

## **Quem não gosta de samba bom sujeito não é: um estudo enunciativo do samba de raiz\***

### **Who doesn't like samba isn't a good individual: an enuciative study of samba de raiz**

**Claudia Toldo\*\***

**Débora Facin\*\*\***

#### **Resumo**

Este trabalho tem como objetivo promover um estudo enunciativo do samba de raiz enquanto experiência do sujeito sobrevivente à cultura brasileira. Com base na teoria enunciativa de Émile Benveniste, demarcamos um itinerário de leitura que prevê a indissociabilidade entre língua, cultura e sociedade. O problema de pesquisa que visamos a responder é o seguinte: como o samba de raiz constitui um enunciador que é testemunha (AGAMBEN, 2008)? No universo do samba, personagens como Hilário Jovino Ferreira, Zé Espinguela, Caninha, Sinhô, João da Baiana, Donga, Pixinguinha, Candeia, Ismael Silva, entre tantos outros se colocam como *superstes*, ou seja, atravessaram desde o início a consolidação do samba no Brasil. Seus testemunhos carregam uma relação paradoxal da constituição do sujeito enunciativo: o valor ético da testemunha integral da raiz do samba que se reinventa a cada acontecimento da linguagem pela possibilidade instituída *na* e *pela* língua.

#### **Palavras-chave**

Testemunho do samba de raiz. Enunciação de sobreviventes. Língua, cultura e sociedade.

#### **Abstract**

This paper aims to promote an enuciative study of samba de raiz as an experience of the surviving individual to Brazilian culture. Based on the enuciative theory of Émile Benveniste, we demarcate a reading itinerary that foresees the inseparability between language, culture and society. The research problem we aim to answer is this: How does samba de raiz constitute an enunciator who is a witness (AGAMBEN, 2008)? In the samba universe, characters such as Hilário Jovino Ferreira, Ze Espinguela, Caninha, Sinho, João da Baiana, Donga, Pixinguinha, Candeia, Ismael Silva, among many others stand as *superstes*, that is, they went through the samba consolidation in Brazil from the very beginning. Their testimonies carry a paradoxical

---

\* Artigo de autoras convidadas.

\*\* Universidade de Passo Fundo (UPF).

\*\*\* Universidade de Passo Fundo (UPF).

relationship of the constitution of the enunciative subject: the ethical value of the integral testimony of the root of samba that reinvents itself with each event of language through the possibility established in and by language.

### Keywords

Testimony of samba de raiz. Enunciation of survivors. Language, culture and society.

### Palavras iniciais

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

Abordar a história do samba, numa perspectiva enunciativa, implica recuperar histórias cujo sentido só se faz no momento em que falar-de – do samba – nos faz, também, testemunhas (AGAMBEN, 2008), via língua, dessa cultura viva.

E quais as razões que nutrem a vontade de analisar o samba, que, em primeiro momento, parece estar mais voltado aos estudos históricos, antropológicos e às artes? É Benveniste quem nos inspira e orienta. Dentre os Benvenistes que se apresentam em seu vasto pensamento, convocamos aquele que se consagrou como o pai da chamada linguística da enunciação por trazer o sujeito à língua numa relação absoluta com a sociedade e com a cultura. Isso porque a língua preserva valores de toda uma realidade social e porque a linguagem nos apresenta como norte de toda forma de simbolização. É o caráter simbólico, portanto, que funda a linguagem e convoca um sujeito que se inventa a cada experiência que embasa nosso ponto de vista o qual viabiliza analisar o que há de mais singular e, também, de mais sólido na cultura brasileira: o samba de raiz.

Outra razão que define nosso ponto de vista encontra-se amparada nos termos língua e sociedade, a partir dos quais se delimita o *terreno*<sup>1</sup> do homem enquanto ser de linguagem. Partindo da premissa benvenistiana de que a língua contém a sociedade, é inevitável interpretar qualquer fato social fora das expressões linguísticas. Acreditamos que, assim como a língua em cujo sistema impera o princípio coletivo que a consolida, a sociedade, em sua acepção fundamental, também se

---

<sup>1</sup> Referência saussuriana quanto à definição do objeto da linguística: “é necessário colocar-se primeiramente no terreno da língua e tomá-la como norma de todas as outras manifestações de linguagem.” (SAUSSURE, 2006, p. 16-17, grifo do autor).

constitui sob a condição de vida coletiva. Nesse sentido, tomadas no nível fundamental, língua e sociedade consistem em realidades inconscientes e, numa correlação de necessidade, representam a *forma* e o *espírito* do homem – que fala.

A língua quando enunciada carrega novos valores os quais não se fecham na significância do sistema, mas se completam, conforme apregoou Saussure (2006), por um elemento imposto de fora – pelo sujeito que emprega as formas. Essa lacuna existente entre a *significação* e o *valor* na língua é o que permite aproximar língua e sociedade e, sobretudo, testemunhar *na* língua a sociedade e a cultura, o *terreno* onde está o homem. E como encontramos inquietantemente no CLG: *é necessário colocar-se primeiramente no terreno da língua e tomá-la como norma de todas as outras manifestações da linguagem* (SAUSSURE, 2006, p. 16-17), por que não tomá-la como espaço de testemunhar experiências, experiências humanas no samba de raiz? Por que não tomá-la como espaço para descrever o samba de raiz e seu lugar na cultura e na linguagem brasileiras enquanto uma enunciação de sobreviventes<sup>2</sup>?

