se lenta e gradualmente, sobretudo hoje, a velocidade das informações do mundo contemporâneo impactam profundamente as formas de pensar, ser e sentir catalisadas sobretudo pelo fenômeno das redes do Ecosistema Virtual. Impacto este que levam autores como Castells (1996; 1997; 1998) e Drucker (2004), entre outros, a discorrerem obras inteiras a respeito da sociedade da informação/conhecimento como uma forma de chamar a atenção para o elevado grau do volume e da velocidade de produção, disseminação e consumo de informações e conhecimentos. Todavia, devemos observar que, na obra *Os media na sociedade em rede*, Cardoso (2006) apud Borges (2013a:74) ressalta que embora a rede mundial de computadores

promova estas redes construídas a partir dos projectos espontâneos que surgem na sociedade, constituindo-se na plataforma tecnológica mais adequada à sua afirmação, também é verdade que o exercício da autonomia não depende apenas da Internet. Cardoso (2006, p. 44)

Como dissociar, portanto, as semioses das redes interconexões físicas, mentais, sociais, virtuais? O nosso entendimento é que os Ecosistemas Natural, Mental e Social e Virtual realizam-se, sempre, de forma interconectada. O que sugere, portanto, uma complexa rede de interações da língua. Abrem-se, por conseguinte, na perspectiva do Ecosistema Virtual, um campo fértil para pesquisas Ecolinguísticas.

Este promissor campo de pesquisa possui várias implicações dada a amplitude e crescimento das interações que ocorrem neste espaço desterritorializado (Lévy, 1999) que é o espaço cibernético cujas características de virtual e a virtualidade (Souza, 2001) nos levam a mais questionamentos também. Portanto, sem esgotar toda a profundidade que o tema requer, passemos à seção final deste trabalho com base nos pressupostos apresentados ao longo do trabalho e licenciados também pela liberdade do nosso imaginário.

5. Do imaginário à representação do Ecosistema Virtual

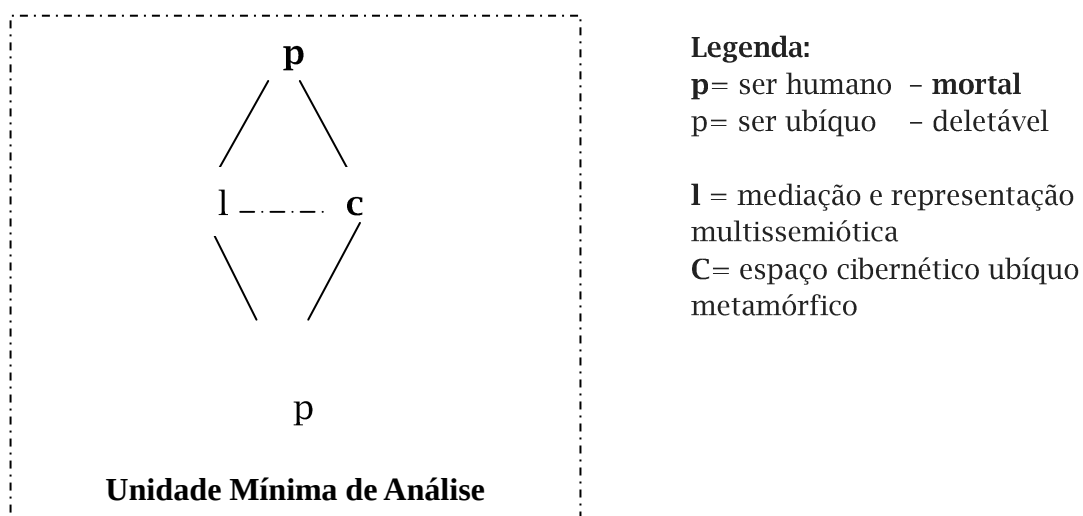
é pela imaginação que passa a doação do sentido e que funciona o processo de simbolização, é por ela que o pensamento do homem se desaliena dos objectos que a divertem, como os sonhos e os delírios que a pervertem e a engolem nos desejos tomados por realidade (DURAND, 1984a, p. 37, 1979b Apud Araújo e Teixeira, 2009, p. 8).

Até o momento, em todas as seções do trabalho, os títulos de cada tópico procuraram expressar movimento, processo. Por se tratar de uma nova proposta inovadora, há riscos e perspectivas. Há o risco e não poderia ser diferente porque são conceitos que estão em jogo de formulação. Há também perspectivas de avançarmos com as pesquisas linguísticas para observarmos determinados fenômenos com o aparato teórico metodológico que o fenômeno exigir.

Essa perspectiva é relevante porque seria possível reconhecer fenômenos e delimitar objetos de pesquisa ancorados teoricamente nos pressupostos da Linguística Ecosistêmica e do Ecosistema Virtual. Por exemplo, podemos citar, entre todas possibilidades que nossos interlocutores podem levantar, um estudo, por exemplo, a respeito da dependência patológica do Ecosistema Virtual dos *hikikomoris*⁵, na perspectiva Linguística Ecosistêmica, conforme Couto (2013). Outra possibilidade de estudo linguístico diz respeito às metáforas intercambiantes entre os ecossistemas linguísticos, inclusive o virtual. Por exemplo, Em uma das raras declarações de uma pessoa que vive como *hikikomori*, observamos o emprego de metáforas tecnológicas para expressar sentimentos humanos como "um fio se quebrou dentro de mim". O inverso também acontece e pode ser melhor estudado na perspectiva da ecolinguística como em enunciados do tipo "Aqui você encontra portões inteligentes". Se estas metáforas já se tornaram presentes no cotidiano, há portanto que pensarmos seriamente nas categorias de caracterização do Ecosistema Virtual.

Nesse sentido, sem esgotar a discussão, com base nas categorias teóricas apresentadas, finalizamos esta seção com a apresentação de a proposta de representação mínima do Ecosistema Virtual, na Fig. 4 logo a seguir.

⁵ **Hikikomori** (引き籠り, lit. isolado em casa) é um termo de origem [japonesa](#) que designa um comportamento de extremo isolamento doméstico. Os *hikikomori* são pessoas geralmente jovens entre 15 a 39 anos que se retiram completamente da [sociedade](#), evitando contato com outras pessoas. Uma psicopatologia grave neste grupo se refere à dependência patológica da internet.

Fig. 4 – Ecossistema Virtual – Unidade Mínima de Análise 05/12/2013

Hoje, devido ao avanço das extensões tecnológicas e considerando as novas formas de mediação e representação multissemiótica (l) no espaço cibernético ubíquo e metamórfico (c), devemos lembrar que, conforme Borges (2013a), a ubiquidade já designava a naturalização e simbiose da relação homem-máquina-mundo. Nesse sentido, podemos entender a Fig. 4 como um recorte possível dentro do Ecossistema Virtual em que ser humano (**p**) mortal e (p) deletável interagem de forma multissemiótica (Kress & van Leuwen, 2006) em espaços cibernéticos ubíquos metamórficos. Por se tratar de uma unidade de análise mínima possível, outras formas de representação podem ser construídas, obviamente, entre (p) mortal e (p) mortal também.

Conceitos aqui tratados como mediação, representação, virtual, virtualidade, espaço desterritorializado, ciberespaço, Linguística Ecossistêmica, efeito borboleta, entre outros, significam apenas o ponto de partida da proposição do Ecossistema Virtual requer. Claro que, inicialmente, a articulação destes conceitos possa parecer complexa de tal forma que sejamos impelidos ao dilema de escolher posições para o diálogo científico em relação ao qual o próprio Saussure afirma:

Vejo-me diante de um dilema: ou expor o assunto em toda a sua complexidade e confessar todas as minhas dúvidas, o que não pode convir para um curso que deve ser matéria de exame, ou fazer algo simplificado, melhor adaptado ao auditório de estudantes que não são lingüistas. (SAUSSURE, 1975, p. XVII).

A abordagem exemplificativa, não exaustiva, dos exemplos e conceitos relacionados ao Ecossistema Virtual deixa claro o entendimento de que existe um campo de investigação

altamente complexo e fascinante ao mesmo tempo. Por acreditar tanto na qualidade e interesse dos interlocutores a respeito dos avanços em curso nos estudos ecolinguísticos, optei pela articulação mais complexa, porém necessária às discussões em jogo a respeito do Ecossistema Virtual.

Referências

Alzamora, Geane Carvalho. **Da semiose midiática à semiose hipermidiática: jornalismo emergentes**. Disponível em: http://www.intercom.org.br/premios/geane_alzamora.pdf>. Acesso em 30 de novembro de 2013.

ARAUJO, Regina Borges. **Computação ubíqua, princípios, tecnologias e desafios**. In: XX SIMPÓSIO BRASILEIRO DE REDES DE COMPUTADORES, 17 a 20 novembro 2009, Florianópolis. Anais do XX Simpósio Brasileiro de Redes de Computadores. Florianópolis, 2009, p. 45-114.

BÍBLIA. Português. Bíblia sagrada. Tradução de Padre Antônio Pereira de Figueredo. Rio de Janeiro: **Encyclopaedia Britannica**, 1980. Edição Ecumênica.

BORGES, Alessandro Tatagiba. **Gestão da Informação e Gestão do Conhecimento: Desafios, Abordagens e Perspectivas do Inep**. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Gestão e Avaliação da Educação Pública, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2013 a.

BORGES, Alessandro Tatagiba. **Mediação das Representações Linguísticas Multidimensionais**. Projeto de Tese (Doutorado em Linguística) – Programa de Pós-Graduação em Linguística, Universidade de Brasília, Brasília, 2013 b.

COUTO, H. H. . Ecolinguística. Comunicação Oral. **The Place of Place in Creole Genesis**, New York, January, 1998.

COUTO, H. H. . Ecolinguística. **Cadernos de Linguagem e Sociedade**, v. 10, p. 125-149, 2009.

COUTO, H. H. **Ecologia das relações espaciais** - as preposições do crioulo guineense. *Papia* (Brasília), v. 17, p. 80-111, 2007.

COUTO, H. H. . Ecolinguística. **Cadernos de Linguagem e Sociedade**, v. 14, n. 1 (2013).
CARDOSO, Gustavo. **Os media na sociedade em rede**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2006.

CASTELLS, Manuel. **The Rise of the Network Society, The Information Age: Economy, Society and Culture Vol. I**. Cambridge, MA; Oxford, UK: Blackwell, 1996. v. 1.

_____. **End of Millennium, The Information Age: Economy, Society and Culture**. Cambridge, MA; Oxford, UK: Blackwell, 1998. v. 3.

_____. **A era da informação:** economia, sociedade e cultura, V. 1: Sociedade em Rede. São Paulo: Paz e Terra, 1999, v.1.

_____. Prefácio. In: CARDOSO, Gustavo. **Os media na sociedade em rede.** Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2006.

CRYSTAL, David. **Language and the Internet.** Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

FOUCAULT, Michel. A ordem do discurso. Trad. Laura Sampaio. 9.ed. São Paulo: Loyola, 2003.

GAUR, Albertine. **A History of Writing.** London: The British Library, 1992.

HALLIDAY, Michael Alexander Kirkwood; HASAN, Ruqaiya. **Language, context and text:** aspects of language in a social-semiotic perspective. Oxford: Oxford university Press, 1989.

HILDEBRAND, Hermes Renato ; [OLIVEIRA, Andreia Machado](#) . **Do ponto de fuga às conexões das redes** (18.ANPAP). In: <http://www.anpap.org.br/>, 2009, Salvador. 18º Encontro Nacional da ANPAP: Transversalidades nas Artes Visuais. Salvador: Salvador, 2009. v. 1. p. 50-55.

JONSSON, Ewa. Electronic Discourse. **On Speech and Writing on the Internet.** Luleå University of Technology. Department of Communication and Languages, 1997. Disponível em: <<http://www.ludd.luth.se/users/jonsson/D-essay/ElectronicDiscourse.html>>

KRESS, G. VAN LEEUWEN, T. **Reading images: the grammar of visual design.** London; New York: Routledge, 2006.

MacLuhan, Marshall and Q. Fiore. 1967. **The medium is the message.** New York: Bantam Books.

SANTOS, Boaventura de Sousa. [Para além do Pensamento Abissal: Das linhas globais a uma ecologia de saberes](#). In *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 78, 3-46. 2007.

Santos, Boaventura de Sousa (2009). [A Non-Occidental West?: Learned Ignorance and Ecology of Knowledge](#). *Theory, Culture & Society*, 26(7-8), 103-125. Special Issue *Occidentalism: Jack Goody and Comparative History*.

SAUSSURE, Ferdinand. **Curso de Lingüística Geral.** Tradução de Antônio Chelini, José Paulo Paes e Izidoro Blikstein 7.ed. São Paulo: Cultrix, 1975.

WSIS - THE WORLD SUMMIT ON THE INFORMATION SOCIETY. **Geneva 2003 / Tunis 2005.** Disponível em: <<http://www.itu.int/wsis/index.html>>. Acesso em: 10 jun. 2013.

Wittgenstein, Ludwig. 1966. **Tractatus logico-philosophicus.** London: Routledge & Kegan Paul.

YATES, Joanne, ORLIKOWSKI, Wanda J. Genres of organizational communication: a structural approach to studying communication and media. **Academy of Management Science Review**. v. 17, n. 2, p. 299-326, 1992.

YATES, Joanne, ORLIKOWSKI, Wanda J.; Kazuo Okamura Explicit and Implicit Structuring of Genres in Electronic Communication: Reinforcement and Change of Social Interaction. **Organization Science**, v. 10, p. 83-103, 1999.

A ANÁLISE DE DISCURSO CRÍTICA DE NORMAN FAIRCLOUGH

Alexandre Costa

Atribui-se a Norman Fairclough o primeiro uso do termo 'Análise de Discurso Crítica', em um artigo intitulado “Critical and Descriptive Goals in Discoursal Analysis”, publicado no periódico *Journal of Pragmatics* em 1985. Tratava-se do surgimento de um modelo de análise do discurso que se constituiria, sobretudo, pela conjugação de paradigmas teóricos e procedimentos analíticos da Linguística e das ciências sociais.

Como uma abordagem transdisciplinar dirigida à pesquisa de práticas sociais nas sociedades contemporâneas, a ADC tem sido útil a estudiosos de ambos os campos de que se originou. A obra do linguista britânico Norman Fairclough, reconhecido como seu maior expoente, é identificada como *Teoria Social do Discurso*. Forma-se, basicamente, pela conjugação das concepções e dos procedimentos da dialogia de Bakhtin (1997, 2004), da arqueologia de Foucault (2002) e do funcionalismo gramatical de Halliday (1985).

Desenvolvida desde o princípio como um modelo analítico tridimensional, que tomava o discurso como prática social, a Teoria Social do Discurso teve pelo menos três versões. Na primeira (Fairclough, 1989 e 1992), o estudo das três dimensões analíticas propostas – *prática social, prática discursiva e texto* – teve como foco a prática discursiva ou o discurso como uso da linguagem. Nas versões seguintes, a ADC faircloughiana foi reorganizada em duas direções diferentes, mas já contidas em sua concepção inicial. Na primeira revisão ou *enquadre* (Chouliaraki e Fairclough, 1999), os procedimentos de análise social e política foram expandidos e verticalizados, incorporando a reflexão de diversos autores ligados a

abordagens críticas das Ciências Sociais⁶; na segunda (Fairclough, 2003), os procedimentos de análise textual foram qualificados, aprofundando o embasamento da TSD na Linguística Sistemico-Funcional de Halliday (1985). Segundo entendemos, cada uma das etapas privilegiou uma parte de suas bases constitutivas originais. Na primeira versão, seu “moto epistemológico” é a dialogia bakhtiniana, com maior atenção aos processos de produção, distribuição e consumo de textos; na segunda, ocorre o que chamamos de uma “virada arqueológica”, na qual os temas e as questões da “crítica social” são mais explicitamente operacionalizados, por meio da incorporação de trabalhos das Ciências Sociais; na terceira, finalmente, os aspectos dialógicos e críticos recebem um tratamento mais sistemático no âmbito do funcionalismo gramatical. Portanto, ao que tudo indica, a qualidade operacional da TSD continua residindo no relacionamento da avaliação das práticas sociais à análise linguística dos textos, mediados pelo exame das práticas discursivas.

Em nosso entender, a TSD é também uma operacionalização da arqueologia foucaultiana, mediante a radicalização da concepção dialógica de Bakhtin e da apropriação dos modelos analíticos estruturais de disciplinas linguísticas e sociais. Sua validade provém da sua capacidade de analisar eventos discursivos como acontecimentos e considerar seus elementos parcialmente constitutivos: as práticas discursivas sociocognitivamente estruturadas e as estruturas sociais. A abordagem de Fairclough recupera, portanto, em graus variados e com objetivos específicos, os elementos-chave de trabalhos de autores como Bakhtin, Foucault e Halliday em relação às categorias de *prática* e de *estrutura*.

1. A Teoria Social do Discurso: a tese e a antítese das primeiras versões

A primeira versão da teoria de Fairclough (1989; 1992) identifica o discurso ao uso da linguagem, concebendo-o como um modo de ação e de representação que recebe e deriva identidades, relações sociais e sistemas de conhecimento e crença. O dispositivo teórico-metodológico da Teoria Social do Discurso, portanto, parte da concepção epistemológica da interconexão dialeticamente constitutiva de prática e estrutura. Como bem observa Magalhães (2001), isso permite equilibrar o foco das análises em relação aos aspectos da reprodução e da mudança social e, por consequência, fornecer instrumentos aos agentes sociais que estejam

⁶ Como, por exemplo, Van Leeuwen, Thompson, Giddens, Castells, Harvey, Hall, Gramsci, Bhaskar, entre outros.

enfraquecidos nos contextos estudados⁷. Fairclough também considera o termo ‘discurso’ no sentido foucaultiano de “sistema de enunciados particulares”, como, por exemplo, “o discurso da psiquiatria”, o “discurso do governo tal” etc. Nesta abordagem, manteremos a distinção entre “uso da linguagem” e “discurso”, resguardando o sentido estabelecido por Foucault e tentando evitar certa confusão terminológica gerada pelo duplo sentido do termo ‘discurso’.

No enquadre inicial da teoria, como já indicamos acima, o autor trabalha com um modelo tridimensional de análise que opera sobre os eventos discursivos por meio da descrição e interpretação dos seguintes níveis: as práticas sociais (com seus aspectos sociológicos, institucionais, comunitários etc.), as práticas discursivas (com seus aspectos dialógicos de produção, distribuição e consumo textual) e os textos (com suas características linguísticas). O foco principal é nas práticas discursivas, cujas condições variam de uma prática social para outra e cujas consequências se fazem presentes nos textos. As categorias de análise das três dimensões são as seguintes:

1. *Texto*: vocabulário, padrões gramaticais e coesivos, estrutura textual.
2. *Prática discursiva*: produção, distribuição, consumo, atos de fala, condições de coerência, intertextualidade e interdiscursividade.
3. *Prática Social*: aspectos não-discursivos, ideologia e hegemonia.

Como se pode ver pelo conjunto das categorias de cada um dos níveis, o foco central das análises é sobre os processos de produção, distribuição e consumo de textos, a prática discursiva. O conhecimento das características das etapas da prática discursiva é o elemento-chave para explorar as propriedades dos textos e as orientações ideológicas e hegemônicas das práticas sociais. Os modos pelos quais os textos são produzidos ou consumidos – individual ou coletivamente; simultânea ou consecutivamente – são relevantes para a descrição das características textuais, por exemplo. Assim também, sua distribuição pode envolver o simples deslocamento do mesmo texto para eventos consecutivos ou para suportes diferentes, o que implica ou não a sua transformação para outros gêneros ou a constituição de diferentes relacionamentos intertextuais. Comunidades, instituições ou mesmo sociedades inteiras têm conjuntos e subconjuntos de práticas discursivas parcialmente estabilizadas. Fairclough (1992) chama esses “sistemas” de práticas discursivas de *ordens de discurso*, uma categoria que permite avaliar com grande acuidade as ordens sociais e suas orientações ideológicas. No

⁷ Nesse sentido, vale lembrar que o epíteto “Crítica” diz respeito aos propósitos fortalecedores, “empoderadores” ou emancipatórios que fazem parte da agenda da ADC.

estudo dessas ordens, a verificação dos processos de produção, distribuição e consumo de textos, com os gêneros que estabilizam as formas textuais e as relações de intertextualidade manifesta ou constitutiva (interdiscursividade), apresenta-se tanto nos contextos de interação como nos textos produzidos. Sua análise descritiva e interpretativa simultânea e relacional é, portanto, um meio de geração de rigor e validade nas pesquisas. Como já indicamos acima, seus procedimentos podem ser resumidos como a consideração das refrações dialógicas das cadeias enunciativas, inclusive entre os aspectos formais dos diferentes níveis, sendo um modo de avaliar as relações de poder das ordens sociais. A mobilização ou o apagamento de diferentes “vozes” nos textos (literalmente, parafrasticamente, opositivamente etc.), por exemplo, são questões centrais da abordagem.

E, desse modo, pode-se perceber um ganho operacional da ADC sobre a arqueologia; ao não rejeitar a exploração das *homologias* entre os discursos, os textos e as práticas, o modelo tenta estabilizar a interpretação sobre as orientações ideológicas identificadas. Fairclough (1992) usa os conceitos de *ideologia*, em seu *viés negativo*, como *sentido a serviço do poder* (Thompson, 1995) e de hegemonia, derivado de Gramsci (1988), como *geração ideológica de consenso*. Esse ganho operativo, no entanto, provoca o empobrecimento da empiria, sua generalização, e não trabalha com o mesmo nível de “abertura à complexidade” da abordagem arqueológica. Trata-se de uma “escolha” metodológica, relativa aos objetivos do modelo e cujas consequências podem ser questionadas sob diversos aspectos.

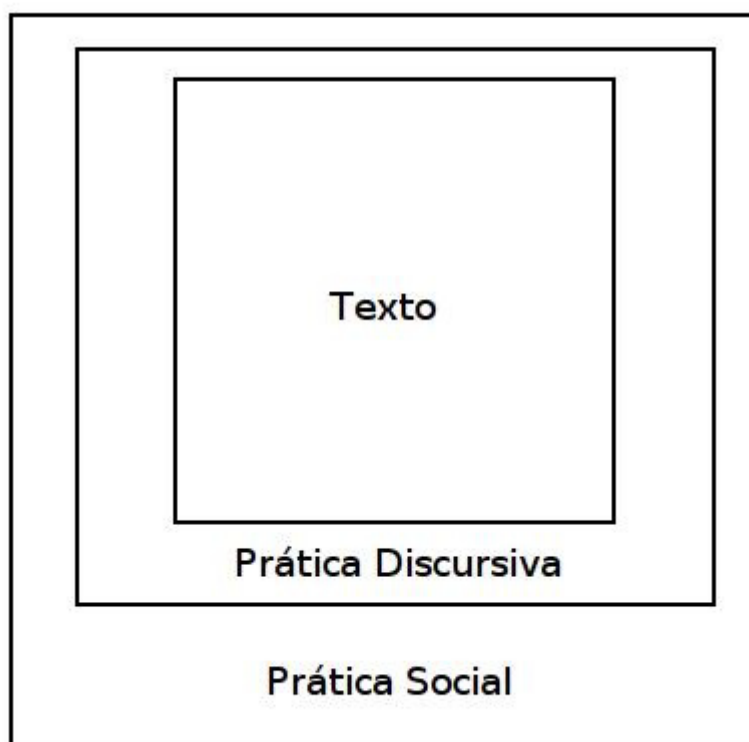


Figura 1: Modelo tridimensional de análise do discurso
(Baseada em Fairclough, 1992, p. 73)

O segundo enquadre da Teoria Social do Discurso (Chouliaraki e Fairclough, 1999), no entanto, vai configurar o que já chamamos de uma “virada arqueológica” da ADC. Fairclough e seus colaboradores vão buscar, em reflexões das ciências sociais críticas, os meios para tratar de problemas e características fundamentais da chamada Modernidade Tardia, uma concepção sobre a aceleração global do dinamismo dos processos sociais que caracteriza a Modernidade. Muitas questões que já haviam sido estudadas por Foucault, ao longo de toda sua obra, entrarão tematicamente na agenda de pesquisa da ADC, por meio da incorporação das discussões de autores como Giddens (1991; 2002), Thompson (1995; 1998), Bhaskar (1989) e Harvey (1996), entre outros. São de fato reflexões muito relevantes e operativas para o estudo das mudanças sociais na sociedade contemporânea e muitas delas serão recuperadas nos capítulos seguintes, na análise de nosso objeto. Sua incorporação, entretanto, terá consequências sobre a operacionalidade da versão inicial da TSD, conforme veremos a seguir.

Uma das características mais importantes da nossa época é a sua *mediação*, cada vez mais acelerada e dinâmica. Giddens (1991; 2002) descreve a Modernidade Tardia como uma época marcada pelos processos de separação das relações de espaço e tempo, gerando o desencaixe das práticas de seus contextos originais de produção e a possibilidade de seu “espalhamento”

indiscriminado por todas as esferas do mundo globalizado. Como resultado dessa situação, pessoas e comunidades de qualquer parte do mundo têm acesso a identidades e modelos de relacionamento social e de concepção do mundo, gerados e propagados por grandes corporações e organizações institucionais internacionais. Assim, a capacidade de refletir sobre as próprias práticas, com seus aspectos identitários e modos de ação habituais, que é inerente aos processos de socialização, torna-se um centro especial da reprodução e da transformação social. Nas épocas pré-modernas esses processos eram marcadamente “engessados” pela tradição, condição que começou a mudar com a modernidade.

Em diferentes etapas de sua obra, Foucault já tratara dos modos e razões das práticas de subjetivação produzidas pela modernidade, como no caso clássico da “confissão” psicanalítica (a “análise”), lembrado como síntese exemplar em Foucault (2002). Por isso, nenhuma das questões que motivam a revisão teórico-metodológica da segunda versão da ADC faircloughiana são alheias à perspectiva arqueológica nem tampouco ao que o próprio linguista britânico já havia chamado de *tecnologização do discurso*: a produção de mudanças nas práticas de linguagem de agentes sociais, grupos sociais ou mesmo de comunidades inteiras com a intenção de transformar-lhes as identidades, as relações sociais e os sistemas de conhecimento e crença (Fairclough, 1992). Esses processos, já estudados por ambos autores, são radicalizados pela aceleração da dinâmica da mediação da cultura moderna e de suas conseqüências de desencaixe de práticas e de geração “externa” de reflexividade⁸. Portanto, salvo melhor juízo, todas as mudanças operacionais introduzidas na abordagem de ADC de Fairclough são decorrentes de uma tentativa de *qualificação de seu caráter emancipatório*, cuja síntese é a seguinte (Chouliaraki e Fairclough, 1999):

Primeiro passo: localização de um *problema* – enfraquecimento de agentes ou grupos sociais pela distribuição desigual de recursos materiais e simbólicos em determinadas práticas, ideológica e hegemonicamente produzido.

Segundo passo: identificação de *obstáculos para a superação* do problema – elementos da prática que sustentam a assimetria localizada. Essa etapa envolve três tipos de análise: de conjunturas ou configuração de práticas; de práticas particulares e da relação entre o discurso e os outros elementos; e análise dos usos da linguagem,

⁸ Trata-se, sobretudo, da percepção do aumento da velocidade e da complexidade dos processos, uma vez que, por exemplo, a “confissão religiosa” não é de modo algum diferente disso e há muito tempo serve aos mesmos propósitos.

com ênfase em gêneros, vozes, discursos e características linguísticas dos textos de ordens de discurso articuladas.

Terceiro passo: análise da função ou do funcionamento dos aspectos discursivos no problema identificado.

Quarto passo: sugestão de meios e modos para a superação dos obstáculos.

Quinto passo: reflexão sobre a própria análise.

Até o presente momento da exposição, o que vimos foram mudanças na agenda emancipatória da ADC e não, propriamente, de seu arcabouço teórico-metodológico. Há que se verificar, portanto, em que medida essa assunção do privilégio dos propósitos emancipatórios da abordagem, como uma *prática política*, muda ou não seus paradigmas de *prática científica*. Segundo nosso entendimento, as mudanças operacionais acrescentadas à versão inicial da TSD, nessa primeira revisão, resumem-se à associação dos usos da linguagem aos assim chamados “outros momentos das práticas”. Pretende-se poder analisar como cada “momento” das práticas é articulado e internalizado por outros “momentos”, tais como “atividades materiais”, “relações sociais” e “fenômenos mentais”.

Essa hermenêutica pode ser verificada pelas seguintes definições de *estrutura*, *evento* e *conjuntura* na ADC (Chouliaraki e Fairclough, 1999: 22 – grifos nossos):

Estruturas são condições históricas da vida social que podem ser modificadas pela própria vida, mas lentamente. Conjunturas são conjuntos relativamente estáveis de pessoas, materiais, tecnologias e práticas (em sua condição de permanências relativas) ao redor de projetos sociais específicos, em sentido amplo. Sua durabilidade e amplitude podem variar consideravelmente. Eventos são acontecimentos ou ocasiões imediatos e individuais da vida social.

Como se pode perceber pela “gradação inclusiva e dialética” das definições apresentadas acima (*estrutura* > < *conjuntura* > < *evento*), seu uso é parcialmente “ontológico”: fica implícito que as análises “encontram” os elementos e seus sistemas no Real. Não há ênfase sobre o caráter estrutural de todos os níveis, como seria concebível em uma concepção estruturalista metodológica (de aplicação de modelos estruturais

aproximativos). Em nosso entender, repetimos, o segundo enquadre da ADC de Fairclough em nada acrescenta à operacionalidade metodológica da abordagem dialógico-estrutural que lhe servia de base epistemológica. As questões sociais acrescentadas só podem ser tratadas, de fato, nos termos teórico-metodológicos da primeira versão, acrescentando, ao mesmo tempo, tanto riqueza temática às pesquisas quanto dificuldades operacionais ao trabalho teórico. O maior problema dessa formulação é o relacionamento dos elementos das práticas e estruturas sociais pela categoria de “momento”, cujo sentido temporal é relativamente inadequado à noção de sistema que embasa o modelo. As “atividades materiais”, as “relações sociais” e os “fenômenos mentais” não são “momentos”, consecutivos ou simultâneos das práticas, mas compósitos de elementos articulados entre os diversos níveis das relações dialógicas de estruturação e “desestruturação” dos eventos⁹.

Há, de fato, alguns temas da reflexão de caráter mais propriamente “sociológico” e “político” do segundo enquadre que deixamos de lado nessa discussão, por supormos não relevantes agora. A explicitação do tratamento da ideologia, no entanto, que já estava contida nos dois primeiros enquadres, será recuperada a seguir. Nela exporemos a terceira versão da Teoria Social do Discurso, que está mais centrada no estudo do discurso a partir do nível do texto, sendo mais adequada ao recorte empírico que visamos.

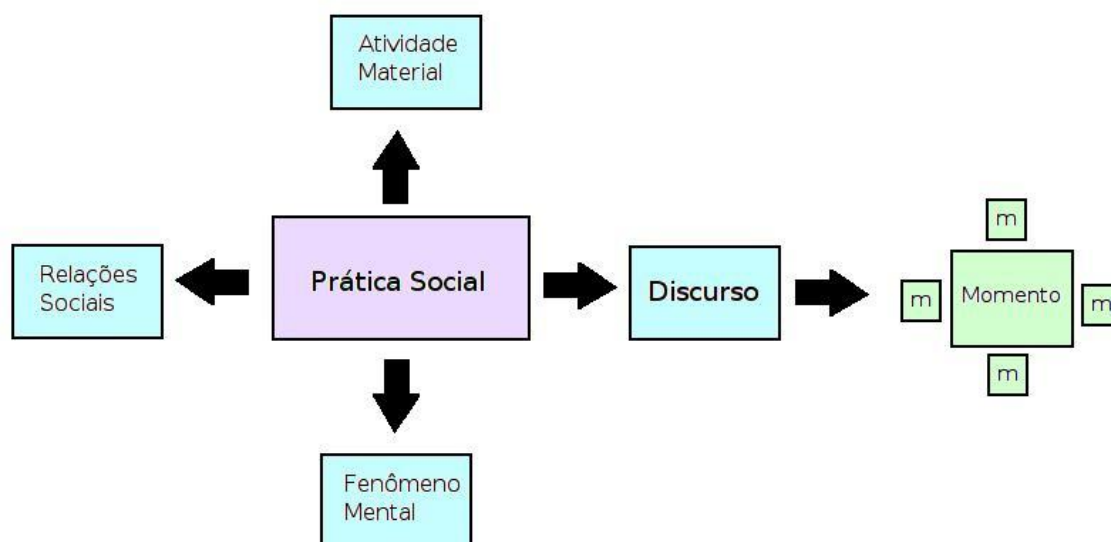


Figura 2: Discurso como momento da prática social
(Baseada em Ramalho e Resende, 2006, p. 39-40)

⁹ É possível e até provável que essa escolha terminológica diga respeito ao “preconceito estruturalista” já discutido. A noção de ‘evento’, que remete a de ‘acontecimento’, é aquela que comporta a idéia de “momento”.

2. A síntese da TSD pelo retorno às suas bases funcionalistas

O terceiro enquadre da Teoria Social do Discurso (Fairclough, 2003) é, na verdade, uma espécie de *síntese dialética* do modelo. É possível supor, mais além do que o próprio autor deixa ver em suas definições da primeira versão do modelo (Fairclough, 2001: 46-51), que a gramática sistêmico-funcional de Halliday (1985) seja a *origem profunda* de sua análise do discurso. A partir das formulações da *Linguística Crítica*, desenvolvida na década de 1970 e já com base na teoria linguística funcionalista de Halliday, a TSD se teria formado pelo acréscimo da dialogia bakhtiniana e da arqueologia foucaultiana (sob a influência da ADF), cujo equilíbrio final se recupera nessa sua última versão¹⁰.

A ADC de Fairclough relaciona-se com a gramática sistêmico-funcional de Halliday por compartilharem a visão de que a linguagem é um sistema aberto, em cujo escopo os textos são estruturados e estruturantes na sua relação com o sistema. Na verdade, em consonância com o que dissemos até agora, as relações dialéticas são entre elementos e sistemas e entre sistemas e sistemas; as mudanças da língua, cuja origem é social, não provêm de espaços desestruturados, muito pelo contrário. De qualquer modo, a TSD encontra nos estudos funcionalistas os princípios gerais da relação entre uso e sistema linguístico. Tomando a variação funcional como uma propriedade organizacional da linguagem, Halliday (1985) salienta a multifuncionalidade dos enunciados e elenca três macrofunções sempre manifestas nos textos: a *ideacional*, a *interpessoal* e a *textual*.

Apesar de serem inter-relacionadas, essas funções permitem analisar os textos sob três aspectos distintos. Em primeiro lugar, como representação da realidade, em seus processos, eventos, estados etc., tratando-se da expressão linguística dos conteúdos ideacionais na diversidade potencial que cada língua carrega. Em segundo, todo enunciado é também uma forma de ação sobre o mundo e seus agentes e, por isso, constitui significados interpessoais que dizem respeito às relações sociais e suas identidades consequentes. Em terceiro, finalmente, todo enunciado se apresenta como uma expressão de significados gramaticais e estruturais que o configuram como texto. Esses significados instanciam-se simultaneamente, sob a complexidade multifuncional da linguagem.

Em sua primeira apropriação do modelo de Halliday, Fairclough (1992) separou a função *interpessoal* em função *identitária* e função *relacional*, mantendo a função *textual*. Nesse segundo enquadre da TSD, Fairclough (2003) articula as macrofunções de Halliday aos

¹⁰ Mas isso é apenas uma hipótese, que ainda deve sofrer a sua própria arqueologia para comprovar-se. Ver Costa, 2007; 2009.

conceitos de *gênero*, *discurso* e *estilo*, passando a chamá-las de *significados*: o significado acional, o significado representacional e o significado identificacional. Desta vez, associa a função ‘textual’ de Halliday à noção de gênero e a inclui no *significado acional*¹¹.

Nessa versão teórico-metodológica da TSD, apesar da reacomodação da sua relação com a gramática sistêmico-funcional, mantém-se a noção de multifuncionalidade da linguagem na operacionalização proposta. O uso da linguagem, como um dos elementos das relações entre práticas, eventos e textos, é considerado, simultaneamente, como um modo de agir, um modo de representar e um modo de ser, correspondendo a diferentes tipos de significado. Significados acionais apresentam-se nos textos como modos de interação e de formação de relações sociais; significados representacionais expressam os diferentes aspectos físicos, mentais e sociais do mundo; e significados identificacionais referem-se à produção e à negociação de identidades. A análise operacional desses tipos de significados se produzirá por sua associação às categorias de *gênero* (ação), de *discurso* (representação) e de *estilo* (identificação).

Gêneros, discursos e estilos serão considerados, operativamente, como modos relativamente estáveis de agir, de representar e de identificar que permitem que a análise discursiva relacione os significados dos textos aos eventos, às práticas e às estruturas. Trata-se, portanto, de um modelo teórico-metodológico que se aproxima, em grande medida, à crítica do documento da arqueologia, mas cujas diferenças devem ser avaliadas. Em primeiro lugar, recupera a condição textual do “documento” que era, de certo modo, desprezada por Foucault. Em segundo, explora as homologias estruturais entre os diferentes níveis dos acontecimentos ou eventos: as práticas, as ordens de discurso ou campos sociais, os *habitus* e os *textos*. Em terceiro lugar, finalmente, trata dos tipos de significados dos textos por meio de associações semânticas e formais, envolvendo, portanto, sistemas de diferenças e cadeias de inferências.

Exemplo de semelhanças e diferenças entre as duas abordagens é o tratamento da ideologia, tomada, como já dissemos, como *sentido a serviço do poder*. Os modos gerais de operação ideológica, apropriados de Thompson (1995: 81 e ss.), dizem respeito tanto a descrições e interpretações de caráter formal – como a escolha de gêneros na configuração de eventos e práticas – quanto a explicações de sentidos textuais relativos a análises de atos de fala em textos específicos – como *saudações*, *ameaças* etc. É por meio de procedimentos

¹¹ Trata-se de um ponto de instabilidade do modelo que pode ser problemático, mas é compreensível: ações, relações e identidades são fortemente integradas.

analíticos desse tipo que se podem localizar e avaliar processos ideológicos como a *legitimação*, a *dissimulação*, a *unificação* etc.

Em sua última versão, portanto, a ADC volta-se a estabilidade empírica do texto, nível maior da língua, como lugar de tratamento de enunciados, práticas e eventos discursivos.

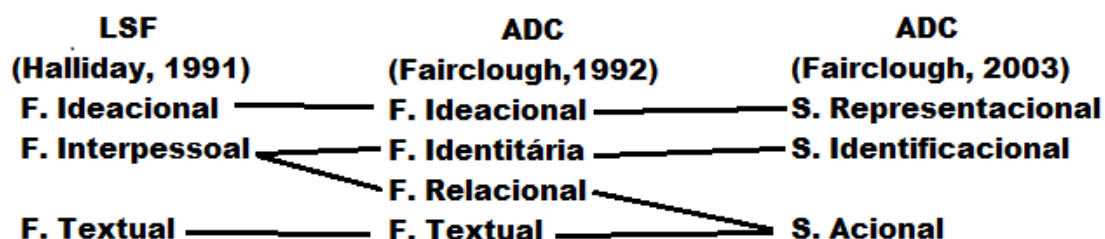


Figura 3: Adaptação das categorias de Halliday
(Baseado em Ramalho e Resende, 2006, p. 61)

Referências

- BAKHTIN, Mikhail. *Estética da criação verbal*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- BAKHTIN, Mikhail. *Marxismo e filosofia da linguagem*. 2. ed. São Paulo: Hucitec, 1997.
- COSTA, Alexandre. *Arqueologia da formação do professor: a nova ordem de discurso da educação nacional*. Campinas: UNICAMP, 2007 (Tese de Doutorado).
- COSTA, Alexandre Ferreira da. A crítica do documento de Michel Foucault: apontamentos sobre modalização empírica em análise do discurso. In: *Via Litterae*, Anápolis, v. 1, n. 1, p. 5-22, jul./de 2009.
- CHOULIARAKI, Lilie; FAIRCLOUGH, Norman. *Discourse in late modernity: rethinking critical discourse analysis*. Edinburgh, England: Edinburgh University Press, 1999.
- ECO, Umberto. *A estrutura ausente*. 7. ed. São Paulo: Perspectiva, 2001.
- FAIRCLOUGH, Norman. Critical and Descriptive goals in discourse analysis, *Journal of Pragmatics* 9: 739-63. 1985.
- FAIRCLOUGH, Norman. *Discourse and social change*. Cambridge: Polity Press, 1992.
- FAIRCLOUGH, Norman. *Critical discourse analysis*. Boston: Addison Wesley, 1995.
- FAIRCLOUGH, Norman. *Language and Power*. 2 ed. London: Logman, 2001.
- FAIRCLOUGH, Norman. *Discurso e Mudança Social*. Brasília: Editora UnB, 2001.
- FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.
- GIDDENS, Anthony. *As consequências da modernidade*. São Paulo: Editora UNESP, 1991.
- HALLIDAY, M. A. K. *An introduction to functional grammar*. 3rd. ed. London, Hodder Arnold, 2004
- HARVEY, D. *Justice, Nature and the Geography of Difference*. Oxford: Blackwell, 1996
- MAGALHAES, Izabel. Introdução: a análise de discurso crítica. D.E.L.T.A., v. 21 n. especial. São Paulo 2005. Disponível em <<http://www.scielo.br>> Acesso em 14 de outubro de 2008
- RESENDE, Viviane de Melo; RAMALHO, Viviane. *Análise de discurso crítica*. São

Paulo: Contexto, 2006.

**A PINTURA RUPESTRE E A PAISAGEM NATURAL DA
CHAPADA DIAMANTINA**

Cidalia Oliveira Barbosa Pinto

Ilana Benne falcão Maia

Karolini Batzakas de Souza Matos

UEFS – Universidade Estadual de Feira de Santana - Bahia

Introdução:

O presente trabalho tem como proposta a apresentação dos elementos e identificação das pinturas rupestres na cidade de Iraquara, Chapada Diamantina. O que propomos nesse artigo é explanar como se deu a história dos elementos pesquisados e vistos por nós na viagem de campo do dia 04 e 05 de Outubro, ano de 2013. Podemos encontrar, neste local, pinturas nas paredes das cavernas que apresentam histórias datadas há milhares de anos, esses elementos podem ser estudados como arte e é este o intuito deste artigo, apresentar estes elementos como manifestações da arte, tanto como representações humanas, como no caso das pinturas nas rochas ou nas representações da própria natureza.

Procuramos entender estes grafismos como formas de expressão e linguagem, todos os sinais (signos) têm um significado entendível, para quem o fez, o que os diferencia do símbolo. Porém, os “signos” por serem interpretados, ~~por nós~~, com uma infinidade de sentidos, tornam-se símbolos. Essa infinidade de significado ocorre por não vivemos nem conhecemos os signos daquela época; portanto, pretendemos aqui recorrer à alguns estudiosos do ramo, para a partir de então entenderemos o que significa a imagem, e o que ela quer transmitir dentro de um contexto.

Através das experiências vividas e das leituras, a respeito do tema Arte Rupestre na Chapada Diamantina, este trabalho, relaciona também aspectos naturais do local e, portanto, ampliando nossa visão acerca da arte e das belezas naturais dispostas naquele ambiente.

As pinturas e o tempo

A beleza dos municípios, da Chapada Diamantina, são imensuráveis, podemos observar seus diversos painéis arqueológicos com pinturas que nos sugerem diversas interpretações como a representação de animais, caças, movimento da água (da chuva e dos rios) e até a cena de um suposto parto. Estas pinturas podem ser datadas, segundo estudos, entre mil e dez mil anos aproximadamente, sendo alguns ainda mais antigos, apresentam um importante registro do homem pré-histórico nas terras brasileiras, e são patrimônio do local e do Brasil.

A palavra pintura rupestre significa literalmente, segundo o léxico: "gravado ou traçado na rocha; construído em rochedo", podemos definir as pinturas feitas nas rochas do município de Iraquara, ou em qualquer outra localidade que possam ser encontrados, como arte, mas o que seria Arte Rupestre? A arte rupestre é exatamente a representações do cotidiano do homem, que em tempos remotos viviam em cavernas ou tendas; cada representação pode nos

trazer um significado. Por isso, há nestas pinturas um sentido de arte, existem livres maneiras de interpretá-las, mas houve um sentido e um significado para cada uma daquelas figuras e o motivo pelo qual elas foram feitas naquele contexto.

O contato direto com as paisagens: natureza, grutas, cavernas, fez com que ~~nós~~ fizéssemos parte de uma história esquecida, por muitos, ao longo dos milénios, a experiência provocou, em muitos um êxtase, era como se estivéssemos em um quadro e nele podemos sentir a presença daquele povo, seus costumes, sua rotina, seus ritos, suas crenças. A fotografia eterniza o momento, mas só a presença pode fazer sentir, de verdade, o clima, a sensação. É de uma emoção imensurável estar perto do que pode ter sido o início de tudo, da nossa história, das descobertas do tempo, dos costumes. Nesses desenhos, o homem deixou suas marcas, e hoje podemos ver o quanto isto foi importante para a descoberta da identidade de nós como seres humanos.

Talvez, as perguntas, "de onde viemos?" e "para onde vamos?", possam começar a serem respondidas a partir deste momento, a existência do homem é um mistério, porém essas representações, ainda preservadas pela natureza, podem nos dar indícios de respostas e a curiosidade para que os estudos não parem. Através desses elementos, podemos identificar uma das características bastante inerente aos humanos: a criatividade. Isto se dá graças a nossos antepassados que participaram ativamente do meio ambiente contribuindo para que houvesse uma relação entre ambos (NASCIMENTO 2012: 41). Podemos, então, dizer que existia naquele ambiente o que chamamos de cultura, e, a partir daí, observar a evolução desses homens primitivos até os dias de hoje, evolução tal que não aconteceu de uma hora pra outra, mas sim, por meio de um processo gradativo que nos traz até os dias de hoje.

Muitos autores ainda se questionam sobre os povos que habitaram esses espaços, estas são perguntas sem respostas, mesmo que existam muitos estudos sobre seus costumes e como viviam, as questões acerca dos povos primitivos são ainda muito vagas e, portanto, misteriosas para os pesquisadores. Nascimento (2012) afirma que as técnicas usadas para elaboração das pinturas rupestres, variam de sítio para sítio, sem que, por isso, seja possível obter respostas a questões como de onde vieram? Quem são e como são esses povos? Enfim, os povos primitivos permanecem uma incógnita para os pesquisadores.

Arte e conhecimento

É coerente afirmar que a arte está ligada ao homem desde os primórdios, é ela o principal elemento para o conhecimento humano, é através da arte de criar que desde crianças colocamos nossa imaginação em prática, a imaginação é base para o desenvolvimento da

criança e, posteriormente, do homem. A criatividade abre portas para o desenvolvimento crítico de um ser pensante. Logo, as pinturas rupestres são, também, indícios de que nossos ancestrais utilizavam a imaginação por meio de suas criações nas grutas, paredes e em sua relação mútua com a natureza.

Conhecer requer percepção e interpretação. "A arte não produz o que vemos nela, ela nos faz ver." (KLEE), essa busca pelo conhecimento é que fez o homem evoluir, ir atrás do conhecimento e começar a questionar a sua realidade, foi assim que teriam surgido os primeiros filósofos. Talvez, algumas das representações feitas nas paredes, por meio de desenhos, sejam de cunho problemático, no sentido de questionar seu universo, daí o fato do homem nunca ter parado no tempo, ele está sempre evoluindo, em busca de si e de conhecer o que o rodeia. Não há dúvidas de que a arte é o grande impulso para a imaginação, ou vice-versa, por meio das expressões artísticas utilizamos nosso cérebro, nossas percepções e aumentamos nossa carga de conhecimento. Um exemplo disto é o fato de algumas representações mostrarem os homens caçando primeiramente com as mãos, depois com lanças e outras armas, ou seja, um avanço no conhecimento mostrou que com armas se caça melhor do que com as mãos. Contudo, os avanços ainda geram incertezas e, talvez, a ignorância, no sentido de retroatividade. Morin (2005, p.100) nos diz isto, o progresso e o conhecimento ainda geram incertezas em decorrência da enorme onda de informações que recebemos e isto nos angústia.

Sem dúvidas, os estudos sobre a arte rupestre mostram o quanto isto é importante para o conhecimento a respeito da evolução do homem, individualmente e coletivamente. Isto é de extrema importância, pois mostra que em todo tempo o homem está em busca do conhecimento e a consequência disto é sua evolução mental e/ou espiritual.

A transcendência do homem e a natureza

Iniciaremos esse tópico justificando sua escolha, pois, de início, esse tema pode não parecer harmônico com a proposta levantada pelo presente artigo. Porém, a utilização desse tema está posta para que possamos compreender os mitos antigos e, ao mesmo tempo, dar a devida importância à natureza, seja ela da Chapada ou não.

O que pretendemos, junto a outros elementos, explicar da Chapada é o seu caráter cosmogônico. O contato direto que pudemos desfrutar com a natureza, pode, de certo modo, nos impulsionar na transcendência do espírito e do corpo. Nesse tópico pretendo explicar duas coisas: a formação do cosmo e a energia presente nos elementos do mesmo. O cosmo, segundo o filósofo Eudoro de Sousa, surge a partir da morte de um deus, essa morte é

representada por uma catástrofe, a cosmogonia é entendida como um triângulo perfeito: deus, homem e mundo. A morte desse deus, como mencionado acima, é o ocultamento do mesmo no mundo e no homem. . Essa ocultação permite o homem e o mundo acessarem uma parte do divino. Isso acontece quando o homem nega o “mim mesmo” e alcança o “eu”. (SOUSA, 1984: 95). Portanto, aqui pretendo justificar o porquê o contato com a natureza, ou seja, o contato com o que é puro nos impulsiona à transcendência.

O homem perdeu a sensibilidade de sentir e se aproximar da natureza, cada vez mais o homem vem se tornando coisa, já dizia Marx em seu livro “O Capital”. O homem se iludiu ao pensar que as coisas estão dispostas para si, mas, na realidade, somos nós quem estamos dispostos para elas. Eudoro de Sousa, no seu livro “Mitologia”, tece uma crítica acerca deste mundo, que, para ele, está disposto no aquém-horizonte, o diabo é a figura que impera nesse aquém-horizonte. Pois, foi por causa dele que o homem se iludiu e acreditou que as coisas estão dispostas para si. O mundo tornou-se campo do diabólico, assim, o Diabo passa a rondar o mundo, tornando tudo coisa, transforma o natural e faz o regresso parecer progresso. Ilusor de homens, o Diabo nos ilude a ponto de “trocarmos a Criação pela construção de coisas dispersas à inteira superfície de um Mundo que sobrepôs àquele que nos fora dado gratuitamente” (SOUSA, 1984, 102). Estamos tratando, neste parágrafo, das transformações da natureza pelo homem.

Os povos antigos, que passaram e confeccionaram as pinturas rupestres, vivem, muito provavelmente, na realidade mítica e ritualística. Para esses povos, denominados aurorais, não há uma “dualidade entre o humano e o divino” (SILVA, 2010: 87). Normalmente os povos aurorais têm, como divindade, aspectos presentes no seu dia-a-dia: céu, terra, água e todos os demais elementos da natureza. Perceber esse seu caráter é compreender os aspectos elementares que movem os povos antigos.

Metáfora e arte rupestre

Os desenhos que estão localizados na região da Chapada Diamantina nos fazem ter uma gama de interpretações e hipóteses em relação ao que está desenhado, ao que aquela pessoa pensou ao desenhar e qual o seu objetivo com isso. Verdadeiramente, são questionamentos que de alguma forma, nos emociona e nos faz viajar. Viajar no tempo, viajar nas indagações propostas e principalmente viajar no sentimento que é provocado ao estar de frente a estas imagens.

A metáfora se encaixa nesse contexto a partir do momento em que paramos para imaginar o que está desenhado naquela imagem, visto que, a própria pintura já é uma

metáfora em si. Uma metáfora cheia de mistérios e de um valor histórico-cultural imensurável para quem estuda e para o local que abriga.

Conclusão

Em virtude de tudo que está exposto neste trabalho, é plausível considerar que a arte em si é de uma importância fundamental da vida do homem, e mais especificamente no caso desse artigo, é perceber a necessidade dos povos antigos, usando o artifício da pintura rupestre, de demonstrar de alguma forma, o que se vivia naquela época, os costumes do dia-a-dia, ou seja, registrar e contar através desse registro, as suas vivências.

Referências bibliográficas e teóricas

- NASCIMENTO, Gemicrê. **Aventuras de Piteco e os grafismos primitivos de Iraquara**. Feira de Santana: UEFS, 2012.
- MORIN, Edgar. **Ciência com consciência**. Trad. Maria D. Alexandre e Maria Alice Sampaio Dória. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.
- SOUSA, Eudoro de. **Mitologia I**. Lisboa: Guimarães, 1984.
- SILVA, Vicente Ferreira da. **Dialética das consciências**. São Paulo: É Realizações, 2010.
- VERNANT, J-P. **Mito e Sociedade na Grécia Antiga**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1999.

A ANÁLISE DO DISCURSO E PERSPECTIVAS DE UM ECODISCURSO

ELIANE MARQUEZ DA FONSECA FERNANDES

Universidade Federal de Goiás/ Grupo de Pesquisa CRIARCONTEXTO

Este texto é fruto das discussões desenvolvidas no *I Encontro Brasileiro do Imaginário e Ecolinguística- 2013* a partir de uma proposta de Hildo Honório do Couto

acerca de um Ecodiscurso. Sentimo-nos diante de um desafio e dispomo-nos a debater alguns dos conceitos embasadores da Análise do Discurso e da Ecolinguística para tentar entender melhor como poderíamos integrar aspectos dessas duas correntes.

Nosso ponto de partida é a concepção de língua, não como um código, lançado entre os enunciadores, mas como um processo dinâmico de constituição de sentidos discursivos. Os sujeitos, ao produzirem discursos por meio da língua, são também por eles constituídos. Mas mais do que isso, a língua permite a interação em que os sujeitos, inscritos no social, assumem papéis em determinadas condições sócio-históricas. Por isso podemos dizer que as palavras não pertencem ao sujeito mas significam pela língua e pela História e o discurso é a "palavra em movimento, prática de linguagem: com o estudo do discurso observa-se o homem falando" (ORLANDI, 2002, p. 15). Assim, para que a língua construa efeitos de sentido verificamos que os discursos se submetem a determinadas ordens que estabelecem o que pode e o que deve ser dito em determinada situação.

Nosso percurso, neste texto, nos direciona a levantar aspectos conceituais básicos do discurso e um breve histórico da Análise do Discurso de linha francesa nas posturas fundadoras de Pêcheux. Em seguida, apresentamos os delineamentos de Foucault acerca do sujeito disciplinado e controlado por práticas discursivas e não discursivas e a importância da valorização da vida. Na sequência, esboçamos os pressupostos básicos da Ecolinguística, que vê a língua como ponto de inter-relação entre os seres (População) em um determinado meio ambiente (Território) para podermos depreender as posições conceituais básicas. Para encerrar apresentamos algumas conclusões prévias da possibilidade de se entender uma disciplina como a Ecolinguística que agregaria algumas ideias da Análise do Discurso (AD) e outras da Ecolinguística.

Análise do Discurso: origens

Para compreendermos melhor as concepções defendidas pela Análise do Discurso (AD), realizada no início do séc. XXI, no Brasil, vamos inicialmente traçar um breve perfil histórico dessa disciplina que ainda promove debates intensos de aprofundamento e resistências de outras áreas de estudos da Linguística.

A Teoria do Discurso começou a ser discutida na França no final da década de 1960, portanto, se considerarmos o tempo em que o ser humano vem estudando a língua, é uma discussão muito recente. Os primeiros estudiosos desenvolvem uma preocupação central acerca da concepção de um sujeito que constrói seus dizeres em um dado momento histórico. E, além disso, questionam a produção dos sentidos da linguagem ligada a certas condições de

comunicação.

Em sua obra *Análise Automática do Discurso* em 1969 (AAD-69), Michel Pêcheux (1990) lançou os fundamentos principais da Análise de Discurso. Era assim que Pêcheux denominava sua linha teórica *Análise de* Discurso e não *Análise do* Discurso como usamos agora, esse diferencial causa debates, mas não vem ao caso no momento. Nesse livro inaugural AAD-69, o autor estabelece aspectos epistemológicos importantes e propõe um conjunto de procedimentos de análise num dispositivo que considera o discurso como uma materialidade específica. Essa materialidade do discurso não deve ser confundida com a língua e nem mesmo com o texto, embora seja possível apreciá-la em atravessamentos construídos nos textos por meio da língua.

Esse é um ponto essencial para compreendermos que a ideia de discurso está efetivamente entrelaçada à teoria geral da produção dos sentidos, efetuada por um sujeito enunciador, historicamente situado, em determinadas condições de produção. Assim, a Análise de Discurso proposta nessa época dá a perceber que há três conceitos que se interligam fortemente: o sujeito, a história e a língua os quais, numa relação inestrincável, produzem sentidos discursivos. Nessa obra AAD-69, Pêcheux propõe que, para compreender os sentidos do discurso, não se pode esquecer que a constituição dos sujeitos se dá em relação a um tecido histórico-social, marcado por uma determinação ideológica exterior ao próprio sujeito.

A concepção de ideologia adotada por Pêcheux, em meados do séc. XX, está ligada à teoria marxista, defendida pelo filósofo e colega Althusseur. Desse modo, Pêcheux considera que o conceito de ideologia rastreia-se na interligação entre o conceito significativo do eu (das concepções do inconsciente psicanalítico de Lacan) e a ação das estruturas ideológico-políticas do marxismo. Com isso, o fundador da AD concebe um sujeito assujeitado visto que considera impossível escapar das ideologias político-sociais, mas não percebe que a elas está subjugado.

A ideia de um "sujeito assujeitado" ideologicamente, segundo Orlandi (2002) gera inúmeros debates e, diante da constatação, evidenciam-se alguns argumentos contundentes de que o sujeito não pode ser visto como assujeitado:

- Os sentidos da linguagem não estão prontos, nem existem em si, mas sofrem tensões geradas pelas condições de produção;
- Os sujeitos são constituídos numa relação sócio-histórica, portanto há uma mobilidade ideológica;

- A ideologia não deve ser compreendida num viés político-econômico apenas, mas conforme os valores sócio-históricos construídos em torno do sujeito;
- A língua não permite uma interpretação transparente, é aberta a equívocos e sentidos específicos segundo a história e a ideologia.

Esses argumentos entre outros foram suficientes para levar Pêcheux a uma ressignificação do conceito inicial de ideologia na AD. Para Mالدیدیر (2003), o materialismo histórico, a enunciação linguística e os processos de construção semântica levaram Pêcheux a fazer uma revisão da concepção de ideologia no artigo "Atualizações e perspectivas a propósito da análise automática do discurso" no nº 37 da revista *Langages* em março de 1975.

Para Pêcheux, a partir de então, e para os estudiosos da Análise do Discurso, o redirecionamento do conceito de ideologia passa a ser visto como um obstáculo superado. Desde a década de 1970, para a AD, o sujeito é considerado heterogêneo e compreendido como produtor de sentidos por meio da língua em determinadas condições históricas. O sujeito é ao mesmo tempo *livre* para escolher entre as opções disponíveis, mas, de alguma forma, relativamente *submisso* às opções que a história coloca a seu dispor. Esse paradoxo entre liberdade e submissão é uma das marcas da heterogeneidade do sujeito: os valores histórico-sociais pressionam-no para obter um indivíduo padronizado, mas as possibilidades de filiação a determinados valores discursivos dependem das condições sociais e subjetivas do sujeito.

A ruptura com o conceito althusseuriano de ideologia é algo descartado da AD, mas observemos que os delineamentos para a compreensão do discurso no tripé (sujeito, língua e história) se mantêm desde 1969. Esses sim são os conceitos que amarram as concepções discursivas para compreender a noção de interdiscurso que Pêcheux inseriu no lugar da ideologia marxista ressignificada. Esse autor abandonou uma ideia determinista e adotou uma perspectiva de construção e constituição do sujeito em seu momento histórico por meio da língua.

O conceito de interdiscurso aproxima o filósofo Pêcheux da linguística, ao explicar que, na busca dos sentidos discursivos, o sujeito encontra sempre um "já dito", porque os dizeres circulam entre os falantes carregados, historicamente, de valores interdiscursivos. Esses interdiscursos inserem-se nas dobras das enunciações em jogos de tensão entre dominações, contradições e resistências, por isso, a par de um "já dito" há sempre possibilidades de "não ditos" que também significam. Todo discurso carrega em si uma ordem que sinaliza o que pode e o que não pode ser dito em determinada situação e esses interdiscursos vêm expor melhor a antiga proposta de ideologia política e sujeito

completamente assujeitado. Desse modo, a Análise do Discurso quer descrever e analisar os sentidos que estão em reconstrução segundo as condições sócio-históricas em que o sujeito está imerso.

