

LUCIANA LEÃO BRASIL

O INTERDISCURSO NO PROCESSO DE SIGNIFICAÇÃO

EM NHÁ CHICA – A PÉROLA DE BAEPENDI

UNIVERSIDADE DO VALE DO SAPUCAÍ

POUSO ALEGRE

2011

LUCIANA LEÃO BRASIL

**O INTERDISCURSO NO PROCESSO DE SIGNIFICAÇÃO
EM NHÁ CHICA – A PÉROLA DE BAEPENDI**

Dissertação de Mestrado apresentada à
Universidade do Vale do Sapucaí
(UNIVÁS), como requisito para a obtenção
do título de Mestre em Ciências da
Linguagem.

Orientadora: *Prof^a. Dr^a. Eni de Lourdes
Puccinelli Orlandi*

UNIVERSIDADE DO VALE DO SAPUCAÍ

POUSO ALEGRE

2011

Brasil, Luciana Leão.

O interdiscurso no processo de significação em Nhá Chica
– A pérola de Baependi Discurso/Luciana Leão Brasil Mirtes
M. - Pouso Alegre: Univás, 2011.

106 f. : il.

Orientadora: Eni de Lourdes Puccinelli Orlandi.

A comissão julgadora do trabalho de defesa de dissertação, em sessão pública, realizada no dia 2 de fevereiro de 2011, considerou a candidata LUCIANA LEÃO BRASIL **APROVADA**.

Prof^a. Dr^a. Eni de Lourdes Puccinelli Orlandi

Prof^a. Dr^a. Telma Domingues da Silva

Pro. Dr. Marcos Aurélio Barbai

Suplente:

Prof. Dr. Lauro José Siqueira Baldini

Para Adriano e

Maria Dinorá.

v

AGRADECIMENTOS

*Um galo sozinho não tece uma manhã:
Ele precisará sempre de outros galos.
De um que apanhe esse grito que ele
E o lance a outro; de um outro galo
Que apanhe um grito que um galo antes
E o lance a outro; e de outros galos
Que com muitos outros galos se cruzem
Os fios de sol de seus gritos de galo,
Para que a manhã, desde uma teia tênue,
Se vá tecendo, entre todos os galos*

Através da poesia de João Cabral de Melo Neto quero agradecer a todos que se solidarizaram comigo ao longo da minha pesquisa de dissertação de mestrado e que, de uma maneira ou de outra, agregaram contribuições a esse trabalho.

À Eni Orlandi por ter me aceito como sua orientanda e também por ter me conduzido na realização deste trabalho que foi um sonho se tornando realidade;

À professora Telma que contribuiu inúmeras vezes com seu conhecimento e seus conselhos para além da vida acadêmica. Obrigada de verdade;

À professora Mírian pelo carinho e consideração com que sempre me tratou e por me mostrar as diferenças entre teorias e a reverência e o respeito a cada uma delas, demonstrando que há espaço de sobra;

Ao professor Ronaldo que me ensinou que é preciso levar a pesquisa a sério se quisermos trilhar esse caminho e sermos respeitados;

Ao professor Lauro, sou grata pelas aulas enriquecedoras sobre a Psicanálise e a Análise de Discurso;

A todos os meus professores que, por minha identificação ou contra-identificação, me conduziram até aqui hoje;

À querida Ângela, doutoranda na Unicamp, alguém que eu gostei muito de conhecer;

Ao Clodoaldo, à Vera, à Cleide, à Andréa, à Ligia, ao Marco Flávio, meus queridos colegas;

À Fafate;

À Fabi pela gentileza;

Às “gurias” da biblioteca;

À Ana Cláudia pelo seu trabalho frente ao NUPEL;

Ao IEL da Unicamp, especialmente à professora Susy Lagazzi, que me abriu as portas desse respeitado centro de referência em estudos linguísticos;

À Emylly;

À Marília;

À Mel;

À Vera, minha grande amiga sulista;

À minha família;

Aos meus alunos;

Fecho e guardo no coração esses agradecimentos com o que há de mais caro em mim:

Ao meu querido e grande amor, Adriano, e a minha sogra (muito mais do que isso) Maria Dinorá.

*A maior riqueza do homem é a sua incompletude.
Nesse ponto sou abastado.
Palavras que me aceitam como sou - eu não aceito.
Não aguento ser apenas um sujeito que abre portas, que
puxa válvulas, que olha o relógio, que compra pão às 6
horas da tarde, que vai lá fora, que aponta lápis, que vê a
uva, etc. etc.
Perdoai.
Mas eu preciso ser Outros.
Eu penso renovar o homem usando borboletas.*

(Manoel de Barros. *Retrato do artista quando coisa*)

PALAVRAS - CHAVE: Análise de Discurso, Documentário, Interdiscurso, Nhá Chica.

RÉSUMÉ

Le documentaire est un lieu d'observation et analyse du discours. Il est, à sa manière, une façon de contempler le sujet en exposant, le sujet qui parle, le sujet qui se constitue, le sujet qui (dis) trahit. À partir de sa matérialité signifiante est possible d'apprécier la matérialité spécifique de l'idéologie, traitée par l'analyse du discours, en fonctionnant socialement et en ayant la langue comme une base matérielle par l'accès au dire et aussi au non dit...e qui n'a pas eu lieu. Notre objet d'analyse est le documentaire intitulé *Nhá Chica – La Perle de Baependi* (2004), produit par les Soeurs Franciscaines du Seigneur et par la Verbe Films. Dans ce film, nous allons étudier, plus précisément, les discours qui émergent à propos de Francisca de Paula de Jesus Isabel, consacrée par le peuple comme "le sainte de Baependi, la laïcs extraordinaire, la servante de Dieu et la mère des pauvres". À travers ce matériel, qui est le film, criblé de contradictions et d'ambiguïté, où le non délimité apparaît comme un sens possible, nous analysons le fonctionnement du discours dans la constitution de sujets dans une communauté signifiant par la foi dont le dire demande des sens. Pour la recherche, nous travaillons avec des concepts de l'analyse du discours, et la procédure de découpage élaboré par Orlandi (1984), en visant à l'intersection de différents matériaux d'étude afin de comprendre les routes du sens et de leurs configurations face à la mémoire discursive. Le rôle de l'analyste est déconstruire les évidences en montrant qu'elles sont la naturalisation de l'histoire. Étudier le documentaire dans sa matérialité signifiante peut montrer que par la production des sens, de la signification et de son identification, le sujet en même temps situe ses relations avec le monde. Ce que dit le sujet est produit sous certaines conditions et ce processus laisse des traces. Marques discursives qui peuvent être trouvées par le regard et la sensibilité de l'analyste, a déclaré à faire face par rapport à l'extériorité. Ce qui se passe à l'historicisation, ce qui sera mis à jour, ce qui va se déplacer dans l'événement du discours de l'individu, appelé à être sujet par l'idéologie, par l'illusion de l'immanence et de la clarté, face à l'opacité du discours dans lequel il est nécessaire d'oublier d'être soi-même. Le sentier de "l'angoisse" de la transparence met en évidence "l'insolite", dormant sur le compté et non actualisé dans les mots qui s'amuse avec l'individu, comme l'ineffable, condamnant toujours à être un autre.

MOTS-CLÉS: Analyse du Discours, Documentaire, Mémoire Discursive, Nhá Chica.

SUMÁRIO

1 COMO SE FORMOU O CAMPO DA ANÁLISE DE DISCURSO.....	13
1.1 A Obsessão Pêcheuxtiana.....	16
1.2 Os Tipos de Discurso.....	20
1.3 Antes das Análises: Sobre o não-verbal e o procedimento de recorte.....	22
2 UM BREVE HISTÓRICO SOBRE FRANCISCA DE PAULA DE JESUS ISABEL.....	27
3 NHÁ CHICA – A PÉROLA DE BAEPENDI: UM LUGAR PARA A OBSERVAÇÃO DO DISCURSO.....	30
4 A COMPOSIÇÃO DE DISCURSOS: NÃO-VERBAL E VERBAL NO DOCUMENTÁRIO.....	39
4.1 O Interdiscurso.....	47
4.2 A busca da autorização do discurso.....	52
4.3 Um lugar de memória.....	59
5 A APROPRIAÇÃO DO DISCURSO E DA FÉ.....	66
6 O DISCURSO SOBRE NOSSA SENHORA DA CONCEIÇÃO EM NHÁ CHICA.....	74
7 UM SUJEITO, UMA MEMÓRIA, UMA HISTÓRIA.....	90
CONCLUSÃO.....	99
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	104

1 COMO SE FORMOU O CAMPO DA ANÁLISE DE DISCURSO

Através das estruturas que lhe são próprias, toda língua está necessariamente em relação com o “não está”, o “não está mais”, o “ainda não está” e o “nunca estará” da percepção imediata; nela se inscreve assim a eficácia omni-histórica da ideologia como tendência incontornável a representar as origens e os fins últimos, o alhures, o além e o invisível.

(Michel Pêcheux, *Delimitações, Inversões e Deslocamentos*)

No final dos anos 1960 surge a teoria da análise de discurso na França tendo como fundador Michel Pêcheux (1938-1983), pesquisador da *Escola Normal Superior de Paris* (ENS). Pêcheux valeu-se, como base para suas teorias, entre outros, dos estudos de Canguilhem e Althusser, trazendo novas abordagens para a Ciência da Linguagem cujo panorama circulante diferenciava-se do seu pensar a respeito da língua. Até então o estruturalismo (com a deliberada exclusão do sujeito e da situação, a exterioridade) e a gramática gerativa transformacional (com seu cognitivismo, atribuindo à língua um caráter biológico) imperavam no circuito dos estudos da linguagem atraindo, sobremaneira, atenções que discordavam de ciências como a fenomenologia, a hermenêutica e também o psicologismo.

A análise de discurso surge como algo que propõe o deslocamento do foco de um fechado formalismo da linguagem, levando para o centro a relação com a exterioridade negada por esse. Com os estudos discursivos, a linguagem não é mais concebida como apenas um sistema de regras formais. A linguagem é pensada em sua prática, atribuindo valor ao trabalho com o simbólico, com o político, como algo movente e instável. O objeto de apreciação de estudo não é a frase, mas o discurso e foge da apreciação palavra por palavra na interpretação como uma sequência fechada em si mesma.

A publicação da *Análise Automática do Discurso* (AAD, 1969, de Michel Pêcheux), juntamente com a Revista *Langages*, Nº13, intervém de maneira decisiva, já que para esse cenário reaparece o sujeito, não mais o homem. O sujeito do inconsciente, da linguagem, interpelado pela ideologia. Um sujeito descentrado, constituído e atravessado pela linguagem. Essa é a contribuição do materialismo, que inclui a relação

da ideologia e o inconsciente, nas teorizações de Michel Pêcheux, Paul Henry e Michel Plon.

O que a análise de discurso procura pôr em observância é o caráter histórico da linguagem, visto que esse campo de estudo é de ruptura, implicando assim uma gama de reconsiderações dentro da linguística. A análise de discurso de corrente francesa se constitui como uma disciplina de confluência em que se juntam três regiões de conhecimentos, quais sejam: o materialismo histórico, como teoria das formações sociais, inclui-se então a ideologia; a linguística, como teoria dos mecanismos sintáticos e dos processos de enunciação; e por fim, a teoria do discurso, como determinação histórica dos processos semânticos. Não deixando de lado que todos esses elementos estão permeados por uma teoria não subjetiva do sujeito de ordem psicanalítica, pois o sujeito é afetado pelo inconsciente.

Ao serem abordados na teoria discursiva, tanto história, língua, ideologia quanto inconsciente deixam de ter o teor de sua origem ganhando novas dimensões e formulações no fio discursivo. Neste ponto de vista, a análise de discurso jamais seria um instrumento para a mera explicação de textos. Nessa ótica de Pêcheux, o sentido não está claro, óbvio ou transparente, uma vez que é preciso considerar a opacidade (materialidade) aí presente e já que o sujeito não é nem intencional nem detentor do ilusório sentido literal.