O percurso traçado, portanto, visa mostrar que é pela língua que aqueles que a tomam para dizer algo acabam construindo sentido(s) que testemunham épocas, valores, sentimentos, experiências, culturas inscritas nela mesma e que se tornam possíveis de serem ditas na medida em que locutores se propõem como sujeitos do seu dizer e, assim, se inscrevem na possibilidade da vida, na possibilidade do dizer-se, na possibilidade de testemunhar – neste caso – toda vida implicada no samba de raiz.

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

Esta reflexão teórica se organiza em quatro momentos. O primeiro, intitulado *O samba da minha terra: uma língua que faz história*, propõe-se a apresentar *uma*

---

<sup>2</sup> Referimo-nos aos sobreviventes da literatura de Primo Levi a quem Agamben (2008) se filia para retratar *o que resta de Auschwitz*. A noção de sobreviventes será desenvolvida nas páginas seguintes, em especial, na segunda seção.

história do samba. Aqui, delimitamos a sociedade à qual relacionamos a raiz do samba. São os modos de vida dessa sociedade cujas enunciações que daí emergiram garantiram ao samba um lugar na cultura brasileira. O segundo momento, intitulado *Da testemunha peculiar ao sujeito da enunciação no samba de raiz*, traz os conceitos de sobrevivente, testemunha e testemunho. Apresentamos as noções de *testis*, *superstes* e *auctor*, segundo o que propõe Giorgio Agamben (2008) na obra *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha*. O terceiro momento, *Língua, o terreno do homem que se enuncia e (re)constrói a(sua) história no e do samba de raiz*, é dedicado à reflexão teórica que circunscreve nosso ponto de vista – a enunciação –, o que implica recuperar um conceito de enunciação que comporte o homem na sociedade e na cultura, um homem que fala de um lugar específico, que se constitui como sujeito pela linguagem cujas formas por este empregadas carregam valores de uma sociedade que testemunhou toda a formação simbólica e identitária do samba de raiz. No quarto momento, *Samba: agoniza, mas não morre – uma análise enunciativa*, procedemos à análise de uma composição de samba aqui considerado como de raiz, com a finalidade de ilustrar, a partir de uma descrição linguístico-enunciativa *stricto sensu*, a tese construída: o samba constrói um sujeito de enunciação que é testemunha do lugar que o samba de raiz ocupa na sociedade brasileira.

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

### **O samba da minha terra: uma língua que faz história**

Estamos num Rio de Janeiro lá do final do século XIX, mais precisamente na lendária Pequena África. O espaço do negro descendente de escravo, do sabor apimentado dos pratos afro-brasileiros, do culto aos orixás, da cachaça, da festa. Ainda que o nome carregue em sua forma o singular – Pequena África –, não podemos pensá-la sob um ideal homogeneizado e único. Essa África que se instalou no Rio de Janeiro não era formada única e exclusivamente por negros oriundos da Bahia; o local também comportava outros grupos, por exemplo, judeus, mestiços, ex-escravos de outras partes do Nordeste. Faz sentido, assim, pensarmos a Pequena África como

resultado de um “território pluriétnico”, de um espaço que reuniu “grupos híbridos e heterogêneos formando ‘este conjunto de praças negras’ na cidade do Rio de Janeiro.” (NOGUEIRA; SILVA, 2015, p. 22). O contexto histórico pós-abolição – a insuficiência de postos de trabalho à grande massa de trabalhadores livres na Bahia – contribuiu fortemente para que essa população se deslocasse ao Rio de Janeiro em busca de novas formas de sobrevivência. Diante disso, as “praças negras”, além de compreenderem espaços singulares de permanência, propiciaram aos negros recém-chegados relações pluriétnicas, saberes, afetividades e estratégias culturais num contexto em que imperava o projeto esteticista de urbanização, a partir de teorias puramente racialistas, disfarçado no discurso de higienização dos afrodescendentes. A Pequena África era vista pela imprensa da época como uma ameaça ao “status civilizatório” tão almejado pelo projeto de governo e pela elite carioca.

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

Cortiços, quilombos, prostíbulos, casas de caboclos, terreiros de candomblés constituíam o espaço pluriétnico pertencente à Pequena África, cuja identidade se caracteriza por manifestações bastante heterogêneas advindas da arte e da religião. E o samba, em sua significação primeira<sup>3</sup>, está diretamente relacionado a essa instância de diferentes representações. Não podemos, assim, delimitar um momento ou um espaço específico quanto ao seu nascimento; sua gênese está vinculada a um “circuito de praças negras na cidade do Rio de Janeiro.” (NOGUEIRA; SILVA, 2015, p. 28). A casa da Tia Ciata consolidou-se então como um ponto de encontro das grandes testemunhas do mundo do samba, como a chamada Santíssima Trindade,

---

<sup>3</sup> Diz respeito ao momento em que o samba ainda não era considerado um gênero musical, e sim um modo apenas de dançar, uma forma de festejar.

que era composta por Donga, João da Baiana e Pixinguinha, dentro do circuito diaspórico que compreendia a Pequena África. Nesse sentido, podemos compreendê-la, segundo Nogueira e Silva (2015, p. 27), como “um ponto não cristalizado das tensões desse território pluriétnico que se desloca dentro de uma rede híbrida rizomática em pleno descentramento.” E é nesse espírito de coletividade que o samba se inscreve enquanto expressão única de uma comunidade que se solidifica em meio a um território permeado de valores culturais e de manifestações de caráter artístico, étnico e religioso (NOGUEIRA; SILVA, 2015).