Análise do Discurso: na defesa da vida dos sujeitos

Os estudos com base nos pressupostos da Análise do Discurso (AD) de origem francesa repercutem no Brasil, em fins da década de 1970, trazidos por Eni Orlandi que inicia debates acerca dos conceitos de Pêcheux. Essa pesquisadora promove uma divulgação constante por meio de publicações e incentiva a ação de grupos de estudos que permitiram uma ampliação das pesquisas que aplicam os dispositivos da AD. Em todas as regiões do país, multiplicam-se investigações em reconfigurações que, muitas vezes, transformam determinados conceitos, mas não é esse mapeamento que nos interessa nesse momento.

Em busca de direcionamentos epistemológicos que debatem as concepções de discurso, muitos pesquisadores têm se voltado para os conceitos de Foucault (2002) em *A arqueologia do saber*, também publicado na França em 1969. A aquisição das posturas foucaultianas ocorrem sem se negar, de modo algum, as valiosas contribuições de Pêcheux. Assim as filiações aos conceitos de Foucault têm se ampliado muito devido à produtividade que se pode extrair de seu alinhamento teórico e dos dispositivos de análise propostos. Consideramos que, nessa trilha, vamos encontrar uma abertura para discutir a proposta de um Ecodiscurso.

Foucault não é um linguista, nem se propôs a fazer uma Teoria do Discurso, mas seus estudos acerca do sujeito e do discurso têm trazido contribuições para tentarmos compreender os enunciados da contemporaneidade. Em suas percepções, Foucault indica que as ciências humanas muito devem às ciências da linguagem, por isso consideramos que, ao pensar sobre o discurso, Foucault expõe especificidades nas noções de linguagem, história e sujeito sobre os quais fazemos uma síntese a seguir.

Acerca da linguagem e do discurso, as reflexões foucaultianas em *Arqueologia do saber* indicam que o ser humano desenvolve seu conhecimento por meio de práticas discursivas e não-discursivas e que as coisas não pré-existem aos dizeres. Para Foucault (2002, p. 56), são os discursos que traçam as nossas concepções, pois não se pode mais "tratar os discursos como conjuntos de signos (elementos significantes que remetem a conteúdos ou a representação), mas como práticas que formam sistematicamente os objetos de que falam." A linguagem é observada como forma de comunicação não só por meio de enunciados na

discursividade verbal, mas também nas vertentes semiológicas o que permite analisar outros fenômenos da comunicação.

A história, na perspectiva de Foucault (2002, p. 227) não é observada como uma sequência temporal de causa e efeito no transcurso de uma linearidade. As suas posturas ligam-se aos propósitos da Nova História e introduzem a possibilidade de se observarem os fenômenos na dispersão por meio de enfoques na descontinuidade. Ao estudar os discursos na vertente da Nova História, o pesquisador quer descrever "cada prática discursiva, suas regras de acúmulo, exclusão, reativação, suas formas próprias de derivação e suas modalidades específicas de conexão em sequências diversas". Com isso, percebemos como a percepção de história está atrelada à de produção da linguagem em práticas discursivas ou não-discursivas, desvinculadas da consideração de processo ou de progresso.

Ao observarmos a inter-relação entre práticas discursivas da linguagem, na dispersão de situações históricas, verificamos que o tema geral das pesquisas de Foucault (1995) centra-se na busca do entendimento do sujeito. Sua linha mestra, em todos os estudos, é descortinar: (1) quem é o sujeito humano nas condições históricas e nas relações de produção de sentido; (2) como esse sujeito constrói o seu conhecimento, o seu saber; (3) como lida com as complexas relações de poder e como cuida de si. Esses são os três focos sob os quais analisa o sujeito: o saber, o poder e o cuidado de si. Há uma aparente divergência entre os focos e o fato de ocorrerem tantos redirecionamentos pode parecer paradoxal a alguns, mas há uma linha de coerência na investigação do sujeito nos estudos foucaultianos. Dessa forma, o que percebemos é uma procura incessante de como o sujeito é produtor de discursos; de como o sujeito gera enunciados, edificando saberes e sentidos na construção do saber, do poder e de si.

Em *Vigiar e punir*, Foucault (1987) perscruta a concepção do homem-sujeito que, de um lado, sofre uma *objetivação*, ao torna-se objeto de investigação e classificação nas ciências humanas e nas instituições públicas. De outro lado, o ser humano constitui-se como sujeito de sua própria existência em sua relação com os outros e consigo mesmo, passando à *subjetivação*. Daí, compreendemos que os modos de objetivação e subjetivação são interdependentes, porque o olhar analítico recai sobre o objeto-homem, estabelecendo práticas divisoras entre os sãos e os doentes, os homens de bem e os criminosos e, essa separação permite a geração de uma subjetividade aos sujeitos.

O sujeito subjetivado apropria-se dos já-ditos que o circundam historicamente e passa a saber mais sobre si e sobre sua corporalidade. Ao cotejar as conquistas do sujeito em seu saber sobre o mundo e sobre si, cada um de nós desenvolve uma subjetividade pelo

entrecruzamento entre o poder das práticas discursivas e o poder discursivo das instituições. O jogo da objetivação/subjetivação, intensificado a partir do séc. XVIII, promove um disciplinamento do sujeito para que torne seu corpo mais dócil e controlado de modo a ser mais produtivo (FOUCAULT, 1987).

Entre os mecanismos discursivos desenvolvidos para promover a vida como um valor inquestionável, surge o conceito de biopolítica. Essa preocupação com a vida é analisada por Foucault (1980) sob dois aspectos: a disciplina anátomo-política e os controles reguladores da biopolítica. Na perspectiva anátomo-política, o disciplinamento do corpo humano promove a obediência dos sujeitos e a sua produtividade pela constante vigilância, pelo exame, pela confissão, além de um detalhamento do tempo e do espaço de cada indivíduo no mundo social. A par desses dispositivos de disciplinamento do corpo, aparece a concepção biopolítica de *população* como espécie humana que deve ser protegida dos riscos sobre a vida a fim de que o agrupamento humano se mantenha controlado e produtivo.

Para garantir a vida e a capacidade produtiva de uma população, a biopolítica desenvolve um saber estatístico e, a partir delas, mecanismos de previsão sobre aspectos da demografia, da natalidade e dos riscos à saúde e à vida humana. Os discursos acerca da disciplina do corpo têm a finalidade de obter uma boa economia das forças de trabalho e, paralelamente, as práticas discursivas de regulação populacional desenvolvem estratégias para prolongar a vida. As práticas discursivas e não discursivas envolvem os sujeitos em uma expectativa biopolítica de "'direito' à vida, ao corpo, à saúde, à felicidade à satisfação das necessidades, o 'direito', acima de todas as opressões ou 'alienações', de encontrar o que se é e tudo o que se pode ser" (FOUCAULT, 1980, p.136).

Em síntese, vamos verificar que os estudos de Foucault mantêm algumas proximidades importantes com os propósitos da Análise do Discurso. Embora não haja uma correspondência biunívoca entre os conceitos, mantém-se o tripé de concepções: sujeito, língua e história, quer dizer, não exatamente com essas denominações. Ao investigar o sujeito da contemporaneidade, Foucault explicita a importância das práticas discursivas (língua) que geram sentidos específicos para os sujeitos na dispersão histórica.

O autor procede a uma trajetória da construção desse sujeito que "somos hoje", construído por meio da valorização discursiva de uma corporalidade e constituído subjetivamente como parte de uma população que deve preservar seus direitos em uma vida de bem-estar. Este é o ponto em que podemos perceber uma aproximação com os pressupostos da ecolinguística e de um ecodiscurso, tentar compreender o ser humano, inserido em um meio ambiente, processando a comunicação através da língua.

Ecodiscurso

Queremos tomar aqui os conceitos da ecologia e da ecolinguística e tentar um viés de aproximação com as concepções foucaultianas de biopolítica, tendo em vista que a defesa da vida é um propósito comum às duas linhas de pensamento. Para Foucault (1980), a vida é vista como um bem a ser explorado para que o sujeito seja rentável em todas as perspectivas, principalmente a econômica. Na perspectiva da Ecolinguística, a vida é percebida como fonte de equilíbrio natural com o meio ambiente integral em que o sujeito é apenas um dos viventes em interação com o conjunto da natureza.

Segundo Couto (2007, p. 25), a conceituação fundadora de ecologia ocorre em 1866, quando Haeckel afirma que "por ecologia entendemos toda a ciência das relações do organismo com o mundo externo envolvente, em que podemos englobar, em um sentido geral, todas as condições de existência". Desse modo, Haeckel especifica a estreita inter-relação dos organismos vivos em adaptação constante às suas condições de existência. Nessa primeira concepção vamos encontrar já algumas aproximações: 'ciência das relações' e 'adaptação às condições de existência'. Assim como a ecologia estuda as *relações* biologizantes que levam os seres a adaptações a determinadas *condições*", vamos observar que a Análise do Discurso (AD) também se entende como uma ciência das *relações* entre os discursos que se adaptam a determinadas *condições* sócio-históricas. A diferença ocorre especificamente porque a ecologia lança olhares sobre os seres de modo geral e a AD investiga os sentidos gerados pelos discursos humanos.

A obra *Ecolinguística* de Couto (2007) informa-nos que a busca de uma compreensão mais profícua da ecologia não pode prescindir da perspectiva da ação humana em relação ao conjunto natural das condições de existência. Desse modo, explica-nos que o filósofo Naess propõe a noção de *ecologia profunda* em que o bem-estar dos seres vivos não pode ficar à mercê dos interesses e valores apenas dos humanos. Com isso, observamos que Capra propõe uma aproximação das ciências da natureza com as ciências sociais. Couto já nos adianta a aproximação entre ecologia profunda e a linguística, ou melhor, a Ecolinguística. Vamos encontrar também a explicação de Haugen para a Ecolinguística como a investigação das interações linguísticas em seu meio ambiente.

Aqui surge um ponto importante. Se a AD pesquisa os sentidos das práticas discursivas em um *contexto sócio-histórico*, a concepção de Haugen liga os estudos da língua ao *meio ambiente*. Ora, a AD verticaliza sua análise a partir de discursos, portanto produções de enunciação humana em seu contexto social, essa concepção vai além da noção de *meio*

ambiente, pois leva em conta o aspecto geográfico/ambiental e também o histórico das interações humanas. O que poderíamos propor é que a noção de meio ambiente englobe também o viés histórico, mais próximo da percepção de Makkai que espera somar e integrar conceitos e não fragmentá-los.

Assim entendemos que o sujeito constrói seus saberes por meio de práticas discursivas e não discursivas sobre o meio ambiente, incluindo aí as relações entre todos os organismos incluindo o ser humano. Dessa forma, vamos ampliar a perspectiva das *condições de existência*, para um biocentrismo que recusa-se a ser visto apenas na ótica de *condições de produção* antropocêntricas.

Quando a Ecolinguística busca o entendimento do todo, lança mão da filosofia oriental para pensar uma existência mais harmônica no caminho do Tao (COUTO, 2012). Nesse direcionamento, a vida é percebida como um conjunto integrado em que cada ser vivo ou não é uma partícula integrante de todo um meio ambiente. Cada ser humano, como sujeito, é apenas uma singularidade no grupo dos seres que integram o todo e estabelece relações e inter-relações verbais e não verbais com todas as demais partículas do mundo natural. Essa perspectiva holística das relações do homem com o todo conjuga, ao mesmo tempo, uma simplicidade telúrica e a complexidade de se compreender o sujeito com seus discursos no equilíbrio do ecossistema.

A análise de Couto (2007, p. 80) em relação ao que denomina modelo ecolinguístico de estudos da linguagem ou a Ecolinguística explicita que ocorre uma interligação cósmica entre todos os seres naturais, e a língua, como fruto da interação humana, faz parte desse conjunto numa perspectiva globalizante:

[p]or enfatizar as inter-relações entre os elementos do ecossistema, ela [a ecolinguística] adota princípios do interacionismo. Na verdade, tudo se passa em um fluxo incessante de interação. Por outro lado, a ecologia é parte da biologia, que é uma ciência da natureza. Portanto o dom da língua como herança biológica não pode ficar de fora, embora a questão não tenha sido abordada em profundidade pelos estudiosos de ecolinguística. Pelo contrário, a maioria deles enfatiza apenas o interacionismo e/ou os aspectos político-ideológicos da relação entre língua e meio ambiente.

Couto (2007), em *Ecolinguística*, aponta o físico Capra como um dos grandes entusiastas do paradigma ecológico como parâmetro para se discutirem as ciências biológicas, exatas e humanas numa concepção sistêmica da vida. O paradigma ecológico promoveria não só uma visão mais inter-relacionada entre os fenômenos da natureza como aqueles sociais e

psicológicos. Essa visão orgânica dos seres vivos e não vivos vai permitir uma interação melhor na dinâmica da vida. Essa sim deve ser o centro, a harmonia e a dinâmica da vida, inclusive na perspectiva das enunciações linguísticas.

Couto (2007) traz à discussão a noção de Ecosistema Fundamental da Língua (EFL) que propõe uma triangulação entre três aspectos matriciais da Ecolinguística: a Linguagem (L), a População (P) e o espaço ou Território (T). Para sintetizar, discute o entrelaçamento das relações intrínsecas entre LPT ou seja Linguagem, População e Território numa Comunidade. No L, vamos encontrar as especificidades da língua ou das múltiplas possibilidades comunicacionais de um povo; em P, incluem-se todos os seres vivos ou não que ocupam um determinado T (Território) ou meio ambiente. Esses pontos não são estanques ou estáticos, estão em permanente confluência e interação, conforme a figura 1 (COUTO, 2007, p.90).

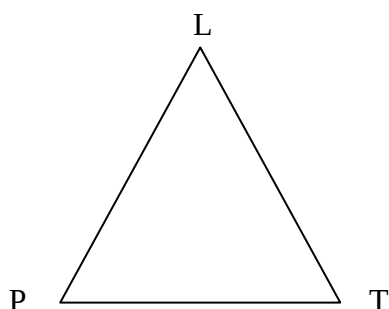


Fig. 1 - EFL Comunidade (Língua, População, Território)

Vamos estabelecer uma comparação desses três pontos da Ecolinguística: Linguagem, População e Território (LPT) e o tripé da Análise do Discurso: língua, sujeito e condições sócio-históricas. Podemos observar que há uma aproximação elementar entre língua/linguagem como produção de enunciados num processo de interação em que a comunicação ocorre na construção de sentidos.

Ao cotejarmos o segundo aspecto, sujeito e população (P), notamos que referem-se ao ser humano, mas em perspectivas diferenciadas. Na ecolinguística, o ser humano é visto como uma massa informe e homogeneizada num processo comunicativo, parece até que o meio ambiente padroniza o homem. Já na AD, o sujeito discursivo constitui-se como uma subjetividade heterogênea que se constrói na relação com o feixe de discursos sócio-históricos no meio em que vive. Essa diferença é valiosa para se destacar a importância discursiva de não se entender o sujeito apenas como partícula assujeitada a um meio ambiente, por isso pode-se dizer que a AD vem enriquecer a perspectiva ecolinguística.

O terceiro item ecolinguístico é o que apresenta um diferencial mais contundente,

pois percebe a relação do ser humano P em jogos interacionais, atuando em um determinado T (território). Na AD, o território ou meio ambiente é visto de forma redutora pois o entende apenas como parcela da história. Dessa maneira, a Ecolinguística destaca o aspecto espacial e ambiental dando um destaque pouco relevante aos papéis do sujeito em suas condições históricas. Assim, se integrarmos as relações espaciais e históricas na concepção de T, teremos um enriquecimento do conceito.

Cada uma das linhas epistemológicas traz contribuições importantes, vamos verificá-las. Do ponto de vista da AD, a tripla relação de LPT é um tanto simplista em alguns aspectos, pois vê superficialmente a complexidade intrínseca dos feixes de relações discursivas que se estabelecem na interação humana. Essa visão é marcada pelo antropocentrismo, e o panorama ecolinguístico tem a habilidade de ampliar o universo das inter-relações num viés mais amplo e harmônico do todo. A ação do ser humano, promovendo e recebendo ações discursivas e não discursivas, não se dá apenas num cenário social mas num complexo meio ambiente. Portanto, entendemos que a concepção de T ou meio ambiente inter-relaciona uma variedade de elementos cósmicos em uma infinidade de combinações possíveis, que determinam os caracteres de cada indivíduo.

Do ponto de vista da Ecolinguística, há dois pontos ligados às relações humanas: a linguagem (L), vista mais como meio de comunicação, e os sujeitos ou P são percebidos de modo englobante, incluindo os usuários da língua, mas também os outros organismos vivos e até os elementos cósmicos. O aspecto Território (T) aponta para as relações ambientais que abrigam P. Vejamos algumas inconsistências: no triângulo LPT, vamos reparar que L (língua e P (população) comunicam-se se considerarmos apenas a comunicação humana, pois ainda não há estudos de uma comunicação mais profícua entre os seres humanos e outros seres animais, vegetais ou minerais. Desse modo, a relação entre L e P ocorre apenas parcialmente. No terceiro ponto T, é o mais aberto à inserção não só do aspecto espacial cósmico, incluindo todo o meio ambiente. Embora pareça ser apenas um ponto ambiental é o mais revolucionário pois se abre para uma perspectiva integradora de cada partícula do universo num conjunto histórico-geográfico, dinâmico e harmônico do qual o ser humano é uma parte pequena.

Considerações sobre o Ecodiscurso

A proposta do Prof. Hildo Honório do Couto no EBIME I em Goiânia no final de 2013 traz em seu bojo uma ousadia e a necessidade de mais reflexões. No séc. XXI, os problemas do desequilíbrio ambiental vêm acentuado a necessidade de uma revisão dos valores discursivos e não discursivos em busca de um equilíbrio ecológico. Assim, além dos

sujeitos inserirem o meio ambiente em seus discursos, numa visão mais integradora teríamos, no seio da Ecolinguística, um Ecodiscurso.

Após o impacto, percebemos que, na conjuntura sócio-histórica contemporânea, ao questionarmos, foucaultianamente, "quem somos nós hoje", vemos que a perspectiva antropocêntrica de se pensarem as relações discursivas com enfoque apenas nos valores humanos tem um viés redutor. Por isso, a sugestão de um Ecodiscurso pode permitir uma revisão de certos aspectos e introduzir novos direcionamentos de estudos acerca dos discursos numa visão mais holística.

Assim, tomamos a perspectiva de Foucault acerca da valorização da vida humana por meio da biopolítica: de um lado, a *disciplina* promove o adestramento corporal; de outro, o *controle* das condições de saúde populacional cresce. As práticas discursivas e não discursivas trabalham na adaptação dos sujeitos para obter maior produtividade no trabalho e nas relações sociais. Se o objetivo é a vida dos sujeitos, seria possível abrir a possibilidade de os discursos humanos serem estudados não só na vertente da vida produtiva, mas também na capacidade de viver e permitir que todo o universo viva na interação com os aspectos vitais dos demais integrantes do meio ambiente.

Com isso, ampliaríamos os pontos de inter-relação da AD (sujeito, língua e condições sócio-históricas), aliando aos pressupostos da Ecolinguística (LPT), criando, não uma triangulação, mas uma pirâmide triangular. Como na figura 2, no vértice superior teríamos a vida (V) na amplitude cósmica do meio ambiente e na base linguagem (L), sujeitos vivos ou não (S) e relações histórico-sociais (H).

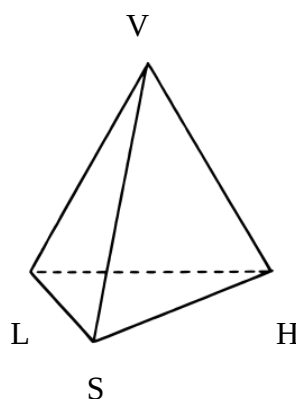


Fig. 2 - Ecodiscurso (Vida, Língua, Sujeito, História)

Acreditamos que essa perspectiva dará ao Ecodiscurso uma amplitude de aberturas de investigações que precisam ainda ser mais questionadas. Somente a partir do movimento de torcer os conceitos podemos fazer ranger os discursos a fim de permitir a construção de

uma ciência que tem tudo a ver com o sujeito, produzindo sentidos por meio da língua em condições sócio-históricas voltado para as relações do todo cósmico da vida.

Referências

COUTO, H. H. do. *Ecolinguística: um estudo das relações entre a língua e o meio ambiente*. Brasília, DF: Thesaurus, 2007.

COUTO, H. H. do. *O tao da linguagem: um caminho suave para a redação*. Campinas: Pontes, 2012.

FOUCAULT, M. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Tradução: M. T. Costa Albuquerque e J. A. G. Albuquerque. 3. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1980.

FOUCAULT, M. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramallete. 32. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1987.

FOUCAULT, M. “O sujeito e o poder”. In: DREYFUS, H. e RABINOW, P. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Tradução: V. P. Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Tradução: L. F. B. Neves. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

GADET, F. e HAK, T. (org.) *Por uma análise automática do discurso: uma introdução à obra de Michel Pêcheux*. Tradução B. Mariani et al. Campinas, SP: Unicamp, 1990.

MALDIDIER, D. *A inquietação do Discurso: (re)ler Michel Pêcheux hoje*. Tradução: E. Orlandi. Campinas, SP: Pontes, 2003.

ORLANDI, E. P. *Análise do Discurso: princípios e procedimentos*. 4. ed. Campinas, SP: Pontes, 2002.

ANÁLISE DO DISCURSO ECOLÓGICA: ECOLINGUAGEM E ECOÉTICA

Elza Kioko Nakayama Nenoki do Couto (UFG- Núcleo de Pesquisa NELIM)

Samuel de Sousa Silva (UFG- Núcleo de Pesquisa NELIM)

0. Introdução

Hoje se fala em abordagem ecológica em muitas ciências humanas. Ela é uma vertente que adota os princípios oriundos da ecologia biológica, parecendo à primeira vista certo modismo. É importante para entender o que é ecolinguística, análise do discurso ecológica e ecoética falar sobre o conceito de ecologia.

A definição mais comum afirma que a **ecologia** é a parte da biologia que estuda as inter-relações dinâmicas dos componentes bióticos e abióticos do meio ambiente. Ora, se a ecologia é o ramo da biologia que estuda as interações entre os seres vivos e o meio onde vivem já temos, aí, a ecolinguística, a análise do discurso ecológica e a ecoética que tiram suas bases epistemológicas dela, sendo seus objetos ecologias ou ecossistemas ou, mais precisamente, as relações ou interações que se dão no interior deles, ou entre mais de um deles.

A **ética ecológica**, ou **ecoética**, de um modo geral, está ligada à questão da ética ambiental, conceito filosófico desenvolvido na década de 60 que acredita na conservação da vida humana ligada essencialmente à conservação de todos os seres. Trata-se do **ecocentrismo** por oposição ao **antropocentrismo**. Assim temos, por exemplo, o projeto ecoética que foi lançado em 2011 pela AMI (Associação Médica Internacional), que tem como objetivo dar respostas às necessidades de conservação da natureza e de ordenamento do território em Portugal, incluindo ações de reflorestamento, controle de espécies exóticas etc.

A ecoética em nosso trabalho não está circunscrita apenas à questão ambiental e sim aos meios ambientes natural, mental e social. Ela pode ser entendida como a ética do não sofrimento, ou a ética da harmonia das inter-relações entre os elementos e o todo de um ecossistema, é uma ética da vida, que aprende com os próprios ecossistemas da natureza o como se relacionar com ela e entre nós mesmos. O objetivo deste artigo é falar sobre a ética ecológica (ecoética) e mostrar como ela poderia ser desenvolvida no contexto da **análise do discurso ecológica** (doravante ADE), que parte da **ecolinguagem** e enfatiza a defesa da vida, inclusive sugerindo intervenção a fim de preservá-la.

Para ADE a língua é a interação entre povo e meio ambiente natural, mental e social e entre os membros do povo. Note-se que não é aquela que permite a interação e ou comunicação, ela é motraive, como diz Couto (2013), ou seja, **modo tradicional** de os membros **interagir verbalmente num território**. **A ecolinguagem é expressão vista numa perspectiva holística**, ou seja, “a captação da totalidade orgânica, una e diversa em suas partes, sempre articuladas entre si dentro da totalidade e construindo essa totalidade” (Boff 2009: 17). Para começar a falar sobre a ecolinguagem vale discorrer sobre o prefixo 'eco-'. Um dos significados de *eco*, segundo o dicionário Aurélio (1986, p. 497) é meio ambiente. Assim, tudo que está relacionado a esse espaço, e linguagem em seu sentido amplo, como sendo forma ou processo de interação, ou expressão da experiência que constitui o sujeito, é ecolinguagem, que é a forma, a expressão, a prática interlocutiva dinâmica que o homem tem para produzir, desenvolver, compreender e se relacionar com outros componentes do ecossistema do qual faz parte em seu âmbito natural, mental e social.

A tese que defendemos nesse trabalho é a de que se ADE se pauta na defesa da vida e luta contra o sofrimento. Isso requer a ética ecológica, que seria toda ação que promova ou busca uma harmonia nas inter-relações dentro do ecossistema social. Em nosso texto, vamos discutir a ecoética para além da ética ambiental, ou seja, uma ecoética que deve estar circunscrita à base da AD.

Queremos trazer algumas reflexões acerca da ética numa perspectiva ecológica. É uma tentativa de compreendê-la como uma parte da ADE, parte da linguística ecossistêmica que enfatiza a defesa da vida, inclusive sugerindo intervenção a fim de preservá-la. Nossa preocupação se volta para uma revisão geral das ideias já desenvolvidas sobre a ética, trazendo essas ideias para a ADE, que é uma disciplina que tem como base a preservação da

vida sem sofrimento.

Este artigo está estruturado da seguinte forma: “Introdução”; 1. “Começando com Aristóteles”, que trata da ética partindo de Aristóteles, fazendo a relação com ADE; 2. “O ecossistema na ecolinguística”, em que falamos sobre os princípios de uma “ética ecossistêmica”; 3. “Corporalidade: corpo, mente e entorno”, que fala sobre a funcionalidade da ética da corporalidade como base de sustentação de uma ética natural; 4. “A ética e a vida”, que discute sobre a relevância da ética e da vida na ADE; e 5. “Observações finais”.

1. Começando com Aristóteles

A ética para Aristóteles inicia-se pela definição de felicidade e se firma na noção de justa-medida, na qual ética é entendida como uma ação equilibrada guiada pela razão em busca de tal felicidade. A ação ética é o exercício dessa **justa-medida** que consiste em evitar as emoções extremas e assim estabelecer uma harmonia nas relações entre os indivíduos. Essa ética do meio termo consiste em experimentar, guiados pela razão, as emoções corretas no momento adequado e em relação às pessoas certas e objetos certos. Sendo assim, a felicidade como objetivo final dessa conduta ética é alcançar a harmonia nas inter-relações humanas, no convívio social.

A ética não é uma característica natural do homem na sua animalidade, uma vez que o homem natural seria um indivíduo guiado pelas emoções extremas. Ela é o exercício da vida em comunidade entre seres iguais, e o exercício ético cumpre justamente a função pedagógica de nos afastar cada vez mais da nossa animalidade e nos inserir na irmandade construída culturalmente denominada de humanidade, cuja característica essencial é o equilíbrio.

Assim como Aristóteles, Kant também contrapõe o que seria **natural** e, portanto, inato ao ser humano, e o que seria propriamente humano e que nos diferenciaria dos outros animais, denominado por ele de *Geist*. Trata-se do espírito humano, fruto das nossas construções culturais, que difere do natural e inato, e deve ser apreendido por meio da educação dos indivíduos.

Se formos nos ater à letra da filosofia clássica, não existiria uma ética da vida, ou uma ética natural, e sim uma ética humana como uma atitude própria do homem de abrir mão dos seus instintos naturais e desejos egoístas em prol de uma convivência harmoniosa em sociedade; ou o bem comum, conforme termo muito usado na filosofia.

No entanto, utilizando a nossa liberdade de interpretação, como afirma Umberto Eco, a obra é aberta, a ideia aristotélica de o objetivo da ética ser a felicidade e essa felicidade não ser entendida como felicidade individual, e sim como uma harmonia do todo da vida na **polis**, podemos relacionar essa noção com o conceito de ecossistema, que, conforme Couto (2013), “é o todo formado por uma população de organismos e suas interações com o meio e entre si”. Na perspectiva ecossistêmica, ética seria toda ação que promova ou busque uma harmonia nas inter-relações dentro desse ecossistema e entre os integrantes dessa comunidade com o seu meio ambiente e entre si, ou nos termos de Aristóteles, toda ação que promova a felicidade dentro do ecossistema.

Essa concepção de ética como a busca da felicidade, não felicidade individual como sua concepção moderna atrelada à ideologia do capitalismo-consumismo, corrobora ainda mais com a ideia central de uma ética da vida defendida pela análise do discurso ecológica (ADE) cujo “ponto de honra é a defesa intransigente da vida” e uma luta contra tudo que possa trazer sofrimento (Couto 2013). Na relação entre a felicidade aristotélica e o princípio da luta contra o sofrimento da ADE, o sofrimento é o mesmo que não felicidade, consistindo nos efeitos da quebra da harmonia das inter-relações entre os vários elementos de um ecossistema.

Na ecossistêmica em que as partes não são independentes e autossuficientes, porque são constituídas pelas inter-relações com o todo constituindo o todo, o sofrimento infligido a uma das partes afeta a harmonia de todo o ecossistema. O sofrimento de um dos elementos do

ecossistema é um sofrimento de todo o ecossistema e não só de uma das suas partes. Essa ideia está nas metáforas sobre a república quando Platão (2003: 157) afirma: “quando ferimos um dedo, toda a comunidade, do corpo à alma, disposta numa só organização sente o fato, e toda ao mesmo tempo sofre em conjunto com uma das suas partes”. A partir dessa metáfora em que ele compara a cidade ao corpo humano, Platão (2003: 158) postula que numa cidade bem organizada e saudável “se a um dos cidadãos acontecer seja o que for de bom ou mal, uma cidade assim proclamará sua essa sensação e toda ela se regozijará ou se afligirá juntamente com ele”.

Diante disso, o que podemos apreender é que a concepção de uma ética ecossistêmica entendida como disposição positiva em promover a harmonia das inter-relações dentro de um ecossistema já se fazia presente na filosofia grega clássica. A contribuição da ADE a essa discussão é a ampliação dessa ética para ecossistemas mais amplos e naturais, uma vez que o ecossistema da filosofia grega se resumia à **polis**. Além disso, para a filosofia, essa ética era um construto humano, fruto da evolução do pensamento humano, que aprendeu guiado pelos filósofos a abandonar os seus instintos primitivos ligados a nossa animalidade e submeter-se à orientação da razão.

Tanto para ADE quanto para a ecologia em geral, essa ética que se realiza na tomada de atitudes positivas para acabar ou amenizar o sofrimento, entendendo que essas atitudes são as maneiras mais concretas de se promover a harmonia das inter-relações no interior do ecossistema, é primeiramente a estrutura de funcionamento dos ecossistemas naturais, abstratizando-se só depois nos sistemas filosóficos, políticos e jurídicos de organização e manutenção das sociedades.

Nos ecossistemas naturais, as inter-relações entre os vários elementos que os compõem – tais como: fauna, flora, água, minérios, luz do sol – estruturam-se a fim de estabelecer e manter a harmonia entre esses vários elementos para que o ecossistema como um todo sobreviva. Qualquer desequilíbrio no interior desse ecossistema, como a entrada de um novo predador ou uma praga que acaba com uma determinada planta que servia de alimento a algum animal, causa sofrimento a um dos elementos do ecossistema, que vai desde frio excessivo, calor excessivo, fome, sede até a extinção de uma espécie, o que por sua vez é sentido por todo o ecossistema, podendo inclusive acarretar sua própria morte.

A ética do não sofrimento, ou a ética da harmonia das inter-relações entre os elementos e o todo de um ecossistema, é uma ética da vida, que pode ser vista nos próprios ecossistemas do mundo natural.

2. O ecossistema na ecolinguística

Couto (2007) diz que o **ecossistema é um todo cujos componentes são definidos por suas relações mútuas**, assim ao se pensar em princípios de uma ética ecossistêmica deve-se buscar princípios universais de funcionamento das inter-relações da espécie humana no interior dos ecossistemas, nos quais se inserem, princípios que reflitam o modo como a espécie humana interage com o seu meio e o modo como esse meio interage com a espécie humana. Nessa lógica ecossistêmica, as partes não impõem suas peculiaridades sobre a ordem do todo que é o ecossistema, mas se inter-relacionam a partir de regras de relação compartilhadas, uma vez que estão inseridas no todo. Como salienta Couto (2007), essa lógica pode ser muito bem percebida pelo título do livro de Bohm, *a totalidade e a ordem implicada*, ou seja, é a harmonização do todo que determina como devem se dar as inter-relações entre as partes.

Na tentativa de esboçar uma ética secular, Umberto Eco (1998), ao pensar nos princípios de seu estabelecimento procura por universais semânticos compartilhados por todos os seres humanos de todas as culturas sobre os quais se poderiam constituir uma ética comum a toda a espécie. A partir dessa diretriz ele postula que os únicos universais humanos presentes em

todas as culturas são os relativos ao posicionamento dos nossos corpos frente ao espaço à nossa volta. O fato dessa relação corporal do homem com o seu meio ser os únicos universais da espécie humana demonstra a primazia das inter-relações do homem no seu ecossistema sobre os seus demais conhecimentos, e na verdade, poderíamos dizer que todos os outros conhecimentos humanos são derivados dessa primeira epistemologia humana que consiste em significar os atos presenciais e corporais de inter-relação do homem e o espaço a sua volta.

3. Corporalidade: corpo, mente e entorno

Esses universais semânticos da espécie humana consistem, portanto, em significações das relações primeiras entre o corpo humano e os corpos que o cercam em seu ecossistema. Sendo essas inter-relações corpóreas, uma comunicação entre os corpos de um ecossistema desse elo comunicativo deixa inscrito no outro sua marca, de forma que o ser humano é fisicamente constituído pela relação com o outro. Por exemplo, se um indivíduo humano tem como ecossistema mais básicos espaços de hábitos mais sedentários ou que exigem atividades físicas regulares isso definirá o seu porte físico, e ele, portanto, será mais magro ou mais gordo, excetuando os casos de pessoas com propensões genéticas para um desses portes físicos.

Diante disso, Umberto Eco (1998) propõe como princípio primeiro e fundamental a ética natural, o respeito aos direitos da **corporalidade alheia**. Esse princípio é uma diretriz ética fundamentalmente natural. Isso pode ser percebido no exemplo de Couto (2007: 32) em que o figo da Índia ao ser introduzido na Austrália se proliferou de maneira tão intensa que ocupou todo o espaço anteriormente ocupado por pastagem, matando essa pastagem, pois conforme um princípio físico bastante conhecido, **dois corpos não podem ocupar o mesmo espaço ao mesmo tempo**.

A funcionalidade do princípio da corporalidade como base da ética natural, estrutura os princípios éticos elementares da moral cristã. Quanto ao “não matarás” dos dez mandamentos bíblicos é patente essa relação, uma vez que o corpo do outro é propriedade dele e ninguém tem o direito de agir com violência sobre seu corpo a não ser ele mesmo. Posteriormente, a partir de uma argumentação teológica de o corpo humano ser uma criação divina e o sopro de vida que sustenta esse corpo também ser uma dádiva de Deus, será proibido ao homem o direito ao suicídio, sendo Deus o único com direito de dar cabo à vida do ser humano.

A argumentação do apóstolo Paulo no livro de I *Coríntios* quanto ao “não adulterarás” é bem interessante. No capítulo 7, versículos de 3 a 5 desse livro, ele escreve o seguinte: “o marido conceda à esposa o que lhe é devido, e também semelhantemente, a esposa, ao seu marido. A mulher não tem poder sobre o seu próprio corpo, e sim o marido; e também, semelhantemente, o marido não tem poder sobre o seu próprio corpo, e sim a mulher. Não vos priveis um ao outro, salvo talvez por mútuo consentimento” (*Bíblia sagrada*, 1993). Nesse trecho, Paulo fala sobre o direito tanto do marido quanto da esposa de ter suas necessidades sexuais atendidas pelo seu cônjuge. A base dessa argumentação, para o apóstolo, é que o casamento tem que ser visto como um contrato em que cada uma das partes envolvidas cede os direitos sobre o seu próprio corpo ao seu cônjuge, de forma que no casamento cada parte envolvida ao tomar alguma iniciativa que incida sobre o seu próprio corpo deve ter o consentimento de seu parceiro.

Nessa perspectiva, não se consideram os sentimentos como amor, paixão etc. O casamento seria um contrato de concessão dos direitos sobre o corpo alheio, ou melhor, no casamento o corpo do outro deixa de ser alheio e passa a ser seu. Assim, o adultério seria o descumprimento desse acordo, pois, ao manter relações sexuais com outra pessoa, o indivíduo casado age com o seu corpo sem a devida autorização de quem de fato detém os direitos sobre ele. Nessa lógica, qualquer atividade sexual que envolva terceiros, e em que haja mútuo consentimento dos cônjuges, não se encaixaria na definição de adultério.

O que podemos observar com esses exemplos retirados da ética cristã, e que muitas vezes, é a

base da ética ocidental, é que por traz de uma moral construída filosoficamente por um longo processo histórico, está uma estrutura primeira estabelecida originariamente pelas relações entre os corpos de um ecossistema e a ocupação deles no espaço ecossistêmico. Isso se dá por ser a relação corpórea dos indivíduos com o espaço à sua volta a primeira relação significativa de um sujeito e, ao mesmo tempo, a mais material de todas as relações humanas, pois o corpo/matéria interage com o espaço/matéria à sua volta, sendo marcado e relativamente moldado nessa sua materialidade corpórea por essas relações primeiras.

Como foi dito, as primeiras relações estabelecidas entre os corpos num ecossistema são marcadas pela materialidade, pois consiste fisicamente na troca de matéria entre os vários corpos desse ecossistema. Já o processo seguinte, que vai culminar na elaboração de sistemas éticos mais complexos tais como o exemplo da ética cristã mencionada, consiste na metaforização dessas relações corporais primordiais, o que potencializará uma constante ressignificação dessa estrutura relacional corporal primeira, estabelecendo-a como signo-base para todas as futuras situações novas, em que esse signo original servirá como base para a significação dessas novas situações, permitindo ao indivíduo uma constante adaptação ao seu meio.

Segundo Durand (2002: 416), a metáfora é o processo pelo qual transmutamos os significados em significantes, ou seja, as nossas relações concretas vivenciadas nessa interação corporal no interior dos ecossistemas entre os seus integrantes devem ser significadas. Essas experiências sensoriais devem ser inscritas em um signo. Durand afirma que os processos metafóricos são “desvios da objetividade” que consistem em enfraquecer o sentido literal, concreto, dessas experiências sensoriais humanas e fortalecer cada vez mais seus sentidos figurados, conotativos. O processo metafórico é o que cria essa possibilidade praticamente infinita de ressignificações e recontextualizações dos signos, pois a metáfora permite que qualquer signo seja um grande poço de sentidos figurados. Nessa mesma linha de raciocínio Lacan irá dizer que a metáfora é o “passo-de-sentido” esvaziado de qualquer coisa, ela é o passo em si mesmo, em sua forma” (LACAN 1999).

A metáfora é o processo que permite o ser humano ressignificar e recontextualizar as suas experiências primordiais de ajustamento espacial e funcional do seu corpo frente aos outros corpos que o circundam e o seu meio a qualquer outra situação nova que ocorra nesse mesmo ecossistema, e também lhe permite adaptar-se a novos ecossistemas tendo como referência aquelas suas relações ecossistêmicas primordiais.

A linguística cognitiva tem justamente se dedicado ao estudo desse processo de metaforização das experiências reais de um sujeito, sua sociedade e cultura por meio da sua corporalidade. Nesses estudos essa linha tem demonstrado que a língua cumpre uma função essencial de categorizar o mundo, e no exercício dessa função a língua interage constantemente com o próprio mundo e o conhecimento de mundo acumulado na própria língua e nos seus falantes. Essa linguística cognitiva cujos principais autores são Lakoff & Johnson (1980) e Lakoff (1987, 1993), definem sua posição epistemológica “como sendo o experiencialismo ou um realismo corporificado, metodologicamente baseado na análise do uso linguístico real, fundamentando empiricamente as interpretações das expressões linguísticas na experiência individual, coletiva e histórica nelas fixadas” (Chiavegatto 2009: 83).

Alguns exemplos retirados dos estudos desenvolvidos por linguistas cognitivos são muito profícuos para demonstrarmos como se dá esse processo de metaforização e recontextualização dessas experiências corporais com o mundo, conforme podemos observar nesse trecho:

“Quando dizemos que alguém é *unha e carne* com outra pessoa ou que as atitudes que toma com pessoas ou instituições são do tipo *fazer barba, cabelo e bigode*, estamos deixando entrever operações mentais complexas, que projetam conhecimentos entre domínios

linguísticos, cognitivos e interacionais. Interligamos o que conhecemos da língua ao que vivenciamos no mundo sobre *unhas* e sua união à *carne* ou ainda sobre irmos ao *barbeiro* e sairmos com nova aparência após termos cortado os cabelos, feito a barba e aparado os bigodes. Tais saberes adquiridos na vida social e na cultura a que pertencemos, são projetados entre *domínios* distintos – o do corpo e o dos relacionamentos – e dessas correlações novos sentidos são construídos” (Chiavegatto 2009: 77-78).

4. A ética e a vida

Conforme afirma Couto (2013) a ADE tem como ponto nodal de sua filosofia prática a “defesa intransigente da vida”, portanto, ao se pensar numa elaboração dos princípios éticos que regeriam essa linguística ecossistêmica, a defesa da vida se elege como princípio central desse arcabouço ético-filosófico. Diante disso, uma vez que já se tem clara a defesa da vida como princípio fundamental dessa ética, devemos procurar qual o conceito de vida que melhor se encaixa nessa abordagem ecossistêmica.

A “vida” entendida ecossistemicamente é a **vida em harmonia** nas inter-relações estabelecidas entre os integrantes do ecossistema e a estrutura de funcionamento do todo ecossistêmico. A partir desse ponto de vista, vida não é simplesmente não morte, pois nas relações de interdependência que se estabelecem no interior de um ecossistema a morte de alguns elementos se torna essencial para a sobrevivência do todo. Por exemplo, nas savanas africanas, os leões e outros animais predadores precisam se alimentar para sobreviver e por isso matam e comem animais de outras espécies, isso, no entanto, permite a sobrevivência desses predadores e não afeta a harmonia do todo, pois apesar da morte de alguns animais de uma determinada espécie, eles também sobrevivem como espécie e o melhor para o todo do ecossistema é que deve prevalecer.

Da mesma maneira, ao pensarmos numa ética da vida humana não podemos pensar simplesmente na não morte, e sim numa vida em harmonia com as condições de existência do ecossistema no qual o ser humano está inserido. Diante disso, casos exemplares como aborto dos fetos anencefálicos não seriam considerados crimes conforme entendimento de algumas entidades religiosas, pois os bebês anencefálicos não teriam possibilidade de se desenvolverem em comunidade, uma vez que viriam a óbito em algum tempo depois de seu nascimento, e o seu nascimento poderia trazer mais sofrimento e dor a essa mãe. Nesse caso específico, a dor e sofrimento da mãe deveriam ser considerados, pois seu sofrimento ou a sua alegria e satisfação reverberam sobre as relações desse ecossistema.

Nessa mesma perspectiva, na decisão do Supremo Tribunal Federal a favor da descriminalização do aborto de fetos anencefálicos, o ministro Cezar Peluso afirmou que “não é possível pensar em morte do que nunca foi vivo” e o ministro Gilmar Mendes afirmou que “O aborto de anencefálicos tem o objetivo de zelar pela saúde psíquica da gestante” (Selgman & Nublat, *Folha de São Paulo on line*, 12/04/2012, acessado em: 23/11/2013). O mesmo pensamento poderia ser aplicado aos casos de mulheres que engravidarem quando violentadas sexualmente. Cada caso deveria ser avaliado individualmente. Se a mãe tiver estrutura emocional e familiar suficiente para receber bem essa criança e amá-la, a gravidez poderia correr o seu curso normal, caso contrário, o aborto deveria ser permitido.

Sobre a vida humana no seu todo ecossistêmico, não podemos ser ingênuos e pensarmos na vida humana nos mesmos moldes que pensamos na vida animal. O ecossistema humano se mantém pelas relações com o seu meio natural e nesse nível ele compartilha tanto das mesmas condições de existência da fauna e da flora sobre esse planeta, quanto dos meios ambientes mentais e sociais, e é no campo dessas relações dos ecossistemas mentais e sociais que se encontra o que os filósofos chamam de humanidade, uma das nossas facetas assim como nossa animalidade. Nesse sentido, o teólogo protestante Joseph Fletcher elaborou alguns elementos aos quais ele denominou de “indicadores de humanidade”: “autoconsciência,

autodomínio, sentido do futuro, sentido do passado, capacidade de se relacionar com outros, preocupação pelos outros, comunicação e curiosidade” (Singer 2002).

Partindo desses indicadores de humanidade, gostaríamos de refletir mais sobre os pontos autoconsciência e sentido do futuro e como isso se aplica na rede de interações que se estabelecem no ecossistema. Sobre a autoconsciência, o termo é geralmente entendido como a capacidade humana de refletir sobre os seus atos e não apenas agir instintivamente conforme as nossas intimações pulsionais, relacionadas às nossas necessidades mais básicas tais como fome, sede, sobrevivência e sexo.

Tendo esse indicador da autoconsciência em mente é possível pensar num diálogo entre culturas no qual uma cultura possa contribuir com outra para essa reflexão sobre as práticas culturais de um povo já naturalizadas como se fossem atos instintivos e não construções histórico-culturais como de fato são. Por exemplo, é natural que uma hiena que tenha três filhotes e faça parte de uma comunidade de hienas e precise dessa vida em comunidade para a sua sobrevivência e a dos seus filhotes, deixe para trás um de seus filhotes que não consiga acompanhar o restante do grupo diante da aproximação de um grupo de predadores, pois permanecer para trás junto desse seu filhote resultaria na sua morte assim como na morte de toda a sua ninhada, essa é uma atitude tipicamente instintiva orientada pela natureza e suas leis ecossistêmicas.

Já a prática social de uma tribo que sacrifica um recém-nascido por ter uma deficiência física e porque se acredita que ele traz maldições de espíritos malignos sobre a tribo provavelmente é fruto de uma construção histórica religiosa que associou certa dificuldade com o cuidado dessa criança pela tribo a maldições de demônios ou coisa que valha. Essa prática, no entanto, pode ser mudada, se a tribo ao refletir sobre o processo histórico de naturalização dessa prática construída culturalmente entender que na vida em comunidade há a possibilidade desse indivíduo deficiente interagir com o grupo e ser útil para ela, uma vez que ele tenha o apoio dela. É claro que essa mudança social não é fácil de ocorrer, e justamente por isso ela só irá ocorrer se houver contribuições positivas de outras culturas. Isso pode parecer intromissão, sobreposição de uma cultura sobre a outra a partir de alguns pontos de vista, mas partindo desse princípio ético da defesa intransigente da vida, vida ecossistêmica, luta contra o sofrimento, isso é uma contribuição para o desenvolvimento da autoconsciência da comunidade. O mesmo vale para os casos como de alguns povos da região da Índia que quando o esposo morria a esposa era colocada ainda viva na pira funerária do esposo para acompanhá-lo para o outro lado, e depois de um longo período de contato com povos cristãos essa prática foi extinta.

Sobre o sentido de futuro, podemos defini-lo como um instinto natural de sobrevivência da espécie e ao mesmo tempo nessa característica humana de pensar e planejar o futuro em termos tanto de cuidar e preservar uma família por várias gerações quanto desenvolver o conhecimento humano e suas tecnologias. Nesses sentidos próximos de preservar a espécie e de formar e manter uma família, um caso bastante exemplar é a prática de alguns grupos esquimós ao receber algum visitante; o chefe da casa cede a sua esposa ao visitante como demonstração de ser ele um bom anfitrião. Essa é uma prática cultural que se configura como uma ética da vida ecossistêmica, pois ela possibilita o que os geneticistas chamam de melhoramento genético, pois havendo uma gravidez dessa mulher com um visitante esse bebê trará uma maior diversidade genética a esse grupo que geralmente se casa em família, primos com primos, por exemplo. Essa diversidade genética introduzida nessa comunidade evita a proliferação de anomalias genéticas nesse ecossistema.

No livro de debates *O que creem os que não creem*, o bispo de Milão Carlo Maria Martin questiona Umberto Eco se seria suficiente como “razão profunda” de uma ética a máxima compartilhada por várias propostas seculares de estabelecimento de uma base de convivência em sociedade que ele resume da seguinte forma: “Outros estão em nós! Estão em nós com

independência de como os tratemos, do fato de que os amemos, odiemo-los, ou sejam-nos indiferentes” (ECO, Umberto; MARTINI, Carlo Maria, 1999). Questionamento ao qual Umberto Eco responde da seguinte maneira:

“A dimensão ética começa quando entram em cena outros. (...) são outros, é seu olhar, o que nos define e nos conforma. Nós (da mesma forma que não somos capazes de viver sem comer nem dormir) não somos capazes de compreender quem somos sem o olhar e a resposta de outros. Até quem mata, estupra, rouba ou tiraniza o faz em momentos excepcionais, porque durante o resto de sua vida mendiga de seus semelhantes aprovação, amor, respeito, elogio. E inclusive de quem humilha pretende o reconhecimento do medo e da submissão. A falta de tal reconhecimento, o recém-nascido abandonado na selva não se humaniza (ou, como Tarzan, procura a qualquer preço a outros no rosto de um macaco), e corre o risco de morrer ou enlouquecer quem viver em uma comunidade em que todos tivessem decidido sistematicamente não lhe olhar nunca e comportar-se como se não existisse” (ECO, Umberto; MARTINI, Carlo Maria, 1999).

Essa característica essencial do ser humano de ser constituído e delimitado pelo outro nasce justamente nessa relação diferencial estabelecida no interior do ecossistema, somos homens ou mulheres porque nos identificamos fisicamente com outros e igualmente nos diferenciamos de outros, podemos ser mais calmos ou mais nervosos pelo tom de voz pelo qual falamos em comparação com os nossos interlocutores. Portanto, o princípio da outridade que constitui o nosso sistema ético em termos de não fazer ao outro aquilo que eu não gostaríamos que ele fizesse a nós e, da mesma maneira, fazer ao outro aquilo que eu gostaríamos que fizessem a nós, é fruto dessa relação ecossistêmica que me constitui a partir do outro e me configura como um outro que o constitui. Sendo assim, compartilhamos um mesmo cerne constitutivo, sofremos e nos alegramos juntos, afinal compartilhamos um mesmo ecossistema e fazemos parte do acervo genético-psíquico-cultural de uma mesma espécie.

5. Considerações finais

A análise do discurso ecológica (ADE), ao privilegiar o ecocentrismo em vez do antropocentrismo, implica a assunção de uma ideologia ecológica, ou ideologia da vida. Nela os seres vivos são vistos holisticamente e sem hierarquia, assim o antropocentrismo é deixado de lado para se privilegiar o ecocentrismo. A ADE postula uma ética naturalista cuja base epistemológica são as relações naturais estabelecidas no interior do próprio ecossistema e o princípio de harmonização das particularidades ao bem-estar do todo ecossistêmico.

Diante disso, os universais percebidos como gerenciadores das relações humanas no interior ecossistêmico foram o posicionamento dos corpos em relação ao espaço a sua volta e aos outros corpos do ecossistema. A partir desse universal mais básico da vida no interior ecossistêmico constatamos que o princípio ético mais fundamental é a defesa intransigente da vida e a luta contra qualquer tipo de sofrimento que cause a quebra da harmonia do todo ecossistêmico. Nessa perspectiva, a ecoética assume uma postura intervencionista em favor da vida e contra o sofrimento, pois ela entende que somos todos partes de um grande ecossistema denominado planeta terra, e assim como no *Genesis* bíblico que diz que Deus colocou o ser humano “no jardim do éden para o cultivar e o guardar” (Gn 2. 15, edição revista e atualizada), da mesma forma nós somos responsáveis pela manutenção da vida em harmonia no nosso ecossistema.

Se a ecoética percebe que é necessária uma luta pela vida de todos os seres de todas as espécies sem violência e criticando o antropocentrismo em sua máxima e consequentemente, contra tudo que pode trazer sofrimento, é necessário partir da ecolinguagem e aliar a ecoética à ADE.

Referências

- BOFF, Leonardo. *Ética da vida: a nova centralidade*. Rio de Janeiro: Record, 2009.
- DURAND, Gilbert. *As estruturas antropológicas do imaginário*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- CHIAVEGATTO, Valéria Coelho. Introdução à linguística cognitiva. *Matraga*, v.16, n. 24, 2009.
- COUTO, Hildo Honório do. *Ecolinguística: Estudo das relações entre língua e meio ambiente*. Thesaurus: Brasília, 2007.
- COUTO, Hildo Honório do. Análise do discurso Ecológica (ADE). Disponível em: <http://meioambienteelinguagem.blogspot.com.br/2013/04/analise-do-discurso-ecologica.html>
- ECO, Umberto; MARTINI, Carlo Maria. *Em que creem os que não creem*. São Paulo: Record, 1999.
- Lacan, Jacques. *O seminário*, livro V. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.
- SINGER, Peter. *Ética*.

Bilinguismo de memória¹² como gênese para a ressignificação e fortalecimento do ecossistema básico do povo indígena Chiquitano

Ema Marta Dunck-Cintra¹³

Introdução

Território invadido, povo subjugado, língua desconsiderada: o que restou do ecossistema básico?

O povo Chiquitano é resultante de uma mestiçagem cultural entre diferentes povos indígenas, mas que também pode ter recebido a influência da cultura cristã europeia que se deu com o processo de colonização e cristianização havido nos redutos jesuíticos da principal Chiquitania (Bolívia), nos séculos XVII e XVIII.

Perdas importantíssimas do território e da sua cultura sofridas por esse povo, em virtude do processo de colonização espanhola e portuguesa, teriam provocado o seu silenciamento (DUNCK-CINTRA, 2005).

Vale assinalar que quando os espanhóis chegaram à América do Sul, em 1542, havia, na Grande Chiquitania (hoje Bolívia), mais de cinquenta povos indígenas. E em duas décadas esses colonizadores teriam sido os responsáveis pela escravização de mais de 40 mil índios.

Como forma de mitigar os conflitos decorrentes dessa escravidão, o governador da cidade de Santa Cruz de La Sierra solicita a vinda dos jesuítas que criaram onze missões, envolvendo mais de 37 mil índios de etnias distintas. Por mais de 75 anos os padres dominaram o local e, conseqüentemente, exerceram forte influência no processo de unificação da cultura e das línguas existentes no local.

A língua do maior grupo, conhecida como Chiquitano ou Besüro, foi utilizada por mais de sete décadas como língua franca, nas reduções jesuíticas (RIESTER, 1986), para evangelizar povos de origens distintas, que foram perdendo suas línguas maternas ao adotarem a língua Chiquitano.

Após a expulsão dos jesuítas da América, os Chiquitano foram recrutados para a

¹² Cunhei esse termo em 2005, enquanto desenvolvia estudo sociolinguístico do povo. Trata-se de um bilinguismo como resistência e posicionamento político de afirmação do que restava da língua na memória dos lembradores.

¹³ Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Linguística/UFG.

guerra do Chaco (1932-1935), assim como também desenvolveram atividades em fazendas, no setor pecuário, em seringais e nas obras da construção da via férrea entre Santa Cruz e Corumbá. Cabe assinalar que foi só em 1953 que os Chiquitano conseguiram sua liberdade na Bolívia.

O território tradicional dos Chiquitano ocupava uma grande área localizada em terras bolivianas e brasileiras. Porém, com a disputa havida entre as Coroas portuguesa e espanhola, o povo foi separado, permanecendo uma parcela menor no lado brasileiro, situando-se no extremo sudoeste do Estado de Mato Grosso, nas proximidades da fronteira com a Bolívia. Como havia interesse da Coroa portuguesa em povoar a fronteira, muitos Chiquitano foram trabalhar em fazendas localizadas nesses espaços do território.

Durante anos, os Chiquitano ficaram esquecidos pelas políticas públicas brasileiras. O que os trouxe à cena foi o estudo de impacto ambiental causado pela construção do gasoduto Brasil-Bolívia. Diante da dificuldade dos antropólogos de encontrar um Chiquitano que assim se assumisse, foi necessário, além de um contato mais intenso, bastante diálogo até que alguns admitissem sua etnicidade indígena.

A história desse povo no Brasil tem continuidade com a atuação dos fazendeiros da região, bem como do comando do destacamento da fronteira e dos políticos que, tão logo tiveram conhecimento da existência desses índios, queriam expulsá-lo daquele local. A questão era sobre domínio do território, sob o argumento de que eles não eram índios, e sim bolivianos, numa clara confusão entre etnicidade e nacionalidade, com francos interesses pela terra. Foi, portanto, num silêncio-despertar que se encontrou parte desse povo que vivia em terras permissionadas¹⁴.

Diante de uma etnia invisível – Chiquitana – que reaparece no cenário brasileiro, revendo a história e agora, em outra etapa de meus estudos, a literatura na perspectiva da Ecolinguística, com foco na Etnoecologia Linguística, procuro descrever a relação entre a língua desse povo e o meio ambiente. Meu objetivo é apresentar as implicações de subjugação sofrida pelos indígenas Chiquitano em seu território, pelo fato de terem sido proibidos de interagir em sua língua materna. Destaco ainda as tentativas, na atualidade, de esse povo, por meio de um bilinguismo de memória, fortalecer e ressignificar seu ecossistema básico – território, povo e língua – e o que isso significa na busca pelo pertencimento étnico, revitalização da identidade e direito ao seu território.

A ecolinguística: o estudo das relações entre língua e meio ambiente

¹⁴ Permissão para que os indígenas ficassem no espaço de terra.

A ecolinguística, que traz elementos importantes para a análise do fenômeno da linguagem de uma perspectiva ecológica, é uma disciplina relativamente nova no cenário mundial e brasileiro. De acordo com FILL (2013, p. 284-285), o termo ecolinguística foi usado pela primeira vez há cerca de 40 anos e sua raiz pauta-se em trabalhos de Edward Sapir, Benjamin Lee Whorf e Wilhelm Von Humboldt Fill, que reconhecem a importância da relação entre língua, cultura e diversidade. Além desses autores, também podem ser destacados, dentre outros, Einar Haugen, William F. Mackey e Hildo Honório de Couto.

Para Couto (2007), com a ecolinguística há uma mudança de paradigma científico, optando-se por um olhar sistêmico, panorâmico sobre o objeto pesquisado, em detrimento de um olhar fragmentado, recortado. Tudo está relacionado a uma rede que por sua vez também se relaciona a outra, de modo a se formar uma imensa rede de relações interdependentes. O que diferencia o paradigma ecolinguístico de outras áreas da linguagem, no que diz respeito à análise de um objeto, é a não existência de hierarquia entre os elementos que compõem esse ecossistema, sendo eles todos relevantes para o estudo.

Afinal, o que é a ecolinguística?

Couto (2007, p. 39) explica, referindo-se a Heinar Haugen (1972b, p. 325), que “a ecologia da língua (*language ecology*) pode ser definida como o estudo das interações entre qualquer língua dada e seu meio ambiente”, expressão que aos poucos se consolidou como ecolinguística. Fazendo uso de conceitos da [ecologia](#) biológica na construção de suas bases epistemológicas, a ecolinguística estuda as interações dos seres vivos com o meio em que vivem, valendo-se, portanto, do ecossistema, das inter-relações entre a população de organismos e o meio ambiente.

A ecolinguística encara os fatos da linguagem em sua dinâmica e em suas inter-relações. Assim, tanto interessam a ecologia quanto o conceito de língua. Para Couto (2007, p. 97), língua é o “modo de os membros de um Povo interagirem entre si, no território em que convivem”. E acrescenta: “tudo na língua é interação” (p. 119). Para Nenoki Couto (2013, p. 13), pode-se definir “língua como as interações verbais que se dão no interior do ecossistema linguístico”: território, povo e língua (COUTO, 2007, p. 20).

Em um estudo ecolinguístico, a teia de inter-relações mínimas é o ecossistema fundamental da língua (EFL), que também poderia ser chamado de ecologia fundacional da língua, pois, para Couto (2007, p. 2), é o “ecossistema que fornece a base em que a língua se constroi e é usada”. É, portanto, a rede de inter-relações e a interdependência entre um determinado povo, sua língua e seu território.

Nesse contexto inclui-se o meio ambiente da língua. Couto (2007, p. 19), reportando-

se mais uma vez a Haugen (1972, p. 325), diz que “o verdadeiro meio ambiente da língua é a sociedade que a usa como um dos seus códigos”. A língua tem, portanto, seu meio ambiente e dentro do seu ecossistema pode ser dividido em três: a) meio ambiente natural – também denominado ecossistema fundamental da língua, compõe-se de um ecossistema em que há uma população, que vive num determinado espaço (território) e fala uma língua (COUTO, 2007, p. 89); b) meio ambiente mental – refere-se ao ecossistema mental da língua, infraestrutura do cérebro. Conforme Couto (2007, p. 20), o “meio ambiente mental é constituído pela infra-estrutura cerebral e os processos mentais que entram em ação na aquisição, armazenagem e processamento da linguagem”. É estudado parcialmente pelas neurociências como a psicolinguística (COUTO, 2013, p. 133); c) meio ambiente social – “é constituído pelos processos sociais da Comunidade” (COUTO, 2013, p. 122); é o todo formado pela língua e a sociedade. Pode-se dizer que os membros de uma população, ao se organizarem socialmente, constituem o meio ambiente social da língua.