Diante desses pormenores da “instituição” da análise de discurso verifica-se o espaço do contraditório nessa disciplina de entremeio (ORLANDI, 2008a, p.68), pois a língua tem autonomia relativa e é a entrada para a materialidade do discurso.

Conforme afirma Benveniste (2005, p.286), no capítulo 21 (*Da Subjetividade na Linguagem*), é na (e pela) linguagem que o homem se constitui como sujeito, por conta disso a linguagem não se configura em um “utensílio” ao bel-prazer do homem. Pois conforme o autor, somente a linguagem fundamenta na realidade do sujeito a noção de ego. É graças a Benveniste que temos a noção de subjetividade com valor linguístico, ou seja, a capacidade do homem de posicionar-se como sujeito. O sujeito apropria-se do pronome eu para designar a consciência de si mesmo. Segundo o autor

A consciência de si mesmo só é possível se experimentada por contraste. Eu não emprego eu a não ser dirigindo-me a alguém, que será na minha alocação um tu. Essa condição de diálogo é que é constitutiva da pessoa, pois implica em reciprocidade – que eu me

torne um tu na alocação daquele que por sua vez designa por eu.
(idem, 2005)

Para Pêcheux (1988), o sujeito do discurso não se pertence, ele se constitui pelo esquecimento daquilo que o determina, isso significando o fenômeno da interpelação do indivíduo em sujeito do seu próprio discurso. Lembramos nessa altura o conceito de formação discursiva (FD) como a relação de enunciados com características regulares, em relação à linguagem, reflexos, no discurso, das formações ideológicas.

O indivíduo é interpelado em sujeito pela ideologia e, em seu processo de identificação, com uma dada formação discursiva, que exerce dominância, o sujeito é sobredeterminado pelos pré-construídos. Pêcheux (1988) dá a isso o nome de efeito *Miünshausen*. Convém ressaltar que a noção de formação discursiva não é originária de Pêcheux. Em *Arqueologia do saber*, de Michel Foucault (2004a), surge a expressão formação discursiva. Para Foucault, um grupo de enunciados está relacionado a um sistema de regras comuns, determinadas historicamente.

Michel Pêcheux retoma e ressignifica essa noção no campo de sua teoria. A teoria discursiva considera o sujeito como sendo afetado pela língua e interpelado pela ideologia; o mesmo é determinado pela história e se constitui na relação com o outro, não sendo origem do sentido. Está fadado a significar e ser incompleto. O sentido resulta de sua inscrição em uma formação discursiva, já que um mesmo vocábulo varia de uma formação para outra, o sentido desloca-se e define a inserção do sujeito em uma FD ou em outra. Ou ainda, como afirma Orlandi (2010, p.01), “a formação discursiva é a projeção da ideologia no dizer”. A FD não se homogeneiza no discurso, ela é sempre passível de ser outra, dialoga no discurso, comporta outras FDs. O embate na arena discursiva envolve outros elementos na sua realização. Toda FD remete a uma formação ideológica. O sujeito do discurso traz para a cena um grupo de representações e impressões pessoais a respeito de si mesmo, de outrem (interlocutor) e do tema abordado.

A posição-sujeito resulta da projeção da sua situação no discurso através de formações imaginárias e é assim que ocupa seu espaço no processo discursivo. O sujeito não é uno, mas se constitui em posições-sujeito, diferentes conforme as formações discursivas em que o sujeito se inscreve. Faz parte do descentramento do sujeito falar-se em posições-sujeito.

O que importa para uma análise materialista das práticas “de linguagem”, definição empregada por Pêcheux (1988), é compreender como se constituem os processos discursivos, as formações discursivas. Essa “aventura teórica”, expressão althusseriana, tão bem empregada por Malidier (2003) sobre Michel Pêcheux e sobre a análise de discurso, é importante para o entendimento de um campo de entremeio entre a linguística e as ciências sociais (Orlandi, 2007a), onde em uma há a afirmação da imanência da linguagem e, em outra, a transparência da história.

No próximo item abordaremos a noção de discurso. Discurso que não está fundamentado na base de uma discussão comum, e que também não é a organização de uma fala “bonita” onde se configuram os princípios de *Port-Royal*, a arte do bem falar grego, da retórica ou para nós, brasileiros, a fala à Rui Barbosa.

O navegar nessa aventura teórica nos impõe fôlego para entender “os achados” pêcheuxtianos que como bem assina Denise Malidier (2003, p.15), “o pensamento de Pêcheux é um pensamento forte, que produziu questionamentos e deslocamentos: o homem de andaimes suspensos” de que fala, desde 1966, Thomas Herbert, sua máscara para os *Cahiers de l'analyse*.

Em Pêcheux verifica-se um pensar teórico concernente a uma abordagem diferente em relação ao conhecimento, nem uma mera aplicação ou tampouco um mero instrumento de pesquisa para observar a linguagem e a sociedade em seu funcionamento. É impossível, afirma Pêcheux (idem, p.23), analisar um discurso como um texto. É necessário referi-lo ao conjunto de discursos possíveis, a partir de um estado definido das condições de produção¹, já que a exterioridade é o tecido histórico-social que o constitui.

1.1 A OBSESSÃO PÊCHEUXTIANA

Ao termos em mente a palavra discurso é natural que lembremos de política, ou melhor, de uma explanação política, oriunda de um sujeito da retórica e da argumentação, imerso em estilos grandiloquentes e rebuscamentos. Fato que se acentua

¹ Segundo Orlandi (2007),” as condições de produção compreendem fundamentalmente os sujeitos e a situação: podemos considerar as condições de produção em sentido estrito e temos as circunstâncias da enunciação – é o contexto imediato. E se as considerarmos em sentido amplo, as condições de produção incluem o contexto sócio-histórico, ideológico” (p.30).

em ano especialmente político, em ano eleitoral, com seus infundáveis pronunciamentos e embates ideológicos. Por estarmos falando de um lugar teórico assumidamente de ruptura convém que estabeleçamos uma fronteira com o que advém do senso comum. Muito embora ele tenha seu valor, é preciso dividir um descompasso com o que não faz progredir a teoria e que também não relaciona teoria a princípios e procedimentos.

A noção de discurso não se fecha, não se configura um consenso entre estudiosos. Isto se deve aos diferentes campos de estudo onde esse conceito circula.

Em meio a não homogeneidade de um conceito para discurso situam-se os estudos pêcheuxianos:

O discurso me parece, em Michel Pêcheux, um verdadeiro nó. Não é jamais um objeto primeiro ou empírico. É o lugar teórico em que se intrinca literalmente todas as suas grandes questões sobre a língua, a história, o sujeito. A originalidade da aventura teórica do discurso prende-se ao fato que ela se desenvolve no duplo plano do pensamento teórico e do dispositivo da análise de discurso, que é seu instrumento. (MALDIDIER, 2003, pp.15-16)

Pêcheux possuía uma verdadeira obsessão pelo termo discurso e por desenvolver uma “verdadeira” ideia dessa noção em suas teorias. Mas denunciava a necessidade de ruptura com o caráter essencialmente político para a determinação desse vocábulo tão fadado ao acordo com uma evidência empírica.

O discurso é a história na língua e é político porque a diferença surge. Temos então a tríade língua, sujeito e história na constituição de discurso. Por ser materialidade linguística e histórica é o observatório das relações entre língua e ideologia. O discurso é material simbólico, é janela para o estudo do funcionamento dos mecanismos de produção de sentidos e de constituição dos sujeitos, é confronto do simbólico com a ideologia.

Segundo os estudos analíticos, o texto não é pensado como uma base de dados. Pensar em base de dados de um texto significa analisar o texto enquanto produto e não enquanto processo discursivo. Para a análise de discurso, os dados não existem em si mesmos uma vez que é necessária a concomitância do fato e do acontecimento para haver significação. O fato nos direciona ao interdiscurso não nos permitindo a queda na armadilha do empirismo, da evidência e do que a história aponta como “natural”, mas sim o encontro com acontecimentos que possibilitam a emergência do discurso. Os

efeitos de sentido produzidos no discurso são mostrados pela história, por efeitos ideológicos, como se os efeitos do discurso fossem neutros.

Os processos discursivos desenrolam-se sobre as bases de leis intrínsecas à língua, portanto não são expressões de um pensamento ou puro cognitivismo fazendo-se valer do sistema linguístico por descuido.

Segundo Pêcheux (1988), a discursividade não é a fala (*parole*), noção trabalhada por Saussure, ou seja, uma maneira individual “concreta” de habitar a “abstração” da língua, pois não se trata de usar ou realizar uma função pragmática. Mas, antes, o processo discursivo pretende recolocar em seu lugar o conceito de fala juntamente com o antropologismo psicologista que ele carrega.

Com os estudos discursivos temos, então, a passagem de função (prática) da linguagem para o funcionamento (teoria e prática: práxis). A análise de discurso explicita o funcionamento da linguagem, do discurso. Nesse ponto de vista, deve haver uma descontinuidade entre teoria e prática, e isso somente é possível “se conseguirmos passar da função para o funcionamento do objeto simbólico” (ORLANDI, 2009, p.05). Para a autora, uma teoria não subjetiva do sujeito é o elo constitutivo entre o texto e a situação, permitindo assim, para fins de análise, a separação entre prática e teoria. Isto possibilita a compreensão de como um texto funciona na produção de sentidos.

O discurso implica uma exterioridade à língua, pois se presentifica no social, inscreve-se na história. Para Orlandi (2007a), discurso não se trata de transmissão de informação (menção à teoria da comunicação). Não é simplesmente um processo linear, onde um fala e o outro assimila, não é sequencial, um fala o outro decodifica a mensagem. Para o analista de discurso, o objeto é o discurso.

Nessa altura, a teoria discursiva nos fala de um sentido dividido, indo além, segundo Pêcheux (1988), discurso é o efeito de sentidos entre locutores. Assim sendo, não há intuito de transmissão de informações tão somente. Nesse processo de interlocução existem sujeitos se constituindo. São sujeitos e são sentidos afetados pela história no funcionamento da língua (*gem*) e não a língua como um estatuto multifuncional.

Os efeitos de uma enunciação são múltiplos e diversos, já que o sentido diz e também não diz, há silenciamentos, apagamentos e também há o *non-sens*:

A Análise de Discurso, como seu próprio nome indica, não trata da língua, não trata da gramática, embora todas essas coisas lhe interessem. Ela trata do discurso. E a palavra discurso, etimologicamente, tem em si a ideia de curso, de percurso, de correr por, de movimento. O discurso é assim palavra em movimento, prática de linguagem: com o estudo do discurso observa-se o homem falando. (ORLANDI, 2007a, p.15).

O objeto histórico-ideológico é produzido de maneira social através da língua como base material. Por ser produção social, suas regularidades somente são apreendidas com a análise do processo de sua produção, jamais de seus produtos uma vez mais, pois é dispersão de textos, de sujeitos e de sentidos e seu funcionamento advém da própria noção de linguagem.

É no discurso que se observa a determinação histórica dos sentidos, uma vez que não se trata de cronologia e sim da maneira como os sentidos são inscritos na história, como são formulados, constituídos e o modo de sua circulação. A reflexão sobre discurso necessita de que sejam abordados conceitos que estimulam e fundamentam seu lugar de discussão e sua inter-relação teórica.