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

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

A quituteira baiana, sempre apresentada sob figurino típico – saia rodada, pano da costa e turbante (MOURA, 1995) –, dedicava-se diariamente ao culto aos orixás como tradição herdada de sua cultura ainda em terras baianas. Percebamos que o samba, nas festas promovidas nesse tempo, não se distanciava das expressões religiosas de matriz africana, pois o samba ainda não havia se tornado um objeto de consumo da indústria de massa; fazia parte de todo um conjunto de representatividade dos negros recém-chegados no Rio de Janeiro no final do século XIX. O espaço em torno da casa da Tia Ciata representava “toda a estratégia de resistência musical à cortina de marginalização erguida contra o negro em seguida à Abolição.” (SODRÉ, 1998, p. 15). O samba era a própria vida representada.

*Pequena África, Praça Onze, Casa da Tia Ciata* são alguns nomes que assinalam cenários singulares resultantes do movimento diaspórico que marcam o início do samba urbano carioca e que consistem em espaços enunciativos construídos no samba de raiz. Embora ele tenha passado por várias metamorfoses, o samba sobrevive até hoje e, de certa forma, mantém alguma relação com as referências que o firmaram como expressão cultural puramente brasileira. Afinal, “o samba agoniza, mas não morre”, porém se manifesta com outra estrutura cuja essência – a identidade cultural por meio da música, longe de qualquer desvio próprio da sociedade massificada – parece ter ficado cada vez mais para trás. Dos sambas de terreiro, dos desfiles dos ranchos até as procissões na Marquês de Sapucaí, muito samba se fez, com ritmos diversos, com distintas influências. Hoje em dia, as escolas de samba, por exemplo, não contam com as pastoras de terreiro. O samba de terreiro já não se faz presente no espaço das escolas; contudo, a memória das tias existe até hoje em cada baiana que entra na avenida durante os desfiles carnavalescos em todo o Brasil.

A casa da Tia Ciata serviu como palco aos grandes representantes do cenário do samba, como Donga, João da Baiana, Pixinguinha e Heitor dos Prazeres, que frequentaram as rodas de samba, aprenderam a cultura baiana e garantiram à música brasileira um toque todo carioca. Foi na casa da Tia Ciata que se produziu o primeiro samba a ter sucesso. *Pelo Telefone*, cuja autoria foi atribuída a Donga, é marca embrionária do samba enquanto gênero musical.

Retomamos a história do samba à medida que determinados espaços, personagens, fatos se transformaram em símbolos constitutivos, os quais *supõem a língua que os produz e os interpreta*. A língua, portanto, é o meio pelo qual interpretamos o samba de raiz, porque ela é o único “interpretante de todos os outros sistemas, linguísticos e não-linguísticos.” (BENVENISTE, 1969/2006, p. 61). E isso não se dá, como apregoa Benveniste (1968a/2006, p. 26) em entrevista a Pierre Daix, por uma questão de “superioridade intrínseca, mas simplesmente porque temos a língua como fundamento de toda vida de relação.” Afirmar que a língua é o interpretante, neste caso, do samba de raiz significa que a língua contém a cultura do samba de raiz. Se o símbolo da casa da Tia Ciata, por exemplo, ainda existe, é porque o homem, ao usar essa língua que lhe é própria para cantar o samba e construir sentidos outros a cada samba, a cada uso, torna-se sujeito de seu discurso reinventando à sociedade, a cada vez, num aqui-e-agora, os valores inerentes ao conjunto de representações da raiz do samba.

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

### **Da testemunha peculiar ao sujeito da enunciação no samba de raiz**

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

Agamben (2008, p. 125) aborda sobre essa realidade a partir de Benveniste atestando as consequências que a instauração da subjetividade na linguagem traz para o indivíduo vivo. Considerada sua natureza paradoxal – a consciência do fundamento, ao mesmo tempo, sólido e fugidio que é o constructo da subjetividade – “o homem só dispõe de um modo de viver o ‘agora’, a saber, realizando-o por meio da inserção do discurso no mundo, dizendo *eu, agora*. Não há outra realidade senão aquela do discurso.”

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

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

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

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

Se, conforme apregoou Agamben (2008, p. 125), não há outra forma de sobrevivência do homem senão a do discurso, não nos parece apressado afirmar que enunciar é também uma forma de testemunhar no sentido mesmo do Primo Levi, o qual, embora não se considere uma testemunha integral, sobreviveu com o intuito único: poder falar.