A língua tem relação com esses três meios ambientes, com esse ecossistema, com as interações estabelecidas entre língua e povo e entre língua e território e entre os três elementos básicos do ecossistema linguístico: língua, povo e território.

Para verificar como esses três elementos estão interligados, há a necessidade de questionar como se dá essa relação quando povo e território são invadidos, como foi/é o caso das de grande parte das populações indígenas do Brasil. Até que ponto a imposição de outra língua interfere ou não para que esse ecossistema fundamental básico tenha sua estrutura modificada de modo a interferir na vida dos povos indígenas implicando, inclusive, sua identidade étnica.

Assim, faz-se necessário observar como um povo, que foi subjugado de todas as formas, modificou sua vida, silenciou sua dor e se silenciou em meio a esse processo de colonização e preconceito de todas as maneiras.

Esse assunto pode ser tratado pela ecolinguística, sobretudo pela etnoecologia linguística, que é “o estudo das relações entre língua e meio ambiente, só que partindo da variedade linguística de grupos indígenas, tradicionais, rurais, isolados e assemelhados” (COUTO, 2007, p. 219). Conforme Couto (2007), os territórios onde se encontram pequenas comunidades são uma área privilegiada para o estudo da ecologia fundamental da língua, pois, “mais do que qualquer outra área, aqui inter-relações entre povo, terra e cultura se mostram de modo mais patente” (COUTO, 2007, p. 219). E mais, a etnoecologia linguística de fato estuda “as relações da língua com o meio ambiente, via população (ou membros do Povo), bem como as relações entre membros de P no meio ambiente, usando a língua” (COUTO,

2007, p. 219).

Este estudo pauta-se, assim, na perspectiva excológica, como propõe Makkai (2013), com foco nas relações externas entre língua e meio ambiente.

[Se ocupa em observar o] desenvolvimento, distribuição, características sociais, estatísticas de populações, *status* no seio de estados nacionais como línguas minoritárias ou majoritárias, situação legal, chances de sobrevivência [...] de línguas individuais e de dialetos encarados como entidades ou corpos culturais. (MAKKAI, 2013, p. 352).

O propósito é mostrar como as relações externas do povo indígena Chiquitano com o colonizador interferiram no seu território e provocaram o silenciamento cultural, incluindo aí o apagamento da língua étnica, pois se o território, a língua ou o povo sofrem interferências, o ecossistema fundamental sofre mudanças.

Ecolinguística: um princípio norteador de pesquisa¹⁵

Como visto na breve descrição histórica sobre o povo Chiquitano em estudo, além de perder seu território tradicional, sofreu massacres culturais, o que foi acarretado pela cristianização, ao impor uma cultura que não era a dele. Isso sem contar os sofrimentos causados com a força bruta, os maus-tratos, a escravidão. Também a palavra, com toda sua carga ideológica, contribuiu para reforçar e perpetuar uma situação de discriminação. Além dos colonizadores, Igreja, fazendeiros, instituição escolar, o Estado, através do destacamento e seus militares, colocou as pessoas em situações degradantes, o que agravou mais ainda o silenciamento da língua e de marcas da identidade étnica. A esse povo não foi oferecida outra opção que não se adaptar a essa nova situação para poder sobrevir no território onde se encontrava.

Por conseguinte, para ser aceito, esse povo precisou “esconder” as características que lhe permitia que os outros os visse como indígenas, daí todo o esforço do povo em não mostrar suas marcas indetitárias: língua, costumes, religiosidade. Como forma de resistir para ter a chance de sobrevivência, a saída era adaptar-se a esse contexto. E adaptar-se significou agir em conformidade com o contexto em que se inseria.

Ora, a linguagem é um lugar de interação humana. E os usuários da língua ou interlocutores interagem como sujeitos que ocupam lugares sociais e “falam” desses lugares de acordo com as formações imaginárias (imagens) que a sociedade estabeleceu para tais

¹⁵ Couto, 2007, p. 19

lugares sociais. A política vigente da época preconizava, em relação às línguas indígenas, “a ideologia da unidade nacional”, que “pressupunha a destruição das suas línguas e das suas culturas e sua adaptação ao formato luso-brasileiro” (MÜLLER, 2003, p. 9).

Para se adaptar ao modelo luso-brasileiro, espaços próprios deixaram de ser utilizados, e as palavras que ali seriam ditas caíram no esquecimento, não foram propagadas, mantidas, vividas.

Logo, como esse povo poderia manter a sua língua, se sua territorialidade – seu lugar de pertencimento – estava sendo deslocada, adaptada para sobreviver e “agradar” aos donos do poder?

Disso resultou um povo que deixou de agir conforme sua cultura, seus costumes, que não podia mais andar no território que era seu, não podia falar sua língua étnica, alterando sua visão de mundo. O ecossistema fundamental da língua, na perspectiva de unidade de um povo, de identidade étnica, de vida plena em interação total com seu ecossistema, deixou de existir. O povo, em seu território, tomado por outros, passou a ser considerado estrangeiro e sua língua materna preterida, em detrimento da língua do colonizador. O que restou do tripé P, L e T estava desmantelado. Consequentemente, a comunidade também se desmantelou. Ao povo Chiquitano restaram exclusões. Um povo que se considerava superior os enquadraram aos novos padrões de vida, com novas noções de tempo, espaço, cultura, religião, identidade. O seu lugar de pertencimento, seu território, não era mais o mesmo. Os seus ambiente mental, natural e social foram modificados. Tudo que sofreu interferências externas se desestabilizou. Isso porque, como explica Couto (2007, p. 2), é o “ecossistema que fornece a base em que a língua se constrói e é usada”. A rede de inter-relações e interdependência entre um determinado povo, sua língua e seu território se rompeu. Restou ao povo a adaptação, para que não perdesse os resquícios de vida que lhes restava: um espaço permissionado para poder plantar as roças de toco¹⁶ para seu alimento, estudar em escolas de não índios, fazer mutirão no quartel para não ser expulso do local, trabalhar nas fazendas para ter o sustento para a família, enviar os filhos para outros locais, pois ali não podiam mais ficar. Ou seja, todo um contexto macro e micro de relações fez com que eles não tivessem mais esperança nenhuma e se tornassem invisíveis para serem aceitos no território que já tinha sido deles.

Mas quando parecia que não havia mais saída nem esperança – já que o pouco que restava da terra permissionada teria de ser abandonada –, o povo Chiquitano precisou acordar do silêncio e construir um contradiscurso, para fortalecer sua identidade étnica, diante da

¹⁶ Roça em que se derrubam as árvores e permanecem os tocos e, entre eles, são feitas as plantações de milho, feijão, amendoim e outros alimentos que fazem parte da dieta alimentar tradicional do povo.

iminência de ficarem sem seu espaço para viver. Era um momento de extrema importância, dada a necessidade de resistir e mostrar quem eram, pois os fazendeiros da região começaram a referir que os membros dessas comunidades não eram índios, conforme nos relatou LS, 33 anos: “Os fazendeiros falam, até agora, que nós não somos Chiquitano, porque não sabemos a língua, até agora não param de falar que nós não somos Chiquitano, que pra ser Chiquitano tem que ser na Bolívia, aqui não” (DUNCK-CINTRA, 2005, p. 118).

Para reverter essa situação, uma das primeiras medidas foi adotar a língua Chiquitano na escola¹⁷ improvisada por eles. A necessidade de aprender pode ser observada nessas falas: “Agora, esses tempo, né, falaram que tinha que aprender” (EMSP, 15 anos); “Ah, do jeito que nós está, é importante aprender a língua Chiquitano, porque a gente não sabia, né, como ia ficar. De querer a roça, nunca procurei saber, eu desejo aprender agora” (MCF, 32 anos); “Eles tinham que começar a falar para ajudar o nosso povo aqui” (RCCR, 13 anos) (DUNCK-CINTRA, 2005).

Foi assim que tiveram início naquele lugar as “aulas na língua Chiquitano”. Isabel,¹⁸ filha de Lourenço Rupe, “descrevia e orientava” na língua. Sr. Lourenço e os demais lembradores falavam as palavras e, Isabel, que sabia algumas poucas palavras da língua,¹⁹ transcrevia conforme ouvia e, dessa forma, passava para os participantes das aulas o que havia descrito.

Isabel, ao adotar a posição de professora, incorpora o discurso de ser Chiquitano, para que seus interlocutores não apenas aprendam um pouco da língua étnica, mas também conheçam um pouco das vozes do passado, do conhecimento cultural e identitário dos seus ancestrais, pois em suas aulas improvisadas estavam juntos os anciãos que, junto com ela, partilhavam histórias dos antigos e buscavam na memória o que restava da língua, de mitos, de práticas religiosas, de costumes, de resquícios da cultura (DUNCK-CINTRA, 2005).

O fato de eles se reunirem, mais do que estudarem a língua, os fez falar de sua cultura, circular o sentido de ser índio, assinalando aí sua territorialidade, seu lugar de pertencimento. E, para isso, utilizaram-se do discurso e tentaram, em parte, se apossar da língua que estava na memória dos mais idosos, provocando uma reterritorialização, não de um espaço físico, mas de um espaço social e identitário, o que permitiria que o espaço físico fosse também “demarcado” (DUNCK-CINTRA, 2005). É como principia o processo de ressignificação do seu ecossistema fundamental.

¹⁷ Até aquele momento não havia escola nas comunidades. Os alunos estudavam em escola do quartel ou eram levados para estudar em uma vila de não índios, há cerca de 55 km das comunidades.

¹⁸ Em anexo, cópia de páginas do caderno de Izabel.

¹⁹ Até 2002/2003 não havia registro da língua Chiquitano brasileira (nenhuma publicação, muito menos grafia definida).

Como consequência, no ano de 2005 foi implantada a primeira Escola Indígena na terra Portal do Encantado, espaço em que a língua passou a ser ensinada, em que práticas culturais passaram a ser vivificadas, ressignificadas, contribuindo para o processo de fortalecimento do povo e de suas lutas pelo pertencimento territorial e étnico. Passados quase uma década desse primeiro movimento, pode-se dizer que, por meio da escola e do bilinguismo de memória, o povo tem aos poucos restabelecido e ressignificado o ecossistema fundamental da língua.

À esteira da vida: o discurso que aciona o meio ambiente mental que ativa memórias e fortalece o ecossistema fundamental

Para compreender como um bilinguismo de memória aciona identidade e língua adormecidas, faz-se necessário revisitar a literatura de que trata sobre interação verbal. A língua é um fato social, cuja gênese está na necessidade de comunicação humana, que leva em consideração o contexto real da enunciação, com interlocutores concretos (BAKHTIN, 1988, p. 14; COUTO, 2007, p. 109). Para Couto, a ecologia dos atos de interação (comunicativa) é o núcleo da língua. Para Bakhtin (1988, p. 14), o processo de interação verbal é a realidade fundamental da língua. O referido autor “valoriza a fala, a enunciação, e afirma sua natureza social, não individual: a fala está indissoluvelmente ligada às condições da comunicação, que, por sua vez, estão sempre ligadas às estruturas sociais”. Para ele, o signo linguístico é dialético, dinâmico, vivo, que “se opõe ao sinal inerte que advém da análise da língua como sistema sincrônico, abstrato”. Tanto para Bakhtin (1988) como para Couto (2007) o outro é peça fundamental na constituição do significado, dadas as relações inerentes entre o linguístico e o social/meio ambiente. Essa instância da linguagem que permite o estudo a articulação entre os fenômenos sociais e os fenômenos linguísticos é o discurso.

O discurso é o uso da linguagem como prática social e não puramente individual. É entendido como uma forma de ação mundo, interação. É por meio do discurso que os indivíduos constroem sua realidade social, agem no mundo em condições histórico-sociais e nas relações de poder que operam. O discurso é prática de significação do mundo, construindo e constituindo o mundo em significado. O discurso contribui para a construção de identidades sociais, relações sociais entre pessoas e sistemas de conhecimento e crença (BAKHTIN, 1988; FAIRCLOUGH, 2008). Toda e qualquer mudança em estruturas sociais implica dizer que temos de considerar o uso da linguagem. Nada podemos fazer sem que a usemos, pois ela é instrumento de produção, manutenção e mudança das relações sociais de poder (FAIRCLOUGH, 2008).

E a identidade? Bom, esta tem a ver com a questão da utilização dos recursos da história, da linguagem e da cultura para com a produção daquilo com que “nós podemos nos tornar” (HALL, 2000, p. 109). Para Hall, as identidades são construídas dentro, e não fora do discurso. Daí a necessidade de compreendê-las em suas produções em locais históricos institucionais específicos. É na presença do outro, com o qual estamos engajados no discurso (seja oral, seja escrito), que se molda o que dizemos e que percebemos o que o outro significa para nós. Concebida como algo a “tornar-se”, aqueles que a reivindicam “não se limitariam a ser posicionados pela identidade: eles seriam capazes de posicionar a si próprios e de reconstruir e transformar as identidades históricas, herdadas de um passado comum” (WOODWARD, 2000, p. 28).

Trata-se, assim, de um vir a ser na e pela linguagem, pois os sujeitos, ao se envolverem no discurso em circunstâncias culturais e históricas, tornam-se conscientes de quem são, construindo suas identidades sociais ao agirem no mundo por intermédio da linguagem. Assim, é importante compreender como a tradição e a memória mobilizam saberes ancestrais e informam fazeres educativos na escola indígena Chiquitano, pois nesse espaço se estabelecem as relações de fronteira com a sociedade não indígena e neles a afirmação étnica é requisitada a todo o momento, por meio de uma atitude política que busca sustentação nos fios da tradição. Sustentação no meio ambiente mental da língua, pois a memória é acionada para buscar na história a identidade e a língua adormecidas. Assim, devemos nos reportar, também, ao conceito de memória, pois, segundo Meliá (1998), os saberes passados dos mais velhos para os mais novos representam formas próprias de resistência ou de mudança. Por isso, a memória é constituída na relação entre passado e presente (LE GOFF, 2003), decorrendo daí o papel ocupado pelo discurso, porque toda formação discursiva associa-se a uma memória discursiva (BAKHTIN, 1988). É a memória que faz com que a formação discursiva circule formações já anunciadas, inscritas na história (BAKHTIN, 1988). E se percebe, então, que o povo, por meio de interações sociais, aciona um bilinguismo de memória, que provoca, dentro do ecossistema da língua, o meio ambiente mental a buscar os fios da tradição, os fios da identidade, os fios da história. E foi isso que permitiu ao povo Chiquitano a demarcação e a devolução de seu território.

A partir do momento em que foi acionada a memória, o povo também criou as condições para sua reterritorialização. Nesse sentido, vale dizer com Oliveira (2004, p. 22) que “[...] reorganização social [...] implica: i) a criação de uma nova unidade; ii) a constituição de mecanismos políticos especializados; iii) a redefinição de controle social; iv) reelaboração da cultura com o passado”.

E eis o surgimento de um território (Portal do Encantado), a resignificação de uma identidade (Povo Indígena Chiquitano) e o reaparecimento de uma língua étnica, estudada como segunda língua na escola. Essa língua traz junto uma visão de mundo outrora construída nas relações entre língua e meio ambiente, o que os enche de esperanças, pois permite vivificar o ecossistema fundamental, aguçando desejos e possibilidades.

Algumas considerações finais...

A linguagem não é instrumento, mas é ação que transforma. Nessa relação não se considera nem “a sociedade como dada, nem a linguagem como produto: elas se constituem mutuamente” (ORLANDI, 2001, p. 82). Para Couto (2013, p. 53), “a língua se forma, se conforma (aos interesses de seus usuários), se transforma (evolui) e se deforma (morre) na ecologia da interação comunicativa”.

E isso aconteceu com o povo Chiquitano, pois no auge de seu desespero, quando a língua já estava praticamente morta (deformada), foi utilizada, por meio de um bilinguismo de memória, para transformar a realidade de subjugados e ter direito ao território que fora tomado deles. Conforme Tuan (2012), os problemas humanos, quer sejam econômicos, políticos ou sociais, dependem do centro psicológico da motivação, dos valores e das atitudes que dirigem as energias para os objetivos. Depreende-se daí que o centro psicológico da motivação fez o povo acordar e lutar pelos direitos que lhes foram usurpados. O bilinguismo de memória permitiu-lhe retomar e resignificar seu ecossistema básico: território, povo e língua.

Referências

- BAKHTIN, Mikhail. *Marxismo e filosofia da linguagem: problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem*. Trad. Michel Lahud e Yara Frateschi Vieira. 4. ed. São Paulo: Hucitec, 1988.
- COUTO, H. H. *Ecolinguística: estudo das relações entre língua e meio ambiente*. Brasília: Thesaurus. 2007
- COUTO, E. K. N. N. *Ecolinguística: um diálogo com Hildo Honório do Couto*. Campinas, SP: Pontes, 2013. (Linguagem e Sociedade, v. 4).
- COUTO, E. K. N. N. *Ecolinguística e imaginário*. Brasília: Thesaurus, 2012.
- MAKKAI, Adam. Da gramática pragmo-ecológica à ecolinguística. In: COUTO, E. K. N. N.; ALBUQUERQUE, D.B; ARAÚJO, G. P. *Da fonologia à ecolinguística: ensaios em homenagem a Hildo Honório de Couto*. Brasília: Thesaurus, 2013. p. 350-356.
- DUNCK-CINTRA, Ema Marta Dunck. *Vozes silenciadas: situação sociolingüística dos Chiquitano no Brasil – Acorizal e Fazendinha, MT*. 2005. Dissertação (Mestrado) –

Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Letras, 2005.

FAIRCLOUGH, Norman. *Discurso de mudança social*. Coord. e trad. Izabel Magalhães. Brasília: Ed. UnB, 2008.

FILL, Alwin. Ecolinguistics: the history of a green idea for the study of language. In: COUTO, E. K. N. N.; ALBUQUERQUE, D. B.; ARAÚJO, G. P. *Da fonologia à ecolinguística: ensaios em homenagem a Hildo Honório de Couto*. Brasília: Thesaurus, 2013. p. 284-301.

HALL, Stuart. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000. p. 103-133.

HOBBSAWM, Eric; RANGER, Terence (Org.). *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2006.

LE GOFF, Jacques. *História e memória*. Trad. Bernardo Leitão. 5. ed. Campinas, SP: Ed. Unicamp, 2003.

MÉLIA, Bartomeu. *Educacion indígena em laescuela*. Palestra proferida no I Congresso Internacional de Educação Indígena. Dourados, MS, 1998.

OLIVEIRA, João Pacheco de Oliveira. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: OLIVEIRA, João Pacheco (Org.). *A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no nordeste indígena*. 2. ed. Rio de Janeiro. Contra-CapaLivraria/LACED, 2004. p. 13-46.

OLIVEIRA, Gilvan Müller de. O que quer a lingüística e o que se quer da lingüística – a delicada questão da assessoria lingüística no movimento indígena. *Cad. Cedes*. [on-line]. Dez. 1999. Disponível em: <http://www.scielo.Br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010-32619990000200004&Ing=pt&nrm=iso>. Acesso em: 15 dez. 2013.

ORLANDI, Eni Pulcinelli. *Discurso e leitura*. 6. ed. São Paulo: Cortez, 2001.

PORTO-GONÇALVES, C. W. Da geografia às geo-grafias: um mundo em busca de novas territorialidades. In: CECEÑA, A. E.; SADER, E. (Org.). *La guerra infinita: hegemonía y terror mundial*. Buenos Aires: Clacso, 2002.

TUAN, Yi-Fu. *Topofilia: um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente*. Londrina: Eduel, 2012.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000. p. 7-72.

Anexo A - Alguns dos nomes dos participantes das aulas improvisadas. Veja-se a passagem pelo filtro da língua Chiquitano, que tem uma africada retroflexa no final de grande parte dos substantivos.

Tereza = Teresa, Teresars
 Lourenço = Lorenzo, Lorenzoars
 Cirilo = Cirilo, Cirilars
 Laura = Laura, Laurars
 m^a Auxiliadora = maria, maiars auxilhadors
 Lúcio = Lucia, Luciar
 m^a Alves = m^a arves,
 m^a Sônia = m^a sinars
 m^o Isabel = m^o pauera, paverars
 m^a Rosane = m^o Rossa
 m^a Leonice de Fatima = m^a leonicas fatima
 Roseane Catarina = Rósione Catarinars
 Gleiceane Aparecida = glaiciones aparecida
 Elios Gabriel = Eliars Carier
 Adriel = Adrielis de Fatima
 Jovir = Tiôvis Tavis
 Prisc. Ferezinha = Prisc. Teresars
 Jessica Beatriz = Jessica Beatriz
 Osmar José = Osmar Cosé
 Catarina = Catarina, Catarinars
 Condião = Condião
 Anderson = Anderson
 Alison = Alisars
 Martina = martars, marta
 José = Cosé
 Lenice = Lenicis
 Leozar = Leozar
 Graciella = m^a graciels
 Micaela = micars
 Inacio = nacio, naciars
 Miguel = mier, miers

+ apachê = busca
 + womo = curi
 + apati = busca
 + aco = vai
 + asucoro = apura
 + ichinhaco = euquero
 + chinhaca = queno
 + anê talá = vender cá
 + piraiba = nocurruerês /
 + bogre = noveovers
 + traia = nêlheros
 + ypu = matarovers
 + vomo assar peixe
 curi massúmo nopiogob
 + vomo fazer matula traia Mo (M)
 + curi massúmo talapiquis talapiquis
 + pala = kiôquiquis
 + rapaz = iaiúrs
 + saraguo = vapantors
 + ehoão = euírs
 + saia = poieros, poiers
 + saco = pisanês, pisanê
 + Eu estou doente!
 nhauróco
 + dor = orrone, noscor, dolga, nornocors
 + não vou = chinquiaput
 + Eu vou = ringuat
 + verdade = nhenanancors
 + mentira = napana, nhapanurs, napapano
 + uma menina = nœvurs
 + opeidante ~~pore~~ ~~honor~~ ~~vica~~
 uma coisa só = nœvurs

compura = comprar
~~nao~~ ~~apita~~ ~~bast~~
~~nao~~ ~~vica~~
 + vaicis = rede
 + nœvurs = peixe lombardi
 + valsibis = pote

+ tomái = amarrar
 + atacina = na lagar
 + quelbron a = tarso
 + quelbron

ele está doente
 ele está doente

DA METÁFORA, DO SONHO, DO MITO E APROXIMAÇÕES DE INCONSCIENTE

Ezequiel Martins Ferreira²⁰

Três conceitos centrais movem essa discussão: metáfora, mito e inconsciente. Três conceitos, porém todos dotados de várias acepções envolvendo referenciais teóricos nem sempre convergentes.

Iniciando pelo último, há atualmente, toda uma sorte de coisas nomeadas inconsciente, desde a romântica vinculada ao sonho, a prática referente ao estado oposto do consciente, até aquelas que mais nos aproximamos em nossas investigações: o freudiano – com seu modelo pulsional, valendo-se, sobretudo, da ambivalência dessas pulsões; o coletivo – que nos remete principalmente às ideias de arquétipos; o estrutural – o qual busca uma função simbólica que seja comum a todas as relações inclusive as que se estabelecem nas narrativas míticas; sem falar nos novos inconscientes – estético, cognitivo, óptico – e naqueles que nos são desconhecidos.

Na definição de mito temos, dicionarescamente falando, pelo menos três acepções ao que nos aponta Nicola Abbagnano (2007), definidos de um ponto de vista histórico: como forma atenuada de intelectualidade; como forma autônoma de pensamento ou de vida; como instrumento de estudo social. Dessas perspectivas ainda, saltam vários teóricos, os quais partem desses pontos para as suas próprias definições, dentre os quais se encontram, principalmente, Claude Lévi-Strauss, Roland Barthes e Gilbert Durand.

E por fim, o conceito de metáfora de Sigmund Freud, no que diz respeito à metáfora como mecanismo criador de sonhos, e numa leitura cruzada com Lévi-Strauss, na criação dos mitos.

O presente trabalho se apresenta com a finalidade de estabelecer aproximações entre

²⁰ Psicólogo pela PUC Goiás, pesquisador pelo NELIM (Núcleo de Ecolinguística e Imaginário), Mestrando em Educação pela Universidade Federal de Goiás.

as noções de inconsciente dos três principais autores acima mencionados, no que diz respeito a constituição e função dos mitos, de um ponto de vista da vida anímica.

Nessa investigação recorreremos aos textos principais que se estabelecem em torno das discussões sobre o inconsciente e sua relação com a constituição dos mitos e sonhos. Para tanto foram selecionados três coletâneas de textos: de Freud (*Totem e Tabu*, 1913); Jung (*Os arquétipos e o Inconsciente Coletivo*, 1976); Lévi-Strauss (*As mitológicas* 1964-71).

É notória em Lévi-Strauss a vinculação de suas obras as obras de Freud. Tanto na coleção *Mitológicas* (2004), na qual constam inúmeros mitos coletados entre os povos ameríndios, que foram tratados pelo método levi-straussiano da análise estrutural, o qual pode ser comparado à forma que Freud fez em *A interpretação dos sonhos* (2006a), já que diversas vezes a análise estrutural dos mitos é vista como tendo estrutura semelhante a estrutura metafórica dos sonhos; *A oleira ciumenta* (1985) por apresentar uma versão de *Totem e tabu* (2006b), e por constituir-se a sua maneira uma extensão da coleção *Mitológicas*, juntamente a *A via das máscaras* (1975), e *História de Lince* (1991), que apresentam uma mudança de uma teoria da mitologia geral à mitologia ameríndia (LAGROU & BELAUNDE, 2011); entre outras.

Em Freud sua obra é marcada por duas fortes tendências teóricas, utilizo aqui o termo tendência por crer que a partir de suas teorias se criou todo um modo discursivo de se tratar assuntos que cercam os temas fundamentais da psicanálise, sendo: a sexualidade infantil – inaugurada com *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*; e o inconsciente – apresentado pela obra ‘fundadora’ da psicanálise *A interpretação dos sonhos*. As duas obras sofreram fortes críticas tanto pela sociedade comum como pela científica, principalmente por constatar que em se tratando de uma instância (o inconsciente) a qual se estrutura num plano que não se pode visualizar, a não ser por lampejos refletidos na realidade, uma validação ‘científica’ nos moldes naturalistas seria impossível.

Já nos tempos de Lévi-Strauss, a linguística saussuriana havia conquistado seu terreno como ciência, e por que não fazê-lo com a sua antropologia estrutural? Partindo da análise das relações de parentesco, da situação totêmica, e indo em busca de uma forma estrutural comum e da qual tudo deriva, ele se aproxima dos mitos, nas sociedades sem escrita. A partir de seus estudos, chega à noção de função simbólica, e nela encontra um apoio para a sua teoria, da existência de estrutura de onde se derivam todas as relações, desde o parentesco até a linguagem.

A função simbólica é vista como “o aspecto universal do inconsciente, de onde ele retira sua intemporalidade” (MERQUIOR, 1975 p. 45). Percebe-se aqui, em uma breve conceituação realizada por José Guilherme Merquior da função simbólica, uma aproximação do conceito de inconsciente. No entanto ao se falar de inconsciente tem de haver uma clara distinção do conceito do inconsciente freudiano do levi-straussiano.

Em primeira instância, para Freud (2006c), o termo inconsciente foi “puramente descritivo, que, por conseguinte, incluía o que é temporariamente latente”, chegando a afirmar que de um ponto de vista descritivo havia dois tipos de inconsciente: “um que é latente, mas capaz de tornar-se consciente, e outro que é reprimido e não é em si próprio e sem mais trabalho, capaz de tornar-se consciente” (FREUD, 2006c).

Mas a teoria freudiana não seria a mesma sem o conceito de recalque. Tanto ao afirmar ser ele “o protótipo do inconsciente”, como a elaboração da tese de um possível recalque orgânico gerado pela bipedização da espécie humana e a perda parcial da olfação, Freud consegue ao mesmo tempo ligar suas duas principais teorias: de um lado o recalque funciona como barragem necessária para a existência de um inconsciente e seus processos; e de outro, ele (o recalque) é responsável pela passagem de uma sexualidade instintiva a uma pulsional, e quebra com isso todos os paradigmas existentes no século XIX, no que se referia à sexualidade humana.

Finalmente, a partir da teoria do recalque, Freud chegou à definição de haver somente um inconsciente: aquele que atua de modo dinâmico; tendo as moções pulsionais a ser reguladas; o recalque como barragem dessas moções; e seus produtos: o sintoma neurótico, as formações artísticas e os sonhos tomados aqui como objeto de estudo.

Diferente desse inconsciente dinâmico, Lévi-Strauss acreditava em um inconsciente estrutural, afinal essa era a sua grande busca, uma estrutura que, a partir dela conseguisse explicar o funcionamento de tudo o que é humano, e este foi bem expresso por Paul Ricoeur:

Um inconsciente mais kantiano do que freudiano, um inconsciente de categorias, combinatório (...) sistema de categorias sem referência a um sujeito pensante... homólogo à natureza (RICOEUR *apud* LÉVI-STRAUSS 2004,p.30).

Em se tratando de inconsciente, muito se confunde devido ao vínculo existente entre Freud e Carl Gustav Jung. Mas mesmo tendo sido frequentador do círculo de amizades de Freud, ele, se retirou da psicanálise e passou a adotar para a sua teoria o nome de psicologia analítica, e passou a utilizar uma nova concepção de inconsciente.

Na psicologia analítica, Jung se dedicou ao estudo dos arquétipos e em parte à psicologia das religiões, e mesmo tendo grande influência das teorias freudianas se tornou indispensável o esclarecimento entre a noção freudiana de inconsciente e a noção junguiana de inconsciente coletivo que ele mesmo o faz:

O inconsciente coletivo é uma parte da psique que pode distinguir-se de um inconsciente pessoal pelo fato de que não deve sua existência à experiência pessoal, não sendo, portanto uma aquisição pessoal. Enquanto o inconsciente pessoal é constituído essencialmente de conteúdos que já foram conscientes e, no entanto desapareceram da consciência por terem sido esquecidos ou reprimidos, os conteúdos do inconsciente coletivo nunca estiveram na

consciência e, portanto não foram adquiridos individualmente, mas devem sua existência apenas à hereditariedade. (JUNG, 2000 p. 53).

O inconsciente coletivo de Jung e o estrutural de Lévi-Strauss se diferem pelo fato de que no inconsciente estrutural o que importa não é o conteúdo, mas a função que ele desempenha no pensamento. Enquanto Jung acreditava na existência de arquétipos pré-estabelecidos pela hereditariedade, Lévi-Strauss se preocupa apenas com as características do inconsciente que permitem ao pensamento a produção simbólica pelas mesmas vias e mecanismos.

Esses mecanismos são importantes no ponto de vista de aproximação entre a teoria dos sonhos em Freud e, por exemplo, a mitologia levi-straussiana, pois através deles (os mecanismos) os conteúdos simbólicos são convertidos cada qual, de sua forma particular, em sonhos e em mitos. Trata-se aqui dos mecanismos de condensação e deslocamento, descritos por Freud como resultado do recalque e sendo “a principal responsável pela impressão desconcertante que os sonhos causam em nós, pois não conhecemos nada que lhes seja análogo na vida anímica normal e acessível à consciência” (FREUD, 2006a).

Em Jacques Lacan deslocamento e condensação são modificados para metáfora e metonímia, exatamente por ter-se uma premissa de inconsciente estruturado como uma linguagem, dizendo dele (o inconsciente) como efeitos de uma cadeia significante. Sobre isso ele mesmo o diz em meados do seminário 7:

Desse modo, o mundo da *Vorstellung* é desde então organizado segundo as possibilidades do significante como tal. Desde então, no nível do inconsciente, isso se organiza segundo leis que não são forçosamente, as leis da contradição, nem as da gramática, mas as leis da condensação e do deslocamento, as que chamo, para vocês, de as leis da metáfora e da metonímia (LACAN, 2008, p. 78).

É interessante notar que tanto os estudos dos sonhos como os dos mitos encontraram grande resistência no meio científico. As duas categorias tiveram até uma boa aceitação nos tempos em que a “mente humana era dominada pela filosofia” (FREUD, 2006a), mas com o advento das ciências naturais, foram mergulhados, por assim dizer, no esquecimento. Então porque se dar o trabalho de utilizar conteúdos repudiados pelo ‘pensamento científico’? A resposta, no que diz respeito aos sonhos, surge da perseguição de Freud às manifestações das doenças nervosas.

A trajetória que Freud se impôs para estudar a histeria se estendeu desde os estágios com Charcot, no uso da hipnose e sugestão, até a constatação de uma melhor eficácia do uso da associação livre, pois por meio dela se teria um acesso, mesmo que restrito, ao conteúdo manifesto da ‘doença’ e lampejos do conteúdo latente, nisso percebe-se que o conteúdo latente do sintoma histérico se torna muito mais importante do que o manifesto, e que mesmo na associação livre, os lampejos desse conteúdo eram pequenos, se comparados à forma em que comparecem na elaboração onírica.

Dada a situação mental diminuída, perante o adormecimento, comparado ao estado de vigília, e a total suspensão de algumas faculdades da mente, os sonhos possuem à sua disposição elementos os quais em nossa vida diurna pareceriam, segundo o nosso julgamento, comportamentos loucos, porque os sonhos “são desconexos”, aceitam “contradições sem a mínima objeção, admitem impossibilidades”, e “nos revelam como imbecis éticos e morais”, e nisso favorecem a aparição dos desejos, que mesmo sendo submetidos aos mecanismos de descolamento e condensação, são mais ‘puros’ nos sonhos do que da forma que se apresentam num estado consciente.

Havia também a crença de que “primórdios de uma doença se pudessem fazer sentir nos sonhos, graças ao efeito amplificador produzido nas impressões pelos sonhos” (FREUD, 2006a), considerada de acordo com Freud por Aristóteles e por outros autores médicos de sua

época.

Tomando os sonhos como objetos parciais de estudo, e digo parciais, pois eles só importam na medida em que aparecem como livre associação às falas trazidas pelos pacientes, o método pelo qual eram tratados se assemelhava a um dos métodos descritos por Freud como comuns ao público leigo, que era o método de decifração, tendo, sobretudo a diferença essencial de tratar os conteúdos oníricos como peculiares a cada indivíduo e não a um modelo fixo pré-estabelecido, fazendo o indivíduo a sua própria medida.

Outra característica importante no método da interpretação dos sonhos é não tomar como objeto de nossa atenção “o sonho como um todo, mas partes separadas de seu conteúdo”, pois deve se “considera os sonhos, desde o início, como tendo um caráter múltiplo, como sendo conglomerados de formações psíquicas” (FREUD, 2006a).

Se de um lado temos os sonhos sendo tratados pela psicologia como processos mentais e pela fisiologia, em se tratando de sintomas biológicos como estímulos dos sonhos; por outro lado, os mitos tiveram uma história um pouco diferente, na Grécia os mitos estiveram sempre em contato com o sagrado, através do qual se tinha acesso pela figura mística do oráculo, ao conhecimento. Aos poucos o sagrado vai dividindo espaço com as ideias um tanto mais racionalistas daqueles que foram os predecessores dos que vieram a ser chamados posteriormente de filósofos. Nessa conquista territorial, a ciência vai ganhando espaço, sobretudo pela eclosão de revoltas surgidas como resposta à hegemonia romana prefigurada pelo autoritarismo da igreja na idade média. Com isso, tudo aquilo que em sua essência trás parte do mitológico é por vezes associado a um pensamento arcaico ou até selvagem.

No que diz respeito à cientificização dos mitos, muitas são as disciplinas científicas que tentam fazer deles seus objetos de estudo, porém muitas encontram grandes dificuldades para avançar. Desde a filosofia, a psicologia das religiões, a história até a antropologia, tentativas são feitas e apesar dos percalços, como principalmente a validação do conteúdo

mítico como científico, alguns resultados satisfatórios são obtidos, como os estudos de Roland Barthes, do próprio Jung, entre outros. Nesse estudo, como dito desde o início, temos como objetivo a tentativa de conexão entre as obras de Freud e Lévi-Strauss, e seria, sem dúvidas, necessário priorizar aqui as pesquisas antropológicas referentes às estruturas, e métodos de análise dos mitos, mas antes, porém, se faz mister a conceituação do que vem a ser denominado mito.

De acordo com José Ferrater Mora (1978), mito é um “relato de algo fabuloso” que aconteceu num passado remoto, ao que se supõe, e quase sempre impreciso. Já para Nicola Abbagnano (2007) existem além da aceção geral ‘narrativa’, três significados do ponto de vista histórico para definir o termo mito: como forma atenuada de intelectualidade; como forma autônoma de pensamento ou de vida; como instrumento de estudo social.

Na Antiguidade clássica, o mito era tido como um produto da atividade intelectual, porém de qualidade inferior e deformado. Ainda nessa linha de pensamento o mito mantém forte ligação com uma concepção mística, tendo o mito atributos morais e religiosos, no qual ele pode ser visto como “crença dotada de validade mínima e de pouca verossimilhança”.

Na segunda aceção o mito é tomado não como uma produção deformada da atividade intelectual, mas situado num plano diferente, porém com igual dignidade. Aqui ele é visto como detentor de uma verdade autêntica “com forma fantástica ou poética” e o “substrato real do mito (aqui) não é de pensamento, mas de sentimento”.

No último ponto de vista o mito pode ser visto como “a justificação retrospectiva dos elementos fundamentais que constituem a cultura de um grupo”, que mantém forte relação mesmo que indiretamente com o fato histórico. Essa aceção encontrou em Lévi-Strauss um forte aliado, ao mostrar que o mito é uma “representação generalizada de fatos que recorrem com uniformidade na vida dos homens”.

Em *Antropologia Estrutural* (2008), no capítulo dedicado à estrutura dos mitos, Lévi-

Strauss define a mitologia como um “reflexo da estrutura social e das relações sociais”, sendo capaz “de oferecer uma derivação a sentimentos reais, mas recalcados” e estabelece que assim como na linguística, as palavras e os discursos são tratados em unidades constitutivas, o mito por não ser “indistinto de qualquer outra forma de discurso” também assim deveria ser tratado. A essas unidades constitutivas deu-se o nome de mitemas, e seu método utilizado para a análise desses mitos e suas unidades constitutivas se davam da seguinte maneira:

Cada mito é analisado independentemente, procurando-se traduzir a sucessão de acontecimentos por meio de frases o mais curtas possíveis. Cada frase é inscrita numa ficha que traz um número correspondente a seu lugar na narrativa. Percebe-se, então, que cada cartão consiste na atribuição de um predicado a um sujeito. Ou melhor, cada grande unidade constitutiva tem a natureza de uma relação (...). Supomos, com efeito, que as verdadeiras unidades constitutivas do mito não são as relações isoladas, mas feixes de relações, e que é somente sob a forma de combinações de tais feixes que as unidades constitutivas adquirem uma função significante. Relações que provêm do mesmo feixe podem aparecer em intervalos afastados, quando nos situamos num ponto de vista diacrônico, mas se chegamos a restabelecê-las em seu agrupamento "natural", conseguimos ao mesmo tempo organizar o mito em função de um sistema de referência temporal de um novo tipo, e que satisfaz às exigências da hipótese inicial. (LÉVI-STRAUSS, 2008, pp. 243-244)

Não obstante o método levi-straussiano procurar uma maior objetivação na análise dos mitos, enquanto Freud acha prudente utilizar da subjetividade para a interpretação dos sonhos, o primeiro se equipara ao segundo quando trata o mito como um discurso multifacetado, e munido de conteúdos simbólicos.

Souza e Rocha (2009) dizem baseados em Anzieu que da mesma forma que nos

sonhos, no mito “projetam-se elementos inconscientes que, em seus elementos significantes, podem referir-se a variadas coisas, a depender do sujeito e de sua história”.

A conexão entre os sonhos e os mitos como produções inconscientes, ou no mínimo produções, nas quais comparecem elementos e mecanismos inconscientes, procede de forma interessante na elaboração de Souza e Rocha, no entanto, uma diferença chama a atenção quando na comparação entre os mitos e os sonhos os autores comentam que “se os sonhos são os mitos do indivíduo, os mitos seriam, então, os sonhos da humanidade, exprimindo os seus desejos”, enquanto ao mito são atribuídas duas funções: “a da proibição e, também, a do desejo”.

Nota-se que enquanto o mito cumpre seu papel expressando os principais desejos e proibições que não são “sobre o mundo exterior, mas sobre o mundo interior, não sobre a realidade, mas sobre as fantasias, bem como sobre os desejos e as angústias a eles ligadas”; o sonho surge como uma forma mediadora para a realização dos desejos individuais.

E enquanto os sonhos servem como uma forma de interpretar os desejos que são ao longo de sua história recalcados pelo próprio indivíduo. Na visão de Leminski (*apud* SANTOS & ATIK, 1998, p. 198), o mito “é a palavra fundadora, a fábula matriz, que permite uma leitura *analógica* do mundo”.

Muitas aproximações podem ser feitas em se relacionando a estrutura do inconsciente freudiano nos sonhos e a estruturação do pensamento levi-straussiano nos mitos, no entanto um exame mais elaborado considerando tanto as ideias de fantasia, simbólico, e real, se faria necessário para se ter uma melhor noção da essência humana expressa por meio dos mitos e dos sonhos, e que permanecem obscuros aos nossos olhos, como também um trabalho mais extenso, questionando a má colocação dos sonhos e mitos na ciência, que talvez seja por ambos tratarem de elementos tão delicados como a ‘alma humana’ ou ainda por ambos realmente não terem tanta importância. Fiquemos, por hora com a primeira, baseados no poeta

Fernando Pessoa, afinal: “A alma humana é um abismo obscuro e viscoso, um poço que se não usa na superfície do mundo”.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- FREUD, Sigmund. *A interpretação dos Sonhos II*. Rio de Janeiro: Imago, 2006a, Publicado originalmente em 1900.
- FREUD, Sigmund. *Totem e tabu*. Rio de Janeiro: Imago, 2006b. Publicado originalmente em 1913.
- FREUD, Sigmund. *O id e o ego*. Rio de Janeiro: Imago, 2006c. Publicado originalmente em 1923.
- JUNG, C.Gustav. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. Petrópolis: Vozes, 2000. Publicado originalmente em 1976.
- LACAN, Jacques. *Seminário 7: A Ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2008.
- LAGROU, Elsje; BELAUNDE, Luisa Elvira. *Do mito grego ao mito ameríndio: Uma entrevista sobre Lévi-Strauss com Eduardo Viveiro de Castro*. Revista Sociologia & antropologia v.01.02, 2011, p.09-33.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *O cru e o cozido: Mitológicas I*. São Paulo: Cosac Naify, 2004, publicado originalmente em 1964.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Do mel às cinzas: Mitológicas II*. São Paulo: Cosac Naify, 2005, publicado originalmente em 1967.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *A origem das maneiras à mesa: Mitológicas III*. São Paulo: Cosac Naify, 2006, publicado originalmente em 1968.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *O homem nu: Mitológicas IV*. São Paulo: Cosac Naify, 2004, publicado originalmente em 1971.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *A via das máscaras*. 1975.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *A Oleira Ciumenta*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *História de Lince*. 1991.
- LEVI-STRAUSS, Claude. A estrutura dos mitos In: *Antropologia Estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2008. Publicado originalmente em 1951.

MERQUIOR, José Guilherme. *A estética de Lévi-Strauss*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1975.

MORA, José Ferrater. *Dicionário de Filosofia*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1978.

SANTOS, Elaine Cristina Prado dos & ATIK, Maria Luiza Guarnieri. A metamorfose de narciso e eco em uma relação do eu e do outro In: *Anais [do] II Colóquio “Vertentes do fantástico na literatura”* UNESP - IBILCE São José do Rio Preto : UNESP - Câmpus de São José do Rio Preto, 2011.

SOUZA, Ana Amália Torres & ROCHA, Zeferino Jesus Barbosa. No princípio era o mythos: articulações entre Mito, Psicanálise e Linguagem. In: *Estudos de Psicologia*, 14(3), setembro-dezembro/2009, 199-206.

IMAGINAÇÃO E REALIDADE: AS METÁFORAS DOS DESENHOS RUPESTRES NA FORMULAÇÃO DE NARRATIVAS

Gemicrê do Nascimento Silva

Luciana Santos Siqueira

UEFS – Universidade Estadual de Feira de Santana - Bahia

Introdução

Desde os primórdios, a contemplação é um dos atos que acompanha os sentimentos humanos. Os povos nômades – quando habitavam um território e nele permanecia por certo período – é presumível imaginar, que possuíam este importante hábito. Uma vez que dispunham do tempo para se deslumbrar com as maravilhas ao seu redor.

Os índios, como os homens das cavernas, grandes observadores da natureza e místicos, certamente acreditavam que utilizando as pinturas podiam transmitir seus sentimentos, suas dores, sua coragem, suas alegrias, suas conquistas e etc.

Como linguagem, as representações se ofereciam como algo significativo para materializar o imaginário. Entendemos que era momento que se abria um portal entre aquilo que se podia conceber tendo o seu sentimento como motivação e os Desenhos como ferramenta capaz de traduzir as emoções mais profundas entre o real e extraordinário.

Percebermos que os Desenhos Rupestres, apresentam-se em alto grau complexidade e informação além de ser uma das manifestações artísticas, em que as ideias e as criações que foram transferidas para um suporte rochoso, constituindo-se em uma técnica de desenvolvimento e de ocupação das cavernas onde suas fantasias e realidades ficaram narradas, edificando um modelo de linguagem que foi sendo elaborado fazendo parte do nosso processo evolutivo e da nossa imaginação.

Ante as tantas interrogações ou mesmo as suposições, quando nos pomos a observar um Desenho Rupestre é inevitável suscitar as tentativas de entendimento do que se vê, o que levou aqueles humanos paleoameríndios a materializar seus pensamentos sobre a natureza vista e sentida, trazendo a luz da metáfora e da linguagem atribuindo às “obras de arte” o poder de revelar verdades.

Possivelmente os artistas das cavernas mergulhavam no seu âmago para criar uma metáfora capaz de traduzir sentimentos em símbolos, pois lhes faltavam à linguagem falada como a que conhecemos hoje. Esse é o desafio maior, transcender para além do mero símbolo e viajar para o um tempo pretérito na tentativa de recriar os senários vividos por esses criadores e assim desvendar seus mistérios.

Contribuições teóricas

A arte está em nossa vida na ação de contemplar o mundo, na criação dos objetos mais elementares, nas construções de casas, na preparação dos alimentos, nas vestimentas etc. Para Nascimento (2012) o desenho, como criação humana, abstrai a realidade de cada ser e seus significados, e cada projeto ou esboço de algo diz, muitas vezes, mais do que palavras. Um desenho constitui um “corpo de dados” que expressa uma mensagem imediata, funcional em sua primeira leitura, ainda sobre esse ato, sintetizamos a opinião de Danto (1964), em que as propriedades diferem uma obra de sua contraparte sensivelmente indiscernível devendo estar entre suas qualidades relacionais, no seu conteúdo segundo as finalidades do artista, na sua narrativa causal e, sobretudo, no lugar que ocupa na arte.

O subsídio de Childe (1966), quando esclarece as possibilidades do início da história por volta de 500.000 anos, ou talvez 250.000 anos, surgindo o homem como animal raro e *coletor*, que vivia, como qualquer outro animal carnívoro, parasitariamente, alimentando-se de qualquer coisa que a Natureza lhe pudesse oferecer constituindo na única fonte de sobrevivência para a sociedade humana, certamente essas revoluções é aproveitadas para assinalar etapas ou estágios do processo histórico. E é plausível imaginar que as mulheres não precisavam tomar parte nas caçadas, a não ser durante as grandes batidas coletivas, para assustar animais com os gritos e gestos ou jogando pedras e paus como defende Senet (1959), todavia, é razoável pensar que as mulheres do paleoameríndios tinha outro papel a cumprir: fazia as colheitas de frutos selvagens ou plantas alimentícias, elementos indispensáveis para quando a caça ficava difícil, tomar conta dos filhos menores e dos mais velhos. E que essas mulheres trouxeram uma significativa importância nas mudanças ocorridas nessa etapa da história humana, tanto nas soluções como nas edificações das sociedades e de suas culturas. Matriarcal, ou não, este período tinha nelas um centro, sobretudo por causa da fertilidade, ou seja, a misteriosa habilidade de procriar, ocupando um lugar primordial como um ser sagrado por da à luz.

Edificando uma Narrativa

Pressupõe-se que enquanto os homens perseguiram pressas, as mulheres permaneciam com as suas crias nos abrigos. Como consequência, tomaram rumos diferentes no processo de desenvolvimento e transformação cultural para se adaptarem melhor às suas funções específicas. É razoável que homens mais altos e mais fortes se desenvolveram para cumprir as tarefas que lhes cabiam. Mulheres mantinham o fogo aceso na caverna, recolhiam as frutas, criavam filhos, faziam cerâmicas e, quem sabe, pintavam e desenhavam nas grutas, pois

enquanto realizavam a colheita de frutos e sementes devem ter notado as diversas pigmentações deixadas em suas mãos. Certamente, também devem ter notado pigmentações nos resíduos de cinzas e do carvão durante a manutenção do fogo no seu abrigo, além da gordura de fluídos orgânicos, principalmente o sangue dos animais abatidos, no momento da partilha desses pelo grupo. Em algum momento, casualmente limpavam suas mãos impregnadas desses elementos nas paredes e perceberam que estavam registrando uma marca.

Os Desenhos Rupestres consiste em gravuras e pinturas executadas sobre suportes rochosos, geralmente ao ar livre ou nas paredes e tetos de cavernas e grutas. É considerada uma das expressões artísticas mais antigas da humanidade e segundo a maioria dos historiadores, criada pelos humanos do Paleolítico Superior. As predominâncias das representações são de animais, cenas de caça, mas também são encontradas mãos humanas em negativo e positivo – Mãos em positivo são representações de pinturas realizadas com a palma das mãos, tendo seus espaços totalmente preenchidos normalmente por pigmentos orgânicos ou minerais posteriormente impressas nas rochas como carimbo, como encontramos nos sítios arqueológicos, na Chapada Diamantina, Estado da Bahia.

Estas representações rupestres apresentam-se em diferentes épocas e lugares, e a dispersão geográfica incorporada às dificuldades de conservação e preservação desses grafismos, são alguns dos problemas enfrentados por pesquisadores. Os estudos mais avançados e reconhecidos pela ciência estimam que a presença do *homo sapiens*, ocorreu a cerca de 150 mil Anos antes do nossa ocasião. Durante 100 mil anos os humanos não criaram qualquer imagem. Somente a cerca de 30 mil AP²¹ é que algo começou a mudar. Os arqueólogos chamam esse momento da pré-história de “explosão criativa”, nesse momento, os humanos começaram a criar as primeiras figuras.

Para os especialistas, os paleoameríndios certamente pintavam para criar representações das coisas ao seu redor tais como fazemos na atualidade. À medida que os estudos foram se desenvolvendo essa teoria foi superada, na verdade esses povos não representavam apenas o que viam, mas também aquilo que desejam. Daí sua obsessão por animais (zoomorfos) e alguns em particular como cervídeos, capivaras, felinos, tatus. Havia algo nesses animais que impressionavam nossos ancestrais assim como os antepassados do velho mundo que desenhavam cavalos, bisões e renas. Segundo o francês Henri Breuil, o primeiro especialista em caverna de Desenho Rupestre no século XX, as pinturas retratavam

²¹ As faixas cronológicas em que a arqueologia brasileira foi dividida têm como ponto de partida os dias atuais (o Presente) e recuam no tempo, para datas Antes do Presente (**AP**). A primeira faixa temporal vai, de hoje a 500 anos atrás, ou seja, do Presente há 500 anos AP. E assim por diante.

caçadas. E esses artistas do Paleolítico superior pintavam animais porque acreditavam que elas aumentariam as chances de sucesso na caçada. Essa teoria explica porque somente alguns animais foram pintados. Posteriormente essa teoria foi refutada porque após os estudos paleontológicos realizados nos lugares onde existiam essas pinturas verificou-se que os fósseis encontrados nas escavações eram de outros animais de menor porte como cervos, cabras e outros. Esse dado revelava indícios da dieta do homem pré-histórico.

Procuramos estabelecer as bases dos códigos simbólicos do berço da comunicação humana a partir das figuras rupestres com seus grafismos, como apoio de um extraordinário acervo de desenhos, gravuras e pinturas que revelam documentos valiosos sobre a presença e a atuação de habitantes ancestrais escrevendo nas pedras como um texto em especial na Chapada Diamantina, Bahia, daqueles prováveis grupos paleoameríndios que a ocupavam.

Podemos supor que os desenhos encontrados nas cavernas são representações exageradas do que era observado na natureza. Foi nesse período de criação que nossos ancestrais descobriram o poder da imagem que deram sentido ao seu mundo. Através dessas imagens, criaram um legado usual que ajudou a moldar o nosso mundo.

As formas humanas (antropomorfos) representadas nos paredões pelos ancestrais destacavam com maior ênfase determinadas partes do corpo em detrimento a outras. Perceba que a cabeça e os braços são proporcionalmente maiores que o resto do corpo, uma representação²² rústica e exagerada onde o artista estava destacando no seu desenho aquilo que mais importava para ele. Esse comportamento também pode ser encontrado nos desenhos infantis.

Um exemplo conhecido é a Vênus de Willendorf, encontrado pelo arqueólogo Josef Szombathy escavada em 8 de Agosto de 1908, a cerca de 30 metros acima do Rio Danúbio perto da cidade de Willendorf na Áustria.

²²Aquilo que a mente produz, o conteúdo concreto do que é apreendido pelos sentidos, a imaginação, a memória ou o pensamento.

Após datação verificou-se que essa escultura de apenas onze centímetros tinha aproximadamente 25 mil AP esculpida em calcário oolítico²³, material que não existe na região. Suas formas também são rusticamente exageradas. Esses exageros nas formas dos seios e do ventre tentam representar a fertilidade feminina realçando como podemos verificar na figura 1.



Figura 1. **Vênus de Willendorf**. Uma pequena estatueta, de onze cm, talhada em pedra aproximadamente 25 mil anos AP. é a mais antiga escultura feita por mãos humanas. Imagem disponível em: http://www.plutosedge.com/_borders/Venus_of_Willendorf.jpg

Presumível que os paleoameríndios, os primeiros caçador-coletores, aproveitavam-se das condições oferecidas nas cavernas, não só para se proteger das *intempéries* como também dos animais que pudessem investir contra eles. Assim, foram aos poucos desenvolvendo recursos que superassem as dificuldades apresentadas e criaram artefatos e soluções para atender suas necessidades. Entendemos que essas reações foram umas das primeiras frestas para se iniciar uma cultura incipiente e fracamente integrada por consequência instável, mas os primeiros passos foram dados.

Desse modo, com o passar do tempo, puderam misturar todos esses elementos – as cinzas, o carvão, a gordura e os resíduos das sementes –, criando figuras e registrando por completo as sagas cotidianas, a exemplo de animais, esquemas humanos, vegetações, dentre outros gestos. Estes que serviram como um carimbo nas paredes das grutas marcaram o

²³ Calcários formados por pequenos grãos arredondados (oolitos) cimentados por carbonato de cálcio e são, por esse motivo, denominados calcários oolíticos. Disponível em: http://domingos.home.sapo.pt/rochas_6.html.

tempo. Tal prática paulatinamente foi se sofisticando até os homens perceberem que podiam se ver através destes registros.

Desenvolveram-se culturalmente para atender às funções que precisavam desempenhar, e por milhões de anos as estruturas dos cérebros de homens e mulheres foram se formando de maneiras distintas. Hoje, sabemos que homens e mulheres processam conhecimento de modos diferentes, têm crenças, percepções, prioridades e comportamentos diversos e distintos.

Na pré-história arriscavam-se suas vidas diariamente em um mundo tanto quanto perigoso e hostil, caçando para levar o alimento à suas companheiras e filhos, enfrentando inimigos e animais violentos; por conseguinte, desenvolveram senso de direção e pontaria, tornaram-se capazes de localizar a presa, atingi-la e levá-la até o seu abrigo. Presume-se que achar comida era tudo o que se exigia deles, além de protegerem seu território e sua comunidade.

Por outro lado, as mulheres na caverna sentiam-se valorizadas ao vê-los retornarem com sucesso após conseguir bastante comida. Assim, a estima sentia-se renovada pelo reconhecimento dos seus esforços. O grupo esperava que cumprissem suas tarefas de caçador-coletores e protetores, nada mais.

Podemos definir a arte da pré-história ou “primeira arte” como o período do aparecimento da expressão gráfica e, conseqüentemente, da comunicação visual. Trata-se de uma importante fase, pois neste momento o *homo sapiens* conseguiu vencer as barreiras impostas pela natureza e prosseguir com o desenvolvimento da humanidade no seu hábitat. A identidade humana, comentada por Morin (1973), neste contexto afirma:

Aquilo que, no *sapiens*, se torna subitamente crucial é a incerteza e a ambiguidade da relação entre o cérebro e o meio ambiente... É preciso enfrentar a oposição das soluções para um mesmo problema ou a oposição dos comportamentos tendo em vista a mesma finalidade. É preciso optar, escolher, decidir (MORIN, 1973, p.112).

As comunicações rupestres aparecidas neste período trazem consigo as marcas das transformações registradas, a exemplo da felicidade e da aflição, do prazer e da dor, da superioridade e da dependência. Por isso, essa lógica de ambivalências não permitiu a eliminação dessas qualidades ou do caráter herdado ao longo das modificações vivenciadas pela humanidade, e diante dos fenômenos presenciados pelo planeta. Assim foi por centenas de milhares de anos.

Cada caçador entregava parte da sua caça às mulheres que, em troca, lhe davam frutos

e sementes; depois de comerem, sentavam-se em volta do fogo, contavam histórias, faziam brincadeiras e riam, pintavam as paredes do seu abrigo todos comiam juntos ao fim de cada dia de caçada, como conjecturamos.

Também é presumível imaginar os primeiros narradores tentando descrever suas aventuras diárias, suas expressões faciais e gestos tão importantes como o tom e o som do seu ruído, certamente exagerando nas emoções e divertindo-se. Nesse contexto, Eisner (2005) descreve como observado na figura 2, sobre essas possibilidades da seguinte maneira: “Os primeiros contadores de histórias, provavelmente, usaram imagens apoiadas por gestos e sons



Figura 2. **Histórias contadas com imagens** – (EISNER, 2005, p.19).

vocais que, mais tarde, evoluíram até se transformar na linguagem” (EISNER, 2005, p.12).

Imaginação e Realidade

Antes do julgamento dos elementos que compõem a cena escolhida, faz-se necessário lembrar a terminologia (Imagem) origina-se na expressão latina *imago*, que significa figura, sombra e imitação. Segundo Casasús (1979, p.32), “a imagem é tida como representação inteligível de alguns objetos com capacidade de ser reconhecida pelos humanos, necessitando concretizar-se materialmente”. A imagem sugere variações múltiplas de funções e significados e é transmitida numa configuração compilada. Quem emite a imagem, recorre a um conjunto de

sinais convencionais correspondentes a comunicações para atingir um fim, paralelamente à sua função de registrar o imaginário, de significar e de dar sentido ao mundo, e que tem sido usada como meio e registro de conhecimento.

Segundo Joly (1996), a arte, apropriada da imagem para as representações visuais, tendo como exemplo os afrescos, as pinturas, as iluminuras, as ilustrações decorativas, os desenhos, as gravuras, os filmes, os vídeos, as fotografias e até imagens de síntese²⁴. Acerca disso, propõe uma imagem, assim como o mundo, é indefinidamente descritível: das formas às cores, passando pela textura, pelo traço, pelas gradações, pela matéria pictórica ou fotográfica, até as moléculas ou átomos (JOLY, 1996, p.73).

A infinita variedade de formas e coisas do mundo real somada ao imaginário desfolha um cabedal de imagens infinito e indescritível. Assim, as leituras através das imagens que acompanham as lembranças da infância, e todas as memórias do mundo passado, que o antecederam, levam a ponderar períodos históricos e entender suas vertentes, suas influências e, principalmente, sua temática.

A sedução visual das imagens na história da arte foi uma das principais estratégias ocorridas, nas gravuras, as imprensas estabeleceram e conseguiram condições para difusão por meio da mecanização, em seguida veio o advento da fotografia. Não só a reprodução da imagem que causa uma riqueza de informações e precisão, como também a fotografia produziu um profundo impacto nas iconografias.

A seguir, abordamos o objeto da nossa análise. As figuras desenhadas nas paredes das grutas surgem o questionamento sobre autenticidade destes registros encontrados e se eles seriam considerados como Arte ou não. Para assegurar a afirmação de que as narrativas rupestres realmente são artísticas, recorreremos ao significado dado por Prous (2007) para definir sobre essa manifestação:

[...] Por ‘arte rupestre’ entendem-se todas as inscrições (pinturas ou gravuras) deixadas pelo homem em suportes fixos de pedra (paredes de abrigos, grutas, matações, etc.). A palavra rupestre, com efeito, vem do latim *rupes-is* (rochedo); trata-se, portanto, de obras imobiliares, no sentido de que não podem ser transportadas (à diferença das obras



Figura 3. **Panorâmica no Sítio da Gruta Lapa do Sol.** Representação esquemática humana. Detalhe na Gruta Lapa do Sol. Iraquara, Bahia. Fotografia Gemicrê Nascimento, 31 de outubro 2011.

mobiliários, como estatuetas, ornamentação de instrumentos, pinturas sobre peles, etc. (PROUS, 2007, p.510).