O discurso se dá também na confluência da teorização de noções importantes à sua compreensão, portanto, nessa pesquisa, trataremos do funcionamento do conceito de interdiscurso, mas antes disso abordaremos a tipologia de discurso proposta por Orlandi (2007a), a fim de entendermos como funcionam os discursos e as delimitações que os caracterizam. Para a autora:

Tipo, então, enquanto cristalização de funcionamento discursivo, é “uma configuração de traços formais associados a um efeito de sentido caracterizando a atitude do locutor face a seu discurso e através desse face ao destinatário”. (ORLANDI apud MARANDIN, 2006, p.131)

Essa definição proposta por Orlandi constrói uma tipologia discursiva como lugar social, como espaço entre o individual e o universal, ou seja, como lugar de confronto, como lugar de debate.

1.2 OS TIPOS DE DISCURSO

Conforme Orlandi (idem), quando se pensam os “tipos”, podem-se distinguir os discursos principalmente por duas perspectivas: as normas e as instituições nas quais estão filiados. Temos então o discurso científico, o discurso religioso, o discurso político.

Ainda assim os discursos filtram-se mais uma vez por estarem articulados a determinada especialidade e aí temos o discurso biológico, o discurso ecológico etc. É possível desmembrar em inúmeras tipificações quanto à característica de cada discurso naquilo que cada um tem de mais particular. Mas, para a análise de discurso, o que importa é o funcionamento de seu objeto, visto que a tipologia engendra uma cristalização que já está dada no extralinguístico, ou melhor, está no extradiscursivo.

Orlandi apresenta-nos uma tipologia do discurso tendo, em seu debruçar teórico, como critério, os modos de funcionamento do discurso observando, por base, os elementos constitutivos de suas condições de produção e suas relações com o modo de produção de sentidos com seus efeitos, e a posição dos sujeitos.

Orlandi distingue assim:

- a. discurso autoritário: aquele em que a polissemia é contida, o referente está apagado pela relação de linguagem que se estabelece e o locutor se coloca como agente exclusivo, apagando também sua relação com o interlocutor;
- b. discurso polêmico: aquele em que a polissemia é controlada, o referente é disputado pelos interlocutores, e estes se mantêm em presença, numa relação tensa de disputa pelos sentidos;
- c. discurso lúdico: aquele em que a polissemia está aberta, o referente está presente como tal, sendo que os interlocutores se expõem aos efeitos dessa presença inteiramente não regulando sua relação com os sentidos. (2007a, p.86)

A categorização acima referida, proposta por Orlandi, obedece ao princípio discursivo das determinações, pois se constitui de propriedades internas ao funcionamento do discurso. Baseia-se então nas relações entre referente, sentidos e

sujeitos. O fato dos discursos carregarem a designação lúdica ou autoritária, não implica, na primeira, uma brincadeira do sujeito, nem tampouco obriga a última a valer-se de uma denominação vulgar ou menos validada. A ludicidade autoriza o jogo da linguagem enquanto polissemia com abertura para os gestos de interpretação de cada sujeito. O lúdico não é uma intenção, mas uma prática.

Segundo Orlandi (2007a), o fator autoritário deve-se à injunção à paráfrase e não a um caráter moralista na interlocução. Torna-se necessário inscrever-se no repetível para se filiar e promover uma formulação já significada, onde o sujeito se identifica, pois sem a repetição não há sentido, muito menos interpretação.

Orlandi (1998) faz uma explanação entre a paráfrase (o mesmo) e a polissemia (o diferente). A paráfrase mostra-se como uma produção dos efeitos de sentido na memória do dizer. Um sempre retorno ao já dito na enunciação de um discurso que pela inscrição na história possibilita a realização e a ancoragem do dizer no interdiscurso. Pertence à ordem da memória discursiva. Por esse lado se há paráfrase é porque existe produtividade na linguagem. Nessa formulação, o sujeito retoma um dizer e o reformula preso à mera variação e série.

Por outro lado, na polissemia há a possibilidade do diferente. A polissemia é da ordem da ruptura, do deslocamento. É lugar do diferente. É espaço da capacidade inventiva da língua (a língua é capaz de poesia, diz Milner), onde o sujeito se movimenta com sua inscrição na história, onde o sentido também tem a ver com a historicidade. A polissemia abre caminhos com seus efeitos de sentido enunciados em processos de (re) significação no contato com o simbólico nos discursos em seus funcionamentos e tipos abrindo espaço para a deriva, o deslizamento de sentido, o sentido outro.

O fator de dominância é constituinte na tipologia proposta por Orlandi. Um discurso não se realiza totalmente como autoritário, lúdico ou polêmico. Há a concomitância dessa tríade. No entanto existe a preponderância de um sobre o outro. O autoritário não funciona em sua homogeneidade, mas se articula em sua monossemia da mesma maneira que o lúdico em sua polissemia e o polêmico funciona entre a polissemia e a paráfrase.

Orlandi (2007a) afirma ainda que o funcionamento do discurso também tem a ver com as relações de exclusão ou inclusão e também com as relações de sustentação,

oposição etc. de elementos de um discurso para o outro. O critério da reversibilidade é noção basilar quanto ao tipo de discurso, pois determina o andamento da interlocução.

O grau de reversibilidade irá configurar a posição (não como troca, mas como movimento) de papéis entre os sujeitos em interlocução no discurso. Assim cada discurso “mostra-se” em sua tensão: o lúdico aponta para o jogo, o polêmico aponta para o debate e o autoritário aponta para a ordem.

No acontecimento dos discursos lúdico, autoritário e polêmico a interlocução se dá via dimensão histórica e social da linguagem ao passo que a polissemia (o diferente) mostra a multiplicidade dos efeitos de sentido. Através dessas formulações destitui-se a estagnação do discurso, ou seja, há uma tendência para determinado tipo. Levando em conta os estudos da tipologia discursiva, colocamos em realce o que refere a nossa materialidade de estudo, analisando diferentes funcionamentos.

Até o momento, falamos de formas de funcionamentos específicos. Em nosso *corpus* e em nossa análise não trataremos desses funcionamentos específicos mas observaremos o modo como os discursos sobre e de Nhá Chica funcionam.

Mazière (2007, p.13) afirma que o discurso propriamente “não é individual”. Ele é a manifestação atestada de uma sobredeterminação de toda fala individual. Captar o funcionamento do discurso em um documentário pode nos dizer algo do não visível nessa fala individual atravessada. Percebe-se isso na análise de dizeres que aparecem no documentário sobre Francisca de Paula de Jesus Isabel.

Para entender sobre o (s) discurso (s) então é preciso saber sobre os sujeitos. Em nosso material de análise, o discurso é efeito de sentidos entre sujeitos interpelados pela ideologia da fé e também chamados por dizeres, não apreensíveis, no engano da obviedade, como veremos.

1.3 ANTES DAS ANÁLISES: SOBRE O NÃO-VERBAL E O PROCEDIMENTO DE RECORTE

Há um ponto pacífico em relação à mitificação entre verbal e não-verbal em campos diversos de estudo: o sentido literal tanto de um como de outro. As mesmas visadas ilusórias de sentidos do mito da transparência são transportadas do verbal para o não-verbal. Esse fato aparece nas concepções dos menos avisados e, de acordo com

essas concepções, o verbal subordina o não-verbal. De que maneira? Demonstrando, por exemplo, que só há sentido no linguístico.

O estudo de distintas materialidades significantes, nos departamentos de estudos linguísticos dos Institutos de Letras de nosso território (Vide estudos de Orlandi, Lagazzi, Indursky a propósito do não-verbal) tem produzido, com pesquisas bastante consistentes da análise de discurso, trabalhos largamente representativos para a análise do não-verbal. Nossa linha de pesquisa vale-se do termo composto, “não-verbal”, para assegurá-lo cada vez mais como parte integrante dos estudos discursivos, pois esta dissertação irá analisar as imagens (o não-verbal) do documentário através dos fotogramas deste, como explicaremos mais adiante. Isto posto vale ressaltar que o objeto da análise de discurso é o discurso. Mas surge, então, e isso é frutífero para qualquer teoria de respeito, a consideração a outras materialidades de estudo que não as verbais. Foi o que fizemos ao nos depararmos com o documentário *Nhá Chica – A Pérola de Baependi*. Diríamos um olhar clínico para a escuta do cotidiano, para a escuta das ruas, para a escuta da sociedade, para a escuta da cidade. Dessa forma, trazemos, para esse estudo, o não-verbal através do fotograma² (pois este é discurso). Os fotogramas constituem o *corpus* não-verbal investigados na pesquisa, não apenas como imagens dentre tantas que são organizadas no documentário, mas por se constituírem de discursos ao longo do documentário, cujo tecido discursivo é tecido por fios ideológicos.

A análise de discurso ao considerar as distintas materialidades significantes não as estigmatiza, mas, muito pelo contrário, delimita suas especificidades ao compreender os seus mais diferentes funcionamentos:

Há uma necessidade do sentido, em sua materialidade, que só significa, por exemplo, na música, ou na pintura etc. Não se é pintor, músico, literato, indiferentemente. São diferentes relações com os sentidos que se instalam. São diferentes posições do sujeito, são diferentes sentidos que se produzem. (ORLANDI, 1995, p.39)

²Segundo o Dicionário Michaelis on line: **1** *Fot* Fotografia, geralmente de natureza pictorial. **2** Fotografia feita pelo processo fotogramétrico. **3** *Med* Registro fotográfico de uma experiência fisiológica. **4** *Cada* fotografia, das que formam um filme de cinema (grifos nossos).

A citação acima é de um artigo publicado na Revista Rua, *Efeitos do verbal sobre o não-verbal*, nele Eni Orlandi nos fala dos paradigmas que colocam o verbal como precedente ao não-verbal. Isso então sustenta mitos como a linguagem como transmissão de informação/comunicação, ou seja, a linguagem enquanto sociabilidade; a autoridade da ciência e a soberania da interpretação verbal. Segundo a autora, o não-verbal tem uma “consistência significativa”, o sentido tem uma matéria própria (1995, p.39) e tal propriedade faz toda diferença na análise. O sentido necessita de uma matéria própria para significar. Não há como as diferentes materialidades significantes produzirem os mesmos efeitos. Pois cada materialidade significa de uma maneira que lhe é peculiar. Há determinações da materialidade simbólica. Não é uma questão de “tradução” para o verbal, pois, segundo Orlandi, “as várias linguagens são uma necessidade histórica”, (1995, p.40).

O estudo dessa linguagem possibilita o convívio com dispositivos teóricos das mais distintas áreas. Surgindo com essa aliança, deslocamentos, novas significações, e críticas, por que não? Conversas teóricas em diferentes patamares, terrenos moventes da criticidade que envolvem toda teoria, o inerente ao caminhar dos campos de estudos que não se intitulam ultrapassados, que se desterritorializam. Aliás, ultrapassar, passar à frente, ir além.

Segundo Tânia Clemente de Souza (2001), o estudo do não-verbal como uma descrição formal acaba por não colocar em questão a materialidade significativa da imagem na sua dimensão discursiva. Assim, como propõe a autora não são discutidos os usos que vêm sendo feitos do não-verbal e nem tampouco as possibilidades de gestos de interpretação da imagem social e historicamente determinada. Isso acontece ao se proceder a um trabalho de segmentação da imagem. O verbal diz a imagem, mas não desvenda sua matéria visual. Souza afirma que a palavra não se configura como uma moeda de troca do não-verbal (SOUZA, 2001). A visibilidade é que autoriza a forma material do não-verbal e não sua co-relação com o verbal. Não-verbal e verbal não correlacionados não desconsideram a leitura da imagem. Pois, segundo a autora, propriedades a exemplo da representatividade, assegurada pela referencialidade, garantem a possibilidade de leitura da imagem e reafirmam o seu *status* de linguagem. Tânia afirma ainda não porque, “dadas essas propriedades, se diga que a imagem também informa, comunica, e sim porque, em sua especificidade, ela se constitui em texto, em discurso” (SOUZA, 2001).