Amparamo-nos em Agamben (2008), porque a noção ética que circunscreve a figura da testemunha nos campos de concentração é a mesma do cenário pluriétnico da Pequena África. As condições enunciativas apresentadas no decorrer da primeira seção promoveram discursos os quais garantiram ao samba um lugar único na cultura brasileira, pois os sujeitos que aí viveram figuraram como testemunhas da raiz do samba, as quais ressignificam num tempo-de-agora a cada ato individual da palavra, a cada samba cantado enquanto atividade significativa da sociedade brasileira. O sujeito da enunciação é, pois, o resultado de um *continuum* entre a testemunha que “subsiste além de” (BENVENISTE, 1995b, p. 278) e o ato de tornar a língua própria de si (FLORES, 2013, p. 112), por meio do qual o homem se inscreve como sujeito na sociedade e se identifica com o samba pela enunciação.

Agamben (2008) desenvolve um pensamento acerca das noções de testemunho e testemunha a partir do Primo Levi e sua experiência como sobrevivente nos campos de concentração. No quarto capítulo, *O arquivo e o testemunho*, em *O que resta de Auschwitz*, Agamben (2008, p. 146) define testemunho como o “sistema

de relações entre o dentro e o fora da língua, entre o dizível e o não-dizível em toda língua – ou seja, entre uma potência de dizer e a sua existência, entre uma possibilidade e uma impossibilidade de dizer.” A ideia de testemunha, cuja origem está relacionada aos termos latinos *testis*, *superstes* e *auctor*, interessa-nos à medida que o samba de raiz, observado pelo viés da enunciação, implica a relação entre homem, língua e sociedade. Além disso, olhamos, em especial, para o homem (sambista) que testemunhou a formação da cultura do samba e assinalou na língua os valores inerentes à sua experiência na cultura e na linguagem do samba.

Agamben (2008, p. 27) conceitua as três categorias linguísticas que representam a testemunha: *testis* compreende “etimologicamente aquele que se põe como terceiro e um processo ou em um litígio entre dois contendores.” O *superstes* “indica aquele que viveu algo, atravessou até o final um evento e pode, portanto, dar testemunho disso.” O “*auctor* indica a testemunha enquanto o seu testemunho pressupõe sempre algo – fato, coisa ou palavra – que lhe preexiste, e cuja realidade e força devem ser convalidadas ou certificadas.” (AGAMBEN, 2008, p. 150). O Primo Levi sempre representará, por excelência, o *superstes*, o qual, ao viver em meio ao sistema em Auschwitz, apenas tenta “sobreviver a qualquer custo, isto é, ao custo do entendimento e, também, da comunicação com os outros.” (GAGNEBIN, 2008, p. 13).

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

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

sujeito do mundo se cala, porque ele cede a voz a um outro, o sujeito da enunciação, que por ser “feito integralmente do discurso e por meio do discurso, mas exatamente por isso, no discurso, não pode dizer nada, não pode falar.”

No entanto, considerado o raciocínio de Agamben (2008, p. 125) sobre uma ideia quase que fascista, já que “os homens são homens enquanto dão testemunho do não homem”, lembremos que é ele mesmo quem defende a in-fância enquanto relacionada a alguém sem língua. Reside aqui, portanto, a ideia pressuposta de que o homem só se constitui enquanto tal em razão da língua. De Hurbinek nada restou (ou restou?). Apenas o seu testemunho enunciado por Levi. E nessa lacuna entre a *langue* e a *parole* encontra-se o sujeito da enunciação, que se constitui à medida que a sua figura implica sempre um impossível ato de testemunhar que lhe é anterior. E Émile Benveniste é sua referência primeira.

Considerando o constructo de Benveniste de que é tão somente pela linguagem que o homem tem a chance de se afirmar enquanto eu e instaurar a *sua* realidade, pensamos que sobreviver, no sentido mesmo defendido por Agamben, e no universo da enunciação proposto por Benveniste, sobretudo em relação à cisão entre semiótico e semântico, implica justamente trazer à discussão o fenômeno central da linguagem humana: a impossibilidade de transição entre a língua enquanto sistema de signos e língua em uso – o discurso.

Agamben (2005, p. 63), ao reconhecer a importância de Benveniste quanto à diferença entre os domínios da língua e da fala, afirma que essa cisão é o ponto “central da linguagem humana” a partir da qual “começamos a entrever a problematidade e a importância, e que vem a ser a tarefa essencial com a qual terá de medir-se toda futura ciência da linguagem.” Acrescenta o filósofo: “não a língua em geral, segundo a tradição da metafísica ocidental”, “mas a cisão entre língua e fala, entre semiótico e semântico, [...], entre sistemas de signos e discurso.”