A imagem e a imaginação, através da concretização das representações rupestres se transformaram em uma narrativa visual que articulam elementos verbais (textos que podem ou não estar presentes) e visuais (arte, imagem e desenho), dois códigos de signos gráficos (o primeiro digital²⁵ e segundo analógico²⁶) em uma sequência narrando uma história.

No que se referem às representações rupestres do Sítio mencionado, podemos pensar que as grutas no interior de dolinas da região de Iraquara representam locais privilegiados para estabelecimento de grupos ameríndios pré-coloniais, que ali encontravam proteção, disponibilidade de água permanente e umidade por um período longo do ano já que as grutas encontram-se em blocos e paredes calcárias. Os abrigos contam com passagens profundas e paredões que apresentam suportes verticais e suportes horizontais em forma de teto. Efetivamente, nestes locais há uma predominância de motivos vinculados à fauna e flora conhecidas, além dos círculos concêntricos com elementos radiais e linhas com sucessão de pontos, que constata uma grande ligação desses ancestrais com elementos da natureza.

Assim, cabe pensar ter havido, de fato, uma intencionalidade dos artistas rupestres em representar aqueles grafismos, específicos para cada um dos abrigos por eles utilizados.

Como podemos observar, a arte rupestre traz elementos visuais e táteis nas suas representações, apresentando estrutura formada por componentes gráficos com função de contar uma história na qual se expõe uma série de acontecimentos reais ou imaginários.

A experiência visual humana, apoiada pela memória é o mais antigo registro da história, fundamental nesse aprendizado, para que possamos compreender o meio ambiente e reagir a ele. Sobre as pinturas rupestres nos suportes rochosos comenta Dondis (2003, p.7):

[...] As pinturas das cavernas representam o relato mais antigo que se preservou sobre o mundo tal como ele podia ser visto há cerca de trinta mil anos. Ambos os fatos demonstram a necessidade de um novo enfoque da função não somente do processo, como também daquele que visualiza a sociedade. O maior dos obstáculos com que se depara esse esforço é a classificação das artes visuais nas polaridades belas-artes e artes aplicadas. Em qualquer momento da história, a definição se desloca e se modifica, embora os mais constantes fatores de diferenciação costumem ser a utilidade e a estética.

Apesar de apresentar níveis caracterizados de elaboração, são formas de comunicação gráfica e possuem intencionalidade, empregaram técnicas de desenho e técnicas de narrativa,

²⁵Relativos ou pertencentes aos dedos. Representação de quantidade de valores variáveis, por meios de conjuntos finitos de algarismos. Aparelho eletrônico que emprega microprocessador.

²⁶Que pode assumir valores contínuos.

objetivando a transmissão de uma mensagem.

As cores e as dimensões além da subjetividade presente na opção do local para ser representando a cena esquematizada de um parto do são informações legítimas passíveis de comentário capazes de indicar as ambiguidades e linguagens simbólicas presente nesse signo. O fruto de uma reflexão a cerca do papel do ser feminino enquanto símbolo da fertilidade, genitora e guardiã da vida. Essa representação se faz presente na maioria das culturas como



Figura 4. **Desenho alusivo a um possível parto.** Representação esquemática humana. Detalhe na Gruta Lapa do Sol. Iraquara, Bahia. Fotografia Gemicrê Nascimento, 20de abril 2013.

comentado anteriormente e pode ser associada à forma de linguagem que consiste na transferência da significação própria imagem como palavra para significação, em virtude da comparação à mãe-terra. Inicialmente, averiguada a localização do Desenho no painel em relação aos elementos naturais do entorno caverna e sintetizou um orifício com as características que assemelhava a cavidade uterina. Pronto, estava escolhido o local para ser representado o sublime ato de parir, de dar à luz, imaginamos que o resultado do esforço desmedido, o resultado dessa coragem como observamos na figura 4. A partir do momento em que a mulher expressava a gravidez, certamente um turbilhão de sentimentos invadem os futuros pais.

Aquele momento do parto único e farto em emoções. Provavelmente Ela, apoiando suas mãos nas paredes do abrigo, agachada e forçando para o nascimento da sua cria, imagina-se que Ele, poderia permanecer segurando sua mão com palavras ou sons de ânimo e

provavelmente assustado.

Papéis análogos em relação ao nascimento, fácil ou não, não sabemos ou se a companheira sentia-se mais segura também. Concebe-se que para tomar a decisão cortar o cordão umbilical deveria ser uma situação embaraçosa para aqueles paleoameríndios.

As condições conhecidas que hoje sabemos que acometem as mulheres no período pós-parto são muito importantes, seja pelo comprometimento na condição de vida ou componentes do seu núcleo familiar e sem dúvida, poderia ser outra fonte de reflexão.

Outrora era comum a futura mãe serem assistidas ao longo do trabalho de parto por outras mulheres mais experientes, que já tinham filhos e já haviam passado por aquilo. Hoje temos a acompanhante de parto que se tornou uma pessoa imprescindível mesmo no ambiente mecanizado dos grandes hospitais e autorizando presenças de pessoas conhecidas, uma maneira de diminuir os efeitos psicológicos, do medo, a dor e a ansiedade na hora do parto. Sem dúvida, o parto é também um momento emocional e afetivo, é de apoio que mesmo para o tempo pretérito não deveria ser diferente.

A representação esquemática analisada da pintura foi feita com o que os humanos primitivos dispunham em mãos: pigmentos minerais de hematita²⁷, abundante na caverna que servia de moradia provisória. É uma prova como foi à materialização daquele acontecimento, marcado na parede desse abrigo, uma fotografia para ser vista e revista muitas vezes, narrando à história de um nascimento consolidando o momento no tempo passado.

Conclusão

Através dessa história evidencia-se a sensibilidade daquelas pessoas nômades sem uma moradia fixa aproveitando das estruturas oferecidas pelos paredões das grutas, através dos seus Desenhos nas paredes da caverna, procurou registrar os fatos vividos naquele dia, além de imaginar que sua aventura podia ser compreendida algum tempo depois apresentando todo o conjunto da narrativa com a preocupação em transmitir uma situação. Assim, a interpretação da imagem é obtida por meio das descrições detalhadas da Garatuja sem a preocupação na colocação de textos. O Desenho faz por si só esse papel, apesar da complexidade de interpretação, trazem possibilidades relevantes para nosso conhecimento como se fossem palavras no entendimento para a aventura indicada. Portanto, certamente era o jeito para as primeiras lições de um nascimento realizado na pré-história.

Referências Bibliográficas

²⁷Mineral que é um dos mais importantes minérios de ferro.

CASASÚS, José M^a. **Teoria da Imagem**. Rio de Janeiro: Salvat, 1979.

CHILDE, V. Gordon. **O que aconteceu na história**. Rio de Janeiro: Zahar, 1966.

DANTO, A. “**The Artworld**”. Journal of Philosophy, v. 61, Issue 19, American Philosophical Association Division Sixty-First Annual Meeting (Oct., 15, 1964), p. 580.

DONDIS, Donis A. A sintaxe da linguagem visual. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

EISNER, Will. **Narrativas Gráficas**. São Paulo: Del Mundo, 2005.

JOLY, Martine. **Introdução à Análise da Imagem**. Tradução de Maria Appenzeller. Campinas: Papirus, 1996.

MORIN, Edgar. O enigma do Homem. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1973.

NASCIMENTO, Gemicrê. **Aventuras de Piteco[®] e os Grafismos Primitivos de Iraquara: Um Recurso Didático-Pedagógico para Atividades de Educação Ambiental**. Feira de Santana: UEFS Editora, 2012.

PROUS, André. **Arqueologia Brasileira**. Brasília: Editora Universidade de Brasília. Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional N^o 33. Brasília: Ministério da Cultura. 2007.

SENET, André. **O homem descobre seus antepassados**. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1959.

POR UMA ECOLINGUÍSTICA DO IMAGINÁRIO: ARCO DO AMANHECER COMO METÁFORA DE LINGUAGEM, INTER-RELAÇÃO E MEIO-AMBIENTE.

Genis Frederico Schmaltz Neto (Nelim/Unb)

*Opportet haereses esse*²⁸
Michel Maffesoli

01. Explicações iniciais

Todo território exhibe em sua entrada um convite à curiosidade, ao desconhecido, à ocupação. Às vezes, moldado em madeira no formato de portões, outras, sistematizado em arames que elucidam o aço. Ainda que pouco extensos ou escandalosos, esses terrenos parecem ter a *necessidade* de serem delimitados: é preciso marcar que pertencem e a quem pertencem. Não seria diferente hoje com os estudos perpetuados pelas ciências humanas, os estudos da linguagem.

Pesquisadores constroem portas e levantam muros. Depois de estipulados religiosamente os limites metodológicos de um campo de investigações, cadeados se firmam nas maçanetas e os arames se tornam farpados. Já não há mais uma análise de discursos, mas uma vertente do filósofo da moda estampado nos detalhes do corpo. Aquele terreno está próximo a este, mas isso não se pode dizer.

Em contrapartida aos marceneiros do intelectualismo marxista, surge de tempos em tempos pensadores que visam fazer das ciências humanas uma ferramenta para compreender a si e ao Outro; sentem a necessidade dos muros, mas a eles não se limitam. Por exemplo, em meio aos anos sessenta, Gilbert Durand se destacou na França com a complexa e estonteante teoria do Imaginário. Hoje, na primeira década do século XXI, Hildo Honório do Couto ascende no Brasil com a Ecolinguística. Ambos os territórios estão com as portas abertas e nos convidam a percorrê-los.

A nós cabe adentrar.

...

Pretendo, neste artigo, adentrar os territórios da Ecolinguística e do Imaginário tentando uma conjunção teórica reflexiva por meio da análise do arco de entrada da comunidade brasileira religiosa intitulada Vale do Amanhecer. Para isso, descreverei o sistema místico que estrutura o Vale tais quais as premissas fundamentais de ambas as teorias, em um processo de construção dialético.

²⁸ “É preciso que haja heresias. É preciso que haja alguns advogados do diabo” (Maffesoli 2004:20).

02. Sobre o Vale

Não é preciso ser estudioso das imagens para se vislumbrar com a comunidade de orientações extraterrestres, intitulada Vale do Amanhecer, sediada nos arredores de Brasília. Fundada em 1964 por Neiva Chaves Zelaya – popularmente conhecida por tia Neiva – hoje se estende pela Europa, América e Oriente em seus mais de seiscentos e quatorze templos.

Os adeptos do Amanhecer creem-se operários de um terreno físico-ideológico-espiritual responsável pela manutenção da “ponte reconstruída entre os astros, o mundo dos espíritos e a Terra”, às semelhanças de uma quarta dimensão sobreposta à realidade (Maus 200:146). Orientados pela estrela candente²⁹, hierarquizam-se seus espíritos representantes (príncipes persas, ninfas, servos de caboclos e preto-velhos), sua vocação mediúnica e tempo de integração ao Vale.

Para se integrar à comunidade religiosa é preciso se iniciar em uma sequência de rituais específicos, mas a circulação pelo bairro brasiliense é livre. A arquitetura mescla influências espíritas ao catolicismo, bem como traz elementos egípcios, gregos, evangélicos e africanos à sua linguagem e modo de vida (Carvalho 1991:18). A ideologia apregoada ensina que pertence ao Vale aqueles que querem cooperar para uma purificação do Mundo e de si mesmos.

O povo do Vale do Amanhecer eufemiza a passagem do tempo e a Morte sustentando a crença de que somos seres reencarnados e que espíritos algozes devem ser enviados para uma rodoviária intergaláctica. A integração entre um mundo paralelo e o térreo físico é demarcada já no arco que guarda a entrada dos templos, que aqui chamaremos de Arco do Amanhecer³⁰.

Erigido em pedra, colorido de azul, amarelo, vermelho e branco, exibindo um sol na via que dá acesso à entrada, uma lua na via que dá acesso à saída e a figura de um jaguar em seu centro, o arco de entrada do terreno sagrado carrega consigo a crença de que, segundos seus adeptos, há cavaleiros de luz presentes responsáveis por protegê-los (Marques 2009:52). Por isso deve-se fazer sinal de reverência.

Interessante observar que o sincretismo já é anunciado pelo arco e através dele. Análises sociais, antropológicas ou artísticas facilmente poderiam ser feitas. No entanto, é preciso lançar mão de uma teoria que compreenda a comunidade mística ao mesmo tempo em que dela se distancia para traçar uma interpretação fidedigna. Para isso, elejo as teorias do

²⁹Estrela candente é o nome atribuído a uma nave extraterrestre gigantesca responsável pela formação do lago Titicaca e dirigida pelo deus da doutrina, Pai Seta Branca.

³⁰ Conferir anexo I.

Imaginário de Gilbert Durand e a Linguística Ecológica de Hildo do Couto para construir uma análise energética.

03. Teorias e suas conjunções

Gilbert Durand sistematizou bases antropológicas que intentam a descrição e interpretação das diversas manifestações humanas visando perceber como as angústias primordiais do *homo sapiens* (e a maneira como lida com elas) se funcionalizam imageticamente. Para isso, vale-se de releituras das noções de símbolo e mito observando o *trajeto antropológico do imaginário*, percurso que passa por intimações do meio-social que se somam ao bio-psico-pulsional.

Por imaginário definimos o modo como o homem operacionaliza sua imaginação, esta última sendo a faculdade humana de produzir, conciliar, reconhecer e gerenciar imagens. A imagem, para Durand, é sempre simbólica porque “a superfície da imagem, enquanto identifica e reconhece sua própria literacidade, mascara outra face oculta, apreendida como fonte de uma verdade diferente” (Wunemburger 1997:2007).

Portanto, ao observarmos a escolha dos elementos SOL e LUA presentes no arco, é preciso perceber não apenas o figurado, mas a profundidade que o símbolo sugere. O sol, para Chevalier (2009:836), costuma representar sempre uma divindade já que seus raios tocam as superfícies terrestres, aos modos da influência celestial sobre o Homem. Além de ser encarregado da Luz – elemento que dissipa quaisquer trevas – guia os mortos ao reino finito.

O fato de um sol estar no arco, provoca uma isotopia³¹ com o próprio nome da comunidade, Amanhecer. A mesma bola reluzente que traz o amanhecer convida aqueles que adentram o Vale a se iluminarem ao mesmo tempo em que se deixarem tocar pelos dizeres extraterrestres. A luz, nesse ponto, associa-se à racionalidade – não uma velada, mas como prática humana de sistematizar seus pensamentos – e um aviso de que a clarividência repousará sobre aqueles que ousarem adentrar.

Portanto, aquele que entra no Vale e que atravessa o arco está sujeito ao toque divino do Pai Seta Branca e seus caboclos. Estará iluminado de sua obscuridade terrena. Em contrapartida, aquele que se atreve a sair da comunidade, estará regido pela Lua, a “mãe do plural” (Durand 2002:287), representação mais uma vez do sincretismo evidente. A Lua é satélite natural privado de Luz própria sendo apenas reflexo do Sol: quem deixa o Vale

³¹ A recorrência de traços semânticos comuns durante o texto denomina-se *figurativização*. Temas espalham-se pelos textos e são recobertos por figuras. A reiteração dos temas e a recorrência das figuras no discurso denomina-se *isotopia* (BARROS, D. L. P. *Teoria semiótica do texto*. São Paulo: Ática, 2010, p. 68).

carecerá dos preceitos divinos.

Eis o imaginário que começa a se expor por meio das imagens do Vale do Amanhecer. Os símbolos divinos que se contextualizam nos elementos escolhidos pelo homem apontam para a direção da junção e justapostos, da conjunção espiritual. A base que os sustenta – as PEDRAS – cooperam e consolidam mais uma vez a isotopia mística.

Para Chevalier (2009:696) a pedra desempenha papel fundamental de “relação entre céu e terra” uma vez que, segundo a lenda de Prometeu, as pedras conservam odor humano e caem do céu. Muitos templos são construídos alicerçados em sua instância bruta, já que suas massas permanecem inertes, como uma condição de servidão ao terreno. E por isso as pedras em torno do arco compõe o número 08³²: este é, universalmente, o número do *equilíbrio* cósmico (Chevalier 2009:651), marcando, novamente, a união sincrética da comunidade.

Interessante observar que, até então, a análise imaginária construída parte dos elementos físicos e o modo como estão organizados espacialmente. Nesse ponto já podemos evocar os estudos de Hildo do Couto (2007:19): a ecolinguística visa o modo como inter-relações se dão entre um povo e o meio-ambiente onde se encontra. Para seu funcionamento, parte-se de noções ecológica não como mera transposição terminológica, mas como releitura linguística.

Para tal entende-se que há uma tríade que percorre o social, o físico e o mental, construindo uma estrutura que permite compreender como a comunicação se estabelece e de que forma se pode compreendê-la, uma estrutura fundamental que toma a Língua como uma “teia de inter-relações, um ecossistema” (Couto 2013:82); temos o ecossistema linguístico ou ecossistema fundamental da língua.

Percebemos, portanto, que a Língua portuguesa brasileira é dita pelos membros da comunidade e por ela se comunicam, o Povo do Amanhecer. Suas interações acontecem dentro do Território guardado pelo arco e dentro dele se constitui uma linguagem específica advinda das constantes relações entre a língua e que acabam gerando novos vocábulos. O sincretismo religioso se estende para arquitetura, roupas, discurso e se impregna nos vocábulos. Especificadamente, a linguagem e interação se adéquam e se transformam conforme o espaço físico: quando ao redor do lago Titicaca (lago artificial no formato de uma estrela de cinco pontas), devem se comportar de determinado modo, portar vestes com cores específicas, conversar com seus espíritos guias utilizando mantras específicos.

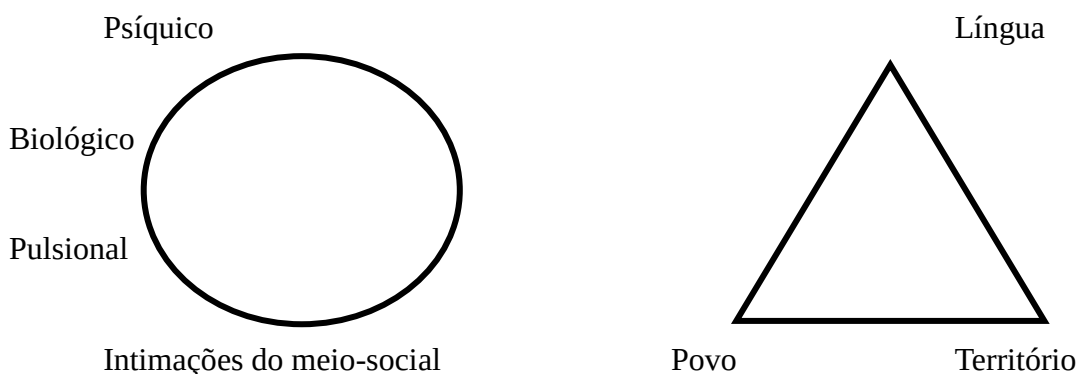
O espaço altera e interfere no imaginário. Isso está evidente, sobretudo, no capítulo 10

³² Conferir anexo II.

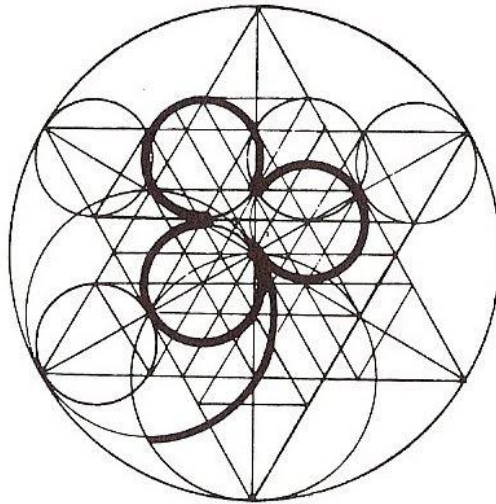
de Campos do Imaginário, de Gilbert Durand. Nele o antropólogo demonstra que os brasileiros tendem a ser mais orientados por símbolos maternos e aconchegantes devido à formação geográfica do território. Daí o modo de se comunicar com toques excessivos e a receptividade em relação a estrangeiros. A língua é brasileira, a interação é calorosa, o território é tropical e todas essas inter-relações constituem um ecossistema.

No ecossistema místico do Vale do Amanhecer, a dualidade e promiscuidade religiosa fundamentam e concretizam as interações entre os adeptos, seu Povo, e o terreno arquitetado e planejado segundo as orientações específicas extraterrenas. Retomando o arco do Amanhecer, podemos notar que o Território é explícito e delimitado conforme o espiritual: todos adentram, mas o Povo específico referencia seus espíritos guias. O fato de o arco possuir um construto de pedras traz à tona a essência mística extraterrestre à racionalidade limitada do Homem.

Os símbolos ecoam pelas construções do Amanhecer, mas estas foram arquitetadas guiadas pela inter-relação em nível da psique entre o ambiente físico, o território onde estabelecem seus preceitos, crenças e as ideologias advindas das imagens outras que permeiam as religiões que formam o Vale. Contata-se que ambas as teorias visam observar como o Homem interage – seja consigo mesmo, por meio de materializações de seu inconsciente (no caso do Imaginário e o trajeto antropológico do imaginário), seja com o Outro, influenciado pelo físico e social (no caso da Ecolinguística e o ecossistema fundamental da língua).



A observância da tendência de uma “ecologização do mundo” (Maffesoli 2009:14) que se aplica agora à linguística não é parte restrita do Imaginário tal qual a coerência simbólica inerente ao Homem não depende de um meio-ambiente físico ou mental. As imagens do Povo atravessam o trajeto antropológico do imaginário e o pulsional/psíquico está intrínseco à língua. No território coexistem os elementos que cooperam para as intimações do meio social, e o triângulo ecossistêmico de Couto, assim como o percurso circular de Durand, unem-se.



04. Considerações finais

Segundo D. P. R. Pitta (2006:10), o estudo conjunto “da natureza e do imaginário, do universo e do homem, seria a maneira mais direta para se introduzir um diálogo que permita uma melhor atuação frente aos diferentes desafios de nossa época”. Para tanto, as tentativas metodológicas de unir as ciências do imaginário e da ecolinguística emergem de modo profícuo como mais uma das tentativas do Homem de compreender nosso agora.

Precipitado, talvez, seria afirmar que “o imaginário *pode* e *deve* ser incluído em um dos ecossistemas da língua” como faz Nenoki do Couto (2012:11, grifo meu) uma vez que a premissa fundamental da teoria das imagens esteja no trajeto antropológico do imaginário, que por si só já inclui uma inter-relação com o biológico, o social e o inconsciente às semelhanças da tríade ecolinguística.

O universo simbólico a que se debruçam os seguidores de Durand “não é nada mais nada menos que todo universo humano” (1996:79) e trazê-lo ou apresentá-lo como elemento constituinte de uma das bases de compreensão do ecossistema fundamental da língua seria reduzir a plurivocidade das imagens que nosso Antropólogo tanto evoca em seus escritos (1996:73-77; 2002:23), diluindo, dessa forma, os itens metodológicos fundamentais à percepção do imaginário.

Persistido esse caminho, o mérito de solidificar ao estudo ecolinguístico as direções do imaginário estará restrito às coincidências de correntes filosóficas e assim os avanços do estudo goiano do imaginário comporiam os parágrafos seguintes à dura crítica que Durand (2002:24) faz a Sartre por se ater às descrições do funcionamento da imaginação e sua valorização para logo “coisifica-la”.

Uma possível e evidente saída seria se apegar ao conceito de *holismo*, da

ecolinguística, como explica Couto (2007:30): “tudo está relacionado a tudo, nada está absolutamente isolado de nada”. Seguindo esse postulado, analisar “o reservatório concreto da representação humana” (Durand 1996:65), que chamamos de imaginário, seria uma postura ecolinguística, já que para considerar determinado objeto deve-se ater ao ecossistema fundamental da língua e ao funcionamento da imaginação. De modo prático, tal união culminaria na constante pregação de Couto (2007:17) de que cada pesquisador “deve continuar estudando uma árvore, sem esquecer que ela faz parte de uma floresta”.

Nenoki do Couto (2013:90) insiste que “tudo está na mente do indivíduo [...] é o cérebro que constitui o *locus* dos processos mentais em que se inscreve o imaginário”. Dito dessa forma tem-se a impressão de que o imaginário estaria restrito ao ecossistema mental enquanto os demais seriam ignorados, o que não ocorre. É o que a ecolinguista explica:

O centro do imaginário é o ecossistema mental da língua, mas o social e o natural também desempenham um papel relevante em todo o processo. O natural fornece suporte físico, natural. O social sanciona o que é produzido pelo mental.

É preciso que a confluência entre ambos os domínios do saber seja mais bem funcionalizada e explicitamente estruturada. O que se vê são possibilidades de abordagem e uma sequência de primeiras análises – como a realizada no arco do Vale do Amanhecer – surgirem no âmbito acadêmico. Talvez seja hora de pensar não apenas em uma conjunção teórica, mas em uma metodologia. Urgente.

Referências

- CARVALHO, J. J. Características do fenômeno religioso na sociedade contemporânea. In: **Série antropológica 114**. Brasília: UNB, 1991.
- CHEVALIER, J; GHEERBRANT, A. *Dicionário de símbolos*: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números. 23ª ed. Rio de Janeiro: José Olympo, 2009.
- COUTO, E. K. N. N. *Ecolinguística e Imaginário*. Brasília: Thesaurus, 2012.
- _____. *Ecolinguística: um diálogo com Hildo Honório do Couto*. Coleção Linguagem e sociedade. Vol. 4. Campinas, SP: Pontes, 2013.
- COUTO, H. H. *Ecolinguística: estudos das relações entre língua e meio ambiente*. Brasília: Thesaurus, 2007.
- DURAND, G. *As estruturas antropológicas do imaginário*: introdução à arquetipologia geral. Trad. H. Godinho. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- _____. *A fé do sapateiro*. Trad. S. Bath. Brasília: UNB, 1995.

_____. *A imaginação simbólica*. Lisboa: 70, 1993.

MAFFESOLI, M. *A parte do diabo*: resumo da subversão pós-moderna. Trad. C. Marques. Rio de Janeiro, Record: 2004.

MARQUES, E. G. *Os poderes do estado no Vale do Amanhecer*: percursos religiosos, práticas espirituais e cura. Dissertação de mestrado. Universidade Nacional de Brasília. 2009.

PITTA, D. P. R. As dimensões imaginárias da natureza. Anais XIV Ciclo de estudos sobre o imaginário. UFPE. 2006.

Wunenburger, J. J. *Philosophie des images*. Paris, PUF, 1997

Anexos

Arquivo pessoal. Julho/2013.



LINGUÍSTICA ECOSSISTÊMICA CRÍTICA (LEC) ou ANÁLISE DO DISCURSO ECOLÓGICA (ADE)

Hildo Honório do Couto (UnB)

1. Introdução

A linguística ecossistêmica crítica, como o próprio nome já sugere, faz parte da linguística ecossistêmica, que é a versão da ecolinguística praticada em torno do que veio a ser chamado de Escola Ecolinguística de Brasília. Assim sendo, é importante que antes de mais nada saibamos de que tratam essas diversas disciplinas. Começemos pela **ecolinguística**. Ela tem sido definida como sendo o estudo das relações entre língua e meio ambiente. Uma outra definição que tem sido preferida nos últimos tempos é a de que ela é o estudo das relações entre língua e seu meio ambiente. A presença do possessivo “seu” pode parecer de somenos importância. No entanto, ela tem consequências que afetam as próprias bases da teoria ecolinguística.

A **linguística ecossistêmica** tem esse nome por partir do ecossistema e tudo que lhe diz respeito. Com isso já fica implícito que ela é uma disciplina eminentemente ecológica. Trata-se de uma variante da ecolinguística que tem sido chamada também de **ecologia linguística**, uma vez que seus partidários se consideram ecólogos, em pé de igualdade com os que praticam ecologia biológica. Do contrário, estaríamos fazendo **linguística ecológica**, como a esmagadora maioria dos ecolinguistas europeus que, nesse sentido, abandonam a definição original de Haugen (1972). Os partidários da ecologia linguística usam conceitos ecológicos a partir de dentro, ao passo que os da linguística ecológica partem de fora para dentro, ou seja, usam conceitos ecológicos como metáforas.

A **linguística ecossistêmica crítica** (LEC) é a parte da linguística ecossistêmica que se dedica ao estudo de textos e discursos. Por esse motivo, ela é mais comumente chamada de **análise do discurso ecológica** (ADE). No que subsegue, poderei usar ora uma, ora outra expressão. Em termos de siglas, usarei LEC, ADE e até ADE/LEC, indistintamente.

2. Ecolinguística

O objeto da ecolinguística foi pioneiramente mencionado por Sapir (1912), mas ela inicialmente definida por Haugen (1972), antes do aparecimento do nome pelo qual é conhecida. No início da década de noventa do século passado ela deslanchou para valer com a publicação de Fill (1987, 1993) e Makkai (1993). Autores como os apresentados na seção 3 mais abaixo a têm definido como sendo o ‘estudo das relações entre língua e meio ambiente’ (Couto 2007). Mais recentemente, porém, ela tem sido entendida como sendo o ‘estudo das interações entre língua e seu meio ambiente’, como se vê nos autores comentados na seção 4. A presença do possessivo ‘seu’ na segunda definição tem profundas implicações epistemológicas. Sem ele, a definição parece deixar implícito que a disciplina trata só de questões de ambientalismo, ou que ela se dedicaria ao estudo de discursos ambientais. O ‘seu’ da segunda definição indica que se trata das relações que se dão na língua quando considerada em seu meio ambiente que, na verdade, é triplo (natural, mental, social).

Desde seu nascedouro com Fill e seguidores na Europa, a ecolinguística tem se dedicado preferencial e quase exclusivamente ao primeiro tipo de estudo. Tanto que um de seus ramos mais conhecidos é a **ecolinguística crítica**, de que falarei na seção seguinte. Geralmente ela tem tratado de temas ambientais. No entanto, esse assunto poderia perfeitamente ser tratado também por filósofos, antropólogos, críticos literários (se se tratar de um texto literário que envolva temas ambientais), jornalistas e até pelo leigo. Todo mundo pode dar palpites em questões ambientais. Um bom exemplo de ensaio de ecolinguística crítica *avant la lettre* é

Carvalho (1989). Esse tipo de estudo tem sido chamado também de **linguística ecocrítica** e **linguística ambiental**.

Há algumas poucas e honrosas exceções a essa tendência na própria Europa, além da Austrália e dos Estados Unidos. O filósofo da linguagem e ecolinguista alemão Peter Finke tem enfatizado sempre que a ecolinguística não é só “linguística ambiental”. A ecologia pode ser um paradigma para as ciências da linguagem no sentido mais amplo da palavra, ou seja, em sua opinião pode-se estudar qualquer aspecto da linguagem da perspectiva ecolinguística. Nisso Finke é seguido pelo também alemão Wilhelm Trampe e até certo ponto pelo ecolinguista catalão Albert Bastardas i Boada. Como veremos na seção 4, o grande problema com a ecolinguística crítica e congêneres é o tomarem conceitos da ecologia como meras metáforas para o estudo de fenômenos da linguagem, assunto discutido mais detalhadamente em Neves & Bernardo (*este volume*). A linguística ecossistêmica brevemente exposta na seção 4 procede de modo bem diferente, partindo de dentro da própria ecologia, não buscando seus conceitos e transplantando-os para a linguística. Mas, antes de entrar nesse assunto, discutamos mais pormenorizadamente a ecolinguística crítica.

3. Ecolinguística Crítica

Embora os germes para a **ecolinguística crítica** já se encontrassem em Fill (1987), uma das maiores influências que ela tem sofrido é da análise do discurso inglesa, sobretudo em ideias de Norman Fairclough. Autores como Richard Alexander e Arran Stibbe referem-se a ele em grande parte de suas produções. A bem da verdade, talvez uns 80% dos ecolinguistas europeus sejam dessa linha. A própria expressão ‘ecolinguística crítica’ surgiu por sugestão da ‘análise do discurso crítica’ de Fairclough. Como já vimos, ela poderia ser perfeitamente também chamada de linguística ecocrítica ou de linguística ambiental.

Fill (1996) salienta que há duas tendências no seio da ecolinguística crítica, que ele chamou simplesmente de ‘ecolinguística’. Em sua opinião, “é possível partir da ecologia e aplicar princípios ecológicos, conceitos e métodos à língua e a sua ciência, mas também a outros sistemas culturais”. Essa linha de orientação teria começado com o próprio Haugen (1972), mas seria praticada também por autores como Wilhelm Trampe, Peter Finke e Hans Strohner, muitas vezes usando a ‘metáfora do ecossistema’. A segunda tendência inverte a direção, “partindo da língua e da linguística, bem como de seus métodos, aplicando-os a temas ecológicos, sobretudo a possíveis causas linguísticas e manifestações linguísticas da ‘crise ecológica’ (crise ambiental)” (p. 3). Essa linha teria começado com a famosa conferência que Michael Halliday proferiu no encontro da AILA em 1990 (cf. Halliday 1990). Nela entraria toda a ecolinguística crítica. Fill salienta ainda os dois líderes da chamada Escola Ecolinguística de Odense, Dinamarca, quais sejam, Jørgen Døør e Jørgen Chr. Bang. Essa orientação representa um tipo de “construtivismo linguístico”.

Em Ramos (2009: 69) temos uma tentativa de distinguir ecolinguística crítica de análise do discurso crítica. De acordo com ele, “enquanto a primeira define como objecto o ‘discurso’, incorrendo, naturalmente, e em consequência disso, na consideração e análise da ‘língua’, a ecolinguística crítica explora em planos de relevo semelhante a ‘língua’ e o ‘discurso’, considerando que é aquela que, em muitas manifestações discursivas, configura um discurso não ecológico, favorecendo visões antropocêntricas do mundo e a separação e ascendência dos seres humanos face aos restantes seres vivos”. Ainda em sua opinião, “são identificáveis na ecolinguística crítica duas linhas de orientação: a par de uma linha que elege o sistema linguístico como objecto privilegiado de estudo, há uma outra que visa a análise discursiva e textual das manifestações verbais”. Nas seções 5 e 6, abaixo, temos mais discussão sobre a ‘análise do discurso (crítica)’ comparativamente à ‘análise do discurso ecológica (ADE)’ aqui proposta.

4. Linguística Ecológica

Seguindo autores como Haugen, Finke e Trampe, entre muitos outros, começou a surgir uma variante da ecolinguística que parte da ecologia de modo radical em dois sentidos: primeiro, por partir do conceito central dessa disciplina biológica, que é o de ecossistema, donde o nome **linguística ecológica**; segundo, porque a linguística ecológica não toma conceitos da ecologia biológica e os aplica nos estudos da linguagem. Pelo contrário, ela é parte da macroecologia, em condição de igualdade com a ecologia biológica, motivo pelo qual um nome alternativo para ecolinguística em geral é **ecologia linguística**. Os conceitos centrais da linguística ecológica são exatamente os mesmos da ecologia biológica, como população, território e interações.

O fato é que, como se pode ver no prefixo “eco-”, a ecolinguística é uma disciplina ecológica, inclusive no sentido literal. Se ela é uma disciplina ecológica, devemos começar sua caracterização pela procura dos conceitos centrais da macroecologia, entre os quais se sobressai o de **ecossistema**. Na ecologia biológica, ele é a totalidade formada por uma população de organismos vivos, seu meio ambiente (*habitat*, biótopo ou território) bem como pelas interações que se dão tanto dos organismos com o meio quanto das que se dão dos organismos entre si. Na **ecologia linguística**, a população de organismos é o **povo** (P), o meio ambiente (físico) é o **território** (T) e as interações são a **língua** (L). O todo formado por povo, língua e território é o **ecossistema linguístico**. Em seu interior, PT constitui o **meio ambiente da língua**. Tanto o ecossistema linguístico como o meio ambiente da língua que se encontra em seu seio podem ser natural, mental ou social.

Se a língua é constituída pelas interações que se dão no interior do ecossistema linguístico, faz-se necessário examinar esse conceito em pormenor. Na verdade, existem quatro ecossistemas linguísticos. O primeiro deles é o **ecossistema natural da língua**, que consta de um **povo** (P) específico, como os kamayurás do Parque Indígena do Xingu, a parte do Parque que eles ocupam como seu **território** (T) e o meio tradicional de seus membros comunicarem entre si, sua **língua** (L), que é o kamayurá. No interior desse ecossistema, P e T constituem o **meio ambiente natural** da língua kamayurá. Mas, a língua se forma, fica armazenada e é processada no cérebro dos falantes. Aí temos o **ecossistema mental da língua**, constituído pelo **cérebro** como o *locus* das interações mentais da língua. As próprias interações se dão nas conexões neurais, no que constitui a **mente**, que não é nada mais do que o cérebro em funcionamento. No caso, o cérebro e a mente juntos constituem o **meio ambiente mental da língua**. Mas, para o leigo, a língua é basicamente um fenômeno social. Ecolinguisticamente, o **ecossistema social da língua** é apenas um entre outros quatro. Ele consta de uma **coletividade** de indivíduos como seres sociais. A **sociedade** é o *locus* das interações entre esses indivíduos sociais. Sociedade mais coletividade formam o **meio ambiente social da língua**.

Esses três ecossistemas convergem no **ecossistema fundamental da língua**, também conhecido como **ecossistema fundacional da língua**. Para o leigo, no entanto, ele pode ser chamado simplesmente de **comunidade**. Ele é geral, por abranger os três outros. É nele que se fazem as questões fundamentais sobre a língua. Uma delas é a que o leigo faz, sempre que ouve o nome de uma **língua** (em geral) pela primeira vez (L). Sua primeira pergunta é que povo (P) fala essa língua. A segunda é onde se localiza esse povo (T). Como não poderia deixar de ser, o **meio ambiente fundamental da língua** é PT.

Tudo isso constitui o que se poderia chamar de os galhos e as folhas da árvore da linguagem. O tronco é constituído pela **ecologia da interação comunicativa**. Ela consta de um falante, que se autodenomina EU, e um ouvinte, que ele chama de TU (VOCÊ). Aquele ou aquilo de que ele fala e/ou aquele ou aquilo que está com ele é ELE₁. Aquele ou aquilo que está com o ouvinte ou a que(m) ele se refere é ELE₂. ELE₁ mais ELE₂ constituem ELES. Nas interações concretas, frequentemente ELE₁ mais ELE₂ e ELES são substituídos por outros nomes, como *árvore, nuvem, pessoa, constituição, computador* etc., vale dizer, todos os substantivos da

língua, os nomes, são substitutos dos pronomes, contrariamente ao que a tradição gramatical quer nos fazer crer. As demais classes de palavras também nascem aí, uma vez que nos enunciados produzidos os **atos de interação comunicativa** contêm ações (verbos), atributos (adjetivos), partículas que unem palavras (preposições) e orações (conjunções) etc. Enfim, todo o vocabulário da língua nasce aí.

Há outras possibilidades combinatórias dos participantes da ecologia da interação comunicativa, algumas das quais são usadas por determinadas línguas, outras não. Por exemplo, o tupi e o guarani distinguem EU + ELE₁ de EU + TU. A primeira combinação é o nós exclusivo *oré*; a segunda, o nós inclusivo *jandé*. Outras línguas fazem outras distinções, como o crioulo inglês tok pisin, da Papua-Nova Guiné. A língua como interação consta ainda de um conjunto de **regras interacionais**, formuladas por Couto & Couto (2013), e de outro de **regras sistêmicas**. Na verdade, as regras sistêmicas (gramática) são parte das interacionais. Tanto as primeiras quanto as segundas existem para eficácia da interação comunicativa. Isso provoca uma reviravolta na visão estruturalista de língua, para a qual língua é basicamente gramática. Ecolinguisticamente, porém, as regras sistêmicas são coadjuvantes das regras interacionais, elas são também interacionais. Por fim, a ecologia da interação comunicativa envolve também um **cenário** em que o drama dos atos de interação comunicativa se desenrola. É dos atos de interação comunicativa que nasce a língua, ontogenética e filogeneticamente.

5. Linguística Ecológica Crítica

A ecolinguística tem um escopo bastante abrangente, holístico, de modo que nada do que tange à linguagem lhe é estranho. Por isso, a versão dela tratada na seção anterior, a linguística ecossistêmica, apresenta uma variante que se dedica ao discurso, chamada **linguística ecossistêmica crítica** (LEC), por sugestão tanto da ‘ecolinguística crítica’ quanto da ‘análise do discurso crítica’ de Norman Fairclough. Ela foi proposta pela primeira vez por escrito em Couto (2013). Por tratar de análise do discurso, o nome mais comum para a LEC é **análise do discurso ecológica** (ADE). Mas, alguém poderia perguntar o que há de diferente na abordagem da ADE/LEC, ou seja, o que ela faz que não poderia ser feito também por essas outras disciplinas. É o que pretendo discutir na presente seção.

Na verdade, há inúmeros ensaios no contexto dessas e de outras disciplinas que têm tratado de questões ambientais. Grande parte dos ecolinguistas tem se dedicado a esse tipo de estudo, como se pode ver nas coletâneas publicadas e nos encontros ecolinguísticos. Já vimos que até mesmo estudiosos de outras áreas têm incursionado pela “análise de discurso ecológico”. O que a ADE propõe é diferente, ela não faz apenas análise de discurso ecológico, antiecológico ou pseudo-ecológico. Pelo contrário, ela faz análise ecológica de discurso. Como parte da linguística ecossistêmica ela é uma disciplina da ecologia que faz estudos de fenômenos da linguagem, não uma disciplina da linguística que faz estudos de fenômenos ecológicos. Ela lembra muito a proposta da ecolinguagem (Matos et. al., *este volume*). No contexto da análise do discurso crítica já há alguma coisa que vai na direção das ideias da ADE/LEC. Uma delas é a chamada ‘análise do discurso positiva’ (Martin & Rose 2003; Vian Jr. 2010). No entanto, ela continua seguindo as mesmas diretrizes da análise do discurso crítica.

A análise do discurso tradicional, tanto a filiada a Pêcheux quanto a de linha anglo-saxônica, enfatiza sempre a ideologia e as relações de poder. Isso é muito importante, no entanto, a ideologia no caso é a marxista. Em Pêcheux e seguidores, essa ideologia é filtrada pela obra de Louis Althusser, portanto, é radicalmente marxista. A de linha inglesa parte de um marxismo menos radical, filtrado por Gramsci e pela Escola de Frankfurt, mas continua sendo ideologia marxista. Ora, a ideologia marxista tem pelo menos três características que são inaceitáveis em uma visão ecológica do mundo. A primeira delas é a ênfase no **conflito**, sobretudo entre “classe dominante” e “classe dominada”. Os praticantes de ADE preferem

ligar-se à visão de mundo ecológica e às filosofias orientais, como o hinduísmo, o budismo e o taoísmo (Couto 2012). Como no caso de conceitos polares, como *bom-ruim*, *grande-pequeno*, *escuro-claro* etc., a ideologia do conflito os considera como antagônicos, é um contra o outro, é um ou outro. Na visão oriental, eles são complementares. Só existe o *bom* em relação ao *ruim*, o *grande* só frente ao *pequeno*, o *claro* apenas comparativamente ao *escuro* e assim por diante. Isso porque essa filosofia enfatiza a **harmonia** e tudo que lhe diz respeito, não o antagonismo das ideologias.

A segunda característica do marxismo que a ADE não aceita é o **antropocentrismo**, que em Marx aparecia sob o manto de humanismo. Se os humanos são os “reis da criação” tudo o mais existe para servi-los, portanto, eles podem usar e abusar de tudo. Essa ideologia está nos levando a um beco sem saída, uma vez que estamos destruindo todas as bases para a vida na face da terra, em uma atitude suicida. A ADE, seguindo a ecologia profunda (Naess 1973, 1989, 2002; Couto 2012: 49-67), defende a autorrealização de todos os seres. Os humanos não têm mais direito à vida do que os demais seres vivos.

O terceiro traço do marxismo que a LEC não pode aceitar é a defesa da **ditadura do proletariado**. Praticamente todos os países que supostamente adotaram o regime marxista ficaram com a ditadura e deixaram o proletariado de lado. Na verdade, todos os regimes caricaturalmente chamados de “marxistas” são ditaduras hereditárias, como ainda se pode ver nos regimes jurássicos da Coreia do Norte e de Cuba. Uma vez que, segundo se diz, não é possível evitar as ideologias, no caso da ADE podemos falar em **ideologia da vida**, ou **ideologia ecológica**, ou seja, aquela que defende intransigentemente a vida e luta contra o sofrimento.

Repetindo, a ADE/LEC, ao contrário da análise do discurso tradicional, põe a ênfase na defesa da vida na face da terra e em uma luta contra tudo que possa trazer sofrimento. É verdade que o sofrimento e a dor são uma proteção que os seres vivos têm contra a morte. Se não existissem a dor e o sofrimento, eles não se importariam com a mutilação do próprio corpo. Por isso, todo ser vivo está sempre à procura do próprio bem-estar, ou da própria autorealização, como se diz na ecologia profunda, e essa autorealização não é nada mais nada menos do que o que os humanos chamam de bem-estar e felicidade. A morte existe para dar continuidade à vida, para que a natureza recicle a matéria de um ser utilizando-a em outro ou outros seres vivos. No entanto, pelo menos nas situações em que dor, sofrimento e morte podem ser evitadas, devemos evitá-las. É o que sugere a ADE/LEC.

Em conformidade com as categorias da linguística ecossistêmica, e uma vez que somos seres não apenas animais (natural), mas também temos uma vida psíquica (mental) e vivemos em sociedade (social), devemos fazer distinção entre sofrimento físico (natural), mental e social. O sofrimento físico ocorre quando há ferimentos, mutilações ou outro tipo de agressão física. Todo sofrimento **físico** é um movimento na direção da morte, que é o sofrimento físico máximo. Procurar a autorealização é evitá-los ou ir contra eles. É preciso, porém, esclarecer que há graus de sofrimento. Um beliscão (físico) pode ser muito menos intenso do que uma tortura mental, xingamentos, assédios etc. Ser difamado e desmoralizado perante a comunidade também é um sofrimento social bem mais forte do que o beliscão.

Se um estudioso de LEC for analisar um discurso que fale de uma mulher que apanha todo dia do marido que chega bêbado em casa (alguns desses maridos chegam a matar a mulher), ele a defenderá não por ser mulher, como faz a ideologia feminista nem por se tratar de um ato de machismo em si. Ele a defenderá por ser um ser vivo (humano) que sofre. Assim, ela será defendida partindo de uma causa muito maior do que a justa luta das feministas contra os machistas, como reconhecido na bem-vinda Lei Maria da Penha. Assim procedendo, a ADE estará considerando a mulher uma igual do homem, não seu antagonista. O mesmo princípio vale para o caso de manifestações de racismo, de homofobia, de etnocentrismo etc. No caso de algumas práticas tradicionais como o tratamento que a mulher recebe em alguns países

muçulmanos (como a excisão do clitóris), do infanticídio entre alguns grupos ameríndios e assemelhados, temos o dilema de se ficar do lado da vida ou de tradições culturais arraigadas. A posição da ADE é muito clara: ela se posiciona decididamente do lado da vida e contra o sofrimento. Com efeito, tradições culturais mudam, mas a morte é irreversível. No entanto, é preciso ter em mente que a ADE fornece apenas linhas gerais a partir das quais se podem julgar casos particulares. Na verdade, cada caso é um caso, portanto deve ser avaliado no contexto a que pertence, mas sempre tendo como pano de fundo essas diretrizes. O quer fazer com o sofrimento da criança que será sacrificada frente ao sofrimento do grupo social se a tradição não se mantiver?

Vejamos sinoticamente algumas características da análise do discurso (AD) e da análise do discurso crítica (ADC) frente às da análise do discurso ecológica. Em primeiro lugar, a AD(C) encara o objeto de estudo do ponto de vista ideológico-político, quando muito psicanalítico, como na AD francesa. A ADE põe em primeiro plano a questão da vida na face da terra, a ecologia, que é parte da biologia. Se é para falar em ideologia, que seja a **ideologia ecológica** ou **da vida**. A AD(C) está em sintonia com a filosofia ocidental, que enfatiza a competição (marxismo: conflito), o que pode levar ao ódio, à violência e à guerra. A ADE tem mais afinidade com as filosofias orientais (hinduísmo, budismo, taoísmo) que enfatizam a cooperação, o que leva à harmonia, ao amor. A AD(C) parte do ponto de vista lógico (*from a logical point of view*), como defende o filósofo americano Willard Quine; ela não refuta nem critica a visão de mundo ocidental, que é reducionista. A ADE parte do ponto de vista ecológico (*from an ecological point of view*), propugnado pelo ecolinguista e filósofo da linguagem alemão Peter Finke (1996). Esse ponto de vista é abrangente, holístico. Combate a cosmovisão ocidental. A AD tende a apenas analisar e criticar os estados de coisas de que trata, com raríssimas exceções, como a ADC. A ADE analisa, critica e **prescreve/recomenda** comportamentos que favoreçam a vida e evitem o sofrimento. A AD(C) é humanista, logo, antropocêntrica como o marxismo, cuja filosofia assimila, como se pode ver em Ramos (2009). A ADE é biocêntrica, ecocêntrica, como a ecologia profunda. A AD(C) critica o estruturalismo, sobretudo a gramática gerativa. A ADE critica o estruturalismo, a gramática gerativa e a AD(C). A AD(C) dedica-se a discursos produzidos, logo, a produto, algo feito, coisa, o que significa que ao fim e ao cabo ela implica uma certa reificação da língua. A ADE, por ser parte da linguística ecossistêmica, dá preferência ao próprio processo de produção de discursos (*das Fliessen selbst* [o próprio fluxo], Fill, 1993). A **ecologia da interação comunicativa** é o núcleo central da linguística ecossistêmica, e da ADE. A AD(C) dedica-se apenas ao ecossistema social, quando muito chegando até o ecossistema mental, como as tímidas influências da psicanálise em alguns trabalhos em AD francesa. A ADE leva em conta não só o ecossistema social e o mental, mas também o natural, com o que se aproxima da ecocrítica (Couto 2007: 434-442). Ela tende a incluir até mesmo a dimensão espiritual.

6. Categorias da ADE/LEC

Passando à consideração de alguns conceitos ecológicos que podem (e devem) ser usados na análise de textos/discursos, comecemos pelo de **diversidade**. Sua aceitação implica uma atitude de tolerância para com o outro, sobretudo quando é diferente. A não aceitação implica intolerância, o que pode conduzir à agressividade e à violência, sobretudo contra as minorias de todos os tipos. Sua aceitação pressupõe uma política de cooperação e harmonia, conceito que já está previsto na própria ecologia biológica, no caso, nas relações harmônicas, que podem se dar não só intraespecífica, mas também interespecificamente. No primeiro caso, temos as relações entre os seres humanos; no segundo, entre eles e seres de outras espécies de animais. O contrário seria a subordinação dos mais fracos aos mais fortes e a consequente imposição da vontade dos segundos sobre os primeiros. Como se vê, aqui entra a questão do poder. Isso pode levar ao fundamentalismo que, como sabemos, frequentemente chega até à

violência. Por isso, a ecologia profunda que inspira a ADE recomenda uma atitude à la Gandhi (uma das fontes de inspiração da ecologia profunda), isto é, firme, porém, não violenta. Enfim, a ADE/LEC respeita a diversidade natural, mental e social.

Intimamente associada à diversidade temos a questão das **interações** (inter-relações, relações). No interior do ecossistema, nada está isolado, tudo está de alguma forma relacionado a tudo, direta ou indiretamente. Havendo uma diversidade de seres e inter-relações, pode-se dizer do próprio ecossistema que ele é uma cadeia ou teia de inter-relações que se dão entre organismos, entre organismos e meio, e assim por diante. Haverá tanto mais relações quanto mais diversidade de organismos e de meios houver no ecossistema, de modo que os dois conceitos estão intimamente inter-relacionados. As interações estão intimamente associadas à harmonia do todo, donde o **holismo**, uma vez que é em seu interior que elas se dão. Elas são multilaterais, multipolares e pluricêntricas. Os totalitarismos, ao contrário, são monocêntricos e centrípetos, motivo pelo qual muitas vezes levam ao conflito, uma vez que não aceitam a diversidade que as inter-relações multilaterais implicam.

Ainda na dinâmica das inter-relações, há uma constante **adaptação** de organismos ao meio e do meio aos organismos, além das adaptações dos próprios organismos entre si. A adaptação do meio aos organismos era menor no começo filogenético da vida, mas vem se intensificando a cada dia que passa, sobretudo devido ao desenvolvimento tecnológico (essa adaptação pode levar a um beco sem saída). O mundo e a cultura (inclusive a língua) são dinâmicos, estão sempre mudando, se adaptando às novas situações que a natureza (e a cultura) lhes apresenta. Não se adaptar é oferecer resistência, o que pode também levar à desarmonia, ao conflito e à violência, quer contra outros seres humanos, quer contra os demais seres vivos e à natureza em geral, como se vê nas ações predatórias. A visão darwinista falava em competição e sobrevivência do mais forte. As novas pesquisas em ecologia têm mostrado que sobrevive mais aquele que se adapta mais, não necessariamente o mais forte. Se fosse assim, os dinossauros não teriam desaparecido. Adaptar-se é procurar viver em harmonia com o meio e com o outro, conceito central do taoísmo e, indiretamente, da ecologia profunda.

Adaptação é a cara da moeda cuja coroa é a **evolução**. Hoje em dia é sobejamente sabido que a evolução se dá ciclicamente. Tudo na natureza se move em ciclos. Veja-se a alternância dia/noite, as estações do ano, o ritmo biológico de nosso organismo, entre outros. Na própria cultura, aí inclusa a linguagem, as mudanças se dão por ciclos. Basta observar a moda. Quantas vezes já não vimos os estilistas, os que ditam a moda, dizerem que agora o chique é o que se fazia nos anos 60 ou nos anos 80, por exemplo? Basta criar-se um termo para designar isso, no caso *retrô*. Em Couto (2012: 179-199) há alguns exemplos de evolução cíclica na literatura e na linguagem. Com isso, entramos no domínio da **reciclagem**. Ela tem a ver diretamente com o consumismo capitalista desenfreado. Só recicla quem tem consciência de que o consumismo e a descartabilidade são prejudiciais à manutenção da vida na face da terra, sobretudo **a longo prazo**. Para agir assim, é necessário que se pratique uma economia **sustentável**, que leve a ecologia em consideração.

A ideologia ecológica defende os três ‘r’, ou seja, redução, reutilização e reciclagem. Descartar tudo em vez de reduzir, reutilizar e reciclar exige uso e abuso dos recursos da natureza, e não só da natureza viva, além de poluí-la. Nossa intervenção nela está se intensificando a cada dia que passa e se tornando cada vez mais predatória. Isso traz sofrimento aos seres vivos, como o consumo exagerado de carne, que exige o sacrifício de centenas, de milhares, de milhões de animais. A própria criação extensiva de gado de corte, e até de leiteiro, exige o estabelecimento de imensas pastagens, com uma única espécie de gramínea ou capim, a braquiária, por exemplo, o que implica um sacrifício (morte) na diversidade da flora e até da fauna. Para reduzir a última, como no caso dos insetos, recorre-se aos pesticidas. Aqui a redução é prejudicial, uma vez que reduz a diversidade de seres vivos

no ecossistema, vale dizer, provoca sua morte e, frequentemente, aniquilamento, além de matar os organismos que consomem os insetos.

Voltando à visão holística, ao todo do ecossistema, notamos que nessa qualidade ele se inter-relaciona com os ecossistemas vizinhos, fornecendo e recebendo matéria, energia e informação deles. Dito em outras palavras, esse todo apresenta a característica da **abertura**, às vezes também chamada de **porosidade**. Essa característica do ecossistema, juntamente com a diversidade, enseja a tolerância para com os de outras espécies, outros grupos étnicos, vai contra o etnocentrismo, o racismo e os demais “ismos” acima mencionados. Ela nos ensina que nada está isolado, portanto, recebe influência de fora, além de enviar seus influxos para fora. Ela nos leva a ser receptivos à ideia do outro, mesmo quando não concordamos com ela. Aceitá-la não no sentido de adotá-la, mas no de respeitá-la. Afinal, o certo e o errado são conceitos criados socialmente, logo, são relativos. Além de esses conceitos não existirem na natureza, variam de comunidade para comunidade e de um segmento social para outro. Aliás, se quisermos usar o conceito de “errado”, ele se aplicaria ao que traz sofrimento como entendido no presente contexto. O que não o traz não pode, legitimamente, ser considerado errado.

Existem diversos outros conceitos ecológicos de que se pode lançar mão na ADE. Entre eles, temos as já mencionadas relações harmônicas *versus* relações desarmônicas, tanto intraespecíficas quanto interespecíficas. Entre as **relações harmônicas interespecíficas**, poderíamos mencionar o **inquilinismo**, o **comensalismo** e o **mutualismo**. No que tange às **relações desarmônicas interespecíficas**, sobressaem-se o **predatismo** (**predador versus presa**) e o **parasitismo**. Aqui alguém poderia alegar que o predador traz dor e sofrimento à presa. É verdade, no entanto, isso é parte da cadeia trófica, ou cadeia alimentar. É um modo de a natureza manter o próprio equilíbrio, a própria sustentabilidade. Entre as **relações desarmônicas intraespecíficas**, poderíamos trazer à baila a **competição**, que se dá também nas interespecíficas. Aquilo que se chama **comunhão** em linguística ecossistêmica (pressuposto para a interação comunicativa) se enquadra nas **relações harmônicas intraespecíficas**. Enfim, na própria ecologia geral, bem como em suas vertentes filosófica, sociológica etc., já temos os conceitos necessários e suficientes para efetuarmos estudos críticos sobre discursos/textos que falem de diversos assuntos. Nos dias atuais não precisamos mais ter medo do biologismo. Usar a ecologia geral como base para os estudos culturais (e linguísticos) é assumir o ponto de vista da vida, justamente estudada pela biologia, de que a ecologia geral (e a linguística) faz parte.

Devemos lutar inclusive contra a depredação da natureza não animada. Se não cuidarmos das águas, por exemplo, elas podem ser poluídas a tal ponto que podem envenenar não só a nós, mas também aos demais seres vivos. Elas podem mesmo desaparecer, com o que todos pereceriam. Do mesmo modo devemos ter cuidado para não poluir o ar demasiadamente. Do contrário não teremos oxigênio para respirar. Não devemos usar determinados produtos que causam o efeito estufa, pois, do contrário, poderemos morrer todos assados ou, então, com câncer de pele. Não se trata de uma visão apocalíptica nem catastrofista. Trata-se de ser realista. O que já vimos até agora aponta claramente para essa direção. Por que não assumir uma atitude de prudência?

7. Mini-análise de um texto abstrato

Analisar textos/discursos ambientais, antiambientais e pseudoambientais não apresenta grandes problemas. Isso pode ser feito a partir de qualquer perspectiva, como já foi sugerido acima. Na verdade, a AD e a ADC quando se debruçam sobre questões desse tipo fazem-no como qualquer modelo faria, envolvendo questões ideológicas. A ADE, por seu turno, em princípio pode ser usada para a análise de qualquer tipo de texto, inclusive textos abstratos. É o que vou tentar mostrar agora a propósito de um silogismo, uma das manifestações verbais

mais abstratas, que conteria apenas relações lógicas. O silogismo que ou usar é o que se vê logo a seguir, que nos foi legado pela tradição aristotélica.

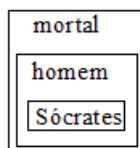
Todo homem é mortal. Ora, Sócrates é homem, logo, é mortal.

Para começo de conversa, o silogismo é constituído de três sentenças afirmativas. Como alguns linguists e filósofos da linguagem têm demonstrado, todo enunciado afirmativo é uma resposta a alguma pergunta, mesmo que tácita. No caso, os enunciados *todo homem é mortal*, *Sócrates é homem* e *Sócrates é mortal* certamente surgiram como uma pergunta filosófica, mesmo que não formulada explicitamente. No caso, teríamos algo como *todo homem é mortal?*, *Sócrates é homem?* e *Sócrates é mortal?* Com isso, os enunciados do silogismo entram indiretamente no núcleo da linguística ecossistêmica, e da ADE/LEC, que é a ecologia da interação comunicativa. Trata-se de algo como os provérbios. Os paremiólogos têm demonstrado que mini-textos como *água mole em pedra dura tanto bate até que fura* devem ter sido proferidos em algum ato de interação comunicativa concreto, que deve ter se dado em algum momento do passado. Nesse caso, foram resposta a perguntas, mesmo que tácitas, do tipo *água mole bate em pedra dura?*, *água mole fura pedra dura?* etc.

Outro ponto a ser observado é o “tema” do silogismo, a morte. Essa questão tem a ver diretamente com a da vida, uma só existe em relação à outra. E quando falamos em vida, estamos deixando implícita a morte, pois, só os seres vivos morrem. Já estamos nos aproximando da visão ecológica de mundo, uma vez que a vida é estudada pela biologia, de que a ecologia faz parte.