Ao se interpretar a imagem de uma posição-sujeito constituída toma-se a sua matéria significativa. Advêm desses gestos de interpretação o engendrar de outras imagens, sinalizando para a incompletude tanto da linguagem verbal quanto da não-verbal:

O caráter de incompletude da imagem aponta, dentre outras coisas, a sua recursividade. Quando se recorta pelo olhar um dos elementos constitutivos de uma imagem produz-se outra imagem, outro texto, sucessivamente e de forma plenamente infinita. Movimento totalmente inverso ao que ocorre com a linguagem verbal: quanto mais se segmenta a língua, menos ela significa. Daí, não fazer sentido, numa abordagem discursiva, pensar a imagem, circunscrita numa moldura, como um todo coerente. Nem tampouco pensá-la como um "meio privilegiado das intenções comunicativas" (SOUZA, 2001, p.65)

A incompletude aponta para a abertura do simbólico, já que a falta é também o lugar do possível, conforme Orlandi (2007a). Esse fato possibilita a ruptura, mostrando que o sentido pode ser outro.

A interpretação da imagem ocorre por efeitos de sentidos decorrentes do gesto, do não-verbal e da tomada em consideração das formações sociais onde se encontram inscritos os sujeitos do discurso não-verbal, sem esquecer, é claro, do ponto de vista ideológico. O estudo da imagem enquanto discurso nos possibilita a compreensão do funcionamento dos discursos sobre a imagem. Feitas todas as ressalvas um dos objetivos dessa pesquisa é compreender o funcionamento do não-verbal, visto que o nosso *corpus* é constituído por um documentário, é uma textualidade fílmica (em que imagens se organizam em discursos, ou seja, os fotogramas escolhidos em nossa pesquisa). Já estamos ancorados: uma teoria materialista, inscrita na história, buscando por sentidos de uma materialidade significativa frente ao interdiscurso.

O que nos instigou a realizar essa pesquisa foi o fato de nos depararmos com um *corpus* em que o não-verbal e o verbal comungam, onde cada um faz uma imagem de si, cada um faz uma imagem do outro e também uma imagem do objeto do qual se fala. Num documentário isso se configura na interlocução, na construção de sentidos do sujeito autor e do sujeito espectador por meio de posicionamentos, por meio de recortes que filiam ao interdiscurso, por meio das formações ideológicas e discursivas.

Para levarmos adiante o estudo do não-verbal trazemos à cena o procedimento de recorte elaborado por Orlandi (1984). Este nos permite o confronto, para efeitos de

análise, com distintas materialidades significantes. Segundo Lagazzi (2008), o procedimento de recorte nos possibilita trabalhar na incompletude constitutiva das materialidades simbólicas. Isto torna possível ao analista não se prender a conteúdos:

O recorte é uma unidade discursiva. Por unidade discursiva entendemos fragmentos correlacionados de linguagem e situação. Assim um recorte é um fragmento de uma situação discursiva. (ORLANDI, 1984, p.14)

Susy Lagazzi nos diz que para estudar o recorte na incompletude faz-se necessário recorrer ao conceito de significante. Essa ideia teórica não mais entendida como uma imagem acústica, aquela organizada por Ferdinand de Saussure, em seu *Curso de Linguística Geral*, mas como uma peça de uma estrutura que é falha cuja materialidade em questão (em nosso caso o documentário) fica sujeita à produção de significações e a limites sobre o que está sendo analisado.

Nesse ponto de vista, o procedimento de recorte dá mais mobilidade ao analista, segundo a autora. Lagazzi (anotações de aula, 2009) lembra também que a noção de valor permite ao analista colocar relações a, recortar para a autora é “selecionar significantes significativos do funcionamento discursivo, é estabelecer relações significativas entre elementos significantes em diferentes materialidades”. Essas considerações nos interessam muito na medida em que no documentário, como recortamos trechos do verbal à guisa de análise, também podemos recortar o não-verbal, recortar as sequências do não-verbal, mostrando a “divisibilidade” da imagem em suas possibilidades, onde a junção do imagético traz de outros discursos efeitos de sentido para produzir significação.

No próximo capítulo falaremos de alguns dados referentes à Nhá Chica, importantes para a compreensão de sentidos produzidos no documentário.

2 UM BREVE HISTÓRICO SOBRE FRANCISCA DE PAULA DE JESUS ISABEL

*“O meu saber sobre a língua é folclórico
Muitos me arguirão deste pecado”
(...)
‘belo vale, por que belo vale’
Este som de leite e veludo.
Quis dizer nêspira e não disse.”*

(Adélia Prado, *O Coração Disparado*)

Este pequeno, mas significativo, capítulo visa esclarecer aspectos importantes da vida de Nhá Chica, a fim de estabelecermos pontos relevantes a respeito dessa figura histórica sul mineira³.

Francisca de Paula de Jesus Isabel, a Nhá Chica, como é chamada por seus devotos, foi uma mulher, negra, que viveu no século XIX, no Sul de Minas Gerais. Sua existência transcorreu quando da escravidão do negro no Brasil.

Nhá Chica nasceu no Povoado de Santo Antônio do Rio das Mortes Pequeno, lugarejo situado à margem direita do Ribeirão das Mortes, distrito de São João Del Rei. A designação Rio das Mortes atribui-se às muitas mortes ocasionadas pela Guerra dos Emboabas, nas margens do referido rio.

O nascimento de Nhá Chica data de 1808, seu batismo, 1810 e, sua morte, 1895.

Francisca era filha de Izabel Maria, cuja mãe se chamava Rosa Benguela, solteira, escrava pertencente a Costódeo Ferreira Braga. No batistério de Francisca, não consta o nome paterno. O pai pode tanto ter sido um escravo quanto algum dono de terras.

A candidata à beatificação nasceu na fazenda de nome Porteira dos Villelas, localizada em Santo Antônio do Rio das Mortes Pequeno. Nhá Chica foi declarada escrava, uma vez que era tanto neta quanto filha de escravas.

Nhá Chica, ainda infante, mudou-se com a família para a cidade de Baependi, onde permaneceu até sua morte. Sua família era composta por um irmão, de nome

³ Somos gratos pelas importantes informações apresentadas pela jornalista Fafate Costa, bem como ao livro escrito por NICOLIELLO, M. C. NICOLIELLO, M. J. CADORIN, Ir. C. **Nhá Chica – A Pérola de Baependi**. Belo Horizonte: O Lutador, 2004.

Theotonio Pereira do Amaral, conforme entrevista dada por Francisca a Henrique Monat, em 1894, informações encontradas no livro intitulado *Caxambu*.

Aos dez anos de idade, Francisca e Theotonio tornaram-se órfãos. Nhá Chica tinha, a essa época, então, dez anos.

Não foi possível também saber por que o irmão tinha o sobrenome “Pereira do Amaral” enquanto a serva de Deus, o de “Paula de Jesus”, seria Theotonio filho de alguém da família “Amaral” do Rio das Mortes? Família que era e é importante naquela localidade. Temos certeza, pelos Testamentos, que tanto a serva de Deus como Theotonio eram filhos da mesma mãe Izabel Maria, filhos naturais de pais diferentes. Inclusive, no Testamento de Theotonio, consta que ele tinha uma irmã, Maria Joaquina, que forçosamente seria filha do mesmo pai, mas de outra mãe. Não podemos esquecer que era época de escravidão. (CADORIN et NICOLIELLO, 2994, p.29)

Theotonio Pereira do Amaral foi figura ilustre em Baependi, constituindo fortuna a qual deixou em testamento para Francisca de Paula. O irmão de Nhá Chica foi homem bastante influente na cidade, atuante tanto na vida política quanto religiosa de Baependi.

Com o dinheiro obtido pela herança advinda do irmão, Nhá Chica presenteou o Altar-Mor da Igreja da Matriz Nossa Senhora de Montserrat com o douramento do mesmo.

A Serva de Deus, como é conhecida, era analfabeta, escrava e pobre por escolha. Recusou-se a viver em boas condições na companhia do irmão, preferindo os votos de pobreza e seguindo o conselho dado pela mãe antes de morrer: vida solitária, para melhor praticar a caridade e a fé cristã. Isto, como veremos, é importante, pois Nhá Chica cumpre essa missão. E se declara “pobre e analfabeta”. Francisca de Paula de Jesus Isabel era reconhecidamente devota fervorosa de Nossa Senhora da Conceição.

Quanto ao restante da fortuna serviu para empreender um antigo sonho: iniciar a construção da Capela da Imaculada Conceição. Ainda jovem, seguiu o aconselhamento da mãe e transformou-se em mãe dos pobres. Francisca era procurada para dar conselhos a muitos: doutores, políticos, deputados e conselheiros do Império etc.

Ainda em vida já era consagrada a santa de Baependi e também reconhecida por seus milagres.

Em 8 de junho de 2010, Francisca de Paula de Jesus Isabel é considerada “Venerável” pelo Vaticano, segundo informações do site

www.movimentonhachica.com.br , o reconhecimento oficial pelo Vaticano ocorrerá provavelmente em outubro de 2010.

O título de “Venerável” é devido a suas virtudes heróicas e sua vida de santidade. Em 1991, Nhá Chica recebeu da Congregação das Causas dos Santos do Vaticano o título de Serva de Deus.

Atualmente o processo de beatificação de Francisca de Paula de Jesus Isabel tramita no Vaticano.

Em 2010 foi lançado um selo comemorativo de Nhá Chica, pela Empresa Brasileira de Correios e Telégrafos (EBCT) em alusão aos seus 200 anos de batismo. Percebemos, na leitura *batismo*, um *efeito de sobreposição* da data de batismo à data de nascimento.

Eis um breve histórico sobre a figura cujos discursos constantes do documentário nos interessam analisar.

O capítulo que segue iniciará a análise do documentário. Para a análise de *Nhá Chica – A Pérola de Baependi* foi necessário dispô-lo em fotogramas.

O trabalho de observação e convívio permanente com o material analisado foi fundamental para que pudéssemos captar o momento ideal do “*click*” a fim de que as análises pudessem se basear no instante de captura do essencial para a pesquisa. Desse modo, as imagens que foram escolhidas não se constituem de um jogo aleatório, mas constituem-se de fotogramas de momentos significativos do discurso não-verbal e de seus efeitos no documentário. Valemo-nos também de transcrições dos depoimentos presentes no filme em que constam discursos sobre Nhá Chica.

3 NHÁ CHICA – A PÉROLA DE BAEPENDI: UM LUGAR PARA A OBSERVAÇÃO DO DISCURSO

*A palavra é disfarce de uma coisa mais grave, surda – muda,
Foi inventada para ser calada.
Em momentos de graça, infrequentíssimos,
Se poderá apanhá-la: um peixe vivo com a mão.
Puro susto e terror.
(Adélia Prado, Poesia Reunida)*

O documentário, *Nhá Chica – A Pérola de Baependi*, como mostra o fotograma 1, inicia com uma vista parcial da cidade de Baependi. Nome originário da língua tupi que indica corruptela de *Mbaé* (a coisa, o objeto) e *pindi* (limpo, claro) que seria referente a uma clareira aberta na mata do Rio Grande, lugar explorado pelas Bandeiras.



Fotograma 1 - Cidade de Baependi

No documentário, a câmera procura dar ao espectador uma noção de dimensão da cidade encravada na porção Sul do estado de Minas Gerais. Como se o espectador, através da “lente” da técnica colocada pela câmera e pelo olhar de quem elabora, no alto de uma colina, examinasse a cidade como um foco de descoberta, de terra à vista, mas ao mesmo tempo ao olhar de admiração, de quem contempla a caminhada, o desenvolvimento, a historicidade, como um não reflexo da exterioridade, de uma imagem que não é somente um fotograma, em nosso caso, mas um lugar para a observação do discurso.