Nessa discussão, Agamben (2005) problematiza a questão da in-fância (com hífen)<sup>4</sup> do homem em relação à experiência do sujeito a partir da linguagem. Segundo o filósofo, que encontra em Benveniste a razão primordial para se afastar de qualquer possibilidade de se conceber a infância como uma “substância psíquica pré-subjetiva”, o homem tem, na linguagem, a única chance de sobreviver, de se constituir como

---

<sup>4</sup> A escrita de in-fância (com hífen) deve-se ao fato de Agamben (2005) assinalar a experiência humana a partir da linguagem, ou, usando os termos de Benveniste, para marcar a cisão entre os domínios semiótico e semântico da língua.

sujeito, de construir a sua experiência de um homem que fala. Essa experiência não consiste naquela *experiência pura* – conforme acreditava Husserl – porque, se assim fosse, o homem seria desde e para sempre natureza. E o que constitui o homem é a história. É justamente essa história que faz do homem um sujeito do discurso, um sujeito do mundo e um sobrevivente *pela* linguagem. “É através da linguagem, portanto, que o homem como nós o conhecemos se constitui como homem, e a linguística, por mais que remonte ao passado, não chega nunca a um início cronológico da linguagem, a um ‘antes’ da palavra.” (AGAMBEN, 2005, p. 60). Ainda, “a constituição do sujeito na linguagem e através da linguagem é precisamente a expropriação desta experiência ‘muda’ [da in-fância], é, portanto, já sempre ‘palavra’”. (AGAMBEN, 2005, p. 58). Uma *experiência muda* que confere ao homem apenas uma possibilidade de língua, desde sempre presente, mas que só assinala a *sua* subjetividade tão somente no ato de enunciação, porque o “homem não dispõe de nenhum outro meio de viver o ‘agora’ e de torná-lo atual senão realizando-o pela inserção do discurso do mundo.” (BENVENISTE, 2006, p. 85).

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

### **Língua, o terreno do homem que se enuncia e (re)constrói a (sua) história no e do samba de raiz**

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

outro meio de a sociedade e o homem se relacionarem a não ser pela língua. Reiteremos com as palavras do linguista:

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

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

Mas, afinal, de que língua tratamos aqui? O que a língua tem a dizer do samba de raiz enquanto testemunho da enunciação de sobreviventes? Em entrevista a Pierre Daix, sob o título *Estruturalismo e linguística*, publicada em julho de 1968, Benveniste, quando questionado sobre o lugar da linguística no conjunto das ciências humanas, defende a primazia da linguística não no sentido de uma superioridade inerente, mas porque a língua é a base de toda relação acerca do conhecimento do homem.

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

A linguagem humana, assim, constitui-se a partir da dupla articulação entre língua e discurso, ou como anuncia Benveniste em *Semiologia da língua* sobre a impossibilidade de passagem do domínio semiótico para o semântico, haja vista que

“um hiato os separa”. No raciocínio de Agamben (2005), a questão central da fundamentação da experiência humana reside justamente no hiato entre esses dois domínios ou na não coincidência entre língua e discurso. Então, a experiência de linguagem corresponde a uma “impossibilidade de falar a partir de uma língua”, ou seja, a experiência da linguagem se encontra na diferença entre língua e discurso, diz respeito à própria *faculdade de falar*. Em que consiste essa faculdade? – questiona Agamben (2005, p. 15). A experiência da linguagem lhe aparece como a única possibilidade de resposta.

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

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

*O que resta de Auschwitz*, assim, constitui uma lacuna entre o dizível e o indizível, entre a possibilidade de falar e a impossibilidade de dizer. E é dessa lacuna que o testemunho adquire todo o seu valor. E é nessa lacuna que Agamben (2008) toma como inspiração o Primo Levi, ex-prisioneiro de Auschwitz, a quem coube a tarefa penosa de sobreviver para poder falar-de, falar de sua experiência no campo. As condições de sobrevivência implicam não apenas resistir às infindáveis torturas que anulavam por completo a dignidade humana, mas, sobretudo, (sobre)viver para testemunhar no lugar dos que haviam sido privados de linguagem, os muçulmanos, e contar a (sua) história. Portanto, na reflexão agambeniana, uma vez que o sobrevivente dá testemunho não exatamente do campo, mas por quem não pode falar – o muçulmano –, Auschwitz “fica provado de modo absoluto e irrefutável.” Ou seja,

dizer “eu dou testemunho pelo muçulmano” e “o muçulmano é a testemunha integral” significa articular “uma possibilidade de palavra só por uma impossibilidade e, desta forma, [assinalar] o ter lugar de uma língua como evento de uma subjetividade.” (AGAMBEN, 2008, p. 163). Convém destacar aqui o que Benveniste (1970/2006, p. 83-84) afirmou em seu último texto: “antes da enunciação, a língua não é senão possibilidade.” Depois da enunciação, a língua-sistema – noção saussuriana – ou a língua muda – conforme Agamben – “é efetuada em uma instância de discurso [...]”, instância na qual a língua “se acha empregada para a expressão de uma certa relação com o mundo.” Ora, fica claro aqui que a noção de *testemunha* não se relaciona apenas à ideia de subsistência, do indivíduo que conseguiu se livrar da câmara de gás; a noção de testemunha está, também, diretamente relacionada à possibilidade da palavra, à potência da subjetividade, porque somente a descrição da testemunha, que enuncia por quem não pôde se apropriar da língua, é que possibilita o lugar e a irrefutável condição de Auschwitz na história da humanidade.