De acordo com a definição de dicionário, silogismo é um “raciocínio dedutivo estruturado formalmente a partir de duas proposições, ditas premissas, das quais, por inferência, se obtém necessariamente uma terceira, chamada conclusão”, como está dito no *Houaiss*. Como nos ensinam os manuais de lógica, ele não descreveria nada, seu valor estaria apenas nas relações lógicas. Vejamos os itens lexicais do silogismo, ou seja, *homem*, *Sócrates* e *mortal*. Os dois primeiros se referem a algo existente no mundo natural, enquanto que o terceiro reporta-se a qualidade, propriedade ou atributo de entidades nele existentes. Esse fato já fora apontado por Russel (1982: 56-57), reportando-se a Parmênides. Portanto, os três pilares do argumento remetem ao mundo natural, de modo imediato. Sem eles não haveria a menor possibilidade de conexão lógica. Enfim, como já haviam demonstrado os pensadores da Port-Royal, só há conexão lógica entre entidades reais do mundo real.

Quanto aos conectores lógicos, podem ser interpretados em termos de inclusão, como se vê na figura abaixo:



Como se vê, *Sócrates* é um ser vivo, humano, que pertence à classe *homem*. Este último, por seu turno, pertence à classe dos seres vivos que, por sê-lo, morrem, são daquele tipo de ser que é *mortal*. Ora, a inclusão é algo que existe na natureza independentemente de qualquer outra coisa ou ser vivo que possa intervir nele. Couto (2007: 140) menciona o caso do caroço no interior de uma fruta. Ele está lá sem que ninguém o tenha colocado, sem que haja ninguém para observá-lo, ou para criá-lo discursivamente. É uma das relações mais primitivas, no sentido de originais. É a relação por excelência. Tanto que a preposição que a codifica, *em/dentro de*, existe em todas as línguas do mundo e é uma das primeiras a ser adquirida pela criança. Vale dizer, até as “relações lógicas” têm a ver com o mundo natural em que se desenrola do drama da vida.

8. Conclusões e perspectivas

Pode parecer que a proposta de mais um modelo de análise do discurso seria desnecessária, uma vez que já existem tantos no mercado. A tal ponto que frequentemente eles se digladiam entre si. Como já se disse a propósito do funcionalismo em linguística, eles são um conglomerado de teorias que só têm em comum a oposição ao papa. No caso, o papa é o estruturalismo, sobretudo o gerativismo. Eu tenho plena convicção de que a ADE/LEC traz novas ideias para a análise do discurso, isenta de ideologias político-partidárias, religiosas etc. Melhor dizendo, a ADE/LEC parte da ideologia da ecológica. Como foi enfatizado em diversas passagens acima, a AD tradicional se baseia direta e indiretamente na ideologia marxista. Ora, essa ideologia é uma das piores partes do marxismo. Diversas outras categorias do materialismo dialético são perfeitamente assimiláveis pela visão ecológica de mundo aqui perfilhada. Entre elas temos a da totalidade, que lembra o holismo ecológico, e a dialética, que se assemelha às interações ecológicas.

Há basicamente dois tipos de estudos científicos válidos. O primeiro é aquele que traz dados novos, como quando a física descobre um novo corpo celeste, um novo planeta, uma nova galáxia. Infelizmente, porém, no âmbito das ciências humanas não é possível descobrir fatos novos. Mas é possível apresentar uma nova interpretação para fatos já interpretados por outros modelos teóricos. Se essa nova interpretação for mais interessante do que as anteriores, o modelo teórico pode ser considerado válido. Caso contrário, ele pode ser descartado. Eu estou convicto de que a ADE pode lançar uma nova luz sobre o mercado da análise do discurso. Pode até acontecer de ela não pegar, ou seja, não ser aceita e/ou não ser considerada como válida, mas que ainda não existia uma proposta de análise de discursos partindo da visão ecológica de mundo, isso lá é verdade.

Referências

- Carvalho, Isabel C. M. 1989. *Territorialidades em luta: Uma análise dos discursos ecológicos*. Fundação Getúlio Vargas, Dissertação de Mestrado.
- Couto, Elza K. N. N. do & Hildo Honório do Couto. 2013. O discurso “fragmentado” dos meninos de rua e da linguagem rural: Uma visão ecolinguística. IV SIMELP, UFG, 02-05/07/2013. Disponível em: http://www.simelp.letras.ufg.br/anais/simposio_10.pdf, p. 425-436 (acesso: 23/12/2013).
- Couto, Hildo Honório do. 2007. *Ecolinguística: estudo das relações entre língua e meio ambiente*. Brasília: Thesaurus Editora.
- _____. 2012. *O tao da linguagem: Um caminho suave para a redação*. Campinas: Pontes.
- _____. 2013. Análise do discurso ecológica (ADE). Disponível em (acesso: 23/12/2013): <http://meioambienteelinguagem.blogspot.com.br/2013/04/analise-do-discurso-ecologica.html>
- Fill, Alwin. Fill, Alwin. *Wörter zu Pflugscharen: Versuch einer Ökologie der Sprache*. Viena: Böhlau, 1987.
- _____. 1993. *Ökologie: Eine Einführung*. Tübingen: Gunter Narr Verlag.
- _____. (org.). 1996a. *Sprachökologie und Ökoluistik*. Tübingen: Stauffenburg.
- _____. 199b. Ökologie der Linguistik – Linguistik der Ökologie. In: Fill (org.), p. 3-16.
- Finke, Peter. 1996. Sprache als missing link zwischen natürlichen und kulturellen Ökosystemen. Überlegungen zur Weiterentwicklung der Sprachökologie. In: Fill (org.), p.27-48.
- Halliday, Michael A. K. 1990. New ways of meaning: The challenge to applied linguistics. *Journal of applied linguistics* 6, p. 7-36.
- Haugen, Einar. 1972. *The ecology of language*. Stanford: Stanford University, p. 325-339.

- Makkai, Adam. 1993. *Ecolinguistics: ¿Toward a new **paradigm** for the science of language?* Londres: Pinter Publishers.
- Martin, J. R. & D. Rose. 2003. *Working with discourse: Meaning beyond the clause*. Londres: Continuum.
- Naess, Arne. The shallow and the deep, long-range ecology movement: A summary. *Inquiry* 16, p. 95-100, 1973.
- _____. *Ecology, community and lifestyle*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- _____. *Life's philosophy - Reason & feeling in a deeper world*. Athens: The University of Georgia Press, 2002.
- Ramos, Rui. 2009. *O discurso do ambiente na imprensa e na escola: Uma abordagem linguística*. Lisboa: fundação Calouste Gulbenkian / Fundação para a Ciência e Tecnologia, 2009.
- Russerl, Bertrand. 1982. *História da filosofia ocidental*. Brasília: Editora da UnB.
- Sapir, Edward. 1912. Language and environment. *American anthropologist* 14 p. 226-242.
- Vian Jr., Orlando. 2010. Gênero do discurso, narrativas e avaliação das mudanças sociais: A análise de discurso positiva. *Cadernos de linguagem e sociedade* vol. 11, n. 2, p. 78-96.
- _____. 2001. Identity and manifoldness. In: Fill & Mühlhäusler (orgs.): 84-90.

CULTURA, IMAGENS E SIMBOLISMOS – entre a norma e a vida

Dra. Iduina Mont'Alverne Braun Chaves

A razão e a ciência apenas põem os homens em relação com as coisas, mas aquilo que liga os homens entre si é a representação, afetiva, porque vivida e que constitui o império das imagens. (Durand, 1995, p. 120)

[...] o discípulo confia no mestre para que este o instrua e o conduza enquanto ele não for capaz de se conduzir a si próprio. A condição de discípulo é provisória, uma situação passageira que aguarda a habilitação que tornará o indivíduo apto a se conduzir a si próprio. (Gusdorf, 1995)

O ensinar vê com os olhos do coração. (Hillman, 1999, p. 11)

INTRODUÇÃO

As epígrafes traduzem o meu interesse em uma temática pouco valorizada na academia e pelos professores. Elas sustentam e adubam minhas ideias sobre a complexidade do real, a imaginação simbólica e a cultura do imaginário. Em linhas gerais, o objetivo deste trabalho é contribuir para uma reflexão sobre as relações entre pesquisa, narrativa, pesquisa narrativa, imaginário e formação de professores. Pretendo, falar da profunda contribuição que a complexidade, a pesquisa narrativa e o universo simbólico podem trazer para a construção de uma cultura escolar mais autêntica, mais dinâmica, mais feliz e mais humana/sensível. Sinto que o suporte simbólico, pelo retorno às fontes de representação, pela descoberta e pela inventividade pode ressuscitar o desejo natural do ato de aprender, do ato de ensinar. Além disso, penso que o retorno do reencantamento da cultura, pela abertura das portas ao devaneio poético, através da imaginação criadora, associada aos prazeres da inteligência e da criatividade trarão de volta, ao aluno e aos professores suas competências humanas perdidas. Esse pressuposto me conduziu a estudos e pesquisas sobre o imaginário, a narrativa, a epistemologia da complexidade e a busca de uma metodologia, de heurísticas enfim, para melhor compreender os mecanismos e a função imaginante. Entendo ser um caminho complexo, mas possível.

O convite para participar desta mesa intitulada *Imaginário e (auto)biografias*, com Maria Helena Menna Barreto Abrahão e Lúcia Peres é uma honra. Um privilégio. Um grande

desafio. Agradeço.

Pretendo mostrar a importância da narrativa para nossa capacidade de pensar/ponderar sobre questões e problemas educacionais, desde que a função da narrativa é fazer nossas ações inteligíveis para nós mesmos e para os outros. O interesse em narrativa como um modo de conhecimento, explora o sentido da sua importância como um meio: (1) de informar a pesquisa e a prática educacionais; (2) de explorar e de proporcionar aos professores a possibilidade de refletir sobre suas ações e ao mesmo tempo enriquecer o entendimento de sua própria prática; (3) de ajudar aos pesquisadores a ganhar um entendimento mais complexo do ensino e das práticas educacionais; (4) para reconstruir a experiência pedagógica e torná-la acessível para reflexão; (5) pelo qual a narrativa ajuda a ganhar melhor entendimento do ensino, abrindo novas avenidas de pesquisa e apontando para melhorar a própria prática.

O termo narrativa deriva do Sânscrito “gnarus” (saber, ter conhecimento de algo) “narro” (contar, relatar) e que chegou até nós por via do latim. (Dicionário de Termos Literários, Carlos Ceia). Para Platão o termo aplica-se a todos os textos produzidos pelos prosadores e poetas, pois ele considera como narrativas as narrações de todos os acontecimentos passados, presentes e futuros. Sendo a narrativa a enunciação de um discurso que relata acontecimentos ou ações, para a sua definição é necessário tomar em consideração a história que ela conta e o discurso narrativo que a anuncia. Assim, a história será o conteúdo do ato narrativo, ou seja, seu significado, enquanto o discurso que a dá a conhecer será o seu significante. A narrativa é, pois, em última análise, a instância surgida da simbiose entre a história e o discurso narrativo.

A narrativa está ganhando aceitação como um importante instrumento para o desenvolvimento profissional. Os professores podem usar histórias de suas experiências profissionais para refletir sobre a sua própria prática, articular valores e crenças, dar forma a teoria de ensino e para um melhor entendimento do processo decisório - as histórias interagem com os leitores, com os ouvintes e com outros contadores de histórias. Estas histórias são frequentemente base para reflexão, discussão e debate. A narrativa levanta também a questão da voz e da autoria.

Uma história de experiências vividas em espaços educativos, e contada por alguém, pode levantar muitas questões significativas sobre o ensino, relacionadas ao currículo, a questões epistemológicas e paradigmáticas, a opções metodológicas, a relação teoria/prática, a tomada decisões, as relações professor-aluno, ao ser profissional/professor, as situações de ensino/aprendizagem, dentre outras. É uma forma de explorar a complexidade do que

significa ensinar - não só o "quê" , o " como", mas também os " porquês" e os " quando" do processo de ensino e de aprendizagem. Além do mais, abre possibilidades, para outros professores pensarem a sua prática e contarem as suas próprias histórias.

O uso metodológico da narrativa traz aos pesquisadores o contato com questões metodológicas, epistemológicas, ontológicas, numa perspectiva multidisciplinar, com suporte da antropologia e da literatura. Nesse sentido, podemos falar tanto de pesquisa em narrativa, quanto de pesquisa narrativa, significando que a narrativa pode ser ambos, fenômeno e método. A este respeito, Clandinin e Connely (1994) para preservar a distinção chama o fenômeno de história e a investigação de narrativa.

A pesquisa narrativa faz uso de materiais pessoais tais como histórias de vida, conversas e escritos pessoais. Ela convida à reflexão e requer do pesquisador o exame do contexto onde se situa a pesquisa e suas implicações mais amplas, além de provocar o olhar dos pesquisadores e dos professores para coisas e situações que, para eles, passavam despercebidas, tais como alguns dos seus próprios valores e compromissos, as obrigações do sistema escolar, as relações no ambiente escolar, as formas de avaliação, algumas práticas de ensino que favorecem a alguns estudantes em detrimento de outros etc.. Contar histórias é dar voz ao “self”. Uma voz tão reprimida na nossa escola seja de nível básico ou superior. Nas palavras de Robinson and Hawpe (1986), o estoriar é um método de sucesso para organizar a percepção, o pensamento, a memória e a ação. (p.12)

Entendo que a confiança de nossas histórias pessoais não é meramente uma maneira de contar a alguém nossa vida. Elas são meios pelos quais identidades podem ser modeladas e seu estudo traz revelações acerca da vida psíquica, social e cultural do contexto onde vivem os narradores.

Este trabalho é um recorte de um estudo realizado numa escola pública do Rio de Janeiro. Em linhas gerais, a proposta deste estudo foi (re)pensar a organização escolar considerando sua dimensão cultural, na qual se realizam as práticas simbólicas organizadoras do real social. Na escola, entendo, que as manifestações do imaginário podem ser apreendidas pelo estudo da cultura e do imaginário dos grupos. No caso deste trabalho, optei pelo grupo de professores por acreditar que suas ações portam uma organização profunda do imaginário, que se traduz em comportamentos (expressões simbólicas de modelos culturais) peculiares nas suas múltiplas mediações/interações na escola. O imaginário será entendido como campo geral da representação humana, sem qualificação explicativa ou praxica, como o espaço sinalizado por sensações e imagens perceptivas, como campo balizado pelo conjunto de representações numa cultura dada e como conjunto das relações de

imagens que constitui o capital pensado do homo sapiens (Paula Carvalho, 1998). Em outras palavras, o imaginário é “uma rede de imagens na qual o sentido é dado na relação entre elas, as quais se organizam de acordo como uma certa estruturação, de modo que a configuração mítica do nosso imaginário depende da forma como arrumamos nele nossas fantasias” (Teixeira, 2000)

Durand (1989) levando em conta as convergências da reflexologia, da tecnologia e da sociologia agrupa as representações correspondentes às “dominantes reflexas” em três estruturas **a heróica, a mística e a sintética**. Essas **estruturas**³³ são consideradas “*como uma forma transformável, desempenhado o papel de protocolo motivador para todo um agrupamento de imagens e susceptível de se agrupar numa estrutura mais geral*” (p. 44). Para o autor, há dois regimes de imagens : o **Regime Diurno** e o **Regime Noturno**.

Os Atores: imagens e cenas da vida de professores

Eu queria compreender a alma da escola, através das vozes dos professores, pois com Aihé (2009) entendo que a perspectiva da alma parte sempre de imagens, projeções e fantasias, *como valores de compensação para a consciência lógica e, nessa medida, como mensagens sumamente significativas da dimensão latente à patente, mesmo porque os fantasmas da subjetividade (individual e coletiva) , infiltram-se, queiramos ou não, no modo como pensamos e construímos a realidade objetiva da educação formal*(p.5).

As histórias pessoais, reforçamos, não são meramente uma maneira de contar a alguém nossa vida. Elas são meios pelos quais identidades podem ser modeladas e seu estudo revela sobre a vida social e cultural do contexto onde vivem os narradores. Bem no sentido de Dewey, quando afirma que estudar Educação é “estudar experiência” visto que o estudo da experiência é o estudo da vida nas suas várias nuances: as epifanias, os rituais, as metáforas, as rotinas.

As técnicas utilizadas, para levantamento/apreensão da dimensão simbólica/cultural da escola, foram o Teste Arquetípico de Nove Elementos - AT-9, entrevistas com grupos ou

³³ Estas estruturas do imaginário, propostas por G. Durand, são a manifestação de uma fantástica transcendental que assegura uma função de eufemização inerente ao fenômeno humano, a partir da análise, num nível teórico, das imagens provenientes de diversas culturas, expressas nas narrações míticas, na literatura e nas diversas formas de expressão artística. A validação dessa teoria, "a formulação experimental " do imaginário, ou "a modelização dos micro-universos míticos ", foi realizada pelo psicólogo francês Yves Durand, que criou um "modelo normativo", chegando à sua reprodução potencial num teste por ele denominado de Teste Arquetípico de Nove Elementos, o **AT-9**.

peessoas isoladas, histórias de vida, relatos de experiência. As entrevistas se realizaram num clima informal e partiram de questões norteadoras como: por que ser professor, sua vida de professor, rituais e sua vida de professor no CEJK. O AT-9 é a formulação experimental do imaginário que, a partir da arquetipologia geral de Gilbert Durand, se configura como a elaboração de universos míticos, respostas à angústia original oriunda das vivências do Tempo e da Morte, que são modos de se dizer a existência do inconsciente. Para este autor, representar por meio de figuras, de símbolos, os rostos do tempo e da morte, procurando, dessa maneira, dominá-los: é o princípio constitutivo da imaginação, é uma forma de expressar o desejo de diminuir a angústia da sensação de sentir o tempo passar - a imaginação funcionando como criadora de imagens de teor funesto (morte e tempo mortal) e de imagens de vida, triunfante sobre a morte. A aplicação e a análise do AT-9 permitem a apreensão da estrutura do imaginário pessoal e grupal. O teste é composto por um desenho, uma narrativa e um questionário. Nove arquétipos (estímulos - uma *queda*, um *monstro* devorador, uma *espada*, um *refúgio*, uma *coisa cíclica*, um *personagem*, *água*, um *animal* e *fogo*) são oferecidos aos testados para que, a partir deles, registrem-nos simbolicamente, de forma gráfica, em uma folha de papel, mantendo uma ligação entre eles através da história. Esta, vai fechar o significado dos símbolos, possibilitando a análise do resultado do teste. O questionário e a narrativa esclarecem a compreensão do desenho e trazem novos elementos. Caracteriza-se, assim, o reino do simbolismo ou da "imaginação simbólica", ou seja, todo o universo de significantes oriundos da relação entre comportamentos psíquicos-fisiológicos da espécie humana e os diversos meios ambientes cósmico e sócio-naturais.

O estudo do imaginário de um grupo de professores do Júlia (como a escola é chamada pelos professores) nos mostrou o papel que a função fantástica desempenha na ação desses mestres. As imagens levantadas no estudo do imaginário do grupo-escola em questão, através das **histórias de vida** e do **Teste AT-9**, apresentaram respostas arquetípicas, cujo significado, profundo, deram pistas para a compreensão de seus modos de pensar, sentir e agir no cenário do Júlia, ou seja, seu trajeto (antropológico) entre a norma e a vida, entre as pulsões subjetivas e assimiladoras desses sujeitos e as intimações objetivas que emergem do meio cósmico e social (do Júlia, em particular, e da sociedade em geral). Para este trabalho, apresentarei a narrativa da história de vida da professora Gin, e a análise de seu Teste AT-9.

Gin

Gin é uma bela mulher de 44 anos, professora competente, esposa dedicada e mãe

exemplar. Foi educada e criada na cidade do Rio de Janeiro. O pai de Gin, economista, é o filho mais velho de uma baiana casada com um português que chegou ao Brasil com 13 anos de idade. Sua mãe, artista, filha única de pai paranaense e mãe carioca descendente de espanhóis.

Os avós maternos de Gin moravam na Tijuca, um bairro conceituado no Rio de Janeiro, enquanto que os avós paternos residiam num bairro mais simples. Gin afirmou haver uma diferença de classe social sempre presente nesta relação.

Suas memórias de infância não são das mais prazerosas.

Minha avó teve depressão, ficou catatônica. E, eu com meus nove anos ficava perplexa na busca de entender o ser humano, de entender aquela loucura. Ficava pensando: como era que ela cuidava da casa, organizava nossas férias de verão, fazia bifés maravilhosos para mim. Onde vinha aquela força, de uma pessoa que estava meio morta e, meio viva? Meus pais eram muito mais filhos do que pais.

Gin tem um irmão mais novo do que ela quatro anos. Como filha mais velha pagou um preço alto.

Me colocaram num lugar de escuta muito grande - minha mãe se queixava da vida dela comigo, da sua relação com meu pai. Eu não tinha instrumentos para dar conta daquela situação. E, eu tive que aprender, a não tomar partido, pois eu queria, eu precisava ter mãe e pai. Mais adiante, ao estudar psicologia, na visão sistêmica, disse ela, encontrei um apoio, um eixo, para entendimento do ser humano nas suas relações.

Um fato digno de nota. Gin conviveu sempre com o retrato de uma prima, apostado na parede da sala principal da casa de sua avó. Ela havia morrido e estava, no retrato, vestida com o uniforme de normalista. Esse fato teve repercussões evidentes em sua vida. Só na idade adulta quando decidiu estudar e, posteriormente, clinicar na área de Terapia Familiar, começou a entender essa intrincada faceta de suas decisões na vida.

Não é por acaso que começo numa Escola Normal e me aposentarei numa escola Normal. Quando decidi estudar para o concurso de admissão para o curso de formação de professor, meu pai logo achou que seria um grande esforço e que eu poderia adoecer. Inconscientemente era a figura da prima que o amedrontava. Para mim, naquela época, era só uma questão financeira.

Esse reviver a entrada na profissão foi muito emocionante. Gin chorou. Parecia que ao

desenrolar sua história a vida ia passando a limpo, para dar um fim diferente.

Eu passei a limpo aquela história, afirmou Gin, estudei, me formei, era mulher e não morri. Dei um outro fim àquelas coincidências. Isto fechou para mim, pois do meu primeiro ordenado comprei presente para toda a família e, especialmente para a tia, mãe de minha prima normalista que morreu. Era como se eu estivesse vivendo um momento de gratidão. A Escola Normal foi um espaço de resgate, um desabrochar de muitas coisas. Local onde realizei o meu desejo, ser professora.

Em 1968, uma professora cheia de entusiasmo, e de medo, assumia seu primeiro emprego numa escola em Paquetá - uma pequena ilha próxima ao Rio de Janeiro, bucólica na sua tradição de piqueniques e de passeios de charrete e bicicleta.. Gin com seus 18 anos atravessava o mar diariamente em busca da realização do seu ideal. Lá encontrou apoio da Diretora da escola, uma artista plástica, escritora, que não mediu esforços para o suporte afetivo nesse difícil início da carreira. Primeiros alunos, grande batalha. Como quase sempre acontece com as novas professoras, a turma mais complicada lhe foi designada. Gin recebeu um grupo formado de alunos novos (amedrontados, entrando pela primeira vez na escola) e de alunos repetentes, revoltados, rotulados de incompetentes no ambiente escolar. A ecologia da sala de aula, para uma principiante, foi uma ameaça - alunos batucando, uma confusão sem limites. O banheiro foi o palco de suas lágrimas. Um rito de passagem bem dolorido. Mas Gin, intuitivamente, conseguiu conquistar as crianças, negociando a batucada : sexta-feira seria o dia da batucada geral, primeiro nas carteiras, depois com instrumentos, até que uma banda foi organizada pelos alunos. Felizes, estas crianças conseguiram se alfabetizar.

A Escola Normal foi para Gin um período rico como adolescente, mas fraco em instrumentalização:

[...] me deixou a pé profissionalmente. A vida real não entra na escola, só o aluno ideal, o professor ideal, a escola ideal. O choque da classe social, a dificuldade de lidar com a diferença - vê-la como riqueza, poder de crescimento, momento para consolidação de identidade, de contribuição social[...].

Aquela professorinha amedrontada, com sua vontade de acertar estava sempre *inventando moda* (como sua mãe sempre dizia, e que, na época, parecia ser uma crítica) e conquistando seu espaço junto com o do grupo. O ato de ensinar/aprender saía das quatro paredes da sala de aula. Explorou a ilha de Paquetá com as crianças... Muito aprenderam juntos. E a escola reconheceu sua habilidade, a Diretora apoiava e lhe apresentava desafios,

daqueles que muitos professores da escola não ousavam enfrentar.

Eu sabia ensinar aqueles alunos, que não eram prontos que nem eu, que também não me sentia pronta para ser professora. Era um desafio para eles e, para mim. Tive a oportunidade e, aproveitei. Eu inventava as minhas modas e a Diretora apoiava. Ali, em Paquetá recebi meu Diploma de Professora - eu tive essa sensação, eu me autorizei a ensinar.

Gin foi buscar outro sonho - a Psicologia. A faculdade funcionava no período noturno. A transferência de Paquetá para uma escola mais próxima foi a solução. Em Vigário Geral (subúrbio do Rio de Janeiro) trabalhou durante três anos. Lá, depois de um curso de Bibliotecária, foi designada a *contadora de estórias - um vínculo com o prazer. Para Gin deixar fluir o lado de artista, de exibicionista, que todo professor tem, (com sua platéia garantida), que é um desejo meio feio, que a maioria não quer admitir.*

Dançando num palco iluminado, Gin, nos bastidores, se engalana para mais uma estréia: trabalhar numa Escola Pública Experimental Montessoriana, a convite de uma colega, que estava tentando organizar uma escola no Bairro do Jacaré. Seria uma Escola de que a Faculdade de Psicologia teria o controle. Mais uma moda que ela inventava. A emoção novamente tomou conta de Gin nesse voltar do tempo.

Depois de tudo preparado o projeto foi impugnado - o controle municipal de educação não permitiu. Foi a primeira vez que me deparei com o poder, a impotência, a ideologia dominante, o jogo do empurra-empurra. Você está indignada disseram os “grandes” porque tem apenas 21 anos, depois vai entender. Estou recontando para mim, essa história, uma verdadeira terapia.

Em 1972, Gin casa e vai morar em Fortaleza-Ce. Momento de liberdade - a distância geográfica e emocional. Vida tranquila e de muito lazer. Lá aceitou o convite de uma psicóloga para trabalhar com filhos de leprosos.

Não tinha dinheiro mas tinha espaço para inventar moda. Fez um trabalho mais pedagógico, selecionando e orientando professores. Conviveu com a relação de poder e com a questão da mulher na sociedade.

As crianças no Educandário (filhos de leprosos) tinham madrinhas da alta sociedade de Fortaleza, aquele trabalho do tipo filantrópico, dar presentes, ajudar nas necessidades... O cearense tem um lado simples e, um lado ostentador. Acho que para o meu ritmo interno me

identifiquei com a identidade do povo. Isto tem um tempero na minha estória: a família da minha mãe me ensinava valores éticos. Minha avó fazia as coisas para mim; a família do meu pai representava o lado afetivo, minha avó deixava eu fazer as coisas.

Por volta dos anos 80 Gin veio trabalhar no Júlia Kubitscheck, uma Escola Normal (formação de professor para a escola de 1º grau), assumindo o ensino de Psicologia. Depois de alguns anos de sala de aula, foi convidada para fazer parte do SETEPE (Setor Técnico Pedagógico), no qual seu trabalho teve repercussões amplas e importantes para a ecologia dessa escola. Seu olhar atento para as relações sócio-histórico-afetivo-pedagógicas e sua capacidade de *inventar modas* trouxeram grandes benefícios e, também, desafios provocativos ao contexto.

É preciso conhecer a figura de D. Júlia Kubitscheck- que deu nome a escola - que representa a “MÃE”, como o Júlia que tem uma coisa de proteção. O Mito da D. Júlia que sempre é citada como uma boa mãe que, professora, criou os dois filhos tendo sido um deles Presidente da República do Brasil. Isto só apareceu depois da morte do marido dela. A foto dela parece um homem, parece assexuada - um certo hibridismo aparente.

Os encontros com Gin tornaram-se cada vez mais ricos e gratificantes.

Eu (Gin) andava um pouco triste, contaminada pelo grupão de professores e, sua presença está provocando ânimo novo para minha vida. Ali repassava sua vida profissional/pessoal e, nesse desenrolar histórico-cultural-afetivo, a história de sua experiência gerava um conhecimento contextualizado, vivo.

No SETEPE (setor que unifica os Serviços de Orientação Pedagógica e Educacional), Gin é um elemento atuante : *O SETEPE mudou a visão de resolver problemas de um enfoque de produto para o de processo, especialmente nos Conselhos de classe; para o aluno é o momento de extravasar, lavar a roupa. Espaço de fala de alunos e de professores.*

A Escola Normal, para ela, infantiliza professores e alunos e com o discurso do ideal não permite a vida real entrar no contexto escolar. A escola tem um perfil de escola tradicional, de Tradição, não no sentido da metodologia, mas no sentido do modelo, das regras e dos valores tradicionais.

Gin procurou conhecer a história da escola para entender a dinâmica interna dessa organização escolar que oscila entre a reprodução e a transformação. E foi desenrolando e trazendo à tona sombras do passado... Sua formação em Psicologia lhe fornecia subsídios para

análise e possível atuação.

Um mito que é venerado na escola é o “ Mito do Arakén,” um antigo Diretor que assumiu as funções durante 16 anos. Segundo Gin , *é um Mito Institucional, o grande Pai - exigente, severo mas apoiava os cumpridores do dever.* Como não viveu o momento Arakén, sugeriu um professor mais antigo para maiores detalhes. Um fato que intrigou Gin, no início, era a sala da galeria de honra da escola, (onde os retratos dos Diretores estão expostos), ter parado no tempo, em 1983, 10 anos atrás. O último retrato da galeria era o do professor Arakén. Depois dele, três Direções haviam passado pelo CEJK.

A sala era um mistério. Vivia constantemente fechada. Eu consegui botar o dedo naquela coisa adormecida. Falei com a atual diretora e sugeri que fossem colocados seu retrato e os dos outros diretores após Arakén. Foi quase que uma profanação de um templo sagrado. Ela é a filha dele e, como boa a(filha)da, procura dar continuidade às normas e regras estabelecidas. A Escola é reconhecida, no Estado, pelo seu padrão de qualidade e por sua atuação.

Nesse clima híbrido de reprodução/transformação Gin ia desenvolvendo, no SETEPE, um trabalho inovador junto aos professores e alunos - um trabalho de parceria, especialmente nos Centros de Estudo (reuniões de professores nas quartas e quintas feiras nos dois últimos tempos) fazendo coisas que nos dêem prazer. Se é bom para mim vai refletir no aluno. O Centro de Estudo (C.E.) é nosso!

Numa das reuniões do C.E. (23/03/94) que Gin coordenou, 6 professores estavam presentes: 2 de Matemática, 1 de Biologia, 3 de Português. Um texto, para discussão, havia sido distribuído na semana anterior. Sentados confortavelmente em poltronas, havia um certo ar de indiferença no ambiente. A conversa inicial girou em torno das dificuldades de sala de aula. Um professor, ressentido, falou que quando acabou sua aula um aluno disse: “ Graças a Deus que acabou a aula”. E que ele respondeu : “venho com prazer, você não pode falar assim. E, o meu sentimento ? ” Gin tentou mostrar para esse professor que esse fato gerou conversa e que ele havia subestimado os outros 50 alunos da turma. E aproveitou para se referir ao texto, proposto para leitura, que tratava do sentimento, linguagem que segundo ela é pouco falada. Outra professora contou de sua “explosão” na sala de aula pela impossibilidade de trabalhar, pois os alunos estavam agitadíssimos; “eles apavorados, pararam a confusão e, eu me senti muito mal” disse ela. Gin falou que ela havia espelhado o clima dali, havia usado sua autoridade, você pensa que fugiu a todas as regras didáticas, mas usou o que era necessário no momento; o adolescente quer limites, especialmente no mundo de hoje que está

tentando mandar no pai. Tem hora que a raiva é produtiva!!! A professora aliviada disse: “se eu não fizesse aquilo seria algo inacabado. Foi um momento. Estabeleci a ordem”. Outro professor falou: “tento dar choques nos adolescentes pois eu fui um adolescente que peitava, eu era como aquela aluna”. Gin acrescentou que agressão também representava medo. Nesse momento entra uma servente com cafezinho.

Dando prosseguimento à reunião, Gin pediu aos professores que fechassem os olhos e lembrassem uma cena de infância bem prazerosa. Cada um contou a sua. Um professor falou da alegria de esperar a tia, toda tarde, do sentir, de longe o seu perfume e receber as gostosas balas. Outra professora contou da boneca de porcelana cor de chocolate que sua mãe ao lhe entregar, ela, a filha, deixara cair e quebrar - “a boneca se transformou em cacos e eu levei palmadas”. Outro, falou da preparação da viagem de férias, em que “o processo de preparação era mais importante que o produto”. Ainda outra se referiu à preparação e ornamentação da festa de São Pedro, o vestido caipira, a fogueira, tudo muito iluminado e eu lendo meu livro”. Gin, emocionada, pediu que avaliassem a reunião : “Cada um que falava eu me lembrava..., disse um deles.” Tínhamos mais ou menos a mesma vida, os mesmos costumes, acrescentou outro.

Era assim que Gin ia conquistando o grupo, propiciando a conversa, o entrosamento.

Gin falou com entusiasmo do **Projeto Repetentes**. A Secretaria de Educação do Estado, no ano anterior, havia estabelecido que se organizasse na escola, uma turma só de repetentes. A ordem foi recebida com questionamento. Como devia ser cumprida, o SETEPE, iniciou um projeto sob sua coordenação, no qual haveria todo um envolvimento dos professores dessa turma com vistas a um trabalho participativo entre professores, alunos e SETEPE. A turma que parecia discriminada, tornara-se centro de atenção e, no final do ano, a aprovação foi quase total. Este projeto teve repercussões até fora do Júlia - foi apresentado num encontro de educadores do Rio de Janeiro.

Gin reconhece as várias lideranças dentro da escola.

Tem muitos “quereres” na Escola; o dos professores, o dos grupos, o da Direção, o da Secretaria de Educação. E o “querer” do professor é algo muito respeitado em alguns pontos, como o de escolha de horário, que interfere na organização pedagógica como um todo. Afeta aos Centros de Estudo que ficam relegados a segundo plano. Isto é importante, mas não somos uma grande família, somos uma escola. Há uma certa cumplicidade nesta relação, um querer ser atendido para em troca, um cumprimento do dever mais efetivo. Dentro do próprio SETEPE há rachas. Muitas decisões são tomadas e, muitas vezes, modificadas pela Direção - isto irrita alguns membros que não aceitam

o jogo das aparências. Aqui vivemos em contradição. Esta escola é paradoxal.

O trabalho de Gin está muito voltado também para as relações externas da escola, isto se reflete na sua atuação junto às famílias dos alunos - um eficiente atendimento terapêutico. Um envolvimento de professores, alunos e família, tão desejável, para o bom funcionamento de uma escola.

Na escola, Gin inventou muitas *modas*. Teve um espaço acolhedor para sua arte - a arte de ser professora.

Apresento, a seguir o AT-9 da professora Gin.



IDADE :
44
SEXO :
Feminino
INSTRUÇÃO :

RELATO

Vale a pena ir ao vale!

Era uma vez uma menina que nasceu numa cidade a beira de um vale encantado. Desde criança escutou muitas histórias sobre o Vale da Vida e da Morte. Havia naquela cidade a tradição de que para pertencer ao mundo adulto era preciso ir ao Vale, enquanto o monstro devorante dormisse, espetar a espada de sua família na terra, acender uma fogueira e banhar-se na cachoeira. Geralmente somente os homens da pequena cidade enfrentavam tal tarefa até que um dia essa mulher resolve que seria importante as mulheres também cumprirem a tarefa e se oferece para ir ao Vale da Vida e da Morte e assim inicia uma nova prática na cidade e muitas mulheres a seguem.

A - SEQUÊNCIAS NARRATIVAS

IDÉIA CENTRAL DO DISCURSO : Tradição, mudança, desafio e conquista

- 1- Era uma vez uma menina que nasceu numa cidade à beira de um vale encantado.
- 2- Desde criança escutou muitas histórias sobre o Vale da Vida e da Morte.
- 3 - Havia naquela cidade a tradição de que para pertencer ao mundo adulto era preciso ir ao Vale,
- 4 - Enquanto o monstro devorante dormisse, espetar a espada de sua família na terra, acender uma fogueira e
banhar-se na cachoeira.
- 5 - Geralmente somente os homens da pequena cidade enfrentavam tal tarefa.
- 6 - Até que um dia essa mulher resolve que seria importante as mulheres também cumprirem a tarefa
- 7 - E se oferece para ir ao Vale da Vida e da Morte
- 8 - E assim inicia uma nova prática na cidade
- 9 - E muitas mulheres a seguem.

Final da história: Assim ela inicia uma nova prática na cidade e muitas mulheres a seguem

QUESTIONÁRIO – (pontos básicos para interpretação)

a. Em torno de que idéia central você construiu a sua composição? Você ficou indeciso entre duas ou mais soluções? Quais?

"Tradição, mudança, desafio, luta e conquista. A partir do desenho a estória foi vindo rapidamente".

b. Você foi, por acaso, inspirado por alguma leitura, filme, etc...?

"Fiz a estória a partir do desenho, acho que associei a natureza com homem e processo dos povos primitivos se organizarem e o papel feminino."

c. Indicar entre os 9 elementos da sua composição:

1. Os elementos essenciais em torno dos quais você construiu o seu desenho.

"A cachoeira, a árvore, a mulher (personagem), o fogo".

2. Os elementos que você gostaria de eliminar. Por quê ?

"O monstro devorante foi difícil imaginar. Depois associei a morte e não sabia como fazer."

d. Como termina a cena que você imaginou?

"A mulher cumprindo a tarefa e levando uma flor daquela árvore para a cidade."

e. Se você tivesse que participar da cena, onde você estaria? O que faria?

"A mulher. Fiquei surpresa com a estória e me imaginei uma menina que cresce nessa cidade e que a curiosidade a move chegando a propor a mudança da tradição. Gostaria de ter esse papel e viver esse desafio".

Protocolo 01
Análises estrutural, morfológica, elemental e simbólica

Protocolo N.o:01

Sexo: F

Elemento	Representação/ Imagem	Função/Papel	Simbolismo
Queda	Cachoeira	Pessoas se banharem	Purificação
Espada	Espada	Tradição	Força
Refúgio	Árvore, abrigo	Lugar para ficar	Proteção e ponto de chegada
Monstro	Fantasma denteado	Perigo	Morte
Cíclico	Borboleta	Cenário	Transformação
Personagem	Mulher	Criar, transformar	Afetividade
Água	A da cachoeira, do lago	Banho	Prazer
Animal	Peixe	Vida no lago, cenário	Vida
Fogo	Fogueira	Aquecer, ação	Desejo

1

Neste protocolo, as representações organizam-se em torno da *personagem (mulher)* e do *elemento cíclico (borboleta)* que simboliza a transformação. Os outros elementos estão integrados nessa dramatização da personagem, na sua busca de romper a tradição e ser aceita no mundo adulto, até então só permitido aos homens. Os elementos queda, espada e fogo fazem parte da tradição e a mulher vai se utilizar deles para realizar sua iniciação e a transformação; assim, eles formam um núcleo em torno da mulher. A *menina (personagem)* tem como associados para vencer o *monstro (fantasma, tradição)* a *espada* que ela deve enfiar na terra (primeira tarefa para mudar a tradição), a *água* (da cachoeira) onde ela deve se banhar (segunda tarefa) e a *fogueira* que ela deve acender (terceira tarefa). Os outros elementos

representam a composição de um cenário acolhedor, com *peixes (animal)* nadando num *lago (água)*, *borboletas (el. Cíclico)* e uma *árvore* que representa um *abrigo* protetor (*refúgio*), a natureza que acolhe. Esses elementos estão ligados à visão de cenário, de acolhida e de abrigo. Assim, na representação, os elementos estão todos perfeitamente integrados ao contexto da dramatização.

Quanto à *função* dos elementos representados, percebo que eles se voltam para a realização do papel da *personagem* (mulher) que é o de criar uma *nova tradição* e transformar a tradição anterior. Ela realiza uma transformação que é em primeiro lugar nela, tem que estar atenta à situação, ao *monstro* que representa um *perigo*, mas um perigo que está “adormecido”, que não é reforçado por nenhum outro elemento. Então, aproveita o momento em que ele está dormindo para agir, na busca de seu desejo. Para esperar tal momento (sono do monstro) Gin conta também com um abrigo acolhedor (árvore). A água que tem função de *banho*, que faz parte do ‘ritual de passagem’ e se integra à água da *queda*, (d’água) da cachoeira num simbolismo de purificação, para a “passagem de menina para mulher”, para ser aceita na cidade “dos homens”. O *fogo*, embora tenha uma função de *aquecimento*, tem também a função específica de ser elemento de passagem, pois a menina tem que executar a *ação* de acender a fogueira. Talvez o fogo sendo um elemento de desejo, funcione como um elemento dinamizador da mulher para que ela realize a ação, a tradição e exerça o ritual de purificação. O *animal* faz parte da vida, não tem aqui uma função específica, mas ele integra o *cenário*. O *refúgio* é um lugar para ficar, a função está de acordo com próprio papel do refúgio, que é um lugar de abrigo. Pode ser também um lugar com o qual a menina (personagem) conta para ficar enquanto espera que o monstro adormeça, um lugar seguro para aguardar o momento exato de *criar e transformar*. A *espada* representa a *tradição*, uma tradição que precisa ser cumprida, mas ser cumprida por uma personagem que é mulher, - que não é a personagem do cumprimento da tradição - nesse caso o homem - e que vai mudar e transformar essa tradição. Há integração de funções nesta representação dramática.

Com relação aos simbolismos, o *monstro* simboliza a morte, é a ameaça, um elemento, negativo do protocolo. Na realidade, a *morte* que vai acontecer é a da velha tradição – que poderia funcionar como uma espécie de fantasma para as mulheres, cujo não enfrentamento poderia representar a morte para elas. Mas a heroína enfrenta a velha tradição e cria uma situação nova para as mulheres. É interessante notar, que o simbolismo aí está associado à *afetividade* (da personagem), ou seja, o que a mulher cria e transforma está relacionado com a área afetiva. A *queda* é purificação, para a passagem de ‘menina para mulher’, a perda das características infantis. O ser mulher que é purificado a partir de uma

prática de banho, simbolicamente uma prática de batismo, um rito de iniciação para a vida adulta, para a aceitação na cidade (dos homens). Isto acontece, por um *desejo* dela, que é o simbolismo do *fogo*. A *espada* tem a função de *força* para romper a tradição, bem como força para sair da vida infantil e para enfrentamento da vida adulta. O elemento *água* simbolizando o prazer, que se conquista na vida adulta, e o elemento *refúgio* como *lugar de proteção e ponto de chegada*. A proteção que a mulher adulta pode representar (a mulher criança não representa essa proteção). Ela potencialmente é mãe. O *elemento cíclico* está perfeitamente integrado ao drama, porque ele simboliza a transformação ocorrida na personagem, na mulher. E o *monstro* que simboliza a *morte*, é a morte da velha, da própria tradição que é negativa no sentido de morte caso a personagem não passe pelo ritual, ou seja, ela morre como criança, na sua potencialidade de vida, de desejo, de força, que viria a partir do mundo adulto. A personagem é uma mulher heroína, ela teve que romper algumas coisas para chegar aonde chegou. Ela ocupa o espaço dela, modificando aquela tradição, que era só masculina, transformando em tradição feminina também. Todos os elementos estão perfeitamente integrados - nas suas representações, nas suas funções e nos seus simbolismos - na força de coesão que ordena o universo mítico sintético, ou seja, potencializa os simbolismos heroicos (de luta) e nos simbolismos místicos (do aconchego). É diacrônico porque se desenvolve no tempo, há um tempo de desenvolvimento da ação. Aparentemente, pelo relato do teste, ele seria de evolução progressiva, mas podemos imaginá-lo como de evolução cíclica, na medida em que ela, a personagem, institui uma nova prática e muitas mulheres vão segui-la, ou seja, ela institui um ritual de iniciação que vai ser seguido dali para frente. Pode ser classificado como uma estrutura sintética simbólica de forma diacrônica, tipo evolução cíclica.

O drama se expressa no *universo místico*, a vida do personagem numa cidade à beira de um vale encantado, num cenário acolhedor, com cachoeira, lago com peixes, árvore florida e embelezada com borboletas e é perturbado pelo *universo heróico*, caracterizado pela espada, pela força da personagem para mudar a tradição. A coexistência entre os universos místico e heróico aponta para a classificação sintética desse protocolo. É de evolução cíclica, na medida em que a personagem institui uma nova prática na cidade, que vai ser seguida por todas as mulheres, dali para frente. Assim, a estrutura simbólica se caracteriza como um Micro-universo sintético simbólico de forma diacrônica, tipo evolução cíclica.

O universo estrutura-se de forma positiva, porque ao final o objetivo é alcançado: o personagem cumpre a tarefa de ir ao Vale da Vida e da Morte, de espetar a espada de sua família, de acender uma fogueira e de banhar-se na cachoeira, iniciando uma nova prática na cidade.

O personagem autor, deste protocolo, revela uma força interior, representada pela espada, na busca de mudança (no caso a tradição) mas sua ação heróica, de luta, não é explícita, se realiza *enquanto o monstro dorme*. Ela se protege, evita enfrentamento direto, para vencer seus desafios e conquistar seus ideais.

As imagens da borboleta (transformação), da árvore (ponto de chegada/refúgio) do peixe (vida), da fogueira (desejo) embora evidenciando uma simbologia dierética, a cena dramática se dá num ambiente prazeroso, de muita afetividade. A personagem ocupa seu espaço, modificando aquela tradição que era só masculina.

Considerações finais

Os relatos de vida dessa professora mostraram uma analogia com o imaginário aqui examinado. É uma pessoa criativa, no seu dizer *estou sempre inventando moda*, buscando interferir, transformar, com muito tato, (estudou psicologia para entender as relações humanas), o ambiente escolar, tal qual a imagem da borboleta, o elemento cíclico do teste (AT-9). A vida dela parece ser um desdobramento do que representou no teste. Ela não enfrenta o monstro, ela espera *que ele adormeça*, ela aguarda o momento oportuno para *fincar a sua espada*, para por em prática suas *modas*. E, assim, vai conseguindo mudar, interferir, no seu dizer, *cutucar, botar o dedo naquelas coisas adormecidas*, nos ambientes por onde passa. Ela deseja uma postura mais humana, mais participativa, no ambiente da escola, o início de um "novo ciclo" simbolizado pela imensa árvore que compõe o seu desenho e que se encaminha, também, para uma renovação cíclica. Em suma, o seu agir na escola reflete colaboração, ajuda, afetividade. Os simbolismos apresentados na narrativa e no AT-9 estão em consonância com a atitude de Gin, uma pessoa/professora que busca, sempre, criar e transformar. Há, em outras palavras, coerência entre a personagem retratada e a vivência da própria pessoa.

Alguns fragmentos da história de vida de Gin evidenciam a relação entre os simbolismos expressos no seu Teste AT-9 e na sua história de vida.

Gin conviveu sempre com o retrato de uma prima, vestida de normalista e que havia morrido.

Não é por acaso que começo numa Escola Normal e me aposentarei numa escola Normal. Quando eu decidi estudar para o concurso de admissão para o curso de formação de professor. Meu pai logo achou que seria um grande esforço, e, que eu poderia adoecer. Inconscientemente era a figura da prima que o amedrontava. Para mim,

naquela época, era só uma questão financeira.

Gin rompe a tradição da família. No AT-9, ela espera o sono do monstro para realizar sua tarefa, da mesma maneira, que, quando ela deseja ser professora, aparece um obstáculo familiar, um “monstro”, a morte/perigo/medo associados ao retrato (passado) inerte (adormecido) da prima. O monstro, nesse caso, também estava “adormecido”. Ela supera o medo, ela eufemiza o perigo : *era só uma questão financeira*. E se forma e se torna professora. *Eu passei a limpo aquela história...estudei, me formei, era mulher e não morri*. Valeu a pena, para Gin, ir ao Vale da Vida e da Morte, numa atitude de heroína. *Dei um fim àquelas coincidências. Isto fechou para mim, pois do meu primeiro ordenado comprei presente para toda a família, e, especialmente para a mãe de minha prima que morreu*. Ela voltou para a tia e lhe entregou um presente, (a flor), e, como no teste, *a mulher cumprindo a tarefa e levando uma flor da árvore para a cidade*. Para Gin, a Escola Normal foi um espaço de resgate, um desabrochar de muitas coisas. Acredito, que, a imagem da grande árvore florida, do desenho de seu teste, tem a ver com esse seu desabrochar e ... o das flores da árvore.

O início de carreira de Gin, deu-se numa ilha do Rio de Janeiro, *bucólica na sua tradição de piqueniques, passeios de charrete e de bicicleta*. Mas tinha que atravessar o mar diariamente. Temos aqui a presença do místico (ilha bucólica) e do heróico (enfrentar o mar). O rito de passagem foi dolorido. Embora tenha tido o apoio da Diretora, mas, como sempre acontece com as novas professoras, a turma mais complicada lhe foi designada. Alunos repetentes, amedrontados, revoltados, turma que muitos professores não ousavam enfrentar. Gin foi recebida pela crianças, com uma batucada, que parecia não ter fim. Ela resolveu, então, negociar a batucada, explorar a ilha com eles, e acabou conquistando o grupo. Mais uma vez, Gin eufemiza o monstro e sai vitoriosa, sempre *inventando moda*, como dizia sua mãe. Como no AT-9, ela ousou... e conseguiu. Sua história apresenta muitas outras situações, nas quais ela *inventou suas modas*. É importante lembrar que a personagem de seu teste está representada por uma mulher, com a função de criar e transformar e tendo como simbolismo, a afetividade. Bem de acordo.

Outra parte interessante de sua história.

Eu não sabia ensinar aqueles alunos, que não eram prontos que nem eu, não me sentia pronta para ser professora. Era um desafio para eles e para mim. Tive a oportunidade e aproveitei. Eu inventava as minhas modas e a Diretora apoiava. Ali, na ilha de Paquetá, recebi meu

Diploma de Professora – eu tive essa sensação, eu me autorizei a ensinar.

Gin, colheu, novamente, a flor – emblemática- da árvore... a senha de sua entrada na profissão.

A entrada de Gin no Júlia, deu-se no início dos anos 80. Ela faz uma análise interessante da figura que deu nome à escola.

É preciso conhecer a figura de D. Júlia Kubitscheck, que representa a MÃE, como o Júlia que tem uma coisa de proteção. O mito da D. Júlia que sempre é citada como uma boa mãe que, professora, criou os dois filhos tendo sido um deles Presidente da República do Brasil. Isto só apareceu depois da morte do marido dela. A foto parece um homem, parece assexuada – um certo hibridismo aparente.

Essa descrição analítica está consoante com a estrutura simbólica sintética do Júlia, que pelo meu estudo e análise de sua cultura e imaginário (dos professores), apresenta-se, também, híbrida, com o seu lado místico, de casa, de proteção e, o seu lado heróico, de poder “paterno”, de luta, de regras e normas bem estabelecidas.

Gin fala também de outro mito venerado na escola, a figura/mito do diretor Arakén”. Segundo Gin, *é um mito institucional, o grande pai – exigente, severo, mas apoiava os cumpridores do dever.* Um fato que intrigou Gin, foi saber que os retratos dos diretores, da galeria de honra da escola, tinha parado no tempo, o último retrato era o do Professor Arakén. *A sala era um mistério. Vivia constantemente fechada. Eu consegui botar o dedo naquela coisa adormecida. Falei com a atual diretora e sugeri que fossem colocados seu retrato e os dos outros diretores após Arakén.* Os retratos foram colocados. Esse fato, mostra a semelhança do comportamento de Gin, com relação à tradição, na história e no teste.

Assim, Gin vai caminhando e... entregando flores.

Penso e recomendo que a formação docente acolha a pesquisa (auto)biográfica e a pedagogia do imaginário como formas de conhecimento da cultura escolar, e a consequente possibilidade de reflexão e/ou mudança nas práticas educativas adotadas e vividas nas instituições.

Referências Bibliográficas

ARAÚJO, Alberto Filipe e ARAÚJO, Joaquim M. *Figuras do Imaginário Educacional*. Lisboa: Instituto Piaget, 2004.

ATIHÉ, Eliana. *As imagens (da literatura) para uma educação da alma*. Texto apresentado no II Colóquio Cultura, Educação e Imaginário, realizado na UFF em 2009. Mimeo.

CHAVES, Iduina Mont'Alverne *Vestida de Azul e branco como manda a tradição. Cultura e Rituais na Escola*. Rio de Janeiro: Intertexto e Quartet, 1999.

CHAVES, Iduina Mont'Alverne. A pesquisa Narrativa: uma forma de evocar imagens da vida de professores. In: *Imagens da Cultura: um outro olhar*. São Paulo, CICE/FEUSP, 1999.

CHEVALIER, Jean & GHEERBRANT, Alain . *Dicionário de Símbolos*. Rio de Janeiro: Editora José Olympio, 1999.

CLANDININ, J. and CONNELLY, F. Personal Experience Methods. In: *Handbook of Qualitative Research*. Thousand Oaks: Sage Publications, 1994.

DUBORGEL Bruno *Imaginário e Pedagogia*. Lisboa: Instituto Piaget, 1992.

DURAND, Gilbert. *As estruturas antropológicas do imaginário*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

DURAND, Gilbert. *A imaginação simbólica*. São Paulo: Cultrix, 1988.

DURAND, Gilbert. *As estruturas antropológicas do imaginário*. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

GUSDORF, Georges *Professores para quê?* Rio de Janeiro: Martins Fontes, 1995.

HILLMAN, James. *O Livro do Puer - Ensaio sobre o arquétipo do Puer Aeternus*, São Paulo: Paulus, 1999.

PAULA CARVALHO, José Carlos. *Imaginário e metodologia: hermenêutica dos símbolos e histórias de vida*. Londrina: Editora UEL, 1998.

ROBINSON, J. e HAWPE, L. *Narrative thinking as a heuristic process*. US: Praeger Publishers, 1986.

TEIXEIRA, Maria Cecília Sanchez. *Discurso pedagógico, mito e ideologia: o imaginário de Paulo Freire e Anísio Teixeira*. Rio de Janeiro: Quartet, 2000.

TOPONÍMIA: A NOMEAÇÃO DOS LUGARES SOB A ORDEM DO IMAGINÁRIO

SIQUEIRA, Kênia Mara de Freitas (UEG)
keniamaraueg@gmail.com

INTRODUÇÃO

O objetivo deste artigo é apresentar alguns resultados de um estudo sobre os topônimos goianos de origem tupi numa perspectiva ecossistêmica, ou seja, uma análise voltada para as relações entre língua (L), população (P) e território (T), ou Ecossistema Fundamental da Língua (EFL). Para tanto, é preciso pensar na língua (L) e seu Meio Ambiente (MA), partindo da ideia básica de que a língua “faz parte de uma grande teia de relações”. Nesse sentido, para que exista L, é necessário que antes, exista um T em que P viva e conviva. Da convivência entre os Ps, emerge a L. O P está entre a L e o mundo (ou T), P é uma espécie de filtro por onde a língua tem de passar. Assim, pode-se dizer, mais ou menos como Sapir-Whorf, que a língua reflete o mundo, mas não de maneira mecânica, a visão de mundo é formulada pela língua, mas, de certa forma, essa visão de mundo advém do próprio mundo. O que quer dizer que a maneira de ver o mundo não é determinada pela língua, é apenas direcionada por ela. Nessa perspectiva, muitas questões que perpassam a tríade: população, território e língua podem ser vistas como resquícios de imagens da memória coletiva do lugar, muitas vezes permeada por objetos imaginários, cultos ritualísticos produzidos por um inconsciente coletivo.

Para Couto (2007), do ponto de vista ecológico, P, T e L não podem ser separados um do outro, pois formam um todo, um ecossistema. Encontram-se em relação, mas podem ser estudados separadamente. Deve-se considerar entretanto, que organismos e lugares moldam-se mutuamente, a maioria das culturas situa-se em determinado território, os seres humanos

alteram seu MA (*habitat*) para adequá-los a si próprios. Os membros de P interagem entre si além de interagirem com T. Das intensas interações entre P é que surge a L. Assim, a relação entre L e T é mediada por P.

De acordo com Couto (2007), a importância de T para emergência de L “é o fato de um dos primeiros itens lexicais de uma língua em formação, numa situação de contato, é o nome para o próprio T (topônimo). O que leva a afirmar que há uma nova comunidade de fala quando essa recebe um nome.

Em relação à metodologia de pesquisa, pode-se dizer que se trata basicamente de uma pesquisa de natureza documental, de abordagem qualitativa, para o levantamento dos dados, uma vez que a constituição (sub-região, limites e fronteiras) dos “lugares” está registrada em documentos públicos e levantamento histórico geográfico. Procura-se também, verificar e atualizar os dados por meio de pesquisa *in loco* em entrevistas com os moradores mais antigos dos respectivos municípios. Recorre-se a Sampaio (1928) e Tibiriçá (2009) para as questões de ordem etimológica e para verificação de dados históricos ao Sepin/Seplan Goiás.

Dessa maneira, parte-se da evidência de que o signo toponímico apresenta caráter pluridisciplinar já que, por meio dele, pode-se conhecer a história dos grupos humanos que viveram (e vivem) em determinado lugar, as peculiaridades socioculturais e ambientais de um povo, o denominador, as relações estabelecidas entre os aglomerados humanos e o ecossistema, as características físico geográficas da região (geomorfologia), estratos linguísticos de origem diferente do uso contemporâneo da língua ou mesmo de línguas já desaparecidas para se conhecer as motivações subjacentes aos respectivos topônimos.

1 Objetos imaginários como pano de fundo da nomeação

A denominação dos lugares resulta de inúmeros fatores que concorrem, em diversos níveis, para que se escolha um nome específico para determinado lugar. Apesar do termo “imaginário” demandar certo esforço conceitual (não explorado aqui), pode-se verificar um problema teórico que está diretamente relacionado aos fatos que, por ventura, venham a contribuir para a escolha de um nome entre tantos e em detrimento dos demais para nomear um objeto; a saber: os fatos apontados como motivadores para a consolidação de dado topônimo são de ordem real ou advêm, à maneira escolástica, de sentimentos internos, capazes de conservar traços (descritivos, históricos, culturais, ecossistêmicos) dos objetos nomeados, representados sob a forma de imagens? Nessa perspectiva, dados toponímicos cuja motivação se aloja nos já distantes movimentos do homem sobre o percurso de sua história

podem ser analisados como frutos da imaginação, construindo repertório coletivo (ou individual) de imagens que, provavelmente, aludem às relações do povo com o ambiente em que vive de forma manifesta (memória) ou em forma latente (mitos, imaginário), pois alguns processos de nomeação apresentam matizes pouco transparentes acerca da motivação subjacente à escolha do designativo do lugar, o que, em consonância com Durant (2012), tem também uma riqueza de tonalidades elementares muito mais vasta do que as consideradas pelas taxionomias de índole física e de natureza antropocultural.

O estudo segue procedimentos de pesquisa qualitativo interpretativo, buscando elucidar as prováveis causas para a escolha dos respectivos topônimos, para tanto, pode-se considerar os critérios onomasiológicos de análise do topônimo aliados ao método de convergência, enfocando o caráter de semanticidade que está na base do ato de nomear para assim verificar até que ponto os locativos podem ser encarados como símbolos que constelam pelo desdobramento de um mesmo tema arquetipal.

2 Ecologia Fundamental da Língua

O conceito básico para ecologia é o de ecossistema. Para um estudo da língua numa abordagem ecolinguística, o equivalente desse termo é “Ecossistema Fundamental da Língua”, que é constituído por L, P e T. O conceito ecossistema carrega a ideia ímpar de relação, em outras palavras, por ecossistema se entende “relações entre os seres vivos em geral”. O EFL remete, por sua vez, à Comunidade, que é, de fato o verdadeiro ecossistema fundamental da língua.

De acordo com Couto (2007, p. 92), “Comunidade é [...] o ecossistema imediato em que a língua está inserida, o que significa que toda língua tem se enquadrar nele”. Dessa maneira, o EFL constitui-se de um P que tem uma língua (prototípica ou não) sobre um determinado T. Embora haja CF que não tenham um território específico oficial como os nômades e as línguas de sinais, isso não refuta a tese do EFL, porque, de alguma forma, esses P dispersam-se sobre outros territórios que não o deles especificamente.

2.1 Língua (L), População (P) e Território (T)

Conforme Couto (2007), “L é o modo de os membros de P interagirem entre si no (T) em que convivem”. Cabe ressaltar, por outro lado, que a língua é uma linguagem plurissígnica, formada por muitos signos: referenciais (itens lexicais) e táticos (regras de

combinação desses signos). Essas características fazem com seja possível dizer e expressar praticamente tudo que for preciso de determinada CF.

O fato a ser salientado é que L não é uma “coisa”, ou melhor, não se pode reificá-la, deve-se pensar sempre na relação de L com o MA. Como a língua é também um sistema de subsistema, é evidente que um estudo ecológico da língua deve refletir ainda a relação desses subsistemas com seu MA.