Em *Terra à Vista*, Orlandi (2008, p.18) pontua que o enunciado, terra à vista, não é uma fala original. Consta de uma fala pronta, saída da boca de aventureiros. Falada por piratas. Enfim, é fala de descobridores. Orlandi assume também que o comentário, terra à vista, configura uma exclamação. Mas em relação ao fotograma sem fala estereotipada propriamente dita, ver é contemplar? Há um terra à vista na contemplação, no olhar, no ver de um fotograma parcial sobre a cidade?

Por inspiração em *Terra à Vista*, de Orlandi (2008), elaboramos o quadro abaixo. Vejamos os vocábulos provenientes do *Pequeno Dicionário da Língua Portuguesa* de Aurélio Buarque de Hollanda Ferreira (1985) e suas análises:

Dicionário	Sujeito a	Efeito de
Ver: conhecer ou perceber pelo sentido da vista, enxergar, testemunhar, assistir, percorrer, viajar, visitar, encontrar-se, avistar-se, observar, notar, deduzir, concluir, perceber as coisas, achar-se, encontrar-se.	→ leitura → visibilidade → existência → posse	→ historicidade → descoberta → movimento, de trânsito → chegada
Contemplar: olhar atentamente, considerar com admiração ou com amor, meditar, refletir, apreciar.	→ motivação estética → valores → sedução	→ arte → julgamento → submissão

O par ver/contemplar são designações adversas nesse caso do dicionário, repositório de sentidos em repouso. Ver traz consigo a historicidade estruturante, nos revelando a maneira como a história surge no discurso não-verbal, assim a linguagem e a história textualizam no não-verbal a relação constitutiva que se formaliza nessa situação.

Em análise de discurso pouco importa a cronologia, pouco valem os dados. O entendimento, a compreensão da produção de sentidos é que são considerados para efeitos de análise.

Em Orlandi (2008), percebemos os efeitos de sentido para o verbo ver como sendo basilares para o discurso da descoberta do Brasil. Para a autora, tal discurso funda uma modalidade para a afirmação e a existência da história brasileira, dos sentidos

brasileiros. Dessa forma ver tem um sentido particular, um sentido de existência, onde a visibilidade é uma forma de apropriação.

Orlandi, ainda em *Terra à Vista*, atesta que o que o olhar compreende é “o que se torna ao alcance das mãos” (2008, p.18), o discurso das descobertas “dá notícias do que vê”, ver é apropriar-se. Mas de toda forma já há uma ambiguidade inerente ao termo descoberta.

Descoberta não é somente do verbal, mas também do não-verbal. Terra que se descobriu de novo ou pela primeira vez, ou seja, a retomada da imagem em outros instantes de descobrimento.

Neste sentido ver também equivale a contemplar, pois no contemplar o sujeito individualiza, ou pela ausência das palavras, ou pelo desejo de se sujeitar a uma tentativa crítica de formulação do que é visto/contemplado e até mesmo à própria injunção à interpretação (ORLANDI, 2008).

Em certo sentido houve um deslocamento de contemplação para interpretação ou compreensão. Ao nos sujeitarmos ao contemplar, nos é imposta uma crítica da arte, oriunda de tempos remotos, do Belo da Antiguidade, da Filosofia, mas mesmo assim há constituição de sujeito e sentidos simultaneamente sem a permissão do oficialesco.

O contemplar então para ter valia deve ser um gesto crítico e com conteúdo no simbólico? Destituem-se assim da contemplação gestos não oficializados pelo conceito de Belo, lembrando o conhecimento não uniforme entre sujeitos.

Segundo Dondis (2003, p.10) é o “grau de motivação que leva à produção do belo”, a concepção das artes visuais avançou para além da mera polaridade entre belas artes e artes aplicadas. Com isso essa concepção passou a abordar questões relativas à expressão subjetiva.

Fato é que quando a arte assujeita o indivíduo são silenciados sentidos sociais em detrimento dos sentidos validados pela crítica. O olhar de contemplação seduz o indivíduo ao mesmo tempo em que o submete ao crivo do canônico. Ver e contemplar são constitutivos no olhar de quem está condenado a interpretar.

Parece-nos que a contemplação constitui-se, formula e circula somente no “ramo” das Belas Artes ou da Filosofia. A contemplação perdeu seu espaço na escuta cotidiana. Segundo Lagazzi (1988), o discurso cotidiano carrega as marcas da ordem do cotidiano. O contemplar estaria fadado ao desaparecimento, à existência literal no repositório institucional da literalidade, visto que sua circulação não toca o cotidiano.

O contemplar deslocou-se também para a categoria meditativa ou crítica artística, ou seja, não é mais leitura, não é fruição, e principalmente é negado ao sujeito enquanto criatura submissa ao discurso oficial das Artes.

O não-verbal enquanto contemplação pode sugerir imaginar, onde aí cabe entrarmos com especulações do sujeito atento ao político, emergindo a diferença constitutiva e contraditória do discurso.

Assim, voltando ao fato de que o discurso das descobertas dá notícias do que vê, conjuntamente nos noticia o passado e o presente do sujeito em um documentário.

O olhar de descoberta que o documentário faz funcionar nos abre vistas para a compreensão dos discursos sobre o sujeito Nhá Chica, nos possibilita “olhar” o tecido filmico como um espaço de “contemplação” dos dizeres.

Com uma locução conduzida por uma voz feminina, *Nhá Chica – A Pérola de Baependi* é um documentário constituído por depoimentos orais nomeados, imagens de arquivo, falas emocionadas, flagrantes da fé, agradecimentos, ânsia por definições, por explicações, composto pela sede de dar um entendimento aos fatos, fatos esses ocorridos na pequena localidade de Baependi. Fatos para além do imaginário do sujeito baependiano. Aí se encontram fatos da fé, e fatos também de sentidos outros, de “coisas a saber”.

Por alguns instantes, no documentário, ocorre o que os estudiosos do cinema chamam de *efeito clipe*. Tal característica apresenta-se como a sequência de imagens exibidas ao som de uma melodia, de uma música que, juntamente com as imagens, figuram sentidos. Sentidos de quem observa e de quem realiza a produção. São vários sujeitos presentes em um cenário onde dialogam um espetáculo de som e imagem.

A presente pesquisa procura pensar o documentário como um gesto de interpretação (ORLANDI, 2010) e analisá-lo como um objeto que se configura para além da determinação etimológica *documentum*, que significa documento, que tem valor de documento. Um modelo, a saber, uma prova. O documentário enquanto forma material significante elabora um movimento para dentro para ir de encontro à memória.

Há momentos em que o documentário, *Nhá Chica – A Pérola de Baependi*, busca a ficção à procura de significação. Fato esse que o aproxima de documentários outros que se estruturam através de argumentação e imagens. Imagens essas que procuram assegurar e confirmar a retórica da narração.

Essa dinâmica, estruturada por uma voz oculta que descreve, apresenta, explica os fatos inclusive quando eles não aparecem, tenta diluir a fronteira do real para a ficção como um *efeito de verdade* entre as diferentes formas discursivas e entra em questão a divisão do olhar para fora e para dentro do documentário fazendo perseverar a exterioridade.

A voz em *off* vai como fio condutor causando *efeitos de informação e de memória* de um contexto histórico em quem vê e em quem ouve, não necessariamente nessa sequência onde os sentidos são andantes em seu desassossego.

Nesse rumo de buscas, passagens são abertas para os entendimentos, que nós sabemos serem inconclusos. Por isso mesmo um olhar analítico primeiro tenta absorver os diálogos no enalço de vestígios e percebe um roteiro, uma ordem? E então chegamos diante de notas da evidência, da aparência como uma mestra que apresenta uma tecla que aciona o discurso rápido: do que fala o documentário? Do que ele trata?

Como alguém que “canta” as fichas numa rotina de extração de marcas claras. Mas em um momento fugidio não considera o “como”. Orlandi (1988, p.12) atesta que “compreender é saber que o sentido pode ser outro”. Distingue inteligibilidade, interpretação e compreensão. Para ser inteligível importa conhecer a língua à qual se está sujeito; a interpretação requer uma posição-sujeito com todos os fatores que isso implica; para compreender entram em cena os dispositivos, teórico e analítico, indagando sobre os processos de significação.

O entrecruzamento de depoimentos, de cenas, de música, de imagens sugere um *efeito de fechamento* mesmo a um documentário onde muitos o intitulam como o gênero fílmico que idealiza o cinema verdade, cabendo aí um *efeito de sentido de transparência e de morada*. Paulo Menezes afirma que a relação entre imagens e espectadores é sempre complexa:

Não vemos o que alguém decidiu que não deveríamos ver, ou o que os criadores dessas imagens não viram. E, acima de tudo, não vemos o que não queremos ver. Logo, o campo de constituição de sentidos elaborado em um filme aparece como fruto de duas invisibilidades cruzadas: o que os cineastas não viram (incluindo-se o que viram, mas não querem nos mostrar) e o que nós, espectadores, não queremos, ou não conseguimos, ver. (2004, p.24)

Parece-nos oportuno mencionar aqui a questão da imagem como representação do real. Dadas as abstrações do sujeito, frente ao *efeito de fechamento* de qualquer

discurso, há uma relação em desalinho com a perspectiva discursiva. Uma impossibilidade é uma propensão à reprodução, não seria isso.

Santo Tomás de Aquino, em suas formulações, segundo Nicola Abbagnano (1998), considera a representação como uma semelhança da coisa. Foucault (1981, pp.33-60) examina as acepções que o vocábulo semelhança carregou ao longo do século XVI. Segundo ele, a representação é fruto de uma aproximação gradativa de coisas que se juntam, se fundam e se dissolvem.

A noção de representação social tem como berço a sociologia sob o cunho de representação coletiva (DURKHEIM, 1987). A formação e o funcionamento de sistemas referenciais os quais os grupos utilizam para se classificarem a fim de interpretar os acontecimentos em sua realidade em acordo com o imaginário social, com a ideologia, e com a linguagem. As representações sociais orientam as práticas sociais do grupo.

O que as representações coletivas manifestam é o modo como, associadas ao imaginário sobre sujeitos que dividem uma mesma situação, os grupos veem a si mesmos nas relações com os objetos. Os objetos são tratados como coisas. Trata, portanto, da questão entre a significação, a realidade e sua imagem. Se por um lado há a existência de uma realidade ontológica dissolvida pelas falsas aparências de um mundo sensível, de outro, a realidade ontológica é uma proposição onde o sujeito se encontra diante de um painel de construção de um real como significação do mundo, conforme Baudrillard (1995).

Para nosso trabalho, por ter uma conveniência também com processos de identificação, a representação tem a ver com a interdiscursividade (um discurso permeado por outros discursos, a construção textual a partir de um já-dito, interferindo no sentido).

A noção de interdiscursividade nos permite divisar os tipos de *corpus*, o nosso, por exemplo, é construído em torno de depoimentos, de imagens, de música, de narração, em que há ruptura e descontinuidade entre memória e atualidade.

Se o acontecimento é encontro entre memória e atualidade, no documentário que analisamos, o que podemos chamar de acontecimento é afetado por rupturas e descontinuidade.

Havendo respaldo em um critério de “verdade” das coisas na representação, a interpretação sofreria abalos em sua estrutura: esgotaria-se a multiplicidade de efeitos

de sentido, ou seja, haveria um sentido único, sentido formatado. Apenas um jeito, um gesto, uma leitura.

A representação não é uma cópia fiel e legítima do real, não é o seu duplo, a representação não é o real, mas indica traços do real da mesma maneira que a imagem se equivoca quando é pensada como condição de verdade.

A imagem, por ser discurso (ORLANDI, 2010), carrega o deslocamento de sentidos, tem pontos de deriva, incide em outros discursos, pois funciona com o verbal na construção da memória discursiva. Uma imagem nunca seria somente a representação do real, pois o primeiro *click* jamais será como o segundo. Inserimos, nesta pesquisa, a esse favor, a noção de recorte de Orlandi. O real resvala diante dos olhos de quem vê e de quem fotografa.