É exatamente sob essa perspectiva, a da enunciação – que, nas palavras de Agamben (2008), talvez seja a criação mais genial de Benveniste – que o filósofo nos mostra o que restou de Auschwitz. Esse resto corresponde ao paradoxo de Levi em sua forma mais extrema. É o discurso que reproduz o acontecimento. Nas palavras de Benveniste (1963/2005, p. 26), “aquele que fala [a testemunha] faz renascer pelo seu discurso o acontecimento [Auschwitz] e a sua experiência do acontecimento.” Novamente, dizer *eu era muçulmano* pela voz da testemunha significa reproduzir a realidade dos campos de concentração. Muçulmano, termo empregado em Auschwitz para designar os que estavam condenados à morte, é uma figura sem nome, sem língua e, portanto, sem história. Daí a única maneira que o homem tem de viver o presente: “por meio da inserção do discurso no mundo, dizendo *eu, agora*.” (AGAMBEN, 2008, p. 125). E a única forma de o muçulmano “poder falar” é no discurso; ele só pode sobreviver no tempo da língua dizendo *eu*.

Nas *observações sobre a função da linguagem na descoberta freudiana*, Benveniste (1956/2005, p. 84) assevera que o universo da palavra é o da subjetividade e, assim, o sujeito se apropria da palavra e do discurso para sustentar-se a si mesmo, ou seja, “aquele que fala de si mesmo instala o outro nele e dessa forma se capta a si mesmo, se confronta, se instaura tal como aspira a ser, e finalmente se historiciza nessa história [...]” Portanto, não estamos enganados em afirmar que a subjetividade é a condição primeira no constructo do valor da testemunha, uma vez que coloca num

elo vivo o sujeito e a sociedade, o sobrevivente e o muçulmano. Levi é uma testemunha perfeita porque volta para casa a fim de contar o que vivera, porque ele se torna escritor apenas para testemunhar, porque o peso da sobrevivência se ameniza com o fato de ter testemunhado.

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

No texto de 1968, as palavras-chave que fundamentam toda a discussão são *língua e sociedade*. Consideramos que, a partir da relação das duas grandes entidades – língua e sociedade –, é possível defender o samba de raiz como um testemunho de sobrevivente porque trazemos aqui uma perspectiva de linguística “que se interessa pelo que o homem diz da língua, sobre a língua, a respeito da língua, com a língua.” (FLORES, 2015, p. 94) Se a língua contém a sociedade, o sujeito sobrevivente no samba de raiz diz e canta a sociedade, a cultura, os valores, a história de um grupo social que faz uso particular da língua, que singulariza uma cultura, que movimenta uma semântica própria, que atualiza o valor das autênticas testemunhas que atravessaram as primeiras manifestações do samba ainda quando este aparecia figurado no ecoar dos batuques dos negros escravos.

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

Benveniste (1968/2006, p. 95), ao aproximar língua e sociedade, insiste em desfazer algumas “confusões” que há muito tempo levaram os linguistas e antropólogos a acreditar que sociedade e cultura são independentes da língua. A princípio, é preciso reconhecer a impossibilidade de identificar na língua e na sociedade equivalências estruturais. Enquanto a língua é “composta de unidades distintas, e estas unidades se definem por quatro caracteres: elas são unidades discretas, são em número finito, são combináveis e são hierarquizadas”, a sociedade não se identifica com esse esquema. A sociedade constitui-se por uma natureza dupla: pelo sistema de parentesco e pelas

classes sociais em razão das funções de produção. Por isso, é necessário, quando o objetivo é compará-las, distinguir conceitualmente as duas instituições.

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

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

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

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

### **Samba: agoniza, mas não morre – uma análise enunciativa**

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

As testemunhas anunciadas no primeiro momento deste trabalho não mais podem falar, nem cantar, nem fazer samba. No entanto, no tempo da língua, o valor das autênticas testemunhas permanece em outras vozes, em outras enunciações, porque o discurso renova as raízes do samba e imprime em nossa consciência aquele sentimento de que o samba “bom” agoniza, mas não morre. Testemunhemos, pois, com o Mestre Candeia.

Antônio Candeia Filho, o Candeia<sup>5</sup>, foi uma testemunha peculiar do samba de raiz. Hoje seu testemunho permanece no discurso de quem vive sua língua e, conseqüentemente, sua cultura.

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

As condições enunciativas dos campos de extermínio em nada diferem das condições enunciativas decorrentes dos trezentos anos de escravidão no Brasil. O

---

<sup>5</sup> Candeia (1935-1978) nasceu no Rio de Janeiro. “O pai, Antônio Candeia, era tipógrafo, flautista e integrante de comissões de frente de escolas de samba. Quando criança, na data de seu aniversário, o pai promovia uma roda de samba para os amigos adultos, regada à cachaça e a feijão.” Desde criança, envolveu-se com o choro e samba. Participava de rodas de capoeira, de rituais de candomblé e da escola que deu origem à Portela, Vai Como Pode. (DICIONÁRIO DA MÚSICA POPULAR BRASILEIRA, 2002).

muçulmano, que no contexto da semântica própria do samba corresponde ao estrangeiro, agora fala pelo discurso da testemunha ao proferir *Eu era um muçulmano*. O sambista, que carrega na linguagem o valor do estrangeiro, encontra no samba a possibilidade da subjetividade.