Segundo Couto (2007), o ponto P do EFL apresenta três significações, a saber: designa os organismos humanos que fazem parte do meio ambiente físico; P está para a parte mental dos membros da comunidade; indica também cada membro da CF numa perspectiva coletiva, isto é, são seres sociais que interagem e compartilham diversas linguagens.

Para Bastardas i Boadas (*apud* Couto, 2007): “[...] o primeiro contexto das línguas é constituído pelo povo que as trazem e as fazem existir”. População é o elemento dinâmico de uma CF, sem o qual não existiria a língua e o território seria algo inerte à espera de uma população que o ocupasse e construísse L.

O território é o componente mais concreto da Comunidade, pois conforme Sapir “toda língua tem uma sede”. Para outras áreas de estudo, território é definido como sendo áreas controladas por animais, que excluem estranhos, nesse sentido, o território não são apenas trechos fixos da topografia, ele pode ser flutuante ou espaço-temporal.

O que é necessário reafirmar é a importância do território na formação, existência e transformação da língua já que o T se manifesta na língua de várias maneiras, mas a mais evidente se efetua no léxico de L. Como exemplo disso, enquadram-se os topônimos, já que uma das primeiras ações de P em relação a T é no sentido de dar-lhe um nome. Inicialmente, descritivos.

3 Toponímia

É pelo uso da língua que cada grupo humano nomeia o ambiente que o cerca em função, principalmente, de suas necessidades mais imediatas. Isso, de alguma maneira, denota a interinfluência que existe entre a linguagem e a forma como P relaciona-se com o ambiente. Assim, a toponímia constitui importante área do conhecimento humano capaz de revelar características do meio ambiente físico e de aspectos da cultura, da sociedade, da história e da geografia dos aglomerados humanos inclusive estabelecendo vínculos teórico metodológicos com essas áreas.

O processo de escolha de nomes para os lugares envolve uma série de aspectos que

precisam ser elucidados para que se possa então pensar na elaboração ou reformulação de uma proposta metodológica mais adequada ao estudo e à categorização da toponímia goiana.

Para Rudnyckyj (1958 *apud* TENT e BLAIR, 2011), devem-se considerar alguns princípios básicos para uma classificação toponímica: os fatores históricos envolvidos na escolha do nome, os fatores linguísticos e os onomásticos propriamente ditos. Os aspectos onomásticos, referem-se aos nomes autóctones indígenas, aos nomes transplantados das línguas europeias para a América e as criações toponímicas.

Para Dick (1990), a nomeação, como atividade de significação envolve a percepção biológica dos objetos do mundo transformados em substâncias estruturadas pela apreensão/compreensão refletidas na visão de mundo de determinada população.

Essa percepção e apreensão/compreensão dos objetos leva a estabelecer um processo de conceptualização em que ocorre a produção de modelos mentais, que de certa forma, correspondem aos recortes culturais (designatas) feitos por P e representados (ou apresentados) em L. Após esse percurso, ocorre a produção de significação, ou melhor, estabelece-se a lexemização para, então, realizar a produção discursiva mediante a atualização das lexias que deixa o nível cognitivo e converte-se em signo.

Por outro lado, a nomeação dos lugares não ocorre da mesma maneira como se faz a denominação de objetos criados no universo das ciências e das linguagens de especialidades. A nomeação dos lugares (acidentes geográficos e acidentes culturais), diferentemente, segue procedimentos que têm origem em fatos históricos, sociais, culturais e ambientais ou ainda se finca em motivações cuja face cognitiva reflete-se em descrições metafóricas ou metonímicas para escolha do nome do lugar a ser designado a partir da inter-relação L, T e P. L surge da relação de P com T, em outras palavras, a visão de mundo de P, reflete-se na língua, mas advém do próprio mundo.

4 Os índios da província de Goiás

Muito do que se mantém na memória coletiva a respeito dos índios de Goiás está envolto, de certa forma, em inúmeras imagens e históricas que tendem a descrevê-los como bravos, arredios ao contato e selvagens do ponto de vista do colonizador, mas inteiramente integrados à natureza como parte inerente dela.

Conforme Rocha (1998), os dados etno-históricos indicam que região que hoje é Goiás servia de passagem de grupos indígenas que transitavam entre a cidade de Goiás (Vila Boa) e o aldeamento do Carretão. Habitavam pois estas terras os grupos étnicos: os Kayapó Meridionais

(habitavam a área que se estende do sul de Goiás, Triângulo Mineiro até noroeste de São Paulo) e os Setentrionais os Gorotire e os Gradahu; os Karajá, Xambioá e Javaé (viviam praticamente nas praias do Araguaia e Ilha do Bananal), a população indígena aldeada no Carretão ficou conhecida como Tapuios (outro povo, região dos bárbaros ou tapuyas, novo dado pelos Tupi para as outras nações indígenas), segundo Ribeiro (1998), os Tapuios eram descendentes de quatro grupos distintos: os Akwe®: os Xavante e os Xerente, os Kaiapó e os Karajá; ainda havia os Avá-Canoeiros (Tupi), habitavam a extensa região entre os rios Maranhão e Tocantins; os Timbira Ocidentais Apinajé e os Orientais os Krahó, viviam na região que abrangia sul do Maranhão e norte de Goiás (hoje Tocantins); mais para o interior existiam outras aldeias formadas pelos índios Tapirapé (oeste do rio Araguaia) e Guajajara (Tenetehara). Aparecem referências também aos grupos Crixás, Guanicans e aos Guayazes cuja existência, segundo Quintela (2006), é ainda controversa. Como se vê as línguas faladas pelos povos da região não eram línguas da família linguística Tupi-guarani, no entanto, os topônimos de origem indígena de Goiás, em sua maioria, são de base linguística derivada do tupi, ou língua geral paulista (LGP).

Segundo Rodrigues (2006), a grande quantidade de topônimos tupi em áreas que não foram habitadas por povos dessa filiação linguística se explica pela expansão produzida pelas bandeiras paulistas (séc. XVII e XVIII) uma vez que os mestiços que usavam a língua tupi (mais especificamente uma língua modificada pelo convívio com a língua portuguesa, a LGP), passaram a integrar as bandeiras dirigidas mais para o interior de São Paulo, Minas Gerais, Goiás e Mato Grosso. Eles usavam as duas línguas (tupi e a língua portuguesa) para dar nomes aos lugares por onde iam passando com palavras do léxico tupi ou do português. Isto fez com que o tupi se fixasse em áreas como Minas Gerais e Goiás, onde, na verdade, esses povos nunca estiveram.

5 O papel do tupi na toponímia goiana

O estado de Goiás possui 246 municípios, desses, 70 têm nomes de origem indígena, apresentam uma base tupi ou algum outro elemento constitutivo do nome, seja raiz ou sufixo tupi, mas, por razões de espaço, apenas os que surgiram entre os séculos XVI e XIX são descritos aqui. Por exemplo: “Anhanguera” apresenta apenas morfemas tupi (*na-nhan*, *anhaga* ‘gênio malfazejo’ + *uera* ‘que foi’); Buritinópolis combina base tupi com radical grego (*mbiriti* ‘nome de uma palmeira’ + *-polis* ‘cidade’), seja como primeiro elemento ou como segundo

elemento do topônimo como em “Campinaçu” que combina base latina (português) com tupi (*campus* ‘terreno para plantio’ + *-açu* ‘grande’) e, em compostos, tais como “Buriti Alegre”, tupi e português (*mbiriti* ‘nome de uma palmeira’ + alegre ‘animado’).

Alguns desses municípios surgiram das primeiras povoações da então Província de Goiás por volta de 1683 ou, posteriormente, nos séculos XVII e XVIII, durante o ciclo do ouro em Goiás. Por volta de 1647, Bartolomeu Bueno da Silva (o Anhanguera) chegou às cabeceiras do rio Vermelho e contatou alguns índios, chamados goyá. Já em 1726, seu filho de mesmo nome, em outra bandeira, fundou o arraial da Barra (Buenolândia), e no ano seguinte os de Ouro Fino, Ferreiro e Sant’ana, este daria origem a Vila Boa (hoje cidade de Goiás), antiga sede administrativa da Capitania de Goiás.

Tanto a província como a cidade receberam o nome “Goiás” devido à lendária população de índios goyá (do tupi corr. *Guayá*, c. *guá-yá* ‘o indivíduo semelhante, parecido, ou gente da mesma raça’ ou conforme documentos antigos, tem-se *guayás* e *guayazes* para designar uma nação selvagem que vivia em Goiás antes das bandeiras);

Sob a ótica científica, conforme Quintela (2006), os índios goyá são os menos conhecidos, embora do ponto de vista folclórico sejam os mais mitificados, além de terem sido incorporados à parafernália indigenista que integra o imaginário construído em torno do *volksgeist* que cerca a total falta de informações científicas acerca da verdadeira existência de uma população de índios goyá.

Para Quintela (2006, p. 47), “desde a criação da Capitania de Goiás, a nação dos Goyases somente existia como uma vaga lembrança no imaginário coletivo”. Em termos etimológicos, “goyá” é apresentado em contraparte ao termo “tapuia”, também de origem tupi, para se referir a qualquer povo indígena de procedência não tupi, ou seja, aqueles que falavam línguas de outros troncos linguísticos, principalmente as línguas do Macro-jê. Enquanto que o termo “goyá” se referia à gente da mesma etnia tupi, parecido, indivíduo semelhante aos tupi.

Por outro lado, o termo goyá serviu de base para formação de vários topônimos seja na época das bandeiras, durante a ocupação da região, seja posteriormente, já no século XX. Assim, surgiu Goiandira (do tupi corr. *Guayá*, c. *guá-yá* ‘o indivíduo semelhante’ + -dira elemento desconhecido). Habitada primitivamente pelos Kayapós, depois tomada, em 1800, por Tomás Garcia com o nome de Campo Limpo. No entanto, Goiandira só foi se desenvolver com a chegada dos trilhos da estrada de ferro por volta de 1915.

Goianésia é outro topônimo cuja origem data de 1857, num lugar entre Jaraguá e Pirenópolis, chamado Calção de Couro, por ser banhado por um córrego com mesmo nome. O topônimo, no entanto, é uma referência à cidade mineira de Guaranésia, onde nasceu Laurentino

Martins, fundador da cidade.

Em relação a Goiatuba (do tupi corr. *Guayá*, c. *guá-yá* ‘o indivíduo semelhante’ + *-t(i)uba* ‘abundância, coletividade’), pode-se dizer que os primeiros aglomerados humanos deram-se em 1860 quando antigos bandeirantes seguiram para oeste em busca de ouro e pedras preciosas e quando pessoas vindas de Minas Gerais se fixaram no território para criação de gado.

Já Goiânia, Goianira e Goianópolis são mais recentes, esta última tem suas primeiras edificações em 1928, conhecida como “Currutela”; enquanto Goianira data de 1920 e Goiânia tem sua fundação em 1937, construída para abrigar a nova sede administrativa do estado de Goiás.

As demais cidades que tiveram suas primeiras povoações ainda nos séculos XVIII e XIX são Aragarças, Anicuns, Aruanã, Caiapônia, Corumbá de Goiás, Corumbaíba, Crixás, Cumari, Iaciara, Inhumas, Ipameri, Itaberaí, Itapirapuã, Itarumã, Itauçu, Itumbiara, Jaraguá, Jataí, Mairipotaba, Mambaí, Piracanjuba, Porangatu.

A primeira leva de garimpeiros em Aragarças, ocorreu em 1872, vindos do Mato Grosso e sendo exterminados pela tribo que habitavam o lugar, os Bororos. O topônimo é formado pela aglutinação de “Araguaia” em cuja margem se situa com “Garças”, seu afluente que faz confluência no lugar.

O surgimento de Anicuns deve-se à mineração, a abundância de ouro na região fez convergir para o lugar os primeiros elementos humanos, mais tarde o solo fértil propiciou o cultivo da terra e a criação de gado. O locativo “Anicuns” deve-se à tribo indígena Guanicans que habitava a região e que, por sua vez, ornavam-se com a plumagem dos pássaros de mesmo nome, estes se destacavam pelo porte, peso e comprimento de suas asas.

Um presídio militar, cuja construção ocorreu em 1850, deu origem a um incipiente povoamento próximo à confluência do Rio Vermelho com o Rio Araguaia. Muitas etnias habitavam o território entre elas destacavam-se os Karajás (que ainda habitam a região). Para homenagear a imperatriz, o lugar recebeu o nome de “Leopoldina”, com a chegada de religiosos, passou a se chamar “Santa Leopoldina”, mas, com a emancipação à vila, em 1868, volta a denominar-se “Leopoldina”. Em 1939, tornou-se “Aruanã”, nome de um peixe abundante na região.

A região habitada pelos Kaiapó foi devassada pelos mineiros em busca do ouro. Com a construção de uma igreja em louvor ao Divino Espírito Santo em 1845, surgiram as primeiras casas do então povoado de Torres do Rio Bonito, depois em 1911, apenas Rio Bonito e em 1943, tem seu nome mudado para “Caiapônia” (do tupi *caá-y-póra* + *-(a)nia* variação do sufixo nominal do latino *-anus*, *-ana* que se documentam em nomes e modificadores com

as noções de proveniência, origem entre outras) em lembrança aos primeiros habitantes da região.

Corumbá de Goiás (sm. do tupi *curú-mbd* ‘seixos esparsos, cascalho raso’), Corumbaíba (Corumbá + corr. do tupi *-yba*, *yb-á* ‘o que nasce da árvore, o fruto’), surgiram respectivamente em 1731 e 1885, a primeira como polo de mineração nos Rios Corumbá e ribeirão Bagagens, a segunda, como ponto forçado de passagem de viajantes vindos de São Paulo (ou de outras partes do país) para Vila Boa, capital da província de Goiás.

O início do povoamento da cidade de Crixás deu-se ainda em 1726, com a passagem da bandeira de Bartolomeu Bueno Filho ao descobrir no lugar ricas minas de ouro. No entanto, a região já era habitada pelos índios da etnia “Kirirás” ou “Curuchás”, adaptado em tupi para “Crixás”.

“Sesmarias das Rosas”, posteriormente, conhecida por Samambaia, caminho de passagem para os que se dirigiam à Vila Boa, tornou-se, em 1908, “Cumari” (adj. corr. tupi *cu-mbori* ‘que excita a língua’) devido à planta nativa de mesmo nome abundante na região.

Por volta de 1881, um escravo de nome Miguel Cardoso da Conceição, promoveu uma ladainha em louvor a Santo Antônio, a partir de então, os festejos se tornaram frequentes dando origem ao povoado de “Boa Vista”, mais tarde “Iracema” e, em 1887, foi elevado a distrito com o topônimo “Iaciara” (do tupi *jassy-ara* ‘nome próprio’).

Em relação aos topônimos Inhumas e Ipameri, tem-se respectivamente, o primeiro surgiu em 1858, com a Fazenda Goiabeiras (árvore frutífera abundante na região); em 1886, atraídos pela fertilidade das terras, o lugar recebeu os primeiros moradores, mas somente em 1908, passou a “Inhumas” (do tupi *nhã-um* com anteposição do artigo “a” ‘ave preta’) devido à ave que, com seu canto, traz nostalgia às margens dos ribeirões da região. Já Ipameri, antes “Vai-vém”, depois “Entre Rios”, tornou-se “Ipameri” (sm. do tupi *upaba* ‘água de mosca de lago’ + *mberu* ‘mosca’ + *y* ‘água’, ‘lagoa pequena’) em 1904, mas o moradores consideram que o termo significa ‘entre águas ou entre rios’.

Itaberaí, Itapirapuã, Itarumã e Itauçu (os “itá”) surgiram entre 1755 e 1892. Esses locativos apresentam a base tupi “ita” ‘pedra’ e remetem a aspectos naturais ou subjetivos, especificando o termo “pedra”, respectivamente: (*itabera-y* ‘rio de pedra luzente’); (*itá-apyrapuama* ‘ponta de pedra’); (*itá-r-u-ymã* ‘antigo bebedouro de pedra’) e (*ita-ussu* ‘pedra grande’).

Por volta de 1824, foi aberta uma estrada para ligar Anhangüera (GO) a Uberaba (MG), com o nome de “Itumbiara”. Foi instalado um posto de arrecadação à margem do Rio Paranaíba, onde surgiu o povoado “Porto de Santa Rita”, depois apenas “Porto”. A partir de

1943, com a emancipação, o topônimo da cidade passou a ser o mesmo da estrada, isto é, “Itumbiara” (do tupi *ytu-embé-ara* ‘cachoeira que cai pelas bordas’). Para os moradores, o termo significa ‘caminho da cachoeira’.

O início do povoamento de Jaraguá se deu no século XVIII pelos faiscadores que acorreram ao córrego dos Jaraguás atraídos pelo prenúncio da riqueza aurífera do lugar. A construção da capela em louvor a Nossa Senhora da Penha impulsionou o crescimento do arraial que teve como primeiro nome “Nossa Senhora da Penha de Jaraguá”, depois apenas Jaraguá (do tupi *yara-guá* ‘ponta proeminente, dedo de Deus’) nome de planta de fibras têxteis.

Diferentemente dos demais municípios fundados em decorrência da extração do ouro em Goiás, Jataí (do tupi *y-a-ataí* ‘árvore de fruto duro’, designa também uma espécie de abelha) teve seus primeiros núcleos populacionais relacionado à expansão de gado em 1836 fundando uma fazenda às margens do Rio Claro, posteriormente uma capela em louvor ao Divino Espírito Santo de Jataí, surgindo então o distrito de Paraíso de Jataí.

Tanto Mairipotaba como Mambai tiveram início na segunda metade do século XIX. Mairipotaba (do tupi *mairi* ‘a grande população’ + *taba* ‘do tupi geral ‘o povoado, o arraial’) desenvolveu-se em torno da estação telegráfica criada pelo governo da União em 1892. Mambai surgiu próximo ao Córrego Riachão, primeiro topônimo do município, alterado por documento desconhecido para “Mambai” (do tupi *amambaí-y* ‘rio das samambaias’).

O povoamento de Piracanjuba (do tupi *pirá-acan-yuba* ‘peixe de cabeça amarelaou dourada’) teve início por volta de 1830 com o objetivo de se estabelecer um pouso para facilitar as relações comerciais entre Goiás, Minas e São Paulo. O topônimo está relacionado à lenda indígena que relata a história de dois jovens, o cacique Piracan e a filha de seu inimigo, Jubara, cujo amor proibido fez com ambos se atirassem ao rio. Então surgiu nas águas do mesmo rio, um peixe até então desconhecido, assim receberam o nome de Piracanjuba, tanto o peixe como o rio.

Nas primeiras notícias de povoamento em Porangatu, consta a existência da fazenda Pindoreira, uma “Colônia de índios” fundada pelos padres da companhia de Jesus. Posteriormente, no século XVIII, surgiu um núcleo urbano cujo topônimo era “Descoberto”, também relacionado às descobertas de ouro. Em 1943, passou a denominar-se “Porangatu” (do tupi *poran* + *gatu* ‘bela passagem’).

Os demais topônimos de origem indígena foram fundados já no século XX mas, por razões de espaço, são descritos em outro artigo.

Considerações Finais

A escolha dos nomes dos lugares goianos, quando recai sobre um nome de origem indígena, tem sua motivação tanto em elementos físicos naturais - seja uma pedra, um aspecto da paisagem, um animal presente em determinado *habitat*, um rio – como em elementos de ordem mais subjetiva como a beleza do lugar, a impressão do denominador sobre o ambiente muitas vezes. Os topônimos também tentam trazer à lembrança as imagens que se mantêm no inconsciente coletivo dos primeiros habitantes do estado tais como os Crixás, os Kaiapó, os Guanicuns, entretanto não são as línguas faladas por eles que lhe servem etnônimo, mas a língua tupi, uma das duas línguas faladas pelos bandeirantes, os primeiros a darem nomes aos lugares goianos. Em relação a essa língua (o tupi), é por meio dela que muitos lugares são denominados, inclusive o nome do estado, que advém de um elemento do imaginário, isto é, remontam a um fato permeado por imagens de espíritos e por transmutação dos estados da matéria. Em outras palavras, segundo Durant (2012), as relações do semantismo arquetípico e simbólico que se organizam em narrativas históricas, como a narrativa do Anhanguera cujas imagens simbólicas não bastam em seu simbolismo intrínseco, por meio de um dinamismo extrínseco se ligam umas às outras na forma de narrativas.

Ainda sobre o tupi como matiz lexical para grande parte dos macrotopônimos goianos, em termos linguísticos e em consonância com o que diz Rodrigues (2006), os nomes próprios de lugares não têm sua origem, exatamente, em uma das duas línguas gerais faladas à época do Brasil colônia, eles foram criados mais tarde, quando a língua geral já deixava de ser falada. Por outro lado, o tupi desempenha, na tradição brasileira, papel parecido com o latim e o grego antigo nas ciências, isto é, representa uma fonte virtual, um depósito de raízes lexicais produtivo para se formar e até construir topônimos.

REFERÊNCIAS

- COUTO, Hildo Honório do. *Ecolinguística: estudo das relações entre língua e meio ambiente*. Brasília: Thesaurus, 2007.
- DICK, Maria Vicentina de Paula do Amaral. *A motivação toponímica e a realidade brasileira*. São Paulo: Edições Arquivo do Estado de São Paulo, 1990.
- DURANT, Gilbert. *As estruturas antropológicas do imaginário*. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

QUINTELA, Anton Corbacho. Os índios “goyá”: os fantasmas e nós. In: Revista UFG. Goiânia: UFG, n. 1, 2006. p. 44-48.

ROCHA, Leandro Mendes. *O estado e os índios: Goiás 1850-1889*. Goiânia: UFG, 1998.

RODRIGUES, Aryon Dall’Igna. Tupi, tupinambá, línguas gerais e português do Brasil. In: NOLL, Volker; DIETRICH, Wolf. *O português e o tupi no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2006. p. 27-47.

SAMPAIO, Theodoro. *O tupi na geografia nacional*. Bahia: Secção Graphica da Escola de Aprendizes Artificies, 1928.

GOIÁS. Superintendência de Estatística, Pesquisa e Informações Socioeconômicas/SEPIN/SEPLAN – Gerência de Estatística Socioeconômica, *Goiás*, Goiânia, 2010. Disponível em <http://www.seplan.go.gov.br/sepin>

TENT, Jan; BLAIR, David. Motivations for naming: the development of a toponymic typology for Australian placenames. In: *Names*. American Name Society, v. 59, 2011. p. 67-88.

TIBIRIÇÁ, Luiz Caldas. *Dicionário de topônimos brasileiros de origem tupi*. Aclimação: Traço, 2009.

UMA VISÃO ECOFEMINISTA DE METÁFORAS EM REPRESENTAÇÕES SOBRE MULHER E NATUREZA

Ludmila Pereira de Almeida
Universidade Federal de Goiás
E-mail: Ludpereira@hotmail.com

RESUMO: O objetivo deste trabalho é saber como a linguagem se molda para construir diferenças de gênero e estabelecer relações de poder. Para isso, partiremos da visão proposta por Lakoff e Jhonson (2002), que apontam as metáforas como algo presente em todos os tipos de linguagem. Aplicaremos isso na análise de uma capa de revista e de um anúncio com temática ecológica que trazem a imagem da mulher como parte da natureza, possibilitando-nos observar a metáfora da “Mãe natureza”, que também remete ao mito de Gaia, tida como a Mãe Terra, a deusa Terra, que gera os planetas e o cosmo. Para Durand (2001), o mito pode retratar a ideologia de uma sociedade ao utilizar a materialização do discurso, quando os símbolos se resolvem em palavras e os arquétipos em ideias. Podemos assim considerar o mito também como uma metáfora por nos levar a "compreender e experienciar uma coisa em termos de outro". Trazendo uma visão ecofeminista em torno da metáfora “Mãe natureza”, perceberemos que as representações femininas em sua maioria se ligam a representações da natureza; e essa forma de representação, que conseqüentemente leva ao binarismo sobre mulher/natureza, é algo criticado pelas ecofeministas (KING,1997). Elas buscam não só a preservação e a libertação da natureza, mas também a libertação da mulher concebida culturalmente como um ser inferior e submisso, assim como a natureza. Dessa forma, a mulher representada e construída metaforicamente como parte da natureza é abordada no ecofeminismo como agente histórico-social, e não como produto da lei natural. Há assim um combate à poluição ideológica do patriarcado, que marca seus corpos como algo público, para servir o homem, como também ocorre com a natureza.

Introdução

É pela linguagem que somos construídos e construímos o outro e é também por meio dela que os discursos se materializam, constituindo valores e concepções de mundo de um dado povo, de uma dada cultura. Assim, é pelo contexto de produção discursiva que as ideologias são normatizadas e estruturam o funcionamento das práticas sociais que levam a noções de diferenciação entre mulheres e homens.

O objetivo deste trabalho é verificar como a linguagem se molda nas metáforas para construir e reforçar diferenças, estabelecendo relações de poder em uma sociedade capitalista. Nosso *corpus* será um anúncio da Associação Brasileira dos Bispos do Brasil (2011) e a capa da revista PHOTO (2009) - ambas com temática ecológica e que trazem a ideia da metáfora “Mãe natureza”. Adotaremos a concepção de língua conforme ela é vista pela ecolinguística (COUTO, 2007), que tem a língua como parte de um ecossistema social, de forma que a materialização dos discursos pode retratar as ideologias vigentes em uma dada sociedade. Nos levando a fazer uma análise discursiva ecológica (ADE), considerando a sociedade como um ecossistema que sobrevive pela diversidade e suas interações. O ecofeminismo será conceptualizado pelas ideias de King (1997) e Puleo (2011) como o movimento de emancipação tanto das mulheres como da natureza em relação ao pensamento patriarcal. Por fim, conceituaremos as metáforas conforme a proposta de Lakoff e Jhonson (2002), que entendem a metáfora como não só uma mera figura de linguagem, mas um fenômeno que nos possibilita compreender como observamos o mundo e lhe damos significados, o que contribui para observar como somos construídos e como construímos sentidos pelas metáforas.

Discussão e resultados

O ecofeminismo é, então, um movimento político que surge da necessidade de um feminismo mais holístico, que interliga as questões de sobrevivência pessoal e planetária. O ecofeminismo se origina, na década de 70, dos movimentos sociais feminista, pacifista, ambientalista, procurando combater o pensamento capitalista que justifica o uso excessivo dos recursos da natureza, para gerar o chamado “progresso científico”. Para Couto (2009), que é ecolinguísta, o mundo capitalista trouxe agressão ao meio ambiente mental e, conseqüentemente, ao ambiente social e biológico. Devido à vida estressante que levamos, “o som de fones de ouvido em volumes acima dos decibéis aceitáveis” e a “agressão ao mundo social existe pela violência, roubo, o sequestro e outros”, e o meio ambiente biológico sofre

com a sua exploração acima de seus limites. Conforme a visão da ecolinguística de que tudo está conectado de maneira a sermos seres constituídos também pela natureza, propomos aqui, então, uma visão holística do ecofeminismo, como um movimento que procura conectar a humanidade, a cultura e a natureza, concebendo-as como intrínsecas.

O movimento político do Ecofeminismo

Foi no ano de 1974, segundo Juncadella (1994), que Françoise d'Eaubonne adotou, pela primeira vez, o termo ecofeminismo para representar o início de uma revolução ecológica que conduz a novas relações de gênero entre homens e mulheres, e também entre os seres humanos e a natureza. Não podemos confundir feminismo e ecologia como movimentos unificados, o ecologismo e feminismo possuem objetivos e visões diferentes. Enquanto o primeiro propõe a preservação da natureza e dos recursos naturais, o segundo vai além e procura desenvolver um pensamento que liberte as mulheres e a natureza da objetificação produzida pelo pensamento patriarcal capitalista. O ecofeminismo busca uma igualdade social não só entre os seres humanos, mas também com a natureza, reivindicando, segundo King (1997), a velha metáfora da terra como organismo. King até estende o conceito de corpo para incluir também o corpo da terra, ao apontar que o corpo feminino e o da terra são corpos que têm sido domados com igual empenho.

Além disso, Bell nos chama a atenção para o fato de que “a natureza não é um lugar desprovido de ideologia. [...] Termos tais como ‘natureza’ e ‘natural’ têm sido usados para expulsar e/ou controlar corpos, vidas e culturas [...]” (BELL, 2010 *apud* Carmo e Bonetti, 2011, p. 2). Através dessa ideologia, tornamo-nos homens e mulheres manipulados e marcados por concepções culturais que apontam o natural como justificativa para um fim social. Isso também ocorre com a definição do que venha ser sexo masculino e feminino, que são, segundo Butler (2010), definições políticas que fornecem papéis sociais e hierarquizam os seres humanos através de algo biológico. Assim, a concepção de natural também deve ser questionada na medida em que ela estabelece um padrão que favorece uns e subordinam outros.

Então, reportando-nos à famosa fala de Simone de Beauvoir

Ninguém nasce mulher: torna-se mulher. Nenhum destino biológico, psíquico, econômico define a forma que a fêmea humana assume no seio da sociedade; é o conjunto da civilização que elabora esse produto intermediário entre o macho e o castrado que qualificam de

feminino. (1967, p. 9)

Somos construídos por discursos, pela linguagem, que levam a concepção de gênero feminino e masculino, segundo a qual a menina, desde criança, é ensinada a gostar de cores consideradas femininas, principalmente, o rosa, a brincar com bonecas, a ajudar a mãe nos afazeres domésticos, a ser comportada, obediente. Por outro lado, os meninos são ensinados a ser fortes e não chorar, a brincar com carrinhos e caminhões. Há, enfim, mais liberdade no modo de agir do menino, para que ele se torne um homem viril, em comparação com a menina, destinada a ser dona de casa. Isso se resume no que afirma Filho (2007) acerca do construcionismo, que tem o mundo humano-social como o produto da *construção* humana, cultural e histórica. Uma visão construcionista implica compreender a realidade social como resultado da ação dos próprios seres humanos ao implantarem ideologias que representem as diferenças culturais e históricas de um povo. Essa construção também retrata, dentro de um mesmo povo, a hierarquia e a dominância de uma ideologia sobre a outra, de um grupo social sobre o outro.

O pensamento de que o corpo feminino parece condenar a Mulher a mera reprodução da vida e o corpo do homem a funções de criatividade, desenvolvimento de tecnologias e trabalhos que exigem força e que possuem maior valor social, é tido, portanto, como apenas um ponto de vista, o do dominante, o do homem, considerando que estamos imersos na ideologia de uma sociedade patriarcal. Assim, a biologia é posta como a instauradora da desigualdade, mas isso só faz efeito quando se constroem discursos de diferença que se normatizam pela inferioridade do outro.

Corpo: do natural ao ideológico

A mulher, tendo um corpo marcado e submisso ideologicamente por sua cultura, tem, então, como dever gerar indivíduos que a sociedade irá educar, o que se estabelece como lei para a mulher, impedindo-a de decidir o contrário, de não ter filhos. Esse é justamente um dos pontos que Françoise d'Eaubonne, criadora do termo ecofeminismo, buscou combater, que é a questão da superpopulação mundial, pelo fato da mulher não poder exercer pleno domínio sobre seu corpo, ao ter que cumprir funções ditas naturais e se sujeitar as vontades de seus maridos, dando a luz a vários filhos, não podendo assim, escolher quando tê-los. A respeito disso, o ecofeminismo também tem lutado, para Puleo (2009), pesquisadora ecofeminista, é de fundamental importância que os Direitos Sexuais e Reprodutivos sejam

realmente aceitos como Direitos Humanos que garantem a autonomia das mulheres e que, ao mesmo tempo, levam à diminuição demográfica sobre a Terra.

Com a modernidade, a mulher procura obter lugar na sociedade pela liberdade sobre o que fazer com seu corpo. A criação da pílula contraceptiva possibilitou à mulher poder programar sua vida, tanto profissional quanto materna e até mesmo eliminar funções naturais. Assim,

[...] a pílula contraceptiva ajudou (a mulher) na luta por esta identidade fora dos sistemas machistas e androcêntricos, pois com ela as mulheres se libertaram do próprio corpo como um destino natural, biológico, que lhes era imposto. A partir desse grande marco histórico, mulheres puderam escolher entre ter filhos ou não, ou ter quantos filhos quisessem, libertando-se até de um estigma religioso que lhes atribuía a função de parturientes de quantos filhos Deus lhes desse. (ARÁN, 2003 *apud* PASSOS, p. 102, 2011)

Com isso, um dos objetivos do ecofeminismo é buscar a libertação dos corpos tanto da mulher como da natureza (terra), das ideologias patriarcais, que decidem sobre elas, explorando-as, dominando seus corpos e tirando sua autonomia. Considerando que é no corpo que as ideologias são retratadas, a conceituação do que venha ser gênero e sexo também se estabelece por esse viés, o que faz do corpo um repositório de discursos estabelecidos pela cultura e sobre o que é tido como natural e o transforma em mais um “objeto” que representa um povo. Assim, o corpo é moldado pela cultura, estabelecendo regras e normatizando padrões que são repetidos a todo instante em nossas práticas sociais, chegando a fazer parte do imaginário social.

Sardenberg (2002) nos propõe a noção de “corpos gendrados” e “identidades e subjetividades corporificadas”, a fim de desconstruir a dicotomia sexo/gênero e afirma que o gênero se corporifica e se materializa em sexo, ou seja, no reconhecimento da diferença sexual entre machos e fêmeas. O biológico promove o binarismo e já desempenha o modo como deverá ser um homem e uma mulher. São concepções do diferente que classificam e categorizam os corpos, ainda para Sardenberg (2002), dessa forma, até mesmo um corpo desnudado, sem modulações ou inscrições culturais específicas não é exatamente um corpo dito “natural”. Mas o que vem ser um corpo natural? Será que o natural não é apenas mais um conceito construído pelas ideologias dominantes?

Butler (1987) aponta que o sexo é construído discursivamente, de modo que “sexo já é gênero”. Ela considera que o sexo é algo determinado biologicamente e gênero são papéis

sociais que estabelecidos pela cultura. Para algumas autoras como Haraway e a própria Butler, é preciso historicizar o sexo para saber de onde veio esse conceito, quem o formulou e de que contexto ele faz parte. Com isso, o que se considera como natural é efeito de diversos discursos, é o resultado de ideologias e práticas sociais que constroem normas culturais, como o discurso médico e científico, que possuem forte persuasão ideológica, mas que são liderados e considerados ramos predominantemente masculinos.

Além disso, Butler (1987), que é linguista e feminista, afirma em seus estudos: “o objeto para mim não se restringe de modo algum a sexo e heteronormatividade. Relaciona-se a todo tipo de corpos cujas vidas não são consideradas ‘vidas’ e cuja materialidade é entendida como ‘não importante.’” (p. 161). Com isso, o ecofeminismo, ao buscar não só a liberdade da natureza e da mulher busca também a dos animais, que possuem corpos destinados ao consumo. Assim como a natureza e a mulher, os animais também sofrem com a exploração e o domínio pelo homem (humanidade), a fim de satisfazer seu desejo por alimento. O ecofeminismo se pauta na opressão da natureza tanto humana quanto não humana. Isso serve para compreendermos como chegamos à animalização da mulher, à feminização da natureza, de animais e de outras minorias ao se formar um abismo e uma hierarquização entre Natureza/Cultura.

Por sermos seres constituídos socialmente, o estabelecimento das relações de poder é atribuído pela marcação, em uma estrutura binária, que de acordo com Laclau (1990 *apud* HALL, 2007), Derrida mostra como a constituição de uma identidade esta sempre baseada no ato de excluir algo e de estabelecer uma hierarquia entre os dois polos como homem/ mulher, branco/negro. Assim também ocorre com o que é tido como parte da natureza e parte da cultura: “[...] quando a natureza é feminizada e, assim, erotizada, e a cultura é masculinizada, a relação natureza-cultura torna-se uma das formas de heterossexualidade compulsória.” (CARMO, 2011, p. 12). Nessa relação o pensamento patriarcal é predominante e estabelece os opostos, categorizando de modo que as relações de poder beneficie um e não outro ao colocar a natureza como marcada e a cultura como não marcada, considerando esta um elemento que impera sobre a natureza.

Além disso, a ecofeminista Greta Gaard (2011) diz que um dos passos para desraigar esses dualismos consiste em reconhecer que homens e mulheres são partes iguais da cultura e da natureza. Para Mendes e Nóbrega (2004, p. 130), “corpo, natureza e cultura se interpenetram através de uma lógica recursiva. O que é biológico no ser humano encontra-se simultaneamente infiltrado de cultura. Todo ato humano é biocultural.” Com isso, a cultura e a natureza existem pelas suas relações com o ser humano e vice-versa, essa interação não

estabelece quem é superior ou inferior, sendo isso uma definição estabelecida pelo homem e pela linguagem. Daí o que é natural e o que é cultural são definições que resultam da construção social, e é a partir dela que observamos o mundo. E se libertar de concepções cristalizadas que formam bases culturais é um dos alvos do ecofeminismo.

A Metáfora como forma de representação cultural da Mulher e da Natureza

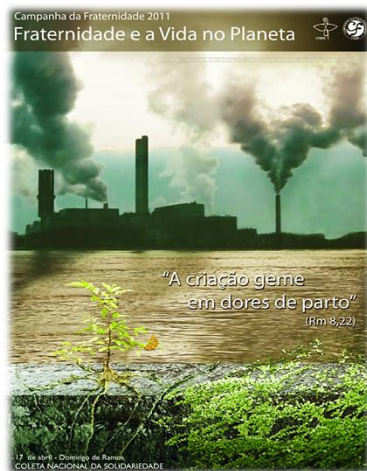
Nossa concepção de metáfora parte da ideia proposta por Lakoff e Jhonson (2002), que afirmam que as metáforas estão presentes em todos os tipos de linguagem, não sendo apenas uma figura de linguagem, mas um fenômeno central que nos possibilita compreender como observamos o mundo e lhe damos significados, o que nos leva também a perceber como as metáforas podem contribuir para a propagação do discurso dominante. Isso acontece, pois, ao conceptualizar algo no mundo, materializamos também nossa ideologia, o modo como agimos perante uma situação, uma visão de mundo.

Ramos (2008) diz que “a essência da metáfora corresponde à interpretação de uma experiência (nova) em função de outra (conhecida)” (p. 12). A partir da associação da natureza com a mulher, poderemos entender a metáfora da “Violação da Natureza”. Por meio dessa metáfora, verifica-se que a Mulher não é considerada agente social que possui voz e sofre com a violação de seu corpo (sendo essa violação não só física, mas, também simbólica) por ele ser tido como um corpo público, gratuito, destinado aos prazeres do homem. Assim também ocorre com a natureza, que é explorada e modificada, estando à nossa disposição como algo dado.

Outra expressão metafórica conhecida e que colabora para esse trabalho é a metáfora da “Mãe natureza”. Nela, há a ideia de mãe como aquela que serve, cuida, protege, gera e é símbolo de fertilidade e pureza, características consideradas naturais às mulheres e também à natureza, tornando-se um destino para seus corpos e configurando sua utilidade para a sociedade. Essas ideias já se encontram no imaginário social, de forma que, quando percebemos que uma árvore não gera frutos, imediatamente pensamos em cortá-la. Da mesma maneira, a mulher, quando não pode, ou decide não ter filhos, sofre uma sanção social, como se estivesse contrariando uma lei natural de procriar, assim como para a árvore de gerar frutos, cuja liberdade de escolha não importa, e sim seu destino biológico. Como já discutimos, contudo, a noção de destino biológico ou natural é algo construído culturalmente.

Assim, podemos observar nas imagens abaixo a manifestação dessa metáfora da “Mãe natureza”, ao retratarem discursos que relacionam mulher e natureza como corpos

análogos, materializando o pensamento representacional de uma cultura.



O primeiro anúncio é da Associação dos Bispos do Brasil e traz como tema do ano a Fraternidade e a vida no planeta (2011), retratando a imagem de um pequeno ramo de planta tentando sobreviver em meio à poluição e ao concreto. Usando uma mensagem bíblica, o anúncio traz a frase “A criação geme em dores de parto”. A natureza é humanizada de forma a poder dar à luz, assim como é do biológico da mulher ter filhos, retratando que, mesmo em meio ao concreto e à poluição que o homem ocasiona em nome do progresso, a natureza ainda resiste. Da mesma forma ocorre com a mulher na sociedade antropocêntrica que, ao procurar obter lugar, muitas vezes é barrada e tida como ameaça ao território masculino que quer manter seu poder. Em razão dessa ameaça, as mulheres têm salários mais baixos e seu trabalho desvalorizado.

A outra imagem é uma capa da revista francesa PHOTO do mês de junho de 2009, com o tema Special Ecologie, retratando a mesma metáfora da Mãe natureza. Nela, há a top model Gisele Bündchen envolvida por galhos em meio a uma aparente floresta, que é um lugar em que há diversidade de seres vivos e fertilidade, podendo até se parecer com um útero, se pensarmos no modo como ela é fechada envolvendo todos que moram ali dentro de uma maneira aconchegante os protegendo do mundo externo.

Essas imagens também nos remetem ao mito de Gaia, considerada a Mãe Terra, a deusa Terra, que gera os planetas e o cosmos. Isso considerando o mito, conforme Durand (2001), como a ideologia de uma sociedade ao utilizar a materialização do discurso em que os símbolos se resolvem em palavras e os arquétipos em ideias. Nesse caso, o arquétipo da Grande mãe pode ser dado à mulher e à natureza devido à sua analogia. Com isso, podemos considerar o mito também como uma metáfora por nos levar a "compreender e experienciar

uma coisa em termos de outro”.

As metáforas, por serem formas de expressão originadas dentro de um sistema cultural, carregam, então, a visão de mundo de um povo, de forma que cada vez que uma metáfora é usada, mais sua ideologia se cristaliza e se normatiza, tornando algo normal e parte do cotidiano. Dessa forma, é importante pensar sobre as metáforas e sobre qual discurso ela transmite. Nesse sentido, o ecofeminismo luta para que ideologias que inferiorizem o outro sejam reformuladas para se obter a igualdade e o respeito, gerando um ecossistema equilibrado e harmônico, no qual cada ser é parte fundamental para o funcionamento da sociedade.

A ecolinguística contribui também aqui de forma holística, direcionando-nos a observar como se constitui a relação língua e meio ambiente, tendo como perspectiva a linguagem como parte de um ecossistema, isto é, ao estudarmos a linguagem e como suas engrenagens funcionam na formação de um discurso, podemos perceber como se configura uma sociedade e como ela estabelece as relações de poder. Com isso, segundo Couto (2013, p. 1) “A linguística ecossistêmica estuda os fenômenos da linguagem sob qualquer forma pela qual possam aparecer.” O que inclui também as metáforas e o ponto de vista ecofeminista, pois são formas de retratar o mundo, o ecossistema social, e interferir nele de alguma forma. Nessa perspectiva, estaremos também fazendo uma análise discursiva ecológica que nos direciona a analisar o ecossistema e seu funcionamento, suas conexões, priorizando a vida, a diversidade.

E ideias com base no antropocentrismo, a humanidade como o centro do universo, e androcentrismo, o homem e os ideias masculinos como superiores, são combatidos pelas ecofeministas e pelos ecolinguistas por serem conceitos que trazem ideologias que excluem e centralizam o poder, deixando de lado a harmonia do ecossistema como um todo.

Perante isso, o ecofeminismo e a ecolinguística, trazem uma visão que

Trata-se igualmente de uma manifestação da visão holística das coisas e dos seus estados e a ligação íntima entre língua e mundo, a consideração de um sistema global no qual a alteração de uma parte interfere necessariamente no todo, no qual cada mudança no mundo tem efeitos na linguagem e esta tem repercussões no mundo. (RAMOS, 2008, p. 8)

Considerações finais

Assim o problema aqui não é a analogia que se faz da mulher com a natureza, mas é o destino e concepções que ambas sofrem pelas construções sociais patriarcais, que se normatizam pelas repetições em diversos meios, principalmente, midiáticos, tornando o discurso do opressor como algo natural, fazendo até part

MITO VERDE: UM DIÁLOGO ENTRE BARTHES E A ECOLINGUÍSTICA CRÍTICA

Ricardo Sena

INTRODUÇÃO

Richard Alexander, em seu artigo intitulado *Sobre a necessidade de submeter o discurso ambiental contemporâneo à investigação reflexiva* (2010), alerta para o fato de que “quando lemos textos ou vemos imagens sobre questões ambientais, nós precisamos procurar saber de ‘onde as pessoas estão vindo’, isto é, quais são os interesses reais que subjazem aos textos que se apresentam como gênero científico, jornalístico, político e de negócios.” A intenção da presente pesquisa é exatamente esta: investigar duas peças publicitárias que têm o discurso ecológico como mote, observar a recorrência de termos e imagens que remetem ao campo semântico do discurso ambiental e problematizar o quanto tal discurso, revestido da boa intenção de cuidar do planeta Terra, no fundo, também tem uma função mercadológica e visa ao lucro da empresa anunciante.

Para ajudar nesta tarefa, será muito útil o trajeto semiológico proposto por Roland Barthes, cuja finalidade é chamar a atenção para os significados ocultos que, “imperceptivelmente”, consumimos nos diferentes discursos que circulam socialmente, seja no cinema, nas capas das revistas, nas manchetes dos jornais ou nas propagandas televisivas ou impressas. A esses significados Barthes dá o nome de mito, explicação que será melhor defendida na primeira parte desta pesquisa, que operacionaliza ainda, num segundo momento, conceitos da Ecolinguística que nos ajudarão a perceber como se dá a naturalização do mito verde, como se fora dele não houvesse salvação para a humanidade.

MITO PARA ROLAND BARTHES

Existem inúmeras concepções de “mito”, mas aqui nos interessa compreender a concepção de mito para ao pensador Roland Barthes, que se debruçou sobre esta temática no livro *Mitologias*, de 1957. É preciso ter sempre em mente a elasticidade do mito, seu caráter

ajustável, conciliador e moldável: ele permite possibilidades infinitas de interpretação e se deixa ser interpretado *ad infinitum*. O mito evolui e se adapta conforme a sociedade em que está inserido. Não seria diferente nas interpretações que são feitas neste trabalho. Em outras palavras, o que queremos dizer é que mesmo as infinitas interpretações não conseguirão esgotar o mito.

Para Barthes, o mito é uma fala. Mas não uma fala qualquer, porque escolhida pela história. A história, como mostra Barthes, transforma o real em discurso. Podemos dizer assim que a história é que comanda e dirige o mito. Sendo assim, o mito está em constante transformação, bem como o discurso. O mito se constrói historicamente e se adapta às novas circunstâncias. O mito da caverna não é novo, mas se adequa à realidade da televisão e do cinema. O discurso do medo não é novo, mas adquire novas roupagens com a substituição das ameaças. Já o discurso em defesa do meio ambiente, este é relativamente novo, com início nos anos 60 do século passado. Como afirma Barthes (1957, p. 131), “cada objeto do mundo pode passar de uma existência fechada, muda, a um estado oral, aberto à apropriação da sociedade, pois nenhuma lei, natural ou não, pode impedir-nos de falar das coisas”. Dessa forma, nos perguntamos: tudo pode se constituir em mito? Para Barthes, sim.

O mito é uma mensagem que pode aparecer sob a forma oral, mas também por escrito, representado em manifestações fotográficas, em reportagens (como mostra Barthes ao analisar miticamente inúmeros artigos da revista *Paris Match*), no cinema, no esporte e, claro, na publicidade. O mito não se define por sua materialidade, pois qualquer matéria pode arbitrariamente ser dotada de significação. A imagem do Tio Sam, por exemplo, que aponta o dedo a quem o olha, é também uma fala, a que se podem agregar traços míticos, discursos, significados. O semiólogo deve tratar do mesmo modo escrita e imagem como um signo global, ambos são signos, ambos alcançam o limiar do mito dotados da mesma função significante.

Ao discutir o mito, Barthes afirma o caráter plurissignificativo da imagem, mais até que a escrita. Mas a partir do momento que adquire significação, a imagem torna-se ela mesma uma escrita, exigindo um léxico. O mito dependeria, portanto, de uma ciência geral, a Semiologia. Para Barthes, a Semiologia é parte da Linguística. Isso se explica porque se um semiólogo resolve trabalhar inicialmente com material não linguístico, por exemplo, as imagens, ele é levado necessariamente a encontrar, em algum momento, a linguagem, embora esta não seja exatamente a linguagem dos linguistas, mas uma segunda linguagem, cujas unidades não são mais os fonemas, mas fragmentos mais extensos do discurso, os quais remetem a objetos ou episódios que significam sob a linguagem, mas sem nunca prescindir

dela. A afirmação barthesiana reforça a ideia de que a Semiologia, de alguma forma, desemboca no linguístico.

É notório, portanto, que Barthes bebe na fonte de Saussure, autor de *Curso de Linguística Geral* (1916), de quem aproveita as ideias sobre língua para discutir a significação. Ao analisar a relação entre língua e fala a partir das teorias saussurianas, Barthes conclui que nos sistemas semiológicos (não linguísticos) existem três planos além da língua/fala, o plano da matéria, o da língua e o do uso, com o primeiro plano assegurando a materialidade da língua. Essa matéria, segundo Barthes, poderia ser o linguístico, mas também poderia ser os artigos de jornal, os grafismos da publicidade ou as imagens da TV ou do cinema. A ciência dos signos de Saussure contribuiu para Barthes postular uma ideia fundamental dentro de seu projeto semiológico: a intrínseca relação entre o significante e o significado.

No sistema semiológico deve-se considerar não apenas o significante e o significado, mas também a correlação entre eles, o signo (o total associativo dos dois termos). No mito subsiste este mesmo esquema tridimensional, mas com uma particularidade: o mito se constrói a partir de uma cadeia semiológica que existe já antes dele, é por isso um sistema semiológico segundo. De acordo com Barthes (1972, p. 138):

Pode constatar-se, assim, que no mito existem dois sistemas semiológicos, um deles deslocado em relação ao outro: um sistema linguístico, a língua (ou os modos de representação que lhe são assimilados), a que chamarei *linguagem-objeto*, porque é a linguagem de que o mito se serve para construir o seu próprio sistema; e o próprio mito, a que chamarei *metalinguagem*, porque é uma segunda língua, na qual se fala da primeira.

Em resumo, o que Barthes alega é que o mito apresenta como especificidade o fato de possuir um significante já constituído pelos signos da língua, por isso a denominação de mito como sistema semiológico segundo, ou metalinguagem, porque já contém em si a linguagem-objeto. O filósofo explicita melhor as relações entre significante, significado e o resultado da associação destes termos (BARTHES, 1972, p. 138-139):

O significante pode ser encarado, no mito, sob dois pontos de vista: como termo final do sistema linguístico, ou como termo inicial do sistema mítico: precisamos portanto de dois nomes: no plano da língua, isto é, como termo final do primeiro sistema, chamarei ao significante: *sentido* [...]; ou no plano do mito chamar-lhe-ei: *forma*. Quanto ao significado, não há ambigüidade possível: continuaremos a

chamar-lhe *conceito*. O terceiro termo é a correlação dos dois primeiros: no sistema da língua, é o *signo*: mas não se pode retomar essa palavra sem ambigüidade, visto que, no mito (e isto constitui a sua particularidade principal), o significante já é formado pelos *signos* da língua. Chamarei ao terceiro termo do mito, *significação*, e a palavra é tanto mais apropriada aqui, porque o mito tem efetivamente uma dupla função: designa e notifica, faz compreender e impõe.

O mito já contém em si, portanto, uma linguagem. O significante do mito, a forma, seria vazio, devendo ser preenchido. Enquanto isso, o significado é cheio de sentido, é o conceito. Ao contrário da forma, o conceito está repleto de uma situação e, assim como o discurso, é histórico, podendo ser construído, alterado, desfeito ou até mesmo desaparecer completamente. A significação de que fala Barthes, por sua vez, é o próprio mito, exatamente como o signo saussuriano é a palavra, a entidade concreta.

Para Barthes, um só significado pode ter vários significantes. Quer o autor dizer que mil imagens podem alcançar o mesmo significado, o mesmo conceito mítico. Infinitas imagens de mulher podem, por exemplo, remeter ao mito da boa mãe. Assim, o significado, o conceito, é muito mais pobre quantitativamente do que o significante. Se o conceito é limitado, tal limitação acaba por permitir ao mitólogo desvendar o mito: “A repetição do conceito através de formas diferentes é preciosa para o mitólogo, permite-lhe decifrar o mito: é a insistência num comportamento que revela a sua intenção” (BARTHES, 1972, p. 141). Enquanto na língua o significado e o significante têm uma relação proporcional, um não excede o outro, no mito o conceito pode cobrir uma grande extensão de significante. Como mesmo compara o estudioso, um livro inteiro pode ser o significante de um só conceito e, inversamente, uma palavra pode servir de significante a um conceito repleto de uma história extremamente rica.

Outra contribuição de Barthes: com ele, a linguagem deixou de ser pensada apenas como um sistema abstrato de regras e passou a ser relacionada à vida social, concreta, palpável, aos homens que criam regras por meio de suas práticas sociais diárias. Para Ribeiro (2011, p. 83):

Influenciado pela Linguística saussuriana, mas também pela antropologia estrutural e pelo marxismo, Barthes queria descrever os processos de semantização dos comportamentos sociais, acreditando ser possível estudar toda e qualquer atividade humana como linguagem. Fotografia, teatro, cinema, publicidade, strip-tease, cozinha, astrologia, luta-livre foram alguns dos objetos das análises que desenvolveu em *Mitologias* (1957), uma das obras mais

importantes de sua fase inicial. Partindo de casos concretos da vida cotidiana francesa, Barthes pretendeu realizar um trabalho de depuração dos mitos contemporâneos, numa crítica ideológica da cultura de massa. Queria chamar a atenção para os significados ocultos que, *desprevenidamente*, consumimos nos diferentes discursos.

Para Barthes, qualquer matéria na vida social revestida de significado (um significante) pode se tornar um mito. Para isso, é necessário sobrepor a um sistema semiológico primeiro (a linguagem em seu sentido denotativo) um segundo nível de significação, o sentido conotativo. Ele exemplifica no livro *Mitologias* em que consistiria a construção do mito sobre as bases da vida concreta. Barthes faz referência à manchete de um jornal francês onde se lê: *Preços: começam a ceder. Legumes: primeira baixa*. O primeiro sistema, as frases que são lidas no jornal, é um sistema puramente linguístico. Sobre ele, se superpõe uma significação: as palavras *primeira* e *começam* sugerem uma intervenção do governo, como se os preços dos legumes tivessem baixado por obra política. É neste ponto que Barthes apresenta o caráter de naturalização do mito: o leitor desprevenido não alcança a função do mito, já que este se encontra naturalizado, uma verdade inerente às frases postas no jornal: o governo é eficiente e cuida do povo, tornando-lhe mais acessíveis os alimentos. Segundo Barthes (1972, p. 151-152):

A naturalização do conceito, que acabo de colocar como função essencial do mito, é aqui exemplar: num sistema primeiro (exclusivamente linguístico) a causalidade seria, ao pé da letra, natural: frutas e legumes baixam de preço devido à estação (que os produz em abundância). No sistema segundo (mítico), a causalidade é artificial, falsa, mas consegue, de certo modo, imiscuir-se no domínio da Natureza. É por isso que o mito é vivido como uma fala inocente: não que as suas intenções estejam escondidas: se o estivessem, não poderiam ser eficazes; mas porque elas são naturalizadas.

A denotação, como sistema primeiro da linguagem, baseia-se na objetividade conferida pela arbitrariedade da relação significante-significado e, por este motivo, independe das situações históricas e sociais. A conotação, por sua vez, sempre levaria a um mecanismo de deformação dos significados do primeiro nível, o que permitiria que funcionasse como espaço de investimentos de valores ideológicos. Para Barthes, a mitologia faz parte simultaneamente da Semiologia, como ciência formal (que estuda a forma), e da ideologia, como ciência histórica, que estuda ideias em forma. Como afirma Barthes (2007, p. 97):

Quanto ao significado de conotação, tem um caráter ao mesmo tempo geral, global e difuso: é, se se quiser, um fragmento de ideologia: o conjunto das mensagens em português remete, por exemplo, ao significado “Português”, uma obra pode remeter ao significado “Literatura”; estes significados comunicam-se estreitamente com a cultura, o saber, a História; é por eles que, por assim dizer, o mundo penetra o sistema; a ideologia seria, em suma, a forma dos significados de conotação.

A existência do nível denotativo da linguagem no mito garantia legitimidade para que a Semiologia pudesse desmontar as estruturas ideológicas presentes em determinados textos, verbais ou não verbais. O objetivo da mitologia seria “revelar em detalhe a mistificação que transforma a cultura burguesa em natureza universal” (RIBEIRO, 2011, p. 84). Para Barthes (1972, p. 175-176), portanto:

A mitologia tenta recuperar, sob as inocências da vida relacional mais ingênua, a profunda alienação que essas inocências têm por função camuflar. Esse desvendar de uma alienação é, portanto, um ato político: baseada numa concepção responsável de linguagem, a mitologia postula, deste modo, a liberdade desta linguagem.

Barthes ainda afirma que o mito é uma fala despolitizada. Para explicar essa afirmação, o autor retoma o conceito da função do mito: “transformar uma intenção histórica em natureza, uma contingência em eternidade” (BARTHES, 1972, p. 162-163). Entendendo-se a palavra “política” em seu sentido profundo, Barthes explica que esta deve ser compreendida como o conjunto das relações humanas na sua estrutura social, no seu poder de construção do mundo. O mundo que é construído pelo mito é naturalizado, como se não houvesse história: “o mito é constituído pela eliminação da qualidade histórica das coisas: nele, as coisas perdem a lembrança de sua produção” (BARTHES, 1972, p. 163). O apagamento do caráter histórico da humanidade acaba por apagar também o fato de que homens é que produziram e criaram o mundo. O que o mundo fornece ao mito é um real histórico e o que o mito restitui é uma imagem natural deste real. Barthes explica (1972, p. 163):

O mito não nega as coisas, a sua função é, pelo contrário, falar delas; simplesmente, purifica-as, inocenta-as, fundamenta-as em natureza e em eternidade, dá-lhes uma clareza, não de explicação, mas de constatação: se constato a imperialidade francesa sem explicá-la pouco falta para que a ache normal, decorrente da natureza das coisas: fico tranqüilo. Passando da história à natureza, o mito faz uma

economia: abole a complexidade dos atos humanos, confere-lhes a simplicidade das essências, suprime toda e qualquer dialética, qualquer elevação para lá do visível imediato, organiza um mundo sem contradições, porque sem profundidade, um mundo plano que se ostenta em sua evidência, cria uma clareza feliz: as coisas parecem significar sozinhas, por elas próprias.

Por esse motivo é que se fala na alienação dos sujeitos: eles veem a superficialidade das coisas: a despolitização do mito intervém frequentemente num fundo já naturalizado. Discurso e mito são perpassados pela ideologia, ou são, em suma, a própria ideologia, elemento seminal nos estudos de Barthes. A noção de ideologia com a qual Barthes vai trabalhar, aliás, é baseada nas teorias de Marx, e significa uma espécie de mascaramento da realidade. Como afirmava Marx, as ideias da classe dominante são, em cada época, as ideias dominantes. Isso seria possível a partir do momento em que houvesse a deformação das ideias, que naturalizariam a história, escondendo as contradições sociais. Ora, é exatamente assim que o mito vai funcionar, como ideologia, como criador de falsa consciência e, além disso, um profícuo mecanismo de dominação. Teoriza Barthes ao tratar do papel do semiólogo como “decifrador” de ideologias (2007, p. 99):

Poderíamos dizer que a sociedade, detentora do plano de conotação, fala os significantes do sistema considerado, enquanto o semiólogo fala-lhe os significados; ele parece possuir, pois, uma função objetiva do deciframento (sua linguagem é uma operação) diante do mundo que naturaliza ou mascara os signos do primeiro sistema sob os significantes do segundo; sua objetividade, porém, torna-se provisória pela própria história que renova as metalinguagens.

Assim é como Barthes pensa a respeito do semiólogo: aquele que deve explorar o mito subentendido na literalidade do texto, da imagem. O mito naturalizado faz o sujeito ter a impressão da transparência. Nosso papel é indicar a opacidade do discurso ambiental presente em algumas propagandas ecologicamente corretas, para quem, se determinados produtos trazem a marca verde, só podem ser bons para o mundo. Podem até ser. Mas não deveríamos nos contentar com esta afirmação simplista, pois há muito mais em jogo. A Ecolinguística Crítica aponta para uma tomada de consciência por parte dos sujeitos em relação ao meio que os cerca.

MITO E ECOLINGUÍSTICA EM REVISTA

Como afirma Couto (2007, p. 19), a Ecolinguística é o estudo das relações entre língua e meio ambiente. No contexto da palavra meio ambiente cabe sua subdivisão em físico, social e mental. Aqui trataremos mais do meio ambiente social, já que nos debruçaremos sobre enunciados, ou mais especificamente, propagandas, que circulam socialmente e que muitas vezes impõem modelos de comportamentos e ideologias. Uma área da Ecolinguística, a Ecolinguística Crítica, nos será fundamental, já que ela objetiva repensar as relações que são estabelecidas entre os homens e seus iguais e entre os homens e aquilo que os rodeia, a saber, plantas, animais, topografia etc. Repensar estas interações significa também, segundo a Ecolinguística Crítica, desvendar aquilo que se diz.