Pierre Francastel (1998) desenvolve um método de leitura de imagens fílmicas, criado para as imagens artísticas. Nessa obra, ele afirma que a imagem existe em si mesma, essencialmente no espírito, ela se configura como um ponto de referência na cultura e não na realidade. Então a imagem não estaria a serviço de uma realidade imediata. Segundo Pêcheux:

A questão da imagem encontra assim a análise de discurso por um outro viés: não mais a imagem legível na transparência, porque um discurso a atravessa e a constitui, mas a imagem opaca e muda, quer dizer, aquela da qual a memória “perdeu” o trajeto de leitura (ela perdeu assim um trajeto que jamais deteve em suas inscrições). (2007, p.55)

O olhar perscrutador de uma câmera que “reclama por sentidos” (Paul Henry, 1994, p.05) investiga essas imagens. Sentidos dispersos e também dispersos para os sujeitos, para a narração que tenta ingenuamente dar unidade a tantas situações. O normal do dia a dia do ser, mas do também estar do incompleto. Num clamor pelo inefável, aquele que como afirma Pêcheux (2002), nos deparamos com ele, o real.

Falas agitadas que dão corpo e forma a narratividade sobre a figura Nhá Chica. Falas essas que tentam pôr a exatidão daquilo que está fadado a vir a ser. A ser outro naquilo que está sempre se reconstituindo no discurso.

São fragmentos de histórias de vidas, de curas, de memórias, de imagens, que dividem uma espacialidade, enquanto força simbólica, com o imaginário na cidade de Baependi, assim o documentário faz funcionar uma memória. Não a memória

psicologista, individual, mas como atesta Michel Pêcheux, a memória social inscrita em práticas conjuntamente com a memória do historiador. Múltiplos acontecimentos em um. O tecido fílmico, como um gesto de interpretação, ato simbólico que intervém no real do sentido, segundo Orlandi (2007b), textualiza verbal e não-verbal em assuntos referentes à figura de Nhá Chica, que marcou e marca a história da cidade de Baependi.

O documentário convoca e reorganiza a memória pela composição do verbal e do não-verbal, já que é certo que, por meio do não-verbal a sociedade produz um discurso visual sobre si e sobre o redor. Em *Ilhas de História*, Sahlins afirma que:

A história é ordenada culturalmente de diferentes modos nas diversas sociedades, de acordo com os esquemas de significação das coisas. O contrário também é verdadeiro: esquemas culturais são ordenados historicamente porque, em maior ou menor grau, os significados são revalidados quando realizados na prática. (1987, p.07)

Segundo Caiuby (2004), o discurso visual é também obra dos próprios “informantes”, grifos da autora. Pensando dessa forma, segundo Caiuby, a própria presença da câmera antecipa naqueles que serão filmados, a imagem que eles exibem para o equipamento e para seu operador (p. 12). Através desse mecanismo da antecipação, o sujeito tem a capacidade de experimentar, ou melhor, de colocar-se no lugar em que seu interlocutor “ouve” suas palavras (ORLANDI, 2007a, p.39). Na antecipação, o sujeito enunciador lança uma representação imaginária do interlocutor e a partir dessa representação forma suas táticas discursivas, suas estratégias enunciativas.

A posição-sujeito determina as relações de força no discurso. Nesse ponto, as relações de sentido diferem porque pressupõem a interdiscursividade. O que ocorre então é um jogo de imagens entre lugares, sujeitos com o que se imagina, com as possibilidades. As formações imaginárias não estão diretamente relacionadas ao empirismo (sujeito, lugares), mas tem a ver com as projeções desse sujeito sobre o lugar e sobre os outros sujeitos. As imagens produzidas pela antecipação são ideológicas, efetuam efeitos no discurso. Aqui notamos o funcionamento do conceito de formação imaginária proposto por Pêcheux (1997), como uma construção discursiva composta de atitudes e representações que não se constituem nem da individualidade e tampouco da universalidade, mas tem a ver com as posições de classe em embate (p.82).

Para Pêcheux (1988), todo o discurso é suscetível a tornar-se outro. O autor afirma que as formações imaginárias são resultado de processos discursivos anteriores e

percebe-se sua ocorrência no processo discursivo por intermédio da antecipação, do sentido e das relações de força. Todo esse princípio desenvolve um processo de construção do não-verbal que será exibido no documentário, não a costumeiramente vivida, mas a que se quer ver projetada a quem assistir ao documentário num lugar para além dos limites conhecidos, num lugar que coloca o documentário como “vitrine” do discurso.

4 A COMPOSIÇÃO DE DISCURSOS: NÃO-VERBAL E VERBAL NO DOCUMENTÁRIO

*Janela, palavra linda.
Janela é o bater das asas da borboleta amarela.
Abre pra fora as duas folhas de madeira à-toa pintada,
janela jeca, de azul.
Eu pulo você pra dentro e pra fora, monto a cavalo em você.
Meu pé esbarra no chão.
Janela sobre o mundo aberta, por onde vi
o casamento da Anita esperando neném, a mãe
do Pedro Cisterna urinando na chuva, por onde vi
meu bem chegar de bicicleta e dizer a meu pai:
minhas intenções com sua filha são as melhores possíveis.
Ô janela com tramela, brincadeira de ladrão,
clarabóia na minha alma,
olho no meu coração.*

(Adélia Prado, *Poesia Reunida*)

Nhá Chica – A Pérola de Baependi é um documentário produzido no ano de 2004 pela Congregação das Irmãs Franciscanas do Senhor e pela produtora Verbo Filmes.

O vídeo com 28 minutos de duração traz a voz de Ana Maria Melo, que assume o sujeito-locutor no documentário. Esta nos traz seu *script* ao longo do tecido fílmico, produzindo como efeito uma narratividade ao mesmo tempo em que pretende organizar para o sujeito-ouvinte um ritual de apresentação. Esse ritual, no entanto, não se fecha para o sujeito, já que a apresentação se mostra somente na sonoridade.

Enquanto a locutora narra, são impressas, ao fundo, imagens de fiéis, e uma imagem fotográfica de Nhá Chica (os fotogramas 2 e 3 que retratam Nhá Chica, sentada, segurando uma sombrinha), que vai lentamente sendo revelada pelo olhar da câmera.

Os fotogramas são de uma fotografia de Nhá Chica que foi tirada dentro da capela de Nossa Senhora da Conceição. Ao fundo percebemos a escada que dava acesso à parte superior, o coro da capela, quando da entrevista de Nhá Chica, concedida ao hidrologista Henrique Monat. Encontra-se no livro *Caxambu*, de 1894, e é a mesma que aparece como arquivo no documentário.



Fotogramas 2 e 3 - Nhá Chica

Colocamos abaixo a fotografia de Nhá Chica, encontrada no livro citado, a mesma do documentário. Assim funciona a memória: entre o arquivo⁴ e o interdiscurso.



Fotografia de Nhá Chica - 1894

⁴ Para Michel Pêcheux (1994), arquivo é entendido no sentido de “campo de documentos pertinentes e disponíveis sobre uma questão” (p. 57)

Francisca está sentada em uma cadeira cujo desenho deixa visível a simplicidade. Quando da realização da fotografia já contava mais de oitenta anos. Sua figura é impactante, sua presença em imagem-discurso, não-verbal, é marcada ao longo do documentário. Nhá Chica “presentifica-se” no documentário, “fala”, produz seus discursos, deixa a imagem “falar” seus discursos.

Na fotografia de Nhá Chica, percebemos que sua repetição, ao longo do tecido fílmico, arregimenta nela o sentido de sua figura mística.

A imagem de Nhá Chica sintetiza e serve para mostrar enunciados possíveis, representados por uma família parafrástica. Essa tese é assegurada pelos estudos dos esquecimentos pêncheuxianos que afirmam que os enunciados que o sujeito produz não são inaugurais. Tese ligada ao esquecimento de número 2: a ilusão do sujeito que presume que o que ele enuncia tem apenas um sentido, esse processo é pré-consciente.

O vigor de Nhá Chica é mostrado no fotograma, na construção da família parafrástica, quando segura com firmeza sua sombrinha que por *efeito metafórico* nos faz pensar em um cajado com o qual conduz suas ovelhas. Na figura de uma pastora, pastoreia seus discípulos. Guia com firmeza o povo de Deus. A boa pastora que se apresenta a si mesma como um exemplo a ser seguido. O não-verbal como deriva, com deslocamento de sentidos pela relação de parafraseagem.

Percebemos no não-verbal “uma andarilha pobre”. Suas vestes fomentam seu misticismo: o lenço a cabeça como um sinal de pureza, como um manto, uma remissão à Virgem Maria, uma identificação com Maria.

Podemos pensar, também, na sombrinha enquanto o báculo de um bispo da igreja católica, enquanto cetro, símbolo de autoridade, de poder, de governo, de direção sobre seus discípulos, sobre seu povo, e indo além temos um sentido “mágico” no tipo de Nhá Chica, pois como veremos mais adiante, nesse trabalho, Nhá Chica operou curas e fez profecias. Com sua sombrinha, Nhá Chica desloca-se pela ambiência da cidade.

A fotografia de Nhá Chica e os fotogramas 2 e 3 revelam o dualismo do escuro. Este que indica ausência de luminosidade, um único tom, mas por se tratar de uma figura cultuada como santa o sentido desliza. Ao observamos analiticamente a figura do não-verbal divisamos nesta a claridade na sombra, como se percebêssemos a transparência na opacidade do escuro.

No documentário, a produção do não-verbal envolve um fazer em que uma composição e uma perspectiva relacionam sentidos. São considerados então recursos

técnicos numa busca pela definição dos componentes de apoio ao olhar de quem retrata, a exemplo, a profundidade do campo como percebemos no fotograma 4 em que consta uma imagem de Nhá Chica, se desvanecendo. Este faz funcionar um espaço desfocado para servir a um gesto do autor em sua subjetividade narrativa.



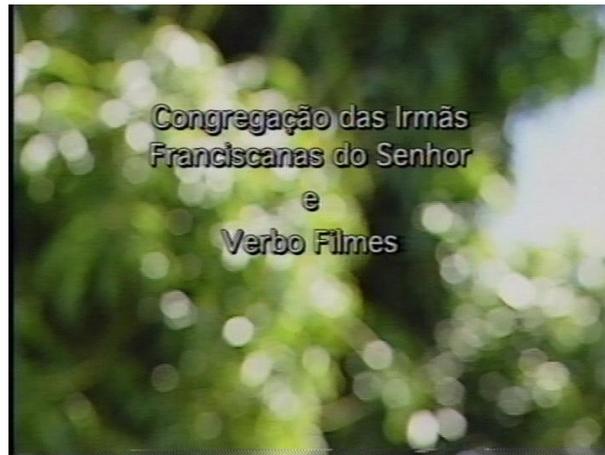
Fotograma 4 - Nhá Chica

Coloca-se assim no espaço destinado ao não-verbal o congelamento de uma possibilidade. Anexa-se o que compõe ao como compõe.

O congelamento de um momento não-verbal constitui-se do próprio tempo do fotograma, onde se tenta estancar o escape temporal dos componentes desse modo de ver. O que o documentário capta é um recorte do tempo de uma realidade dada para a sua não-verbalização, quando naquele instante o momento é único, como nos fotogramas congelados em nossa pesquisa.

Os componentes da não-verbalização, rosto, objetos, vestes, espaço, mostram que os sentidos dessa circunstância produzida imagetivamente estão inscritos na história e assim significam. Segurar o tempo em um fotograma e depois libertá-lo no descongelamento indica a construção discursiva dos referentes que estão na imagem. Os mesmos não estão circunscritos a uma ocasião, como uma evidência ideológica de quem clica. Há formações imaginárias em ocorrência.