Vejamos:

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

Em *Dia de Graça*, composição de Candeia, no que diz respeito ao quadro formal da enunciação<sup>6</sup>, o enunciador faz renascer pelo discurso um desfile carnavalesco. Esse acontecimento referido no tempo da língua coloca em condição intersubjetiva os participantes da locução, visto que o indicativo *hoje*, sob o fundamento da língua-discurso, passa a significar na semântica que é própria do samba. Portanto, *hoje* não significa, neste caso, por oposição a *ontem* ou *amanhã*. A significância coincide com um dia especial, com a utopia única do carnaval, momento este em que o “estrangeiro” pode falar.

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

---

<sup>6</sup> Benveniste, no texto de 1970, define a enunciação como um processo de apropriação em que o locutor se apropria “do aparelho formal da língua e enuncia sua posição de locutor por meio de índices específicos, de um lado, e por meio de procedimentos acessórios, de outro.” (BENVENISTE, 1970, p. 84).

256), a “pluralização do eu”, o que contradiria a própria noção de subjetividade. Nós significa a junção do *eu* e o não *eu*. Assim,

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

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

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

sujeito que é rei e justamente por isso ele pode testemunhar pelo estrangeiro. É esta possibilidade de dizer no samba de raiz, esta possibilidade de o sujeito se instaurar “tal como aspira a ser” que este produz uma figura que é *superstes*, porque o valor da testemunha reside na possibilidade da subjetividade, haja vista que o negro-escravo é tido como estrangeiro e, conseqüentemente, encontra-se fora da comunidade e, portanto, fora da língua.

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

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

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

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

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

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

O homem pode enunciar-se como sujeito apenas no que é de domínio da sua cultura. Para além disso, o valor impresso na língua é a de estrangeiro. Tomando a língua como interpretante da sociedade e a relação constitutiva dessas duas grandes entidades que encontram na faculdade simbólica da linguagem o meio dessa relação, toda vez “aquele que fala faz renascer pelo seu discurso o acontecimento e a sua

experiência do acontecimento.” (BENVENISTE, 1963/2005, p. 26). É pela linguagem que o homem assimila a cultura, este conjunto de símbolos que cercam a vida do homem em todas as formas de sua atividade. A experiência na linguagem também é uma experiência de cultura. Reportando-nos a Agamben (2005), a linguagem assinala o que divide natureza e cultura. Uma vez que o homem não é desde sempre falante, a experiência na linguagem é o momento oportuno de o homem constituir a sua história e constituir-se como ser histórico.

O samba de raiz constitui um sujeito de enunciação que é testemunha à medida que a língua, quando enunciada, produz o testemunho do samba de raiz. Isso é possível porque a experiência do sujeito na linguagem implica também a experiência do sujeito na cultura cujo sistema permite dizer o que tem ou não valor no samba de raiz. O testemunho do samba de raiz carrega uma relação paradoxal da constituição do sujeito enunciativo: o valor ético da testemunha integral do samba, ou seja, o estrangeiro, que carrega no próprio nome (escravo) a impossibilidade de dizer, já que ele se encontra fora da comunidade e, assim, fora da língua, mas que encontra no samba de raiz a chance de se reinventar a cada acontecimento da linguagem pela possibilidade instituída *na e pela* língua.

### **Palavras finais**

“Todo carnaval tem seu fim”. Difícil é conceber que, ao observarmos nossa vida a partir dos acontecimentos, nada mais resta, porque, ingenuamente, tomamos nossas realizações como se fosse o próprio tempo.

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

Esse *sempre-novo* que encontra na linguagem a condição única de nos reinventarmos a cada ato da palavra numa relação absoluta com a língua, com a cultura e com a sociedade inspirou-nos a pensar sobre um objeto que imprimiu na

língua valores de uma cultura que agoniza, mas não morre: o samba de raiz. E assim elaboramos nosso problema de pesquisa: como o samba de raiz constitui um enunciador que é testemunha?

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

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

## Referências

AGAMBEN, Giorgio. *Infância e história: destruição da experiência e origem da história*. Tradução Henrique Burigo. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2005.

AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha*. Tradução Selvino Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008.

BENVENISTE, Émile. *O vocabulário das instituições indo-europeias*. Economia, parentesco, sociedade. Tradução Denise Bottmann. Campinas, SP: Ed. da Unicamp, 1995a. v. 1.

BENVENISTE, Émile. *O vocabulário das instituições indo-europeias*. Poder, direito, religião. Tradução Denise Bottmann e Eleonora Bottmann. Campinas, SP: Ed. da Unicamp, 1995b. v. 2.

BENVENISTE, Émile. (1946). Estrutura das relações de pessoa no verbo. In: BENVENISTE, Émile. *Problemas de linguística geral I*. 5. ed. Tradução Maria da Glória Novak e Maria Luisa Salum. Campinas, SP: Pontes Editores, 2005. p. 247-259.