Para Couto (2007, p. 335), o que nos move a falar do mundo é o próprio mundo, mas, “após formada, a linguagem adquire uma relativa autonomia, permitindo-nos falar não só do mundo real [...] mas também do irreal, do possível e do imaginável”. Exatamente por isso é que, além de possibilitar dar asas à imaginação, a linguagem também “fornece aos amantes da falácia, da inverdade, da mentira, da hipocrisia e da desonestidade um instrumento para enganar os que não tiveram oportunidade de se instruir e se informar” (2007, p. 335). Nos dias atuais, muito se fala sobre o meio ambiente, prova disso são as inúmeras palavras precedidas do prefixo *-eco* que acompanham o nosso cotidiano. Mas Couto (2007, p. 337) alerta para o fato de que, muitas vezes, “esse modismo ambientalista tem o seu lado fraudador e hipócrita”. A inúmeras propagandas, dos mais variados produtos, são colados rótulos que remetem ao universo do discurso de defesa do meio ambiente. “Hoje em dia, todo produto que traga no rótulo o qualificativo de ‘natural’ é tido como bom” (COUTO, 2007, p. 337). Mas será que isso sempre corresponde à verdade?

Nesse sentido podemos estabelecer uma estreita relação entre o que fala Roland Barthes em sua proposta semiológica e a Ecolinguística Crítica. Pensando segundo o percurso mitológico do pensador francês, a inclinação dos anunciantes de pespegarem o rótulo “verde” aos produtos que são anunciados naturaliza uma ideia, quer seja, a de que aquele produto faz bem à natureza, que sua compra será revertida na depuração do meio ambiente, o que nem sempre corresponde à verdade. O leitor desatento percebe a superfície da informação, o óbvio, mas ignora o lado obtuso da propaganda: a finalidade de fato que pode estar escondida por trás dela. Como afirma Couto (2007, p. 345-346), ao falar da moda:

Esse discurso enganador só é possível porque partem da visão segundo a qual só temos acesso ao mundo via linguagem, nós não o vemos e percebemos diretamente nem, muito menos, a linguagem existe para que falemos dele. Pelo contrário, nessa mundividência, só

vemos aquilo que a linguagem nos mostra. Portanto, se os ‘conhecedores’ da moda ‘dizem’ que isso ou aquilo é bom, então é bom. Não temos como checá-lo, uma vez que não temos acesso direto ao mundo.

Segundo Couto (2007, p. 344), “há inúmeras maneiras de os representantes da economia de mercado tentarem passar-se por ecologicamente corretos”. Isso pode se dar por meio de afirmações, do uso de expressões acompanhadas do prefixo *-eco*, do uso de adjetivos como “verde”, da referência a atitudes consideradas ecologicamente corretas ou da utilização do recurso da voz passiva, que esconde o responsável por determinada ação. A respeito do uso desse recurso gramatical para ocultar responsabilidades, Richard Alexander faz um ótimo trabalho intitulado *Sobre a necessidade de submeter o discurso ambiental contemporâneo à investigação reflexiva* (2010), já mencionado no início deste artigo. Como afirma George (2008 apud ALEXANDER, 2010):

A frase ritualística e oca, “desenvolvimento sustentável”, não significa absolutamente nada em 95% dos casos em que a s pessoas a utilizam, mas ela tem servido para dar tempo às “competições não distorcidas e livres”, e tem permitido no mercado todo poderoso reinar por, pelo menos, algumas décadas extras.

O apego ao discurso verde pode ser percebido em diversas situações, mas tem um reflexo muito claro na publicidade. Diariamente vemos propagandas, como as de algumas instituições bancárias, que se apropriam do discurso ecológico para, entrando no campo semântico do capitalismo, “vender seu peixe”. Falar de meio ambiente está na moda e confere credibilidade e marca de altruísmo à empresa que associa seu nome às práticas ecologicamente corretas. Não por acaso, como percebemos na primeira propaganda³⁴, o Banco do Brasil se intitula o “Banco da Sustentabilidade”, um título digno de orgulho, pois encerra em si a ideia de que o banco reúne todas as qualidades de quem se preocupa com o meio ambiente e almeja um desenvolvimento sustentável, em que haja plena comunhão entre humanos e a natureza. Ainda na mesma propaganda se lê o seguinte aviso: “Decidir pelo três é tomar, pelo menos, três atitudes por dia pensando na sustentabilidade. Pode ser apagar a luz, fechar a torneira ou ensinar alguém. Pode ser plantar uma árvore, catar uma latinha do chão ou agir com ética. Apenas três. Em todo lugar que você vir esse número, saiba que ali existe uma maneira de cuidar do meio ambiente, das pessoas e do país.” A materialidade linguística

³⁴ Foram escolhidas aleatoriamente propagandas dos bancos Banco do Brasil e Itaú Unibanco, que circularam na mídia entre janeiro de 2013 e setembro de 2013. Todos estes anúncios podem ser facilmente encontrados no Google, bastando digitar a associação das palavras “nome do banco” mais “sustentabilidade”.

serve para destacar e sugerir uma prática social, em que entra em ação tudo aquilo que faz bem à natureza e à economia dos recursos naturais e/ou materiais. Mas não só a linguagem verbal, a não verbal também contribui para associar a instituição bancária às boas práticas ecológicas. No próprio anúncio do BB visualizamos uma criança de braços abertos, à frente do que parece ser um pedaço do globo, com um céu e mar azuis e árvores ao fundo. A imagem da criança parece sugerir que o futuro se constrói desde pequeno e que a esperança de um mundo melhor se encontra nas mãos dos pequenos, que devem, desde cedo, ser ensinados a respeitar o mundo segundo princípios ecologicamente responsáveis.



Vejamos a seguir o anúncio do banco Itaú, que mostra um homem sentado sobre um globo terrestre que é pura vegetação, ao lado de uma bicicleta, indicando a necessidade de as pessoas trocarem o carro por um meio de transporte mais econômico e saudável, a bicicleta. Além da cor que remete ao próprio banco, o laranja, aparece com destaque a cor verde, numa clara alusão ao meio ambiente. Além disso, ao examinarmos mais detalhadamente, percebemos que o globo é feito de gramíneas, ao passo que os continentes são feitos de flores. A fauna, a flora, os homens. Todos devem viver em comunhão. O enunciado “Trocar o carro pela bike” vem acompanhado da hashtag #issomudaomundo, numa referência ao universo virtual em que frases de efeito acompanhadas de uma cancela no início chamam a atenção dos usuários de Twitter e Facebook sobre a necessidade de conhecer, reivindicar, conscientizar ou mudar o status de algo. O discurso ecológico vem aqui atrelado ao discurso tecnológico, mas “esquecemos” que, muitas vezes, é o desenvolvimento tecnológico irrefreável e exacerbado que nos coloca em maus lençóis em relação ao meio ambiente.



Se pensarmos com Barthes, chegamos à conclusão de que tais propagandas naturalizam não a ideia de que os bancos vendem apenas títulos, empréstimos, dívidas, socorros financeiros, mas também uma vida mais equilibrada, com os homens em comunhão com o meio ambiente, e uma espécie de mito verde toma forma aí. Não que tais empresas não realizem trabalhos sociais e engajados, o problema é a não conscientização do consumidor de que há um objetivo muito maior por trás dos anúncios: o aumento do número de clientes e, consequentemente, o lucros destas instituições bancárias. Pensando na Ecolinguística Crítica, Couto (2007, p. 340) resume isso muito bem ao afirmar que: “Ao dizerem que procuram ser corretos ‘dos pontos de vistas ecológicos’, aparecem como ecologicamente benignos perante aqueles que ainda não fazem distinção entre ecologia profunda e ecologia rasa”.

CONCLUSÃO

Greenwash é um termo corrente nos Estados Unidos da América e se traduz como “lavagem verde”. Citando o *Dicionário Conciso de Inglês* da Oxford, Alexander (2010) explica que se trata de “informação errada disseminada por uma organização de forma a apresentar uma imagem pública ambientalmente responsável”. Não tratamos aqui de *greenwash*, até porque seria um exagero classificar os enunciados das propagandas selecionadas como inverídicas. Elas contêm em si uma preocupação de certa forma verdadeira, atual, produto de seu tempo, em que predomina tão fortemente o discurso a favor do meio ambiente.

O presente artigo objetiva, no entanto, chamar a atenção para aquilo que nos parece, como afirma Barthes, naturalizado e, por isso, não passível de questionamentos. Sim, podemos defender que são válidas a referência à preservação da natureza e a pregação de atitudes responsáveis no que diz respeito à relação homem e meio ambiente. Mas também devemos nos indagar se todo discurso ecológico é absolutamente ingênuo e visa apenas à conscientização da sociedade. Ou se ele pode trazer consigo o mascaramento de uma realidade ou outras intenções, servindo a outras ideologias, como a capitalista, por exemplo. A isso nomeamos, aqui, mito verde. É contra a inconsciência de alguns fatos, portanto, que esta pesquisa se insurge.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALEXANDER, Richard. *Sobre a necessidade de submeter o discurso ambiental contemporâneo à investigação reflexiva*. Texto originalmente apresentado na Conferência de Graz. 2010.

BARTHES, Roland. *Mitologias*. Trad. R. Buongiorno e S. Pedro. 12 ed. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1972.

_____. *Elementos de Semiologia*. Trad. I. Blikstein. 21 ed. São Paulo: Cultrix, 2007.

COUTO, Hildo Honório do. *Ecolinguística – Estudo da relação entre língua e meio ambiente*. 1 ed. Brasília: Thesaurus, 2007.

RIBEIRO, Ana Paula Goulart. *Discurso e poder: a contribuição barthesiana para os estudos da linguagem*. Revista Brasileira de Ciências da Comunicação, 2005. Disponível em: <http://revcom2.portcom.intercom.org.br/index.php/rbcc/article/viewFile/853/636>

e do imaginário social. O Ecofeminismo tem combatido essa poluição ideológica do patriarcado, que tem usado do corpo da mulher e da terra, para obter poder social, transformando-as em objetos, para servir ao homem e à cultura.

Por fim, as metáforas, ao materializarem linguisticamente o discurso de um povo, trazem também suas ideologias. As metáforas que observamos nesse trabalho retratam a mulher e a natureza como análogas, mas separadas da cultura, o que forma binarismos e hierarquias sociais. Como foi visto, o Ecofeminismo propõe, então, que esse pensamento de separação, de oposição existente entre cultura e natureza, homem e mulher seja emancipado para que venhamos obter uma sociedade como um todo e não construída por hierarquias, em que um deve se subordinar ao outro por não ser “igual” a ele, encarando a cultura e a

natureza, o homem e a mulher, como dependentes um do outro, como partes intrínsecas de um ecossistema.

É nessa linha que a Ecolinguística com a ADE contribui de forma prescritiva ao tratar a luta do ecofeminismo como não só das mulheres, mas também do e pelo planeta e seus seres vivos. Isso ocorre pelo fato de pensarmos a sociedade como um ecossistema que se sustenta pela diversidade existente nela, e não por relações de poder, de maneira que cada um tem uma contribuição fundamental para se manter o equilíbrio e a vida. Essa contribuição não deve, porém, ser previamente dada como um destino sem volta, e sim com liberdade de identidade e pensamento, valorizando a diversidade de visões de mundo. Isso contribui para uma sociedade crítica, em que percebamos os saberes como saberes diferentes, e não como saberes hierarquizados e classificados como melhores que o outro.

Referências

- APULEO A. ROJAS. *'Ecofeminismo para otro mundo posible'* ed Cátedra. Madrid 2011.
- BEAUVOIR, S. *O Segundo Sexo*, volume 2. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1967, 2ª edição, p. 9-10.
- BUTLER, Judith. Variações sobre sexo e gênero: Beauvoir, Wittig e Foucault. In: BENHABID, Seyla; CORNELL, Drucila (Orgs.). *Feminismo como crítica da modernidade*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1987.
- CARMO, I. N e BONETTI, A. Feministas, ambientalismo e ecologia: Em busca do múltiplo. In: *III Seminário nacional gênero e práticas culturais: olhares diversos sobre a diferença*. 2011.
- CARMO, Íris N. do. *Há algo de natural na natureza? Corpo, natureza e cultura nas teorias feministas*. In: *Seminário Internacional Enlaçando Sexualidades*, 2., 2011, Salvador. Anais eletrônicos... Salvador: UNEB, 2011.
- COUTO, Hildo Honório do. *Ecolinguística: estudos das relações entre língua e meio ambiente*. Brasília: Tessaurus, 2007.
- _____. *Ecolinguística*. Cadernos de Linguagem e Sociedade, 10 (1), 2009.
- _____. *Análise do discurso ecológica (ADE)*. 2013. Disponível em: <http://meioambienteelinguagem.blogspot.com.br/search?updated-min=2013-01-01T00:00:00-08:00&updated-max=2014-01-01T00:00:00-08:00&max-results=4>. Acessado em: 01/01/2014.

- DURAND, G. As estruturas antropológicas do imaginário. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- FIRESTONE, Shulamith. *A dialética do sexo*. Rio de Janeiro: Editorial Labor Brasil, 1976.
- GAARD, Greta. Rumo ao ecofeminismo queer. *Estudos Feministas*. Florianópolis, v. 19, n. 1, 2011.
- HALL, Stuart. *Quem precisa de identidade?* Trad.: Tomaz Tadeu da Silva. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). *Identidade e diferença. A perspectiva dos estudos culturais*. 7ª ed. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 103-133.
- KING, Ynestra. *Curando as feridas: feminismo, ecologia e dualismo natureza/cultura*. In: JAGGAR, Alison M; BORDO, Susan R.. *Gênero, corpo, conhecimento*. tradução de Brítta Lemos de Freitas. - Rio de Janeiro: Record: Rosa dos Tempos, 1997.
- LAKOFF, George; JOHNSON, Mark. *Metáforas da vida*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1980. p.3-34.
- MENDES, M.I.B.S. e NÓBREGA, T. P. *Corpo, natureza e cultura: contribuições para a educação*. Revista Brasileira de Educação. Set /Out /Nov /Dez 2004 No 27.
- PASSOS, L. S. *Condição feminina: (re)leitura de uma produção da jovem estudante de direito Clarice Lispector*. Nome - Revista de Letras, Goiânia, vol. I, n. 1, p. 97-111, jan.-jun. 2012.
- RAMOS, R. (2008): A ecolinguística entre as ciências da linguagem. In: MARTINS, M. L.; PINTO, M. (Orgs.): *Comunicação e Cidadania - Actas do 5º Congresso da Associação Portuguesa de Ciências da Comunicação*, Braga: Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade (Universidade do Minho), pp. 1187-1199 ISBN 978-989-95500-1-8.
- SARDENBERG, Cecília. A mulher frente à cultura da eterna juventude: reflexões teóricas e pessoais de uma feminista cinquentona. In: ROSENDO, E.; FERREIRA, S. (Orgs.). *Imagens da mulher na cultura contemporânea*. Salvador: NEIM-UFBA, 2002.

**CORPOS MUTILADOS
NARRATIVAS E VIVÊNCIAS DO SÍMBOLO AO COMPLEXO.**

Jorge Antonio Monteiro de Lima ¹

Introdução

Este artigo faz parte de um projeto de pesquisa, de minha dissertação de mestrado em antropologia social da UFG. Projeto em que estudo a representação dos deficientes na sociedade, usando como recorte para o estudo o ambiente da universidade. Tentar compreender como deficientes se veem e como são vistos evidenciando o jogo de papéis na sociedade, é um dos objetivos desta pesquisa.

Em meu trabalho utilizo o método de pesquisa de orientação etnográfica de Magnani, (2009) que mostra a ampliação da metodologia de pesquisa juntamente com a observação participante de Malinowski (1922) este último, focando seu trabalho na observação dos imponderáveis da vida cotidiana.

O teor comparativo entre categorias e as formas distintas de vivências (Brown, 1952) foi outro aspecto básico neste estudo, especialmente quando este se revela através da compreensão da representação dos deficientes, o que durante a pesquisa de campo e posteriormente na avaliação dos dados coletados, analiso as particularidades dos grupos entrevistados, os comparando. Na análise dos dados emprego outro referencial teórico advindo da área de saúde mental usando C. G. Jung e sua teoria da personalidade, bem como preceitos de imaginário propostos por James Hillman.

"... me reconheço uma pessoa com deficiência. Por que tenho dificuldades agravantes, que me impossibilita a realização de várias atividades comuns no dia-a-dia. Tenho deficiência Física. Lido com isto Tranquilamente. Meu corpo é lindo. Sinto que sou diferente das demais pessoas, apenas nas realizações de algumas atividades, no se se refere, no tempo de realização para algumas atividades. A maior dificuldade que enfrento na sociedade é o preconceito...

"olha tadinha ela é especial, "uma pessoa incapaz", eles usam o especial com um sentido de incapacidade. Isto me deixa Revoltada... Mas, ao mesmo tempo com mais vigor para mostrar para essas pessoas a minha capacidade. Em minha opinião o que pode mudar é o maior apoio dos governos estaduais e federal, para fazer valer de verdade nossos direitos..."

L. deficiente física estudante

"... Sou deficiente porque sei que minha visão não funciona com a eficiência que deveria. Atualmente não vejo problemas, mas no passado já foi motivos de constrangimento. Meu corpo é forte, ágil, saudável... Enfim dentro dos padrões de normalidade. Há diferenças físicas já que sou obra original da natureza, mas Me sinto diferente das demais pessoas. A maior diferença é a forma de pensar, e os motivos com o que tenho para me preocupar. As maiores dificuldades que enfrento são o trânsito, o ar poluído, o fato de ter que passar mais da metade de minha vida trabalhando, a inversão de valores, a desigualdade, a mesquinhez alheia... Sinto que as pessoas me observam com admiração. Isto me deixa indiferente na maioria das vezes... Se existem barreiras elas não me barram. Penso e quero pro meu futuro Conhecer. Eu, o mundo, as pessoas, continuar na militância e contribuir para a revolução, explorar meu potencial artístico, escrever mais e melhor, versos e musica, ser mestre de capoeira, me apaixonar, "ver deus", criar muitos filhos, abrir uma academia, dar aulas nas escolas publicas... Pessoas que sofrem de deficiências mais severas são motivos de piada e observadas com um olhar de compaixão, ainda que não percebiam. Nossa sociedade estabeleceu uma série de medidas para que se chegasse a um padrão de normalidade, os que não se encaixam nele devem persegui-lo ou sofrerão as consequências (segregação, racismo...). Vivemos em um ambiente feito para os "normais"! Não temos calçadas adequadas para os cegos, nem rampas e locais adaptados para cadeirantes..."

L. deficiente visual estudante

O corpo como demarcador social das diferenças representa o contraste que aparece na sociedade, quando imagens são confrontadas, e quando é a partir destas construções narrativas que se criam categorias, classificações, rótulos. A ideia de corpo ideal desenvolvida por padrões de moda e beleza, e todo teor comparativo nestas construções discursivas mostra o contraste presente em nossa sociedade a proporção que neste jogo social delimita se o aceito e o não aceito, os graus de pertencimento, que posteriormente tornam-se ideologias.

O conceito de Deficiência que emprego nesta pesquisa refere-se a uma terminologia jurídica e da área de saúde que caracteriza especificamente todo um processo de identidade, de sociabilidade, de cidadania e de representação social, partindo de referenciais estabelecidos pela Organização Mundial de Saúde definido como "ausência, comprometimento à disfunção de estrutura psíquica, fisiológica ou anatômica." (Lima, 1999).

Desse modo pode-se dividir em cinco grandes grupos os deficientes:

- 1) Físicos (com dificuldade locomotora ou motora);
- 2) Auditivos (com dificuldade de audição e fala;
- 3) Visuais;
- 4) Mentais (com portadores de síndromes como autismo, Síndrome de Down (mongolismo);
- 5) com deficiência múltipla (que apresentam mais de um tipo de deficiência).

Toda esta regulamentação delimita conceitos criados a partir de convenções internacionais estipuladas pela área de saúde e que foram posteriormente empregados em outros segmentos da sociedade.

Desse modo, as categorias analisadas nesta pesquisa são a dos deficientes, incluindo aqui os conceitos de saúde e doença, de normalidade e anormalidade, e de corpo como demarcador social das diferenças.

A ideia do corpo em falta é um dos aspectos mais significativos da auto percepção de uma pessoa com deficiência. A ideia do corpo mutilado, diferente, corpo da falta é extremamente presente a percepção da pessoa com deficiência, a sua corporalidade. É parte integrante da auto definição, de como deficientes se descrevem e se veem. Minha pesquisa de campo e revisão bibliográfica mostram claramente que As deficiências, jogam na cena social a imposição da presença do corpo o evidenciando pelas diferenças. O corpo é um território no qual o contraste é evidenciado.

Não é aleatório o fato de termos no Brasil batido vários recordes em cirurgias plásticas, várias desnecessárias tentando seguir padrões de moda e estética, que tornaram se em nosso território uma ideologia, com mercado estabelecido. Ser belo tem preço estabelecido e as melhoras dependem do valor que pode ser desembolsado, o que denota especificamente uma hierarquia, o escalonamento de classe social delineado.

Outro fato que foi evidenciado em minha pesquisa tem início nos silêncios que encontramos. Em boa parte a vida dos deficientes é ignorada. Os dados estatísticos levantados no Brasil são um exemplo, especialmente quando comparamos levantamentos feitos em uma década. Feitos pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística entre os anos de 2000 e 2010. No censo demográfico de 2000 o IBGE apontava para a existência de 24,5 milhões de brasileiros com algum tipo de deficiência (Gesser 2010, introdução).

Em 2012 são divulgados outros números fornecidos pelo IBGE do censo demográfico 2010 que aponta o número aproximado de brasileiros em 191 milhões de pessoas. Nestes mais de 45 milhões de brasileiros (ou 23,9% da população) têm alguma deficiência; 9,5 milhões são idosos (67,7% dos idosos apresentando algum tipo de deficiência).

Desta população deficiente 25,8 milhões são mulheres, 19,8 milhões são homens. 23,6% da população ocupada (trabalhando) - 20,4 milhões do total de 86,4 milhões de brasileiros ocupados tinha ao menos alguma deficiência.

A deficiência visual é a mais comum entre os brasileiros e atingiu 35,8 milhões de pessoas, sendo que 506 mil são cegos (inclusive eu), 6 milhões de pessoas têm grande dificuldade visual (visão subnormal) e outras 29 milhões possuem "alguma dificuldade" para

enxergar. A segunda maior população de deficientes no Brasil é a motora com 13,3 milhões de pessoas sendo que 734 mil pessoas são incapazes de se locomover, 3,6 milhões têm grande dificuldade de locomoção e 8,8 milhões têm alguma dificuldade. Há ainda Os deficientes auditivos com 9,7 milhões de pessoas e os mentais (ou intelectual) com 2,6 milhões de pessoas (Melo 2012).

A diferença numérica expressiva em uma década é impressionante nos fazendo questionar por que em nosso território houve um aumento tão expressivo dobrando o número de pessoas com deficiência? Os dados até então foram subestimados? Onde estavam estas pessoas? Em verdade pelo que pudemos notar até o levantamento estatístico de 2010 não havia uma preocupação específica de levantamento mais atento a população deficiente no Brasil. Saber implica em ter responsabilidade, em mobilizar políticas públicas para o setor o que até então não foi prioridade em nosso país.

O critério utilizado pelo IBGE, recomendado pela Organização Mundial de Saúde - OMS, para o levantamento desta estatística foi o do CIF - Classificação internacional de Funcionalidade, Deficiência e Saúde (CIF, 2001)-. Segundo os dados apontados pela OMS estes posicionam o Brasil em característica de subdesenvolvimento visto que estamos abaixo da média de países em desenvolvimento (que deveriam apresentar as pessoas com algum tipo de deficiência entre 12 e 15% da população total), o que não é nosso caso, pois apresentamos a cifra de mais de 23,9% de pessoas deficientes. Este critério estatístico de funcionalidade para avaliação, usado pelo IBGE, é uma normativa internacional, uma convenção que faz parte dos acordos internacionais adotados pelo Brasil na década de 1990. Tais estatísticas evidenciam a relevância deste tipo de pesquisa, temos uma alta população deficiente e, todavia pouco a compreendemos. O silêncio presente em nossa sociedade caracteriza o grupo dos deficientes em situação de subalternidade.

Várias pessoas não deficientes que tentei entrevistar desistiram da entrevista ao ter contato com o tema da mesma. "não quero falar sobre isto" foi uma resposta que ouvi em pelo menos 75% das tentativas que fiz em minha pesquisa de campo. As deficiências são um tema temido, ignorado jogado a um segundo plano nas narrativas sociais.

Em minha pesquisa de campo entrevistei 14 sujeitos deficientes que frequentam o Campus Samambaia da Universidade Federal de Goiás.

O jogo paradoxal é parte integrante da existência das deficiências em nossa sociedade, em vários crivos. Dos dados levantados, Seis deficientes entrevistados sentem que não são diferentes das demais pessoas; enquanto que cinco falam que são diferentes das demais pessoas, atribuindo especificamente a diferença a sua corporalidade entendida como diferença física. Três deficientes não responderam a esta questão.

O embate entre ser, sentir se e de se assumir como deficiente é chamativo nesta pesquisa. Nas deficiências mesmo que a auto imagem não incorpore claramente aspecto da auto identificação, o choque social nas vivências coletivas impõe ao deficiente o estranhamento de sua própria condição. Assim mesmo que o indivíduo deficiente não se assuma como tal, no jogo social, o papel social de deficiente será cobrado. A semelhança da ideia proposta por Kant de Lima 2004 frente ao jogo dos papéis sociais nas configurações que o espaço público pode assumir e os reflexos distintos que elas têm sobre os processos legítimos de produção de verdades.

O espaço delimitando o que vamos ser e as condições deste jogo social. Tema já ironizado por Francis 1995 ou apontado pela filosofia de Sade 2000 em sua "filosofia na alcova" questionando outros espaços de sociabilidade e convívio, na diversidade do jogo dos papéis sociais, nas perversões de senso. Sade em sua filosofia questiona como são os papéis sociais e seus respectivos conflitos com os espaços de convívio. Descrever o proibido, o não dito, o

velado criando uma pedagogia libertina reconfigurando o público e o privado. Quem pode ou não ali estar, como deve agir, a moralidade do estar e pertencer. Subverter ordem e espacialidades e questionar fronteiras em seu aspecto simbólico foi alvo da filosofia de Sade. Para minha pesquisa é um autor interessante por questionar o como ser em determinados espaços e o reflexo da vida no espaço diante do ser.

O contraste existente entre sentir se normal, igual, e por outro lado perceber se diferente é convidativo. Especialmente quando entra em jogo o aspecto construtivo da identidade social.

Vivencia de paradigma na qual a identidade será formatada pelo jogo social dos papéis impostos nesta vivencia de diversidade na qual o corpo torna se elemento da alteridade.

Segundo Tuchermann (1999) "o corpo é também o limite que separa o sujeito ou o indivíduo do mundo e do outro, lugar de onde se pode determinar a alteridade" (p.106).

Deficientes ao se perceberem em existência pelas diferenças criam uma forma específica de identidade.

A identidade aqui é vista como uma forma de autoconceito (delineado pelas interações subjetivas e intersubjetivas, de processos históricos e biográficos cultural e socialmente contextualizados. Neste sentido aponto que existe um paradoxo vivenciado, refletido na auto percepção, no como deficientes se observam, que de um lado aponta para uma vida de normalidade, deficientes levando a vida como toda a gente, com dificuldades, luta, estudo e trabalho, e de outro lado, a percepção de diferença demarcada pelo corpo que rompe padrões de saúde, funcionalidade, estética, convencionalidade. Ambos aspectos fazendo parte da mesma vivência.

Dando meu testemunho, colaborando com a percepção dos entrevistados, em vários momentos de minha vida por vezes me esqueço de que sou deficiente. No dia a dia, na rotina do existir o estado de vivencia automática resignifica o fato de existir e ter de conviver com a deficiência, em meu caso a cegueira. Todavia percebo claramente que o confronto com a percepção das pessoas no jogo social, traz uma carga adicional a minha própria percepção sobre o que é ser cego.

Em vários momentos de meu dia- a dia, fazendo as coisas do cotidiano, não fico lembrando que sou cego. Todavia para os outros a todo o tempo isto é claro, perceptível tomando a frente dos relacionamentos interpessoais. Para ilustrar cito um caso que vivenciei: certa vez em que ia telefonar em um orelhão, há alguns anos atrás, e como toda a gente, parei para ligar para um conhecido. Tudo transcorria normal até uma senhora dizer na fila do telefone a outra senhora: "viu que bonitinho, ele sabe telefonar sozinho, não precisa de ajuda".

Aqui reflito diretamente como mesmo minha própria percepção é delineada pelo jogo social, na cobrança pela diferença, que reafirma um lugar para existir. Um lugar de diferença, demarcado e imposto. Mostro aqui como também pequenos fatos da existência são supervalorizados o que em vários momentos desta pesquisa foi evidenciado, nas falas dos sujeitos que entrevistei.

Em minha percepção, no caso de deficientes, não há um descolamento entre a construção da identidade de ser deficiente e o jogo dos papéis sociais que ressaltam as diferenças.

A identidade nesta pesquisa assume um atributo de categoria de análise como uma construção social, marcada por um contraste polifônico que necessita ser compreendido em um contexto específico que atribui sentido. Sentido desenvolvido por uma construção paradoxal em quase toda sua extensão, segundo o que captei em minha pesquisa de campo.

O ser deficiente participa de um movimento dialético, e constrói-se como "identidade" a partir da diferença. O Ser transmigra a identidade em um fenômeno dinâmico e contextual, assim ser deficiente é uma questão de identidade social, em uma perspectiva relacional. A

ideia de alteridade já foi apontada por Platão no Sofista ao refletir que as "identidades" são construídas por meio de um jogo dialético de semelhança e diferença. Processos de formação de identidade tem por base o fato de que somos sempre o outro de alguém; o outro de um outro (Platão, 1972). Todavia não podemos deixar de observar o que foi apontado, segundo Hall 2006 que as identidades estão sujeitas às mudanças sociais e aos desdobramentos das conjunturas políticas locais e globais. Neste sentido o ser deficiente desta pesquisa é delineado em uma estrutura social de subdesenvolvimento, em um país que deixa a realidade de ser deficiente mais difícil a proporção que mesmo no contexto de políticas públicas, o estado desconstrói as próprias propostas que cria, descumpre as legislações que desenvolve, trata com morosidade ações que deveriam ser feitas, o que também ocorre em outras áreas sociais como saúde e educação. Neste cenário se desenvolve um discurso de identidade, uma distinta forma de ser em sociedade.

Esta forma de ser é um importante fator neste estudo a proporção que identidades são criadas em uma mescla de realidade e ficção. O contraste existente entre sentir se e ser evidencia a problemática da estereotipia criado pela sociedade. Estereotipia que aparece quando independente do tipo de deficiência, e do grau de sua disfunção, um indivíduo é taxado de incapaz, de inválido, e de diferente. O estereótipo apresenta uma série de predicados fixos que são atribuídos a um objeto. Ramificações são criadas a partir deste atributo em variações narrativas, dentro de um eixo temático. O poder do estereótipo elimina outros atributos positivos suplantando os nas narrativas e discursos, mostrando um papel central de sobreposição imagética. Assim é o jogo existente que impõe um atributo desconsiderando outros. Isto é parte da vivência de ser deficiente. Outra forma de mutilação que ressoa em um processo de identidade social. Os discursos que transcrevi mostram em falas a queixa: "não sou o deficiente inválido que as pessoas querem". "estudo, trabalho e tento levar a vida". Mostro aqui como nas narrativas, na sociedade atributos são destinados aos deficientes, criando no jogo social uma hierarquia, evidenciando nesta diferença, a valorizando por seu teor negativo, destituindo valores de um indivíduo. Este jogo social evidencia a subalternidade a proporção que a voz do outro é destituída, e a proporção que sua imagem é constituída pela estereotipia, e não por sua realidade vivencial. Mostro aqui como a ideologia pode ser desenvolvida pelo imaginário. Criar identidade neste sentido é um jogo de papéis sociais.

A ideia da Persona Jung 1916 aqui ressoa. Em sua teoria da Personalidade, Jung emprega o conceito de Persona para delimitar as máscaras sociais, uma parte da personalidade que tem a função específica de agenciar os relacionamentos interpessoais. Assim uma pessoa assume na vida vários papéis sociais como o de filho, aluno, pai, professor, alternando estes papéis de acordo com a situação vivencial. Neste sentido a estrutura social do papel de ser deficiente é influenciada diretamente pela imposição advinda da estereotipia. Estereotipia que por vezes é assumida pelo próprio indivíduo deficiente. O tema da superproteção é um exemplo disto, tema que encontrei em minha pesquisa de campo. Vários deficientes assumem se como inválidos entrando no jogo social e familiar da superproteção. Quando tentava contatar alguns deficientes esbarrei com isto junto a funcionários e com alguns familiares. Medo e agressividade aparecendo com facilidade...ou como disse uma mãe quando soube do tema e do convite para participar da pesquisa para sua filha: "ela não vai participar disto por que ela não é uma destas..." soltando uma série de impropérios. Superproteção que inibe o desenvolvimento, destitui a voz do indivíduo, que cria mecanismos de defesa desnecessários que infantiliza o sujeito, que o tolhe de relacionamentos interpessoais. A mítica do ser "coitado"(agente passivo de um coito) esta no teor da superproteção.

No paradoxo do existir aqui observa-se como narrativas podem ser assumidas pelo Complexo Jung 1916 tornando-se um aspecto do Eu ou da construção do ego. Tornando-se uma forma distinta de identidade. Não por uma identificação específica, mas pela pressão social, no encaixe no jogo dos papéis sociais.

A ligação estreita entre o aspecto simbólico denotado em narrativas presentes a estereotipia, mostra-nos como o corpo tem teor representativo ideia apresentada por Durand 2002. Resumindo as ideias do antropólogo corpos mutilados tem ligação com elementos noturnos nas classificações da arquetipologia geral. A sobreposição do teor imagético e simbólico, arquetípico, somado ao posicionamento da estereotipia presentificado no contexto do jogo social é interessante reforçando em dois aspectos um mesmo teor significativo. Isto especialmente quando a realidade é sobreposta pelo estereótipo, a ficção torna-se centro do roteiro, e os defeitos centro da ideia de pessoa. A forma desta construção que vem do social e que é reproduzida de forma inconsciente é um ponto de minha observação que recai na ideia de imaginário. Narrativas construídas que são introjetadas por vezes sem a percepção do indivíduo que também podem ser vistas como categorias de análise social.

"...Muita gente me olha com cara de bobo por que tenho rosto paralisado. Várias vezes fui tratado como imbecil ou como nenenzinho. Gente que não me conhece por minha cara me trata assim. Tenho deficiência física sou um PC(paralisado cerebral) mas é só isto. De resto sou como toda gente. Só que cada coisa que faço tem gente que acha que é maravilhosa, por exemplo o fato de estudar, de ler filosofia e história, fica daí um pessoal com cara de bobo querendo me levar pro "fantástico" como se eu fosse um novo tipo de gênio ou algo assim"...

T. deficiente físico

"O fato de não me comunicar direito não implica que eu não penso ou não tenho sentimentos. Eu trabalho, namoro, tenho minha vida como todo mundo, e luto pra sobreviver, to estudando por que quero melhorar de vida. Não sou super herói, que tudo que faz é maravilhoso. Sou gente que luta pra sobreviver"...

S. deficiente auditivo estudante

Recorri ao conceito de Imaginário nesta altura pelo teor de ficção presente em algumas narrativas que tenho encontrado. Estereótipos forjando mitos para uma realidade vivencial. Isto formatando a ideia de ser, de pessoa, a identidade a ideologia e a representação da categoria dos deficientes. Especialmente quando em discursos o deficiente ou é retratado como inválido ou como um super herói, aspecto presente a fala de vários sujeitos que entrevistei, deficientes e não deficientes.

O conceito de imaginário delimita uma área de estudos multidisciplinar que agrega a filosofia, psicologia profunda, ciências sociais, antropologia, sociologia, educação, comunicação, estudos literários, artes e comunicação. Segmentada na França na década de 1960 sofre influência pela filosofia de Bachelard. O Centre de Recherche sur l'Imaginaire na França dirigido pelo antropólogo Gilbert Durand também professor na USP é um dos expoentes na disseminação destes estudos. Nomes como David L. Miller ou Marc Beigbeder denotam o questionamento das estruturas sociais e sua ligação pelo viés do imaginário.

Antes de delimitar o conceito de imaginário nesta pesquisa gostaria de ressaltar um problema metodológico. O termo imaginário há décadas vem sendo empregado de várias formas e maneiras. Vários autores ligados ao positivismo apontam que o imaginário representa apenas o lado não racional, e por isto o que não pode ser validado cientificamente,

o que neste estudo descaracterizo. O imaginário não deve ser adjetivado. A semelhança do conceito de mito, ou o de inconsciente, conceitos que por várias décadas receberam teor negativo.

O imaginário que me refiro conceitua o campo que estuda as imagens e seus desdobramentos em narrativas, no processo linguístico, psicológico e social. Segmenta o estudo do simbólico e seus desdobramentos, criando um diálogo entre a sociologia e a psicologia profunda. O imaginário está relacionado com a capacidade imaginativa dos seres humanos, com a criatividade e as diversas formas de expressão singular e coletiva. Assim o imaginário delimita

normas e valores de sujeitos históricos, que criam suas instituições. O imaginário é a textura do mundo humano, uma suturação histórica, que delimita várias formas de narrativa, a ideologia, a representação. Segundo o antropólogo Durand 2002 "...o Imaginário - ou seja, o conjunto das imagens e relações de imagens que constitui o capital pensado do homo sapiens - aparece-nos como o grande denominador fundamental onde se vêm encontrar todas as criações do pensamento humano. O Imaginário é esta encruzilhada antropológica que permite esclarecer

um aspecto de uma determinada ciência humana por um outro aspecto de uma outra"...(Durand 2002 pag 14).

Segundo o cientista social e psicólogo social Serbena 2003:

"... O imaginário possui uma função social e aspectos políticos, pois na luta política, ideológica e de legitimação de um regime político existe o trabalho de elaboração de um imaginário por meio do qual se mobiliza afetivamente as pessoas. Nele as sociedades definem suas identidades e objetivos, definem seus inimigos, organizam seu passado presente e futuro...O imaginário social é constituído e se expressa por ideologias e utopias ...[e]...por símbolos, alegorias, rituais, mitos.(Serbena 2003 pag9)

O autor ainda afirma:

"... o campo do imaginário é também um campo de enfrentamento político, extremamente importante nos momentos de mudança política e social e quando se configuram novas identidades coletivas. Isto coloca a questão da duplicidade dos fatos sociais, isto é, a sua dupla referência a um real empírico e a sua função imaginal, isto é, a sua posição ocupada no imaginário do grupo social em questão. Deste modo, parece não haver dúvida sobre a importância da fantasia e das imagens no mundo social. A abordagem deste campo proporcionou várias descobertas e foram relacionadas várias e complexas funções do imaginário na vida coletiva e no exercício do poder pois o poder, especialmente o político, explora e suscita representações coletivas"... (Serbena 2003 pg 4)

Até aqui demonstrei como o imaginário interfere na construção de conceitos e práticas sociais distintas. Mostra outro ponto de vista que delimita e organiza ideologias e identidades.

Ao estudar o grupo dos deficientes em uma universidade tornou se evidente como boa parte dos discursos ligam-se a destituição da realidade de indivíduos. Uma população oculta com hábitos distintos, que é desconhecida, e que tem uma representação recheada por ideologias que destituem seu real valor. Um jogo social perverso de dominação feito por narrativas em que a distorção imagética é comum. Os discursos existentes mostram contrastes, alguns são forjados irreais. Como exemplo cito o discurso existente de igualdade proposto pela educação inclusiva. Três entrevistados não deficientes o reproduziram. Este discurso mostra uma fantasia. Ter direitos iguais é muito diferente de ser igual a outras pessoas. Este discurso tem como fundamentação a ideia de normalidade e anormalidade,

carregando novamente a proposta de tratamento a problemática da diferença. Todavia sem que as pessoas percebam, há uma reprodução deste discurso que apregoa a igualdade para os deficientes. Ser deficiente é constitutivamente ser diferente, é ter aspectos cognitivos, de locomoção, de tempo e espaço diferenciados. Assim como é diferenciada a diversidade da percepção, as formas de interação com o mundo, e por vezes o sistema de comunicação distinto. Como é que poderíamos encaixar a a ideia de igualdade nisto? E por que ela é ainda difundida, reproduzida pelas pessoas? Evidencio aqui que há na sociedade uma mistura ampla entre realidade e ficção e que ambos constroem as definições, crenças e tradições do que são os deficientes.

Mostro como a ideologia e seus discursos é influenciada pelo imaginário, ideia também apontada por Serbena 2003:

"...O importante não é mais necessariamente o conteúdo falso ou não, mas as suas condições de enunciação e seu entendimento, isto é, como se configura sua função de discurso dentro da dinâmica social. Como se engendra, articula, dissemina, reproduz e se mantém um discurso que assume uma função ideológica?

Neste sentido, as justificativas ideológicas são fundamentalmente discursivas, uma narrativa racionalizada sobre um tema, mas elas "possuem elementos que extravasam o meramente discursivo, o cientificamente demonstrável". (Serbena 2003, pag 06)

Buscando outro referencial temos um fenômeno significativo para este estudo quando avaliamos a iconografia de elementos folclóricos do Brasil. Duas figuras míticas presentes em contos e lendas populares como o Saci Pererê ou o Curupira. O primeiro um negrinho sem uma perna que andava pulando, um capetinha que fazia travessuras e que era mal visto por toda a gente. O segundo uma entidade protetora das matas com os pés invertidos, virados para traz, ser que confundia os caçadores fazendo os perderem se na mata e morrerem. O lado sinistro de seres que em sua iconografia tem deficiência seria casual? Por que a existência de uma distinta iconografia? Poderia citar vários outros exemplos presentes a quadrinhos, a histórias populares o que seria outro estudo a parte.

Todavia é interessante a observação de que seja pelo lado arquetípico extraído de lendas, contos de fada, de mitos, ou seja, pelo jogo social na estratificação é recorrente uma mesma temática a da desvalia, que subverte uma ordem moral, destinando certos indivíduos a um termo de confinamento existencial.

Referencias bibliográficas:

Amaral, rita/ Coelho, Antônio Carlos- NEM SANTOS NEM DEMÔNIOS – considerações sobre a imagem social e a auto-imagem das pessoas ditas "deficientes". in: OS URBANITAS Revista Digital de Antropologia Urbana vol. 1 outubro de 2003 <http://www.osurbanitas.org/antropologia/osurbanitas/revista/urbanitas1.html> página acessada em 5/10/2013 as 10:32

Campbell, Joseph "As máscaras de Deus São Paulo Palas athena 2002

Camus, Albert. o estrangeiro. 16. ed. rio de janeiro: Record, 1997.

CARMO, Apolônio A. Deficiência física: a sociedade brasileira cria, recupera, discrimina. Brasília: PR/Secretaria dos Desportos, 1991.

CANESQUI, A.M. Estudos socio-antropológicos sobre os adoecidos crônicos. São Paulo: Hucitec, 2007.

Ceccarelli, Paulo Roberto - "UMA BREVE HISTÓRIA DO CORPO" in Corpo, Alteridade e Sintoma: diversidade e compreensão. Lange & Tardivo (org.). São Paulo: Vetor editora 2011, p. 15-34

Celeguim, Cristiane Regina Jorge/ Roesler, Heloísa Maria Kiehl Noronha "A INVISIBILIDADE SOCIAL NO ÂMBITO DO TRABALHO" INTERAÇÃO Revista Científica da Faculdade das Américas Ano III - número 1 - 1º semestre de 2009 Serbena, CARLOS AUGUSTO- " IMAGINÁRIO, IDEOLOGIA E REPRESENTAÇÃO SOCIAL" Cadernos de Pesquisa Interdisciplinar em Ciências Humanas UFSC Nº 52 - Florianópolis Dezembro de 2003
in:<https://periodicos.ufsc.br/index.php/cadernosdepesquisa/article/download/1944/4434>
página acessada em 08 de agosto de 2013 as 14h33

DINIZ, Débora. O que é deficiência. São Paulo: Brasiliense, 2007, 89p. (Coleção Primeiros Passos).

DOUGLAS, Mary. Pureza e perigo(1966). São Paulo: Perspectiva, 1976

Durand, Gilbert. AS ESTRUTURAS ANTROPOLÓGICAS DO IMAGINÁRIO. INTRODUÇÃO À ARQUETIPOLOGIA GERAL. Tradução HÉLDER GODINHO Martins Fontes São Paulo 2002

Francis, Paulo - "Cabeça de papel" Editora Civilização Brasileira Rio de Janeiro 1995.

GESSER, MARIVETE - "GÊNERO, CORPO E SEXUALIDADE: PROCESSOS DE SIGNIFICAÇÃO E SUAS IMPLICAÇÕES NA CONSTITUIÇÃO DE MULHERES COM DEFICIÊNCIA FÍSICA" - Tese de doutorado em psicologia - UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA FLORIANÓPOLIS 2010

GESSER, Marivete; BROGNOLI, Felipe Faria; GRANDO, José Carlos. Exclusão e preconceito: do padrão ao corpo diferente. Dynamis, Blumenau, v. 9, n. 37, p. 88-96, 2001.

HALL, Stuart. Quem precisa da identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu (org. e trad.). Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 103-133.

_____ A identidade cultural na pós-modernidade. Rio de Janeiro: DP&A editora, 2006

HILLMAN, JAMES- "O CÓDIGO DO SER" editora OBJETIVA, 1996, Rio de Janeiro;

Jodelet, Denise-: Représentations sociales: un domaine en expansion. In D. Jodelet (Ed.) Les représentations sociales. Paris: PUF, 1989, pp. 31-61. Tradução: Tarso Bonilha Mazzotti. Revisão Técnica: Alda Judith Alves - in Mazzotti. UFRJ- Faculdade de Educação, dez. 1993.
HYPERLINK "<http://portaladm.estacio.br/media/3432753/jodelet-drs-um-dominio-em>"
#<http://portaladm.estacio.br/media/3432753/jodelet-drs-um-dominio-em#expansao.pdf>
página acessada em 06/05/2012 13h29

JUNG, Carl Gustav- O homem e seus símbolos Ed. Nova Fronteira São Paulo 1989 capítulo 1 Chegando ao inconsciente. (obra que encontrei digitalizada sem numeração específica de páginas)

_____.O ESPÍRITO NA ARTE E NA CIÊNCIA -Paracelso (1929). Ed. Vozes Petrópolis 1999

---- "A PERSONA COMO SEGMENTO DA PSIQUE COLETIVA "(1916) in O Eu e o inconsciente. Tradução de Dra. Dora Maria Ferreira da Silva. Petrópolis: Vozes, 2001, 15ª edição, volume VII/2 das Obras Completas, parte I, capítulo 3.

_____- "Aion o estudo sobre a simbologia do simesmo" (1945) Petrópolis: Vozes, 2006

Kant deLIMA, Roberto . "Éticas e identidades profissionais em uma perspectiva comparada". In: VICTORA, Ceres et al. (Orgs). Antropologia e ética: o debate atual no Brasil. Niterói: EdUFF. 2004. Pp. 73-77.

LE BRETON, D. Antropologia del cuerpo y mordernidad. Buenos Aires: Nueva Vision, 1995.

Leenhardt, Maurice. Gens de la Grande Terre. Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1987.

Lima, Jorge Antonio Monteiro de -"Tirésias- A busca da doença e o encontro com a saúde" Ed. Vetor psicopedagogia São Paulo 1999.

_____. Deficiência visual e sonhos arquetípicos . Revista Viver Psicologia, n. Ano XII, N§ 130, São Paulo, Novembro/2003, p. 16-19, 2003.

Melo-Débora - " Mais de 45 milhões de brasileiros têm alguma deficiência; 9,5 milhões são idosos" in UOL notícias # HYPERLINK "<http://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2012/06/29/idosos-e-mulheres-sao-maioria-entre-portadores-de-deficiencia-aponta-ibge.htm>"
#<http://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2012/06/29/idosos-e-mulheres-sao-maioria-entre-portadores-de-deficiencia-aponta-ibge.htm#> página acessada em 29/06/2012 as 13h34

MELLO, Anahi Guedes. "Por uma abordagem antropológica da deficiência: pessoa, corpo e subjetividade" Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao curso de graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Santa Catarina 2010. Disponível em:

<http://www.faders.rs.gov.br/uploads/1260958580TCCxAnahi.pdf> página acessada em 12/05/2012 as 21h 49

MOUKARZEL, M.G.M. Sexualidade e deficiência: superando estigmas em busca da emancipação. 2003. Dissertação (Mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, São Paulo. 2003.

PLATÃO. Timeu - Crítias - O Segundo Alcebiades - Hípias Menor 3a. Ed., Belém: EDUFPA, 2001.

RADCLIFFE-BROWN, Alfred R. O método comparativo em Antropologia Social (1952) In: MELATTI, Júlio César (org.) Radcliffe-Brown: Antropologia. São Paulo: Ática, 1978, p. 43-58.

SADE, Marquês de. A filosofia na alcova. São Paulo: Iluminuras, 2000.

SAID, Edward W. Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente. Companhia das letras, 2007.

TUCHERMANN, Ieda. Breve história do corpo e de monstros. Lisboa: Vega, 1999.

Revisitando as estruturas de Regimes do Imaginário: símbolos e metáfora

*Maria Thereza de Queiroz Guimarães Strôngoli*³⁵

INTRODUÇÃO

Muito se tem discutido sobre a natureza da metáfora e sua criação de sentido no processo de comunicação; entretanto várias questões continuam ainda motivando

³⁵ Professora Titular do Departamento de Português da PUC-SP e coordenadora do Núcleo de Pesquisa: Língua, Imaginário e Narratividade - NUPLIN. A síntese deste texto foi apresentada no 12th World Congress of Applied Linguistics - AILA99, Tokio, Japão, em 1999.

pesquisas. Até que nível do real pode a metáfora se aproximar? Que grau de persuasão consegue atingir? E como seus efeitos de sentido intervêm na organização do pensamento ou na revelação da identidade do usuário? A busca para essas respostas implica examinar como se tem desenvolvido a pesquisa nesse campo.

O interesse pela metáfora articula-se, a princípio, aos estudos da retórica clássica. Somente em 1890, após M. Bréal formalizar a Semântica como uma disciplina que se centra na análise do sentido das palavras, formalizam-se também as pesquisas sobre as criações metafóricas. Assim, pode-se acompanhar mais facilmente tais pesquisas, apontando-se, embora rapidamente, alguns fatos do percurso dessa disciplina.

Do final do século passado até parte deste, a semântica lexical tradicional focaliza, segundo M. Bonhomme (1995), a metáfora como um recurso da polissemia para enriquecer a língua em uso ou o seu próprio sistema, estudando, como fazem A. Darmesteter (1887) e Nyrop (1913), sua lexicalização nos dicionários.

A semântica componencial desenvolvida pelo Groupe μ , em Liège, nos anos 60 e 70, por sua vez, preocupa-se em observar nos vocábulos as operações de adição e supressão de semas com o objetivo de descrever a metáfora como o produto de duas sinédoques.

Na década seguinte, amplia-se o campo de estudos com o aparecimento da semântica discursiva e cognitiva. A primeira centra-se no exame dos contrastes predicativos da figura: ou é percebida como uma tensão semântico-sintática entre uma determinada figura e seu quadro sintagmático, como o faz M. Black (1979), ou como um duplo jogo de neutralização e ativação semântica em um dado contexto, como o reconhece F. Rastier (1987). A segunda, a cognitiva, defendida por P. Ricoeur (1975), volta-se para a antropologia e examina a criação do sentido metafórico do ponto de vista da experiência humana, focalizando a metáfora como um *insight* da assimilação predicativa que, fundamentada na similitude, é revelada pela imaginação em termos de verbal e não verbal.

A busca de soluções para as questões acima pode encontrar bom caminho na discussão da metáfora do ponto de vista da experiência como a descreve P. Ricoeur. Nesse caso, é necessário focalizar dois pressupostos: o primeiro refere-se à natureza da imaginação e do imaginário, o segundo, à da comunicação e informação.

1. IMAGINAÇÃO E IMAGINÁRIO

Ao acompanhar a metódica pesquisa realizada por M. Warnock (1976), verifica-se que na antigüidade grega os filósofos consideram a imaginação a faculdade de reproduzir mentalmente objetos e fatos do mundo ou, como faz Platão, de criar realidades que, ancorando-se na subjetividade, escapam da concretude da objetividade. Nos tempos modernos, D. Hume, E. Kant e F. Schelling estudam a imaginação do ponto de vista da percepção e da criação artística, enquanto T. S. Coleridge e W. Wordsworth buscam no exercício das imagens mentais ou poéticas uma teoria que as explicite. Mais recentemente, J. P. Sartre enfatiza o emprego da palavra imaginário e, juntamente com L. Wittgenstein, centra-se na natureza da imagem para verificar fenomenologicamente sua relação com a imaginação. Já no campo da psicanálise, J. Lacan dá à palavra imaginário uma pontuação específica ao se fundamentar nas duas modalidades interativas do indivíduo: a *intra*-subjetiva do Eu com o Ego, e a *inter*-subjetiva do Eu com o Outro.

Tais abordagens descrevem a faculdade da imaginação, mas não explicitam claramente as modalidades que a caracterizam como faculdade, porque não se aprofundam no exame da natureza de seus processos. Somente em 1960, o antropólogo G. Durand, continuando o trabalho de sistematização das imagens empreendido por seu mestre G. Bachelard, publica obra na qual dá um sentido preciso à noção de imaginário, distinguindo-a da de imaginação.

Esta corresponde a um complexo de faculdades, como perceber, reproduzir, memorizar ou criar imagens; o imaginário, à maneira particular de como tais faculdades são operacionalizadas. Assim, enquanto as faculdades da imaginação são comuns a todos os homens, sua operacionalização é atividade diferenciada em todos eles. Ao operá-las, o indivíduo mobiliza imperativos bio-psíquico-pulsionais, ou seja, ativa as funções vitais que definem a especificidade de seu biologismo, os traços particulares que marcam seu psiquismo e identidade, a força ou energia de suas pulsões, origem das (re)ações que o caracterizam como um indivíduo, um ser único. A tais marcas de ordem subjetiva, acrescentam-se outras de ordem objetiva: as solicitações ou imposições próprias da época e do meio social. As marcas, distinguindo cada indivíduo, diferenciam, portanto, todo e qualquer imaginário.

A articulação da identidade com as atividades do imaginário é fundamentada em G. Bachelard (1938)³⁶ que, ao discorrer sobre a formação do espírito científico, declara que todas as experiências ou aquisição de conhecimento ocorrem através de três *estados* diferentes. Estes são descritos como: **a)** estado da concretude, pois se constitui de experiências físicas ou sensíveis resultantes da percepção; **b)** estado da concretude/abstração, no qual a experiência perceptiva torna-se, ao mesmo tempo, o suporte e a motivação para se traduzir o sensível em inteligível; **c)** estado da abstração, instaurado quando esta se desliga da experiência imediata e passa a compor, de maneira autônoma, a base do conhecimento.

A abstração e a construção do pensamento não são, portanto, atividades simples, são processos complexos que se desenvolvem através de várias passagens, de saltos para níveis sempre reelaborados, revelando constantemente traços da identidade, marcas únicas ou exclusivas de uma pessoa ou, quando focalizadas em sentido mais amplo, de determinada cultura, época ou povo. É a essa particularidade operacional dos vários estados/estágios de aquisição de conhecimento, atividade constante no espaço e tempo da imaginação do homem ou da cultura, que a antropologia durandiana denomina imaginário.

Considerando que todo processo de passagem ou mudança implica decisões ou rupturas e, conseqüentemente, cria tensão, o imaginário tende a operar a imaginação de forma a encontrar um sistema de equilíbrio entre a subjetividade e a objetividade. Por essa razão, o exame das operações da imaginação revela não somente os graus de tensão do indivíduo ou de seu meio, como a relação desse indivíduo e meio com as forças de coesão que caracterizam o próprio dinamismo das imagens. A análise do imaginário, do ponto de vista da antropologia, não é, por conseguinte, uma simples análise de conteúdo, mas a descrição de formas processuais da interação do homem com os valores sociais e psicológicos manifestados nesse conteúdo.

As teorias da imagem, em geral, centram-se na linguagem para focalizar a interação do homem com o meio e examinar a natureza de *o que* ou de *como* o enunciador *diz* seu discurso. Tais teorias, porém, não se fixam no *porquê* da ocorrência de tal modo de dizer ou, se o fazem, privilegiam a questão do locutor/interlocutor ideal ou dados da biografia do autor. Além disso, a visão geral que norteia tal exame é sempre a do *homo rationalis*, enquanto a perspectiva introduzida pela abordagem durandiana contempla também a simbolização.

A inclinação para valorizar o simbolismo, a despeito do racionalismo e positivismo tão enfatizados na primeira metade do século XX, manifesta-se também em R. Barthes. Em um pequeno livro escrito na década de 60, no qual examina a relação da crítica com a verdade, e trilhando outros caminhos que não o da antropologia, esse autor enfatiza veementemente a necessidade de o homem perder o medo da “simbologia” e entender que o signo, por si mesmo, é vazio, temporal; somente o símbolo lhe dá a consistência de verdade por meio da “pluralidade de sentidos”.

³⁶ As obras são referidas com a data da edição original para facilitar o conhecimento histórico das teorias. Havendo citação retirada de outra edição, sua página é referida após a data dessa edição na bibliografia.

A mesma inclinação se encontra em P. Ricoeur (1965: 25)³⁷ que julga necessário buscar-se no signo o simbólico e atentar-se para o fato de existir “símbolo sempre que a linguagem produz signos de grau compósito em que o sentido, além de designar algo, designa um outro sentido, só atingível dentro e através do seu próprio âmbito”.

Tal perspectiva possibilita acrescentar às teorias que norteiam os estudos do discurso, como a da enunciação ou a da pertinência, a abordagem que, partindo também dos fatos da língua, articula sua interpretação a processos de simbolização.

No caso particular da antropologia durandiana, a imagem é entendida, como a manifestação do sensível (o aspecto vivido ou subjetivo) conjugado ao inteligível (o componente social ou objetivo) e implica sempre processos de figurativização. Para compreenderem-se melhor esses processos, focaliza-se a narratividade dos enunciados que abrem o Livro da Gênese no texto bíblico: se Deus cria as formas por meio do *logos*, é porque, no imaginário do homem que cria e acredita nesse deus, o processo de figuratividade surge inseparável da palavra. A iconicidade do simbolizante é, desse modo, um acidente imprescindível para a manifestação do sentido, pois é somente por seu intermédio que o simbolizado se torna inteligível.

A simbolização, entretanto, comporta uma dimensão sintética ou intuitiva que não se confunde com a estrutura analítica da palavra. Conforme assinala R. Guénon (apud J.-J. Wunenburger, 1991: 102) “não deve haver oposição entre o emprego das palavras e o dos símbolos; eles são, na verdade, complementares um do outro”. P. Ricoeur (1975:264) julga ainda que não se deve superestimar o verbal em detrimento das funções “visionárias” da imaginação; a concepção de uma “metáfora viva” ou de uma metáfora simbólica, e não apenas alegórica, possibilita operar “a ligação entre um momento lógico e um momento sensível ou, caso se prefira, um momento verbal e um momento não verbal”.

Desse ponto de vista, o poético constitui atividade geradora de texto simbólico, porque sua sonoridade ou composição seqüencial enfatizam a carga simbólica e favorecem a densidade ou profundidade da significação figurada. A linguagem poética não revela simplesmente o *logos*, mas pontua a atividade do imaginário, na qual se percebe de tal forma a interação do simbolizante sensível (figura) com o simbolizado inteligível (palavra) que o texto ganha uma vibração especial.

2. COMUNICAÇÃO E INFORMAÇÃO

Se a preocupação com a imagem está na lembrança imemorial do homem, a história da comunicação inicia-se com a do universo porque, voltando ao texto bíblico, a atividade de criar o mundo, no imaginário dos homens, pressupõe ao mesmo tempo comunicar (“Disse Deus: haja luz”), informar (“e houve luz”) e nomear (“Chamou Deus à luz Dia, e às trevas Noite”). A criatividade humana se atualiza, desse modo, no verbo, ou melhor, na verbalização.

Comentando a relação do falante com a língua, na pré-história, O. Ducrot & J.-M. Schaeffer (1995: 25) declaram que, nesse tempo, “a língua não era um meio, mas um fim: o espírito humano a modelava como uma obra de arte, na qual procurava representar a si mesmo”. Ora, se o verbo é a ação do homem que resulta da faculdade de perceber o meio exterior e de, neste, reproduzir a própria figura (imaginação), a verbalização é a forma particular e dinâmica como tal faculdade é operada para criar a linguagem (imaginário). Conclui-se, então, que da organização do sentir (*pathos*) com o pensar (*logos*) ou da passagem pelos três “estados” a que se refere Bachelard, surgem o signo/palavra, o símbolo/sentido e a linguagem/metáfora.

³⁷ As citações em língua estrangeira foram traduzidas por mim.