Observamos a imagem de Nhá Chica se desvanecendo, como se quem observa estivesse sendo convidado a sonhar, interpretação que é posta em suspenso pela próxima imagem que é a chamada de apresentação do documentário (vide fotograma de número 5).



Fotograma 5 - Abertura do documentário *Nhá Chica - A Pérola de Baependi*

Os caracteres imprimem uma menção para o foco em primeiro plano dos dizeres ao passo que o fundo, através da luminosidade refletida nas folhas e galhos de árvores provocados pelo sol, criam um *efeito de prisma*.

O prisma decompõe a luz branca em raios luminosos, a luz que bate e produz um arco-íris e com eles os sentidos.

Em *A Ideologia e o Prisma*, texto que integra a obra *Para Uma Enciclopédia da Cidade*, Eni Orlandi nos convida a pensar o texto não em sua linearidade, mas como um prisma em movimento:

Que o leitor possa ir construindo, fazendo os sentidos evadirem em qualquer ponto ou direção. Formulações divergentes no mesmo espaço de significação. Que não se excluem. Juntam-se ou se dispersam. A seu gosto. (2003, p.25)

Essa compreensão polissêmica estende-se também para o não-verbal. As direções multifocalizadas prendem-se em discursividades anteriores na produção de seus sentidos. Dessa forma, o interdiscurso ativa efeitos de sentido para que o não-verbal seja significado enquanto discurso, onde o não-verbal integra o interdiscurso, mostrando a historicidade do sentido. O não-verbal, a exemplo do verbal, funciona com um caráter fortemente ideológico, como diz Orlandi.

Orlandi acentua que prismas são diferentes faces triangulando termos com definições que permitem observar a passagem do imaginário ao real (idem). Através dessas faces, sentidos tomam distintas associações.

O prisma considera um modo de ver e analisar as “coisas”. Mais do que um simples ponto de vista, uma posição-sujeito constituída. Acontecimento que é levado para o próximo fotograma de número 6, a mesma imagem de fundo que o fotograma 5, os galhos de uma árvore iluminados, porém com outros dizeres, as palavras do título do documentário evocam também o *efeito de prisma*: “A **Pérola** de Baependi”.



Fotograma 6 - Continuação da abertura do documentário *Nhá Chica - A Pérola de Baependi*

Percebemos aí um *efeito de estetização* do visual de abertura do documentário. Assim como a pérola se forma no interior de conchas, metaforicamente percebemos a história de formação do nome próprio de Nhá Chica, partindo do exterior para dentro, Francisca de Paula de Jesus Isabel, Senhora Francisca, Senhora Chica, Sinhá Chica, Nhá Chica, se “formou” no interior de Minas Gerais, de Baependi. Pessoa de excelentes qualidades⁵, a pessoa de Nhá Chica, pessoa que tem domínio sobre essa “coisa”. A coisa nomeada, a cidade de Baependi. A pérola em seu interior.

Nhá é corruptela de sinhá, corruptela de senhora. Esse *efeito gradativo* nos nomes retroativos de senhora nos mostra também o processo de ascensão social sofrido por Nhá Chica, ascensão que se deu pelo religioso, pelo processo de identificação religiosa.

⁵ Cf. Dicionário *On Line* Michaelis – Verbete de Pérola.

Essa forma de tratamento denota o movimento de identidade de Nhá Chica perante a sociedade vigente da sua época, ao passo que designa conjuntamente a popularidade e intimidade desfrutadas por Nhá Chica diante da sociedade baependiana.

O documentário sobre Nhá Chica também é construído pela independência da personalidade histórica. A memória sobre Nhá Chica nos mostra como a “personagem” tornou-se senhora do seu destino.

Interpretar o fotograma é um mister difuso, um desafio, interpretar o não-verbal sem correr o risco de não praticar a teoria e o método discursivo em que as imagens – ou o não-verbal, em geral – têm seu dispositivo analítico próprio de interpretação. Nesse caso é um desafio quanto ao método também uma vez que falamos de um lugar assumidamente marcado.

Em nosso material de análise, percebemos a marca da figura de Nhá Chica no imaginário social de Baependi, pois o discurso não-verbal, o fotograma de Nhá Chica, não é somente um documento, assim como o documentário também não, o fotograma de Nhá Chica é discurso.

Os equívocos, as evidências, com endosso no imaginário, tudo é proficuamente revelador para o caráter da análise. O fotograma de Nhá Chica demonstra a ação do tempo. O passado. Ao mesmo tempo engendra a força da crença que se perpetua na modernidade.

Uma fotografia antiga, ressignificada em um fotograma, que na modernidade ressoa a religiosidade em busca de uma aceitação oficial: a canonização. A fotografia da beata já é um cânone para os devotos de Nhá Chica. A fotografia de Nhá Chica funciona como um possível suporte da fé.

A fotografia de Nhá Chica não se caracteriza pela presença de elementos comuns ao universo santificado. Não vemos céu, nem presenças bestificadas como acontece em fotografias retratadas acerca dos santos, mesmo os do povo. Nem lança, nem braços abertos ou muito menos se distanciando do imaginário medieval.

Em *Nhá Chica – A Pérola de Baependi*, os momentos em que a fotografia se presentifica remetem ao caso de acontecimentos da fé na busca incessante pela expressão da própria fé do sujeito. Por isso as fotografias são leituras e compreensões dentre outros fatores como a memória.

A fotografia irrompe como um acontecimento do significante entre o gesto fotográfico e o gesto interpretativo. Os detalhes de uma fotografia dizem respeito a um

recorte da realidade do sujeito, abrindo espaço para a contradição, já que retrata a religiosidade e a realidade e não a reduzindo a um instantâneo do fotógrafo que fugiria ao olhar do fotógrafo.

É na própria retomada da voz da locutora que se estabelece a ancoragem da continuidade dos eventos, dos acontecimentos. A narração media o entendimento sobre Nhá Chica. No vídeo, as imagens vão surgindo lentamente como um desvendar do tecido visual, dos acontecimentos e dos seus dizeres.

Nhá Chica foi testemunha das transformações ocorridas ao longo do século XIX. Aquele século foi profundamente marcado, muito embora a cidade de Baependi estivesse localizada no interior do Brasil, tais mudanças atingiram a vila. Como fatos históricos, temos: a Proclamação da República, em 1889, e ela viveu alguns anos sob a experiência do regime republicano no Brasil (já que morreu em 1895).

Os anos em que viveu Francisca de Paula de Jesus foram marcados por uma difusão de idéias e valores dentre os quais o conceito de progresso, modernidade, crescimento econômico.

A vida dos negros foi árdua ao longo dessas transformações; os filhos dos negros eram tratados como pequenos adultos e segundo Queiroz (1986), aos sete anos as crianças já dominavam um ofício aprendido na convivência com os adultos. Para Araújo (2005):

Baependi faz parte do Sul de Minas Gerais, região fronteira com São Paulo e Rio de Janeiro, que se estendia até o termo da Vila São João Del Rei, caminho de tropas que abasteciam a Corte e de diversos viajantes estrangeiros que para esta região vieram no século XIX. Constituiu-se como uma das três vilas mais antigas da região, junto com Aiuruoca e Campanha, pertencentes à Comarca do Rio das Mortes até 1833. (p.26)

Ao contemplarmos a figura do fotograma de Nhá Chica, podemos pensar a beata, também, como uma figura de resistência frente às agruras do tempo em que viveu. Ela dá força contra o *status quo*. Sua crença inabalável em Nossa Senhora da Conceição, essa fé encarnada na Virgem que a tantos inspirou.

Nhá Chica mostrou sua resistência a seu modo, com sua religiosidade, sua fé acima de tudo. Não se apassivou diante das situações de seu tempo. Segundo Lagazzi (1988):

A resistência é a batalha do sujeito pelo direito de se colocar, de não aceitar a coerção, é a batalha 'por um lugar no qual o sujeito se encontre um poder de dizer', com ou sem respaldo da hierarquia. (p.97)

Assim a batalha a que se refere Lagazzi, foi vivida por Francisca de Paula de Jesus Isabel, sua trajetória foi marcada por sua história, pelo seu discurso, o discurso da fé, pelo discurso de Nossa Senhora. Ainda retomando Lagazzi, Nhá Chica falou de um lugar cujo poder possivelmente a teria levado à submissão, mas sua resistência brigou pelo poder de dizer não (p.98).

Como colocamos anteriormente, analisamos o conceito de interdiscurso, o já-dito e esquecido, uma exterioridade constitutiva, a memória do dizer, no documentário enquanto objeto constituído pelo verbal e não-verbal na produção de sentidos que afloram fortemente sobre Nhá Chica.

Assim, pensando na consistência dessa pesquisa, versaremos mais detidamente sobre o conceito de interdiscurso elaborado por Pêcheux (1988) no subitem que segue, pois em análise de discurso a escolha do *corpus*, bem como a leitura e a escritura configuram-se também como gestos de interpretação do analista.

É através do interdiscurso que os dizeres sobre Nhá Chica, em que é colocada como a serva de Deus, a mãe dos pobres, a intercessora junto à Virgem Maria, fazem sentido, daí a relevância da exteriorização dos sentidos em recortes nas redes de filiações do interdiscurso.

4.1 O Interdiscurso

O interdiscurso constitui-se de um conjunto de formulações feitas e já esquecidas que determinam o que dizemos (ORLANDI, 2007, p.33). Isso implica dizer que para que o que falamos faça sentido é necessário que já faça sentido antes. O interdiscurso refere-se ao já-lá:

Existem sentidos já sedimentados que constituem o domínio da memória, do já-dito, que por efeito ideológico, se apresentam como o conjunto de evidências, de informações, de realidades reconhecidas e aceitas por todos, as quais são codificadas pela língua de maneira mais clara e possível. É nesta instância que os efeitos da objetividade e da literalidade são produzidos e que a interpretação, ao mesmo tempo se dá, se apaga enquanto tal, criando a ilusão de que esses sentidos são desde sempre assim e devem continuar assim para sempre. Seria este o nível da interpretação constitutiva, do interdiscurso, da ideologia, i. e., da História, nível inconsciente e ao qual não temos acesso direto. História essa que não se situa, mas que consiste numa trama de sentidos. (RODRÍGUEZ, 2003, p.57)

Esse sentido já antes, os saberes anteriores, não nascem do sujeito. Segundo Payer (2003), os saberes “nem habitam apenas o indivíduo isoladamente, mas remetem, também eles, à existência de um corpo histórico de traços discursivos que constituem o espaço memória” (p.144). Segundo a autora as palavras modificam de sentido conforme o lugar de onde falamos (esse lugar faz parte tanto da memória, onde se encontram inscritos os sentidos, quanto de uma situação objetiva) e que “um sinal limite de distinção entre as memórias discursivas consiste justamente na atribuição de diferentes sentidos às palavras” (idem, p.145).

Segundo Pêcheux (1988), os sentidos se estabelecem no choque contínuo entre a atualidade e a memória. Um diálogo intermitente é travado entre um discurso com outros discursos. Essa memória é constitutiva, é o interdiscurso que tem características particulares, onde todas as formações discursivas estão presentes. As diferenças, conflitos e contradições que se representam nas diferentes FDs que fazem parte do interdiscurso. O Homem confronta-se com o presente e o passado através do jogo discursivo. Conforme Orlandi (2007), o interdiscurso é efeito e constituidor da relação das materialidades da história e da língua:

Disso se deduz que há uma relação entre o já-dito e o que se está dizendo que é a que existe entre o interdiscurso e o intradiscurso ou, em outras palavras, entre a constituição do sentido e sua formulação. Courtine (1984) explicita essa diferença considerando a constituição – o que estamos chamando de interdiscurso – representada como um eixo vertical onde teríamos todos os dizeres já ditos – e esquecido – em uma estratificação de enunciados que, em seu conjunto, representa o dizível. E teríamos o eixo horizontal – o intradiscurso – que seria o eixo da formulação, isto é, aquilo que estamos dizendo naquele momento dado, em condições dadas. (2007, pp.32-33)

INTERDISCURSO (Constituição, Memória)



O interdiscurso é o lugar onde irrompem as transformações advindas do processo discursivo da interpretação.