BENVENISTE, Émile. (1954). Tendências recentes em linguística geral. In: BENVENISTE, Émile. *Problemas de linguística geral I*. 5. ed. Tradução Maria da Glória Novak e Maria Luisa Salum. Campinas, SP: Pontes Editores, 2005. p. 3-18.

BENVENISTE, Émile. (1956). Observações sobre a função da linguagem na descoberta freudiana. In: BENVENISTE, Émile. *Problemas de linguística geral I*. 5. ed. Tradução Maria da Glória Novak e Maria Luisa Salum. Campinas, SP: Pontes Editores, 2005. p. 81-94.

BENVENISTE, Émile. (1958). Da subjetividade na linguagem. In: \_\_\_\_\_. *Problemas de linguística geral I*. 5. ed. Tradução Maria da Glória Novak e Maria Luisa Salum. Campinas, SP: Pontes Editores, 2005. p. 284-293.

BENVENISTE, Émile. (1963). Vista d'olhos sobre o desenvolvimento da linguística. In: BENVENISTE, Émile. *Problemas de linguística geral I*. 5. ed. Tradução Maria da Glória Novak e Maria Luisa Salum. Campinas, SP: Pontes Editores, 2005. p. 19-33.

BENVENISTE, Émile. (1966-1967). A forma e o sentido na linguagem. In: BENVENISTE, Émile. *Problemas de linguística geral II*. 2. ed. Tradução Eduardo Guimarães et al. Campinas, SP: Pontes Editores, 2006. p. 220-242.

BENVENISTE, Émile. (1968a). Estruturalismo e linguística. In: BENVENISTE, Émile. *Problemas de linguística geral II*. 2. ed. Tradução Eduardo Guimarães et al. Campinas, SP: Pontes Editores, 2006. p. 11-28.

BENVENISTE, Émile. (1968b). Estrutura da língua e estrutura da sociedade. In: BENVENISTE, Émile. *Problemas de linguística geral II*. 2. ed. Tradução Eduardo Guimarães et al. Campinas, SP: Pontes Editores, 2006. p. 93-104.

BENVENISTE, Émile. (1969). Semiologia da língua. In: BENVENISTE, Émile. *Problemas de linguística geral II*. 2. ed. Tradução Eduardo Guimarães et al. Campinas, SP: Pontes Editores, 2006. p. 43-67.

BENVENISTE, Émile. (1970). O aparelho formal da enunciação. In: BENVENISTE, Émile. *Problemas de linguística geral II*. 2. ed. Tradução Eduardo Guimarães et al. Campinas, SP: Pontes Editores, 2006. p. 81-90.

CANDEIA FILHO, Antônio; ISNARD, Araújo. *Escolas de samba: árvore que esqueceu a raiz*. Prefácio de Sérgio Cabral. Rio de Janeiro: Lidador/Seec, 1978.

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

DICIONÁRIO DA MÚSICA POPULAR BRASILEIRA. *Nelson Sargento*. Rio de Janeiro: Instituto Cravo Albin, 2002. Disponível em: <<http://dicionariompb.com.br/nelson-sargento/biografia>>. Acesso em: 13 jan. 2017.

FLORES, Valdir do Nascimento. Sujeito da enunciação: singularidade que advém da sintaxe da enunciação. *Delta*, v. 29, n. 1, p. 95-120, 2013.

FLORES, Valdir do Nascimento. O falante como etnógrafo da própria língua: uma antropologia da enunciação. *Letras de Hoje*, Porto Alegre, v. 50, n. esp. (supl.), s90-s95, dez. 2015.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. Apresentação. AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha*. Tradução Selvino. São Paulo: Boitempo, 2008.

LOPES, Nei; SIMAS, Luiz Antonio. *Dicionário da história social do samba*. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017. Prêmio Jabuti 2016.

MOURA, Roberto. *Tia Ciata e a Pequena África no Rio de Janeiro*. 2. ed. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, 1995. (Coleção Biblioteca Carioca; v. 32).

NETO, Lira. *Uma história do samba: as origens*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017. v. 1.

NOGUEIRA, Renato; SILVA, Wallace Lopes. Praças Negras: territórios, rizomas e multiplicidade nas margens da Pequena África de Tia Ciata. In: SILVA, Wallace Lopes (Org.). *Sambo, logo penso: Afroperspectivas filosóficas para pensar o samba*. Rio de Janeiro: Hexis, Fundação Biblioteca Nacional, 2015. p. 19-30.

NORMAND, Claudine. *Convite à linguística*. São Paulo: Contexto, 2009.

SAUSSURE, Ferdinand de. *Escritos de linguística geral*. Tradução Carlos Augusto Leuba Salum e Ana Lucia Franco. Organização e edição de Simon Bouquet e Rudolf Engler. Colaboração de Antoinette Weil. São Paulo: Cultrix, 2002.

SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de linguística geral*. Tradução Antônio Chelini, José Paulo Paes, Izidoro Blikstein. Organização Charles Bally, Albert Sechehaye. Colaboração de Albert Riedlinger. 27. ed. São Paulo: Cultrix, 2006.

SODRÉ, Muniz. *Samba, o dono do corpo*. 2. ed. Rio de Janeiro: Mauad, 1998.