O. Ducrot & J.-M. Schaeffer (ibidem) observam ainda que a organização interna das formas das palavras nas línguas indo-européias ocorreu por meio de sucessivas etapas: predominou, primeiro, a forma isolada, depois, a aglutinante, finalmente, a flexional. Somente na última “o espírito é verdadeiramente representado: a unidade radical e as marcas gramaticais na palavra, cimentadas por regras morfológicas, representam a unidade do dado empírico e das formas *a priori* no ato de pensar”. Entretanto, continuam esses lingüistas, o homem, “preocupado em fazer história”, coloca a língua a serviço da comunicação e a transforma no principal instrumento da vida social. A partir daí, “não cessou mais de destruir sua própria organização”, enfraquecendo a importância da consciência dos processos de simbolização e figurativização.

A preocupação com uma teoria científica sobre a comunicação e a informação surgiu na primeira metade do século XX, embora, na verdade, declara R. Escarpit (1991:11), ela tenha sido o resultado de longa pesquisa que remonta ao século XV, na Europa ocidental. O desenvolvimento dessas teorias na atualidade tem motivado a lingüística e a semiótica a se voltarem para a busca de critérios que possibilitem distinguir, privilegiar ou mesmo impor um tratamento digital para o simbólico no processo de comunicação. Segundo tal tratamento, focaliza-se a informação como constituída de elementos descontínuos e atomizados, fato que torna possíveis as operações de cálculo ou de substituição, as quais, por sua vez, são compatíveis com o pensamento abstrato, racional, não figurativo.

A insistência no uso de tal tratamento motiva o surgimento de outra abordagem, a da fenomenologia que, contrapondo-se ao tratamento digital, busca outro tipo de pensamento, o analógico. Este implica seguir novos procedimentos: **a)** centrar-se em um *continuun* espacial e sensível; **b)** ancorar-se no inteligível resultante de operações de similitude, seja esta patente ou latente; **c)** prever a estreita ligação entre o simbolizante e o simbolizado. Entende-se, desse ponto de vista, que o processo de simbolização, visto como a conjugação do concreto com o abstrato, auxilia a língua a recuperar a consciência de “sua própria organização” já que, como comentam Ducrot & Schaeffer, esta tem se enfraquecido.

3. SÍMBOLO E SIGNO

A noção de imaginário, aqui proposta, privilegia o eixo semântico ancorado na abordagem analógica, eixo que possibilita (re)avaliar, de modo diferente da abordagem semiótica, a dimensão icônica do símbolo. O símbolo é visto, conforme declara G. Durand, não somente como um meio de expressão, comunicação ou codificação: ele é o impulso para a reflexão, a matriz do pensamento racionalizado, e constitui, como afirma J.-J. Wunenburger (1991:100), fundamentando-se em E. Kant, “um terceiro-estado intermediário entre os sentidos, a abstração e, mais profundamente ainda, um nível de especificidade, uma hipótese ontológica entre o sensível e o inteligível”.

Reafirma-se, portanto, que a imagem é sempre símbolo e este se revela à consciência sob a forma de signo ou qualquer manifestação icônica, figuração material ou mental, aspectos imprescindíveis e necessariamente notáveis para que se perceba a profundidade dos sentidos. No caso da língua natural, sua manifestação é a palavra, entidade imperfeita, incompleta, ambígua e instável, pois que tanto a subjetividade (o sensível), como a objetividade (o social), da qual se origina, são aspectos descontínuos da unicidade ou totalidade do conhecimento. Ora, como essa totalidade jamais é alcançada, a natureza da imagem/palavra apresenta-se inquestionavelmente dinâmica, polissêmica, em constante busca de sentido.

Da mesma forma, o símbolo que se manifesta nessa palavra é também descrito como manifestação incompleta, ambígua e, sobretudo, paradoxal: está sempre livre para ter seu significado (re)criado em todo e qualquer instante; está sempre aprisionado à materialidade do

significante. Assim, declara Wunenburger (1991:106), citando P. Ricouer, “o símbolo revela um sentido transcendente ‘na transparência opaca de um enigma’ ”.

A antropologia do imaginário busca afastar-se de qualquer possibilidade de reducionismo, como o apregoado no tratamento digital e aceito pela lingüística ou semiótica, e procura centrar seus estudos na fenomenologia imediata da imagem/símbolo.

Retomando a questão da articulação do indivíduo com o outro ou com a objetividade social por meio da linguagem, observa-se que a língua pode exercer nessa articulação duas funções: *semiótica*, quando possibilita o locutor a falar de si, do outro ou do mundo; *simbólica*, quando motiva o locutor a constituir-se como pessoa que participa na construção do outro ou da realidade social. De acordo com a etnometodologia (apud J. M. Colletta, 1995:33), a função semiótica remete às propriedades de “indexação”; a simbólica, às de “reflexividade”.

Voltando à estreita dependência que liga o símbolo ao signo, nota-se que a interação verbal qualifica-se como “semio-simbólica”: apresenta, ao mesmo tempo, *natureza semiótica*, porque sua produção e interpretação repousam sobre significantes, referentes concretos; e *natureza simbólica*, porque constitui o espaço do encontro do sujeito com o outro e a realidade social.

Todas as imagens, na função semiótica (indexação) ou simbólica (reflexividade) têm como denominador comum, por conseguinte, natureza dupla, identidade pela metade. Índice ou reflexão, ambos são somente semi-concretos e semi-abstratos, já que sua natureza se forma de duas metades, sensibilidade e inteligibilidade, assim como a interação do homem com o outro atualiza-se em duas metades também intrinsecamente ligadas para constituir um todo: corpo e espírito.

Tais fatos motivam a reconhecer que, apesar de a imaginação ser um complexo de faculdades, sua operacionalidade pelo imaginário evidencia, na atividade de comunicar como na de refletir, que tanto os significantes como os significados apresentam níveis de impropriedade ou de deficiência na criação de sentido. Esses níveis podem ser sintetizados como:

- falha na percepção, reprodução e memorização dos dados da realidade objetiva ou subjetiva (campo perceptivo da imaginação);
- dificuldade de figurar ou criar imagens que expressem com precisão e consistência idéias ou sentimentos e desejos (campo operacional do imaginário);
- incapacidade de compreender, explicar e comunicar claramente todos os fatos do mundo (campo pragmático da comunicação).

4. METÁFORA E SENTIDO

Examinando-se a metáfora do ponto de vista da problemática apresentada acima, infere-se que sua natureza resulta de experiência duplamente imperfeita, pois se o falante não encontra na língua paradigmas próprios da expressão de todos os matizes do pensamento, tal pensamento, por sua vez, não corresponde à percepção da totalidade dos fatos do mundo objetivo ou mesmo da integridade das reações da subjetividade.

Tal constatação possibilita comentar e ampliar algumas inferências feitas por lingüistas: a criação da metáfora pode ser vista como a tentativa de compensar ou de eufemizar, por meio do exercício da transcendência de sentidos, não apenas a imperfeição da atividade de comunicação, mas também a da operacionalização do imaginário quando este se manifesta por meio da língua natural. Assim, a atividade de metaforizar poderia ser descrita como originada, de um lado, na fragilidade da percepção de dados objetivos e subjetivos; de outro,

na imprecisão dos mecanismos subjetivos que, se atualizando em significantes lingüísticos, apresentam formas lexicais e processos operacionais ou discursivos por natureza redutores e inapropriados.

Focalizando a experiência criativa das metáforas como criação seja de intimidade, como proclama T. Cohen (1978), seja de tensão interativa, como declara M. Black (1979), no plano social ou cognitivo, nota-se que ela resulta da transação de um *saber ver* e *figurar* (atividade da imaginação) com um *saber reproduzir* e *dizer* (atividade da comunicação). A consciência e o exercício da transferência de sentidos (atividade do imaginário), proporcionados por esses dois saberes pode levar ao *insight*, à criação ou percepção de uma nova direção para o sentido. Tal direção será nova porque sobrepõe o pólo significativo de uma estrutura semântica conhecida ao pólo de outra, aceita, em geral, como sua contrária. A metáfora, refletindo o símbolo, constitui jogo de transcendência e transposição de sentidos, pois exige habilidade para se reconhecer, avaliar ou descobrir os níveis de similaridade, tanto do real no texto, como do real no mundo.

A criação de uma nova perspectiva a partir de um velho sentido, por meio da metáfora, faz lembrar a questão levantada por M. Pêcheux (1975) que, ao estudar as formações ideológicas no discurso, declara que o indivíduo não fala a língua, é essa língua que *fala* nele. É ela a matéria prima da comunicação ou, do ponto de vista do imaginário, da simbolização, matéria cuja natureza dupla permite que somente as duas metades, signo-lingüístico e sentido-símbolo, motivem e possibilitem a reorganização do sentido. Pode-se dizer, desse modo, que há uma inversão na hierarquia da criação do sentido novo pelo falante: a língua e os símbolos são os que chamam o falante para *falar* sua reorganização e atualizar sua natureza dinâmica.

A **primeira pergunta**, colocada no início deste texto – Até que nível do real pode a metáfora se aproximar? – encontra nessas reflexões boa matéria para discussão.

Sabe-se que a maioria das representações são focalizadas simplesmente como signos: seja para apresentar o sentido sensorial, o resultado da memorização ou a mimese do mundo exterior; seja para reproduzir um sentido literal ou uma definição. Tal imagem/signo isola-se semanticamente; sua identificação não implica nenhuma pluralidade, seu sentido é singular, reduzido; sua compreensão ocorre facilmente.

A imagem/símbolo, ao contrário, apresenta-se com uma autonomia especial, como constituída de um quadro, no qual se delineia um arquétipo que serve de pano de fundo para o qual convergem outros sentidos. Nesse quadro, a imagem se revela símbolo porque, mantendo suas raízes tanto no sensível, como no inteligível, recebe igualmente as significações das experiências vividas tanto na subjetividade como na objetividade do cotidiano. Dessa maneira, organiza-se de forma emblemática: distancia-se ao mesmo tempo do particular como do universal, mas com o objetivo de articular os dois de modo a fazer o universal ser intuído no particular, assim como o global ser formado do local. Essa articulação é a responsável pela transformação da imagem/signo em imagem/símbolo.

Ora, uma expressão somente se torna metafórica quando se sujeita a essa transformação, isto é, quando sua imagem/signo assume a natureza de imagem/símbolo, na qual o particular se estrutura com o geral e possibilita a transcendência de um sentido local para um sentido global, ou vice-versa. A metáfora não se aproxima, por conseguinte, do realismo comum, apenas desse realismo paradoxal, em que, por exemplo, a particularidade de determinado indivíduo é aceita somente se ele a apresentar articulada à generalidade das condições que o caracterizam como ser humano. Da mesma forma, o tempo particular na metáfora coloca-se, paradoxalmente, estruturado na atemporalidade; assim como o espaço, na pluriespacialidade.

No plano do simbolismo, a metáfora não diz, portanto, respeito à realidade específica de uma situação ou pessoa; confirma apenas uma realidade universal: a da humanidade ou do mundo em geral, ou melhor, dos arquétipos. Assim, se a metaforização pode servir à pontuação da identidade de um indivíduo, tal pontuação ocorre porque o sentido profundo da

metáfora não se origina na identidade particular desse indivíduo, mas no fato de este possuir um traço da identidade geral do gênero humano, ou do arquétipo que constitui seu pano de fundo.

A relação do indivíduo com a imagem também é paradoxal: esta lhe possibilita liberdade – ninguém é obrigado a vê-la como símbolo –, mas torna-se, ao mesmo tempo, imposição intrínseca, pois sem as ligações desse indivíduo com o universo simbólico a comunicação se empobrece. A metáfora, participando da natureza do símbolo pela atividade de substituição possibilita, assim, ao indivíduo a liberdade de aceitá-la como imagem metafórica ou apenas como signo vazio de seu simbolismo. Entretanto, se há liberdade para escolha, não há liberdade para se chegar ao *insight*: o indivíduo necessita aderir à imagem/símbolo para esta *iluminar* a compreensão da nova realidade ou direção semântica.

A segunda pergunta – Que grau de persuasão a metáfora consegue atingir? – pode ser esclarecida também segundo esse ponto de vista.

A persuasão metafórica apresenta-se em duas frentes: a primeira, no enunciador ou enunciatário; a segunda, no enunciado. É ao indivíduo que cabe a liberdade, como já se viu, de sentir-se persuadido a criar ou a interpretar a metáfora, esteja essa persuasão dependente ou não de seu repertório ou contexto. Para o enunciador ou enunciatário a *metáfora viva* nada mais é que força de persuasão: o jogo da surpresa da transcendência ou do *transporte* de sentido exige obrigatoriamente participação, seja tensiva, se transgredir normas semânticas; seja relaxada, se já estiver incorporada no sistema.

A segunda frente da persuasão é de ordem menos subjetiva, pois pressupõe o exame do sistema da língua ou da pragmática discursiva: a força persuasiva da metáfora está na pertinência da criação de efeitos sintático-semânticos. Do ponto de vista da imaginação e imaginário importa, então, examinar que lições se tiram dos processos de simbolização para a compreensão dos níveis do sentido persuasivo. Considerando que a força persuasiva do símbolo ancora-se menos na precisão e mais na complexidade da semelhança ou da correspondência de coisas ou idéias entre si, acredita-se que o fundamento persuasivo da metáfora não esteja simples e unicamente em uma lógica identitária; ao contrário, concentra-se na densidade e pluralidade de sentidos criados pelos movimentos perceptivo-reflexivos do imaginário.

A metáfora é, então, menos a representação clara de um fato ou realidade e mais a instauração do confronto com um sentido complexo ou mesmo indizível, um *insight*, cuja luz volta sua intensidade para iluminar a interioridade do espírito. Sua criação privilegia outra inclinação persuasiva que, se quisermos falar metaforicamente, pode ser descrita como a *nostalgia* de um conhecimento profundo, ou, ao contrário, o *apetite* desse conhecimento. Em outras palavras, o objeto maior da persuasão metafórica é encobrir a impropriedade e a deficiência da comunicação, como já se referiu acima.

A terceira pergunta – Como os efeitos do sentido metafórico intervêm na organização do pensamento ou na revelação da identidade do usuário? – pede que se ampliem as considerações acima.

Vários foram os estudiosos que se debruçaram sobre a descrição ou classificação da metáfora; a preocupação deste trabalho, porém, é focalizar que espaço o aspecto simbólico ocupa na natureza funcional da criação metafórica. Reafirma-se, por essa razão, que essa criação está íntima ou epistemologicamente ligada à simbolização. E esta é, sobretudo, exercício de ausência ou de distanciamento de dados concretos, conforme atesta Wunenburger (1991:116), citando Baudelaire: “os símbolos nos olham; quando sentimos seu olhar, temos a impressão de uma presença vinda de um alhures que não pôde ser referendado. Se isso ocorre, é porque os símbolos *anunciam* muito mais que *enunciam*”³⁸.

³⁸ Os grifos são meus.

Para continuar a reflexão motivada por essa terceira questão, julga-se necessário ir além da materialidade do texto e descrever as funções da metáfora do ponto de vista da interação das estruturas discursivas com as do imaginário. Seguindo as indicações de E. Benveniste (1966), para quem todo falante tem a “intenção de influenciar, de algum modo, o outro”, examinam-se como as manifestações lingüísticas das modalidades imaginárias podem, manifestando intenções, apontar funções.

5. FUNÇÕES DA METÁFORA

De acordo com a abordagem analógica, buscam-se as funções da metáfora no exame da interação do falante com a natureza ambígua ou deficitária tanto da comunicação como do imaginário. Retoma-se, por conseguinte, o eixo da linguagem e da imaginação para se procurar a correlação da criatividade comunicativa com a dinâmica dos três regimes de imagens descritos por G. Durand (1960).

Para se entender a noção de regime é preciso ter presente o fato de que a imagem, mesmo sendo polissêmica e, portanto, assumindo sentidos diferenciados conforme o contexto, conserva sempre um núcleo de significação simbólica para o qual convergem esses sentidos. Tal convergência foi estudada por G. Durand, no plano antropológico, segundo os processos de homologia ou isomorfismo³⁹ e os princípios da reflexologia, tecnologia e sociologia⁴⁰.

Os regimes são grandes agrupamentos de imagens reunidas porque há isomorfismo simbólico em seus núcleos. Nestes, reconhecem-se, por conseguinte, imagens que representam modelos de comportamento ou linguagem, sistemas de pensamento, arquétipos e configuração de pulsões ou mistérios existenciais desenvolvidos de forma homóloga. A observação dos regimes de imagens possibilita a distinção e a descrição das particularidades dos traços biológicos, psicológicos, tecnológicos e sociológicos tanto do indivíduo como dos grupos sociais. Os regimes congregam, portanto, os modos de o indivíduo ou o grupo interagir consigo próprio, com o outro, ou com a cultura e a natureza.

Como as homologias ou isomorfismos não são excludentes ou fixos, porque alguns desses núcleos são complexos, as imagens podem transitar pelos três regimes e expressar a modalidade de representação daquele que naquele momento as acolhe. O signo, ao ser empregado em um contexto que o situa em regime que não lhe é habitual, ativa o pluralismo semântico de sua simbologia de maneira a se recobrir com o sentido que corresponde ao isomorfismo que norteia o movimento de convergência para esse regime.

A pesquisa das funções da metáfora fundamenta-se no dinamismo de tais homologias ou isomorfismo e, conseqüentemente, nas modalidades do imaginário dos três regimes.

A modalidade *mística* congrega as imagens do *regime noturno*, cujos sentidos apontam para: realismo sensorial; tendência para a miniaturização; desdobramento de um mesmo tema; desfuncionalização de situações de agressividade e de perigo; ênfase no aspecto estético; busca de harmonia e espírito conciliatório com relação à natureza ou ao grupo social; e inclinação para buscar todo e qualquer tipo de abrigo ou profundidade de sentimentos. A forma de expressão lingüística caracteriza-se por períodos longos e compostos, predicação abundante, repetições, digressões e uso da função fática.

A modalidade *heróica* reúne as formas dialéticas do *regime diurno*, cujas imagens privilegiam: realismo seletivo motivado ou por impulso de luta contra qualquer

³⁹ Nas ciências exatas, tais palavras indicam que alguns organismos apresentam a mesma origem ou desenvolvimento, apesar de sua natureza diferente. Na antropologia durandiana, significam semelhança de efeitos simbólicos em imagens de natureza ou forma diferente.

⁴⁰ As categorias da convergência fundamentam-se em: a) reflexologia da Escola de Leningrado, cujos princípios são reafirmados posteriormente pela etologia; b) tecnologia, segundo pesquisas de A. Leroi-Gourhan; c) sociologia da tripartição do poder nas culturas indo-européias, desenvolvida por G. Dumézil.

figurativização do mal ou por atos de enfrentamento decisivo; temática com fragmentação ou abstração de dados por meio de sinédoque ou metonímia; processos de idealização que enfatizam a perfeição, a separação ou o radicalismo. Em seus processos sintático-semânticos predominam orações curtas, pouca adjetivação, figuras de palavras, preponderância de verbos de ação e asserções categóricas.

Finalmente, a modalidade *sintetizadora* presentifica o *regime crepuscular*⁴¹, no qual se colocam imagens, cujos núcleos semânticos se mobilizam segundo sua homologia com o tempo e o espaço cíclicos, tendo como objetivo: estabelecer o realismo norteado pela razão ou reflexão; promover deslocamentos de pontos de vista, progressões temáticas e síntese dialética; desenvolver temática em que há eliminação do mal por meio de processos organizacionais ou racionais; transformação do perigo do presente em recompensa no futuro, por meio de teorias e sistemas filosóficos ou religiosos. Suas formas de expressão privilegiam a coesão argumentativa, os processos de causa e efeito ou de comparação; e a alternância de períodos longos e explicativos com curtos e conclusivos, pontuados por marcadores de tempo e de espaço.

Para exemplificar o princípio de homologia ou isomorfismo que rege a plurisignificação das imagens e sua interação com os três regimes, utilizo a imagem *sol* para compor enunciados que correspondam aos diferentes contextos semânticos dos três regimes.

Um sol de felicidade derramou-se em seu coração e, aquecendo-o branda e docemente, iluminou seu sorriso e olhar de criança abandonada.

Reconhece-se a modalidade mística do regime noturno porque há: realismo sensorial articulado ao sentimentalismo, inclinação para o aprofundamento ou desdobramento temático, busca de harmonia e conciliação dos efeitos eufóricos da natureza com os sentimentos humanos, expressos em período composto de orações que destacam a predicação.

O sol da liberdade acirra os ânimos: irrompe a luta, mostra-se a Morte.

A mesma imagem coloca-se, agora, no regime diurno, pois torna presente o impulso de ação agressiva, enfrentamento decisivo e radical para matar ou morrer, manifestação, portanto, de fixação idealista levado às últimas consequências, transmitidos em orações curtas e incisivas.

O sol no horizonte é a esperança da noite tenebrosa.

Fica clara, neste enunciado, a intenção de deslocamento de ponto de vista, de progresso ou de racionalização por meio do cíclico, da marcação do tempo e da predisposição filosófica, próprios do regime crepuscular.

São as modalidades dos três regimes do imaginário que vão nortear a classificação que se fará em seguida.

A **primeira função** da metáfora traz a marca da eufemização ou os traços do *regime noturno*. Por essa razão, denomino-a função *eufemística*. Como a atividade metafórica desenvolve-se no campo da linguagem, a eufemização diz respeito à incapacidade de o homem representar lingüisticamente (plano da comunicação), ou figurativamente (plano do imaginário) tanto o mundo objetivo como o subjetivo, conforme já se observou. Aqui, a metáfora funcionalmente é a suavização da consciência de que não se fala a língua: esta se recria no falante e este constitui uma parte do social que ela, língua, cria. É verdade que esse

⁴¹ G. Durand não considerou essa modalidade um regime, mas um grupo de imagens integrado no regime noturno. A proposta de transformar tal grupo em regime e denominá-lo *crepuscular* foi-lhe apresentada – e por ele aprovada – no *Coloque sur l'oeuvre de Gilbert Durand*, realizado em Cerisy la Salle, França, em 1991. Essa proposta está sintetizada em um capítulo da obra *Semiótica: olhares*.

falante é uma parte privilegiada, porque todo indivíduo tem, mesmo em níveis diferenciados, uma competência: distingue semas, reconhece homologias e similitudes, percebe matizes e os escolhe e combina. O valor da criação metafórica está em enfatizar o grau da consciência desse saber e da competência no uso da língua para se reparar não somente a incapacidade lingüística, mas para se explorar ao máximo os recursos do imaginário.

Tal função, correspondendo à modalidade mística do regime noturno, ocorre sobretudo no discurso poético. A preocupação maior do poeta é transformar a expressão lingüística em uma ferramenta perfeita – porque profunda – para comunicar cenários grandiosos ou impressões fortes, como os que se reconhecem nas metáforas⁴²:

*O sol, em agonia, esbraseia o ocidente...
fecha-se a pálpebra do dia...*

Raimundo Correia

Meu coração é um balde despejado.

Fernando Pessoa

Uma palavra morre no silêncio.

R. M. Rilke

A língua, ao falar na voz do poeta, busca suavizar ou reparar a incapacidade de se descreverem em poucas palavras todas as sensações profundas e infindáveis de um espetáculo ou de um sentimento, cuja grandeza ou extensão parecem indescritíveis. Tais metáforas são, portanto, o exercício bem sucedido de a língua e o imaginário representarem o indizível, recobrando a fragilidade natural da comunicação com acento poético.

A **segunda função** é a *compensadora* e se manifesta no *regime diurno*. Seu objetivo não é compensar a imperfeição somente da comunicação do homem, mas também de situações ou contextos sociais em que esse homem vive. Esse tipo de metáfora focaliza a rejeição a determinados fatos; investe claramente contra situações ou pessoas; e pontua a ironia, a sátira ou a crítica mordaz. Ao empregá-la, o enunciador acredita equilibrar em seu psiquismo sua relação subjetiva com a objetividade do mundo, pois assim como este nele intervém de forma eufórica ou disfórica, ele se estabiliza intervindo também no mundo, opinando subtilmente sobre ele ou corrigindo-o mordazmente. Desse modo faz com que os valores que julga eufóricos se sobreponham aos que crê serem disfóricos. Tal função norteia-se, por conseguinte, pela interação dos princípios do indivíduo com os costumes e as regras de conduta admitidos pelos grupos que compõem a sociedade à qual pertence.

A relação do enunciador com a moral – ou amoralidade – é permeada, entretanto, pela agressividade, pois esse tipo de metáfora se sustenta da intransigência ou da fixação na perfeição que não admite transgressões. Para exemplificá-la, pode-se inverter os dados de conhecida expressão e criar uma nova:

Dê a Deus o que é de César.

Evidencia-se aqui facilmente que, se na função eufemística ou poética a criação da nova forma de dizer se deve à necessidade de compensar a impropriedade natural da língua e a fragilidade da percepção comunicativa do sujeito, nesta, o problema não está propriamente nesse sujeito, mas na situação em que se colocam os atores discursivos: quem fala, para quem e de quem se fala. Tal fato não ocorre tão enfaticamente na expressão tradicional:

Dê a Deus o que é de Deus e a César o que é de César.

⁴² Os exemplos são de obras ou culturas diversas não somente porque o texto foi apresentado em congresso internacional, mas sobretudo para se avaliar a extensão da propriedade das funções.

A expressão, na qual se fez a inversão, focaliza o *ethos* para, por meio da ambigüidade de um *querer-fazer* ou de um *dever-fazer* ou *não-fazer*, levantar a questão dos valores (materiais ou espirituais), da hierarquia (superior ou inferior) e da conveniência (pessoal ou social) a fim de equilibrar a interação do psiquismo com os costumes por meio de um *insight*, cujo ridículo, chacota ou crítica investem contra certos costumes.

A primeira função, a eufemística, implica a relação do falante com o sistema lingüístico e enfatiza a possibilidade de harmonia entre eles, valorizando tanto um quanto outro. Esta segunda função centra-se na interação do falante também com esse sistema, mas serve-se dele para destacar outro, o social. Na construção desse tipo de metáfora, o enunciador afronta os representantes do sistema social para denegar seus valores e, revertendo situação que considera imperfeita, purificar posições inaceitáveis de seu ponto de vista moral. As criações metafóricas nessa função ressaltam, portanto, confrontamentos e marcam diferenças na interação da objetividade (grupo social) com a subjetividade (indivíduo). Tais objetivos confirmam as modalidades heróicas do regime diurno.

O sentido metafórico do verbo, dos objetos direto e indireto da expressão invertida exige do enunciatário repertório referente ao significante, significado e contexto cultural, ou seja, conhecimento de toda a cenografia discursiva, já que esta, focalizando a parte e não a totalidade significativa, não se explicita totalmente. Usar essa metáfora possibilita, mais que apresentar uma realidade nova, tornar possível a convivência do falante com determinados fatos, crenças ou afirmações categóricas impostos pelo contexto social, porque permite a esse falante evidenciar sua convicção de forma indireta, pouco explícita, portanto sem se comprometer com o que é dito. Há nela também eufemização, mas menos da fragilidade comunicativa ou reflexiva.

Dê a César o que é de Deus

Tanto a outra como esta expressão, também invertida, representam mais a ilusão de equilibrar o psiquismo do homem do ponto de vista de sua interação com a organização social, religiosa ou política imposta em seu meio ambiente. Tal função é reconhecida em outras expressões como:

O que é o sacramento? É o recheio em uma azeitona católica.
Apud T. Cohen

Os aviões de caça são a isca. Você é o peixe.
Apud Richard Bah

Esta sindicância vai acabar em uma enorme pizza.
(expressão popular brasileira)

No último exemplo, o sentido metafórico da palavra *pizza* exige repertório específico, porque é pontuado por fatos de determinada cenografia discursiva. Deixar entender com clareza, mas sem afirmar o que se pretende de forma objetiva, revela a força do fraco, do submisso. Tal força busca seu vigor no afrontamento inteligente, na habilidade dos cortes sutis e eficientes de fatos e princípios. A astúcia criativa – ou destrutiva – da crítica irônica ou satírica confirma o regime diurno.

A **terceira função** coincide com a modalidade sintetizadora do *regime crepuscular* e, por isso, pode receber a denominação de *reveladora*.

O homem é o lobo do homem.
T. Hobbes

O homem não é senão um caniço, o mais fraco da natureza,

mas é um caniço pensante.

B. Pascal

Observa-se facilmente que nessas célebres metáforas a imperfeição perceptiva ou comunicacional situa-se no campo do conhecimento, da natureza psicológica ou do desvendamento do destino do homem. É o conhecimento ontológico, cujo objetivo é apreender sob as aparências as coisas em si, que norteia ou preside essa função. Seu foco é a transcendência humana, cuja complexidade é dificilmente percebida, explicada e comunicada. T. Hobbes, por exemplo, somente compreende a impossibilidade de suprimir a violência natural, substituindo a natureza do homem pela do animal. Esse enunciado, que supostamente não é originário do autor (apud P. Desalmand & Ph. Forest, 1991:173-5), compõe a epígrafe de um de seus livros e está antecedido por outro:

E certamente, é igualmente verdadeiro que um homem é um deus para outro homem, e que um homem é também um lobo para outro homem.

Tal construção mostra menos o pessimismo de Hobbes e mais a importância da estruturação metafórica como um sistema criado para encobrir o perigo que representa o homem para o outro homem. Seu uso dá ao falante a ilusão de, além de eufemizar ou equilibrar a fragilidade cognitivo-social humana, atenuar a angústia existencial. Ao cristalizar a percepção do perigo de sua fragilidade em figuras longínquas ou estranhas, o falante afasta esse perigo, fecha-o em um espaço imaginário, impede-o de participar de seu cotidiano. Devido a esse distanciamento, o homem não consegue mais claramente ver ou conhecer esse inimigo e, assim, não receia enfrentá-lo.

A metáfora torna-se, nessa função, a epifania do mistério: ao apontá-lo e ao fazê-lo irromper no discurso, o homem transforma, metamorfoseia, materializa esse mistério pela e na língua. Transfigurado em palavra, em enunciado, tal mistério torna-se simplesmente símbolo (o que está em lugar de), *revela-se* objeto dominado pelo falante. A função desse tipo de metáfora é criar a ilusão de afastar, minimizar, prender o perigo do desconhecido em imagens pertinentes e originais. É a conquista do poder – pela palavra – sobre o desconhecido. Outras expressões famosas demonstram essa ilusão:

O inferno, são os outros.

Sartre

A criança é o pai do homem.

Wordsworth

A religião é o ópio do povo.

Marx

Tais metáforas exemplificam igualmente o deslocamento do ponto de vista da disforia, originada na imperfeição do conhecimento, para a euforia, nascida da criatividade da forma inteligente e sintética de formulações que confrontam os contrários, ou causa e efeito.

As funções não são excludentes, exercem-se separadamente ou não; em alguns casos a construção metafórica pode, ao mesmo tempo, compensar a imperfeição comunicativa e revelar seja a sensibilidade estética, seja a ironia inteligente, seja o mistério da complexidade do ser humano, como se reconhece nas famosas palavras de Brás Cubas:

Marcela amou-me durante quinze meses e onze contos de reis. Nada menos.

Machado de Assis

Retomando a polaridade do eixo, comunicação e imaginário, observa-se que, na

organização do pensamento, os efeitos do uso da metáfora manifestam-se de forma igualmente positiva tanto em um pólo como no outro. No primeiro, o da comunicação, a criação metafórica não somente compensa a fragilidade da língua, como a enriquece, anima, vivifica, caso se pense que é a língua que fala no enunciador. No segundo, o do imaginário, ela se mostra estimulante, instigante, pois pode dinamizar tanto a criatividade do sensível (função eufemística do regime noturno) como a do inteligível (função compensadora do regime diurno) ou ainda a articuladora dos contrários (função reveladora do regime crepuscular).

Retomando a terceira pergunta, a que indaga dos efeitos do uso da metáfora na revelação da identidade do usuário, destacam-se duas situações: a da criação e a do uso dessa metáfora. Notou-se que esta se constrói sobre um pano de fundo em que se delineia a identidade não de um indivíduo, mas de arquétipos do gênero humano. Desse ponto de vista, a metáfora não identifica o sujeito que a utiliza, mas sua relação com determinado aspecto da condição humana, já que são esses aspectos que se revelam nas funções estudadas.

A descrição da natureza das funções, segundo os regimes do imaginário, entretanto, demonstra que essa relação pode ser indicadora de tendências que pontuam determinada identidade. Considerando que o imaginário é a forma de todo indivíduo operar a imaginação – e esta a faculdade de se perceber o mundo – conhecer as modalidades do imaginário desse indivíduo é chegar ao limiar de sua identidade.

Fala-se em limiar, porque é deste que o analista, se quiser se alçar ao plano do conhecimento das tendências da identidade, vai observar e estudar a expressividade das recorrências funcionais do uso da metáfora. No resultado dessas ocorrências projeta-se o perfil da identidade. Afinal, é na fluidez da imagem/palavra e no estatuto metafísico da operacionalização do imaginário que está o simbólico, fonte da criação metafórica. E esse simbólico, declara Wunenburger (1991: 116), sempre “torna-se um espelho, remetendo o homem para si mesmo”.

CONCLUSÃO

A reflexão sobre as três funções não esgota todas as possibilidades funcionais da natureza da metáfora. Sua descrição objetiva abrir espaço para se discutir a interação das noções de imagem, imaginação e imaginário com os efeitos de sentido criados pelas estruturas sintático-semânticas dessa metáfora. Certamente tais funções podem ser ampliadas ou desdobradas e sua pesquisa levar ao reconhecimento de outras, mais refinadas e precisas.

O importante a considerar é que as funções, ou seus desdobramentos, demonstram o esforço do homem para lidar com a complexidade de sua imperfeição: conhecer e explicar sentimentos, comunicar idéias ou desejos, instaurar a verdade. O olhar do analista pode, ao focalizar a imaginação e as articulações do imaginário, enriquecer tanto a criação como a percepção da arte de conviver com tal imperfeição, demonstrando que no exercício metafórico o falante revitaliza a língua e a si próprio ao transformar a imagem/palavra em refúgio (regime noturno), arma contundente (regime diurno), ou sistema filosófico (regime crepuscular). E por meio de qualquer desses exercícios esse falante transporta ou “metaphora” para longe as imperfeições.

RESUMÉ: En remontant aux études sur la sémantique et les images, on peut concevoir le procès métaphorique comme l' exercice de la transformation de signes en symboles. Dans cet exercice on étudie la complexité des facultés de l' imagination pour préciser comment ces facultés sont opérées par l' imaginaire.

La conclusion qui se dégage est que l'étude de l'imaginaire peut enrichir la création ou la perception des sens cachés dans les métaphores, et permettre d'entrevoir les trois principales fonctions de la dynamique des images, à savoir: euphémiser l'imperfection de l'homme, équilibrer l'activité interactive de son psychisme avec le milieu social, et illuminer les mystères du monde.

MOT-CLÉS: imagination et imaginaire; signe et symbole; communication et identité.

BIBLIOGRAFIA

- BACHELARD, G. (1938). *A formação do espírito científico*. Rio: Contraponto, 1996, p.11.
- BARTHES, R. (1966). *Crítica e verdade*. Lisboa: Ed. 70, 1987, p.50.
- BENVENISTE, E. (1966) *Problemas de lingüística geral*. Campinas: Pontes, 1995, p. 267.
- BLACK, M. (1979). More about metaphor. In: A. Ortony (org.) *Metaphor and thought*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- BONHOMME, M. (1997). Sémantique de la métaphore et argumentation par les valeurs. In *Proceedings of the 16th International Congress of Linguists*. Oxford: Pergamon, paper nº 0256.
- BRÉAL, M. (1890). *Ensaio de semântica - ciência das significações*. São Paulo: EDUC/Pontes, 1992.
- COHEN, T. (1978) A metáfora e o cultivo de intimidade. In: S. Sacks, *Da metáfora*, São Paulo/Campinas: EDUC/Pontes, 1992.
- COLLETTA, J.-M. (1995) Qui parle, et pourquoi? A propos de la dimension symbolique des conduites langagières. In: *Langage et société*. Nº 73, sept/95, Paris: Maison des Sciences de l' Homme.
- DÉSALMAND, P. & FOREST, Ph. (1991) *100 grandes citations expliquées*. Alleur: Marabout.
- DUBOIS, J. et alii. (1970) Os metasememas In *Retórica geral*. São Paulo: Cultrix, 1974.
- DUCROT, O. & SCHAEFFER, J.-M. (1995). *Nouveau dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*. Paris: Seuil.
- DURAND, G. (1996). *Champs de l' imaginaire*. Grenoble: Ellug.
- _____. (1994). *L' imaginaire – Essai sur les sciences et la philosophie de l' image*. Paris: Hatier.
- _____. (1960) *As estruturas antropológicas do imaginário* (trad. de Hélder Godinho). São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- ESCARPIT, R. (1991). *L'information et la communication - Théorie générale*. Paris: Hachette.
- KLINKENBERG, J.-M. (1996). *Sept leçons de sémiotique et de rhétorique*. Toronto: Gref.
- LOPES, E. (1987). *Metáfora: da Retórica à Semiótica*. São Paulo: Atual.

- ORTONY, A. (1979). *Metaphor and thought*. Cambridge: Cambridge Un. Press.
- PÊCHEUX, M. (1975). *Semântica e discurso - Uma crítica à afirmação do óbvio*. Campinas: Ed. da UNICAMP, 1988.
- RASTIER, F. (1987). *Sémantique interprétative*. Paris: P.U.F.
- RICOEUR, P. (1975). *La métaphore vive*. Paris: Seuil.
- _____. (1965) *De l'interprétation - Essai sur Freud*. Paris: Seuil.
- _____. (1960) *Finitude et culpabilité*. Tome II, Paris: Aubier-Montaigne.
- SACKS, S. (1978). *On metaphor*. Chicago: Un. Of Chicago Press.
- STRONGOLI, M. T. (2000) Do signo ao símbolo: as figurativizações do imaginário. In: D. del Pino (org.) *Semiótica: olhares*. Porto Alegre: EdPUC/RS.
- _____. (1998) Do signo à retórica do imaginário. In: A. C. Oliveira & Y. Fechine (org.) *Semiótica da arte*. São Paulo: Hacker.
- WARNOCK, M. (1976). *Imagination*. Berkley/Los Angeles: Un. of California Press.
- WUNENBURGER, J.-J. (1997). *Philosophie des images*. Paris: PUF.
- _____. (1991) Le tiers-état symbolique. In *Cahiers de l'imaginaire – Mythologie et vie sociale*. Paris: L'Harmattan.

PAISAGEM SONORA EM “PENTÁGONO DE HAHN”, DE OSMAN LINS

Poliana Queiroz BORGES

Universidade Federal de Goiás

Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística

contosdetarsila@yahoo.com.br

Resumo: Na narrativa “*Pentágono de Hahn*”, da obra *Nove, novena* Lins inicia o texto com uma imagem que é a fusão de duas figuras pertencentes ao sistema gráfico musical. O autor, então, aponta que entrará por um sistema de representação que irá ultrapassar o sistema gráfico da língua portuguesa, transpondo limites. Somam-se a isso, inúmeros outros elementos constituintes de uma paisagem sonora, como entendido por Murray Schafer, como

os sons fundamentais da água, da pedra, da madeira e da luz. Considera-se a hipótese de que em “*Pentágono de Hahn*” os símbolos musicais, geométricos e alquímicos estão configurados em uma rede sinestésica, que extrapola as fronteiras das artes, marcando o fazer literário característico do autor. O objetivo dessa pesquisa é buscar uma perspectiva de leitura que considere a paisagem sonora nesse texto osmaniano a partir da perspectiva do Regime Noturno Sintético da Imagem, de Gilbert Durand, pois, os elementos que a constituem apresentam-se com a função de harmonizar os contrários, complementando-se.

Palavras-chave: Osman Lins; *Pentágono de Hahn*; Paisagem sonora.

Mário de Andrade (1995) refere-se à sensação sonora como uma impressão captada pelo nervo acústico e conduzida ao cérebro, que passando pelo estado de consciência, torna-se conhecida. Apesar da impossibilidade de ouvir a obra de Osman Lins, em uma leitura individual, silenciosa, a sensação sonora pode ser percebida através das figuras que representam as personagens, devido às equivalências que apresentam com figuras musicais; por meio da inconstância temporal nos tempos verbais, que gera uma espécie peculiar de linha melódica e, ainda, nas sucessões de movimentos rítmicos, provocadas pelas características desses personagens.

A quantidade de marcas musicais presentes na narrativa “*Pentágono de Hahn*” (LINS, 1994) faz com que o leitor seja inundado por uma “onda sonora”, que é provocada por um complexo de símbolos estilizados, representativos de uma partitura musical. Cada um dos cinco personagens-núcleo da narrativa encerra um núcleo de ação que delineia, através de seus monólogos interiores, um traçado geométrico em torno do personagem título: Hahn. Esse personagem, uma elefanta, em si mesmo, nada tem de dramático, mas é pela sua presença ou ausência, que vai se formando a polifonia de grande expressão simbólica que perpassa o conto de Lins.

A partir das diferentes perspectivas nas quais é observada Hahn é elevada a um patamar de pureza, soberanamente perfeita e, por tudo o que representa, é capaz de modificar radicalmente o rumo da vida de quem, por puro acaso, estiver à sua volta. Atua no limite da natureza animal e vai adquirindo, ao longo do texto, um *status* emblemático, figurado. É a peça fundamental e garantia de unidade da narrativa fragmentada, não só pela presença física, mas pela configuração de aura mítica do universo de significações, que está representada em si mesma.

De acordo com Cirlot (1984, p. 220), o elefante é em sentido amplo, o símbolo da

força da potência e da libido, e representação do universo na tradição indiana, remetendo à imagem de Ganesh, deus hindu das ciências e das letras, que se apresenta com corpo de homem – representando o microcosmo, a manifestação – e a cabeça de elefante – a representação do macrocosmo. Desta forma, o elefante é considerado, paradoxalmente, ao mesmo tempo, começo e fim. Formando o pentágono proposto por Lins estão as imagens-personagens ♪, ♫, ||, ♫, ⊖. As três primeiras sugerem uma equivalência imediata com o sistema musical; o quarto símbolo pertence ao sistema astrológico zodiacal; e o último é um símbolo alquímico, representativo do elemento *Sal*, e está inscrito nas quatro extremidades da cruz-símbolo da Ordem Rosa Cruz Hermética e Alquímica.

De acordo com Murray Schafer⁴³ uma análise mais aprofundada dos sons ambientais descritos na composição das narrativas, composta por uma escrita sonora recheada de recursos, pode explicitar os estados emocionais dos personagens e o espaço onde se movimentam.

O estudo estende-se do texto à música da ópera de Verdi, *Marcha da Aída* e *Danúbio Azul*, de Johann Strauss Jr., como uma espécie de trilha sonora do desenrolar dos acontecimentos em torno da elefanta de circo *Hahn*. As duas peças musicais escolhidas por Lins apresentam compassos diferentes: a primeira, em compasso binário e a segunda, em compasso ternário. A somatória dessas duas diferentes marcações de tempo é o número cinco. Esse número assume um significado importante na obra de Lins que, com relações numerológicas advindas das teorias pitagóricas, estabelece uma interdependência entre microcosmos (relações humanas) e macrocosmos (todo harmonizante/ universo).

Matila Ghyka e György Doczi⁴⁴ iluminam a compreensão da construção do pentágono de Lins a partir do estabelecimento de relações entre a estrutura da obra; a estrutura das peças musicais; e as relações cosmogônicas recorrentes tanto em “*Pentágono de Hahn*” como em outros textos do autor (como exemplo, *Avalovara*, livro ao qual se refere o autor no fragmento citado a seguir). Em entrevista inserida no livro *Evangelho na Taba*, Lins aborda essa identidade com os números e seu caráter ordenador:

“Posso, entretanto, adiantar que a minha atração pelas estruturas de inspiração geométrica não se definiu a partir da leitura de outros romances, e sim a partir da leitura dos ensaios de Matila C. Ghyka:

⁴³Raymond Murray Schaffer (nascido em 1933) é compositor, escritor, educador musical e ambientalista canadense, preocupado com a ecologia acústica, propõe uma nova concepção sonora e musical a partir dos sons que nos cercam. Cunhou o termo “paisagem sonora” e discorre sobre seus conceitos nos livros: *O ouvido pensante* (1991) e *A afinação do mundo* (2001).

⁴⁴György Doczi, arquiteto húngaro, nascido em 1909, naturalizado americano. Escreveu o livro *O poder dos limites* (1990).

Esthétique des Proportions dans la Nature et Art e Le Nombre D'or [...] Também Pitágoras e a alquimia não são estranhos à minha atração pelas figuras geométricas. Quanto aos números, tem fascinado aos homens desde sempre, na Idade Média, como podemos ler em Curtius, eram frequentes as obras redigidas por uma estrutura numeral. A *Divina Comédia*, baseada na tríade e na década é culminância dessa tendência. E o meu livro, já disse mais de uma vez, constitui entre outras coisas, uma homenagem ao poema de Dante. É também construído com base na tríade e na década (LINS, 1979, p. 179)''.

Na geometria, entende-se que o pentagrama está contido em um pentágono regular e é composto por cinco triângulos isósceles, ou seja, que apresentam ao menos dois lados com a mesma medida. Entre os pitagóricos, a analogia privilegia a relação de proporção e o número cinco constitui o que esta Escola da Antiguidade chamou de número de ouro, por ser parte da seção áurea⁴⁵. Em termos geométricos o pentágono e o pentagrama, como todos os padrões, são definidos pelos seus limites. Essas formas geométricas exemplificam um epigrama atribuído a Pitágoras, que diz que “o limitado dá forma ao ilimitado” (DOCZI, 1990, p.7).

O símbolo da escola pitagórica é o pentagrama, na forma de uma estrela. Na música, convencionou-se chamar as cinco linhas paralelas que compõem a pauta musical também por este nome. Não por acaso, a música é uma representação adequada para analisarmos o sujeito e sua relação com o mundo, no que diz respeito à narrativa de Osman Lins. Isso se dá, especialmente, pelo fato de que “as analogias musicais frequentemente estiveram associadas com a mitologia, com as representações imaginárias, com o senso comum e, por outro lado, com relações ou argumentos na metafísica e na teologia” (NUNES, 1997, p. 21).

Essa ordem geométrica e harmônica das proporções que se repetem pode ser observada na natureza: um crescimento dinâmico de todas as coisas pela união dos opostos complementares. Osman Lins se vale desses conceitos e consegue materializar, em “*Pentágono de Hahn*”, essa ordenação cósmica, provocando no leitor uma ânsia de reunir os fragmentos narrativos a fim de encontrar uma unidade. A sensação de que há algo em suspenso, esperando o tom harmonizante, gera no leitor uma expectativa que prenuncia a descoberta dessa proporção que, através da repetição, se intensifica e ganha sentido. A ordem desses padrões repetitivos é dada pela natureza humana dos personagens. Apesar de cada um deles vivenciar situações que os individualizem, estão contidos, nesses personagens, elementos inerentes às proporções e padrões dos fenômenos naturais, no caso, o movimento

⁴⁵Espiral logaritma em que os estágios sucessivos de expansão são marcados por quadrados e retângulos áureos, expandindo-se em progressão harmônica a partir do centro. É a relação recíproca entre duas partes desiguais de um todo. Utilizada pelos gregos em sua arquitetura, literatura e artes em geral, a seção áurea é considerada como o elo entre a matemática humana e a natureza. (DOCZI, 1990, p. 53)

incessante do tempo.

Para Gilbert Durand os padrões que se repetem também estão contidos na música, ou melhor, na imaginação musical, como estrutura harmônica, “cuja função essencial é ao mesmo tempo conciliar os contrários e dominar a fuga existencial do tempo” (2002, p. 347). Assim, esse aspecto harmonizante pode ser encontrado na organização dos contrastes do “sistema sonoro” criado por Lins, através da harmonia rítmica da narrativa.

A partir da perspectiva das analogias musicais, o autor propõe um exercício que, simultaneamente, se revela verbal e visual, reproduzindo no texto o estado imagético da cena. Esse recurso faz com que o leitor não só compreenda o que é exatamente o estado imagético, mas possa vê-lo, literalmente, no texto. Assim, o fruidor de *“Pentágono de Hahn”* é convidado a, por meio das analogias, buscar as referências dos símbolos dispostos ao longo da narrativa. A analogia, em geral, “implica uma operação de identificar semelhanças e diferenças” (NUNES, 1997, p. 19). Levando-se em conta, ainda, a escola pitagórica, da qual Lins se serviu - através de Matila Ghyka – para a sustentação da formulação de seu trabalho estético, é importante lembrar que na Antiguidade clássica, as analogias musicais envolviam elementos cosmogônicos que resultavam em uma verdadeira concepção musical do Universo.

No livro *As Estruturas Antropológicas do Imaginário* (2002), Durand categoriza as imagens em dois tipos de regimes: Diurno e Noturno. O Regime Noturno da Imagem se subdivide em Noturno Místico e Noturno Sintético. Em *“Pentágono de Hahn”* é possível encontrar vários elementos que credenciam a narrativa para uma análise a partir do Regime Noturno Sintético da Imagem. Durand subdivide esse regime em quatro estruturas. A primeira estrutura é a “harmonizante”, a segunda, diz respeito aos processos dialéticos, a terceira, refere-se à história e a quarta, recebe a denominação de “progressista”. A primeira estrutura do imaginário noturno sintético é aquela que mais irá satisfazer à polifonia, organizando os contrastes e os contrários do sistema, criando uma unidade sonora. A segunda, evidencia os contrastes harmonizados, valorizando as antíteses do tempo e integrando todos os dramas cósmicos. A terceira, aniquila a fatalidade da cronologia e permite as inconstâncias temporais criadas por Lins e a quarta estrutura, é a que ilustra a relação da alquimia com o domínio do tempo: o círculo zodiacal e as posições planetárias constituindo a lei dos determinismos individuais.

Na primeira estrutura do regime noturno sintético, Durand propõe uma harmonização dos contrários, como “uma energia móvel na qual adaptação e assimilação estão em harmonioso concerto” (2002, p.346). Dessa forma, é possível enxergar o movimento produzido pelo traçado pentagonal constituído pelos personagens da trama narrativa. Essa

energia e harmonização dos contrários serão melhor compreendidas à medida que as teorias de Doczi iluminarem a leitura, especialmente, no que diz respeito à formação de padrões e à união de opostos complementares — como é comum na própria Natureza (sol e lua, macho e fêmea, eletricidade positiva e negativa).

Imaginação musical é o termo utilizado por Durand para definir a estrutura harmônica numa organização conveniente das formas melódicas e rítmicas que contemplam um sistema sonoro. Como uma abertura musical, o autor apresenta os primeiros contrastes do múltiplo sistema de significações pelo qual o fruidor da obra está prestes a experimentar:

↯ Tapete carmesim na testa, tapetes persas no lombo, ↯ aparecia, ↯ surge, ↯ orelhas abanando, as presas faiscantes sob as lâmpadas, ↯ dançava, ↯ dança, ↯ com seu domador, ↯ com o grande general, uma valsa, ↯ trechos do “Danúbio azul”; ↯ juntava, ↯ junta ↯ unia ↯ as patas sobre dois tambores coloridos, erguendo a tromba e girando lentamente, com extremo cuidado, naquele reduzido pedestal, ↯ onde bebia, ↯ onde bebe ↯ onde tomava ↯ um copo de cerveja; ↯ ofertava, ↯ entrega, ↯ oferecia, ↯ a alguém sentado na primeira fila, ↯ um ramalhete de dalias, ↯ três rosas amarelas; ↯ partia, ↯ vai-se, ↯ desaparecia, ↯ pisando o chão com brandura; ↯ tinha-se ↯ tenho ↯ a impressão de que, encontrando um ovo no caminho, ↯ ficaria, ↯ ficará ↯ ficaria ↯ no ar, suspensa, para não quebrá-lo (LINS, 1994, p. 30-31).

Um profissional da música, diferentemente do que possa acontecer com leigos na área, não só ouve música, como pode e deve saber ler uma música em seu código. Isso diz respeito não só às notas musicais, mas a todos os elementos gráficos que são dispostos em uma partitura para que se possa dar o sentido exato à composição, quais sejam: andamento (rápido ou lento), ritmo, pulsação, intensidade (etc.) No fragmento apresentado acima o que salta aos olhos são as figuras musicais, apresentadas pelo autor de forma estilizada. Vemos no texto dois símbolos: ↯ e ↯. Como pode ser observado na tabela abaixo, cada figura possui um valor e esse valor é um dos indicativos do modo como essa música soará ritmicamente.

Tabela musical⁴⁶

Número Relativo	Nota	Pausa	Nome
1			Semibreve
2			Mínima
4			Semínima
8			Colcheia
16			Semicolcheia
32			Fusa
64			Semifusa

Com a fusão de ♪ + ♫ temos uma nova figura: ♪♫. Uma criação do autor para se referir às duas vozes narrativas que observam ao mesmo espetáculo sob ângulos diversos. A quebra da linearidade temporal oferece essa perspectiva da fusão de dois tempos cronológicos diferentes em um só símbolo, o que dá ao pentágono — uma forma aparentemente rígida — uma sensação de movimento e harmonia, em termos musicais.

Os outros símbolos que aparecem em “*Pentágono de Hahn*” (♈, ||, ⊖) podem não ter uma equivalência musical tão explícita como os primeiros, mas dão ao texto um movimento musical, na medida em que imprime uma dinâmica de acontecimentos. A análise dos aspectos anteriormente citados comprova um projeto estético racional e arquitetônico, no qual cada um

⁴⁶ **Equivalências**

 = mínima
 = semínima
 = mínima + semínima
 = barra dupla
 = símbolo zodiacal; não há equivalência musical
 = símbolo alquímico representativo do elemento *Sal*

dos elementos de analogia, simetria e harmonia estão meticulosamente inseridos na construção dos textos, conferindo-lhes intensidade e poesia, como argumenta Todorov (2008):

“O objetivo desse estudo [análise estrutural da literatura] é propor uma teoria da estrutura e funcionamento do discurso literário, apresentar um quadro dos possíveis literários, do qual as obras literárias existentes aparecem como casos particulares realizados”.

Nove, novena, obra na qual se inscreve a narrativa “*O Pentágono de Hahn*”, é inaugural de uma nova fase na escrita de Lins e, por isso, foi escolhida como ponto de partida dessa pesquisa:

“[...] inaugura uma fase de maturidade, talvez de plenitude, em minha vida de escritor. Com ele (no momento em que alcanço a quarentena), suponho haver resolvido problemas literários que há anos me perseguiram e conquistado uma expressão pessoal. Quero dizer, métodos de concepção e de execução que devem relativamente pouco a obras alheias (LINS, 1979, p. 141)”.

Coerente com sua visão da verdadeira obra de arte, Lins não revela ao leitor todas as interconexões que permitem descortinar a sua obra, abrindo para o leitor um vasto leque de reflexões e diálogos. Fica, então, a cargo deste essa tarefa investigativa e de deleite pessoal que, no entanto, não tem como objetivo esgotar as possibilidades de leitura da obra, engessando-a em conceitos ou categorias estéticas, mas habilitá-la para uma leitura de rompimento de fronteiras entre linguagens artísticas.

A proposta de paisagem sonora como entende Schaffer é, de alguma forma, extrapolada nesta pesquisa, pois, buscou-se uma perspectiva de leitura da narrativa “*Pentágono de Hahn*”, da obra *Nove, novena*, de Osman Lins, que considerasse uma analogia com os símbolos musicais, no que tange mesmo à escrita musical. Percebe-se, então, que a manifestação sonora é dada pelo elemento escrito da música, que sugere o som, e não somente pelos sons que podem surgir de um diálogo, ou vindos dos sons da rua que é descrita no texto, por exemplo. Em verdade, é isso *também*. Mas considerando a parte escrita da música, Lins conecta sua constante preocupação estética, ornamental e de estilo literário com essas mesmas questões que são também preocupações de compositores musicais. Interessante notar que, *da capo a coda* de “*Pentágono de Hahn*”, o autor parte do elementar da escrita musical, criando uma partitura composicional peculiar, por ser literária.

Perceber o desenho da imagem sonora que emana do texto e as consequentes reações nos personagens submetidos a essa ordem é um exercício sinestésico que pode ser encarado

como um presente dado aos leitores pelo autor.

REFERÊNCIAS

- ANDRADE, Mário. *Introdução à estética musical*; pesquisa, estabelecimento de texto, introdução de notas por Flávia Camargo Toni _ São Paulo: Hucitec, 1995.
- BENNETT, Roy. Elementos básicos da música. Jorge Zahar, 1998.
- CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. *Dicionário de símbolos: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números*. 22ed. Rio de Janeiro: J. Olympio, 2008.
- CIRLOT, Juan-Eduardo. *Diccionario de Símbolos*. Barcelona: Labor, 1969
- DOCZI, György. *O poder dos limites: harmonias e proporções na Natureza, Arte e Arquitetura*. Trad. Maria Helena de Oliveira Tricca e Júlia Bárány Bartolomei. São Paulo: Mercuryo, 1990.
- DURAND, Gilbert. *As estruturas antropológicas do imaginário: introdução à arquetipologia geral*. Trad.: Hélder Godinho. 3. Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- GHYKA, Matila C. *El numero de oro: ritos y ritmos pitagóricos en el desarrollo en la civilización occidental*. Buenos Aires: Poseidon, 1968, v. I e II
- JOURDAIN, Robert. *Música, cérebro e êxtase: como a música captura nossa imaginação*. Trad.: Sonia Coutinho. Rio de Janeiro: Objetiva, 1998.
- LINS, Osman. *Nove, novena: narrativas*. 4. Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- _____. *Evangelho na taba: outros problemas inculturais brasileiros*. São Paulo: Summus, 1979.
- NITRINI, Sandra. *Poéticas em confronto (Nove, novena e o novo romance)*. São Paulo: Hucitec, 1997.
- NUNES, Jordão Horta. *Diderot e as analogias musicais*. Goiânia: Editora da UFG, 1997.
- SCHAFER, R. Murray. *A afinação do mundo: uma exploração pioneira pela história passada e pelo atual estado do mais negligenciado aspecto do nosso ambiente sonoro*. Tradução: Marisa TrenchFonterrada - São Paulo: UNESP, 2001.
- _____. *O ouvido pensante*. Tradução: Marisa TrenchFonterrada - São Paulo: UNESP, 1991.
- TODOROV, Tzvetan. *As estruturas narrativas*. Trad. Layla Perrone-Moisés – São Paulo: Perspectiva, 2011. – (Debates: 14 / dirigida por J. Guinsburg).
- TURCHI, Maria Zaíra. *Literatura e antropologia do imaginário* – Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2003.

Referência Eletrônica

<http://www.osmanlins.nom.org>

CONCLUSÃO E FECHAMENTO DOS TRABALHOS

“Muito mais teu Pai e tua Mãe,
são os que te fizeram
em espírito.
E esses foram sem número.

O ÚLTIMO OLHAR

Diante das discussões e novos levantamentos ocorridos nesses dois dias, pode-se dizer que somos privilegiados, pois o mundo do imaginário, dos mitos, da ecolinguística nos inunda e nos funda de maneira revigorada. O 1 EBIME fez nascer novas amizades, estreitar ainda mais os laços fraternos dos membros do NELIM, descobrir e estabelecer paixões acadêmicas valiosas e destacar importantes considerações da epistemologia da Antropologia do Imaginário e da Ecolinguística. É reconfortante perceber que as ciências, assim como a mitológica Fênix, podem renascer com mais vigor das cinzas do já visto após entrecruzamentos bem fundamentados e exemplificados.

Quero agradecer, sinceramente, aos monitores, alunos da UFG e a todos os participantes que brilharam em suas apresentações e aqueceram as discussões que muito contribuíram para o nosso objetivo: pensar o imaginário, a ecolinguística e refletir sobre suas aplicações em campos diversificados. Agradeço de forma particular os pesquisadores que vieram de vários estados e cidades por conta própria, pagando passagens e hospedagem para nos presentear com reflexões que fortaleceram o 1 EBIME.

Assim, obrigada professores Dra. Maria Thereza de Q. G. Strôngoli e Dra. Iduína Mont’Alverne Braun Chaves, Universidade Federal Fluminense (Rio de Janeiro); Dr. Adilson Marques (Fundação Educacional São Carlos FESC- São Carlos, _ Jorge de Lima (Instituto Olhos da Alma Sã - Goiânia).

Obrigada aos responsáveis pela concepção, gestação e nascimento do 1 EBIME, orientandos e membros do NELIM, que fazem parte da minha família acadêmica, família no sentido literal, pois me acolhem, me protegem, me alimentam e me sustentam com suas energias. O 1 EBIME foi uma vivência única: mostrou a força, a presença e a perpetuação do mito da união da família NELIM, cujos membros são: Bruna Hanielly A. Gonçalves; Ezequiel Martins Silva; Flávia Cristina Passos de Almeida; Genis Frederico Schmaltz Neto; Henrique Silva Fernandes, Kárita Cristina M. de Oliveira; Lorena Araújo de Oliveira Borges; Marcos Paulo de Melo Ramos; Ricardo Sena Coutinho; Samuel de Sousa Silva; Zilda Dourado-Pinheiro.

Agradecimentos também aos alunos que serviram de monitores durante os dois dias do evento: Amanda Karoline O. Barbosa; Ana Paula Cardoso dos Santos; Pedro Moreira e Samanta Lima de Oliveira.

Finalmente, o agradecimento à Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Letras.

Giânia, Janeiro de 2014.