Pêcheux (1997) nos chama atenção para dois esquecimentos. O primeiro é da ordem do inconsciente, ou seja, a origem do dizer estaria naquele que diz. O sujeito esquece que retoma sentidos preexistentes, pois há conforto para ele nisso, a ilusão que conforta. O segundo esquecimento é da ordem da enunciação, assim, existiria a ilusão referencial da linguagem, ou na relação termo a termo com o mundo e o pensamento. Palavra, pensamento, coisas, objetos, enfim, numa relação direta, linear. O sujeito esquece que poderia formular um dizer de outra maneira. O sujeito apega-se a um dizer e não a outro e esse processo não é de todo inconsciente. Para que o sujeito diga é preciso esquecer para que possa significar, segundo Orlandi (1999).

Em entrevista, intitulada *Análise de Discurso: Conversa com Eni Orlandi*, à revista Teias, edições 13 e 14, 2006, concedida à Raquel Goulart Barreto, professora da Faculdade de Educação da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Orlandi distingue três noções de memória: memória discursiva ou interdiscurso, memória institucional (arquivo) e memória metálica (p.05).

O interdiscurso é conceito pêcheutiano (*Semântica e Discurso*, 1988) e segundo o autor é o fato de que “algo fala antes, em outro lugar e independentemente”.

O conceito de memória discursiva, ou interdiscurso, como já mencionamos acima, está presente nos textos de Jean Jacques Courtine (ORLANDI, 2007, p.34) sendo o interdiscurso constituído pelo esquecimento, traz sempre um *efeito de retorno*.

A memória institucional, ou memória de arquivo, é aquela que não é esquecida, pois as instituições apregoam, mantêm, fomentando sua circulação. Orlandi (idem) se refere à questão do arquivo tal como M. Pêcheux o formula em *Ler o Arquivo Hoje*, (ORLANDI, org. 1994) Pêcheux define arquivo como um campo de documentos

pertinentes e disponíveis sobre uma questão. Nesse mesmo artigo, o autor faz uma crítica quanto à maneira de se ler o arquivo.

Os gestos de leitura são feitos a partir de clivagens subterrâneas entre maneiras diferentes e mesmo contraditórias de ler o arquivo como uma leitura técnica, uma leitura de apreensão do documento (p.57) e não em uma abordagem interpretativa do arquivo enquanto escritura. Todos esses movimentos levam à ideia de sujeitos em processo.

A memória metálica é aquela que funciona nas novas tecnologias de linguagem, cuja característica crucial é o fato de não produzir historicidade, está aqui, ali, mas não se fixa é quantitativa e seu processo é seriado (ORLANDI, 2006, p.05). A formulação, a constituição e a circulação dos sentidos se estabelecerão diferentemente nas distintas noções de memória acarretando efeitos na função autor e no efeito leitor por implicações da ideologia e da interpretação (idem).

Orlandi (2003) afirma que se no interdiscurso há o que se deve dizer, mas também, o que se pode dizer e mesmo a possibilidade de se dizer o irrealizado, “o arquivo repousa sobre o realizado, menos sobre o que pode e muito mais sobre o que deve ser dito” (p.24).

A memória discursiva faz parte de um processo histórico resultante de uma disputa de interpretações para os acontecimentos presentes ou passados. Para Courtine (1990), a linguagem é o tecido da memória. Há uma memória inerente à linguagem e os processos discursivos são responsáveis por fazer emergir o que, em uma memória coletiva, é característico de um determinado processo histórico.

Orlandi (1999), a partir de Courtine (idem), nos diz que o sujeito toma como suas as palavras de uma voz anônima que se produz no interdiscurso, apropriando-se da memória que se manifestará de diferentes formas em discursos distintos.

Para entender como o discurso se articula é preciso entender, face à sua exterioridade, a memória, mas também, quais são as condições de produção. Estas são responsáveis pelo estabelecimento das relações de força no interior do mesmo, assim como as relações de sentido, pois tais condições mantêm com a linguagem uma relação necessária, constituindo com ela o sentido do texto.

As condições de produção são parte do que se chama “exterioridade linguística” e podem ser agrupadas em condições de produção em sentido estrito (circunstâncias de enunciação) e em sentido amplo (contexto sócio-histórico-ideológico), segundo Orlandi (1999). A memória dá sustentação às condições de produção do discurso.

Em *Nhá Chica – A Pérola de Baependi*, em uma reprodução da memória local onde os efeitos de sentido advindos do acontecimento são efeitos da participação do interdiscurso, a memória discursiva funciona em conjunção com a memória de arquivo, ou institucional, para produzir a inscrição dos efeitos de sentido e dos sujeitos na história em que:

Alguma coisa mais forte que vem pela história, que não pede licença, que vem pela memória, pelas filiações de sentidos constituídos em outros dizeres, em muitas outras vozes, no jogo da língua que vai se historicizando aqui e ali, indiferentemente, mas marcada pela ideologia e pelas posições relativas ao poder traz em sua materialidade os efeitos que atingem esses sujeitos apesar de suas vontades. (ORLANDI, 2007, p.32)

O funcionamento discursivo da memória opera pela contradição: o interdiscurso (memória discursiva) e o arquivo (memória institucional). A memória discursiva é da ordem da constituição dos sentidos, é constituída pelo esquecimento e independe da vontade do sujeito. Nós a dizemos, nós a esquecemos. Sua existência é irrepresentável, o esquecimento é sua estrutura.

Quando falamos estamos na formulação do dizer, onde o dizer é disperso e incompleto, lacunar. Quando da formulação, a memória é atualizada por causa da sua inscrição na história. Retomamos e deslocamos dizeres. O deslizamento de dizeres se dá pelo *efeito metafórico*. Produzimos a diferença nessa movência, nessa reverberação de sentidos.

No arquivo, a memória é geral, é uma memória laboriosa. O sujeito não possui uma escritura de posse desses dizeres. Não é seu proprietário, embora viva dessa ilusão. O que dizemos faz sentido para o interlocutor, bem como outros efeitos de sentido nos atravessam.

A história, nesse ponto, como diferença permite outras leituras, outros caminhos de interpretação na prática do próprio social, não pensado como um contíguo. Orlandi (2007) assume justamente que o gesto de interpretação se faz entre a memória institucional (o arquivo) e os *efeitos de memória* (o interdiscurso) podendo assim tanto estabilizar como deslocar sentidos (p.48).

Os dizeres trazem consigo o não-dito, já que um dizer silencia um outro dizer. Essa visada “dialógica” foi compreendida por Authier-Revuz (1998), como o discurso

não se reduzindo ao dizer explícito, pois o dizer carrega com ele “o peso do outro”, segundo a autora.

O documentário *Nhá Chica – A Pérola de Baependi* se compõe de muitas vozes. Algumas delas são anunciadas por sua função profissional (Dr. Ítalo), ou por sua hierarquia eclesiástica (Irmã Tereza, Irmã Magda, Irmã Gilda, Irmã Ana Teresa, Padre Juvenal, Padre Afonso, Dom Diamantino).

Os caracteres chamam nomes, memórias, perfilam sujeitos em uma constituição audiovisual onde discursos surgem em falas recortadas pela memória.

Fatos da memória retratada se aproximam e se distanciam em função dos dizeres que por ora são postos a *lumi* em detrimento de outros, calados.

Os nomes desses sujeitos se distribuem em grupos, em gêneros, em faixas etárias, em raças. Alguns deles parecem parte integrante do cenário da fé, outros passantes, a caminho, em busca de um sentido para sua crença.

É preciso, no entanto ir além, dessas especificações da memória e ver como essas diferenças entre as elaborações supracitadas se comportam em outras formas discursivas, no caso, a não-verbal.

4.2 A BUSCA DA AUTORIZAÇÃO DO DISCURSO

Em sua obra *O Narrador*, Walter Benjamin (1993) divide o contador de histórias em dois grupos: os marinheiros comerciantes e os camponeses sedentários. Os marinheiros comerciantes seriam aqueles que vinham de suas viagens com uma bagagem repleta de histórias. Os camponeses sedentários são os que ficam na terra e cultivam a memória e o passado com seus conterrâneos. Quem possui a excelência do ato de narrar é o velho.

Por serem desprezados no mundo capitalista, se apegam à liberdade de poder lembrar o que viveram e viver novamente contando histórias. Os narradores fazem uso de sua experiência pessoal até mesmo para aconselhar, ou seja, dar continuidade a uma história. A discursividade está no *efeito de experiência* que passa de sujeito para sujeito.

Na modernidade, a experiência não interessa, por isso os textos de tradição oral perdem a importância e, junto, os narradores. Benjamin afirma que a arte de narrar está agonizando e isso não vem de agora.

O advento do romance e da sociedade burguesa propiciou a falência do ato de narrar. A narrativa se transformou em informação, então a busca por sabedoria e conhecimento é enfraquecida e tem-se a opinião que é relativa e muito particular. A arte de narrar tornou-se escassa e levou consigo a arte de trocar experiências. O recorte abaixo mostra a filiação a uma rede de dizeres que engendram o discurso do contador de histórias:

“Uma tia minha contou, era costureira daquele tempo, não? Na morte da Nhá Chica, ela que fez as mortalha da Nhá Chica. Costurou, né, era costureira, né. A Nhá Chica ficou na igreja exposta quatro dias, né, durante quatro dias, né, e que ela fez diversos vestidos. Porque o povo cortava, né, porque pra tirar relíquia, pra fazer relíquia, né. Ela dizia também que fez uma grinalda de flor de laranjeira, né, e colocou, sob, na frente da Nhá Chica, e que as abelhas juntavam, assim, durante o dia todo. Estava cheio de abelha, né, aquilo perfumava, né, e aquilo avoava na frente da Nhá Chica (José Figueiredo Gouveia).”

O discurso citado traz um *efeito de lembrança* na rede de memória em que o sujeito se filiou. A lembrança é discursiva, traz o discurso ao presente. Em *Ela dizia também que fez uma grinalda de flor de laranjeira (...). Estava cheio de abelha, né, aquilo perfumava, né, e aquilo avoava na frente da Nhá Chica* temos a imagem de uma castidade perfeita atribuída aos seres santificados.

A memória do dizer, onde muitos sentidos são ditos, com suas formações discursivas, com a resignificação do sujeito sobre o que já foi dito (lido), um *efeito sobre si mesmo*. Como afirma Mariani (1996), o interdiscurso como um processo histórico resultante de uma disputa de interpretações para os acontecimentos presentes ou já ocorridos.

As palavras de José Figueiredo Gouveia indicam o caminho do contar: **Uma tia minha contou... daquele tempo**. Tais recortes prefiguram o recorte no interdiscurso do discurso da memória oral na fala textualizada.

Orlandi (1999) assume que tanto a escrita como a oralidade são constituídas pela interpretação. A questão é reconhecê-las como diferentes “gestos” (grifos da autora) de interpretação que trabalham a relação entre o real da língua (com sua ordem própria) e o real da história (com sua necessidade específica, material), (p.03).

O dizer negrito acima já se configura como um dizer produzido no já-dito. O sujeito enunciador posicionou-se nesse recorte reconhecível do interdiscurso. Orlandi (idem) nos diz que em uma sociedade como a nossa, com a forma da história que temos, há uma disposição a sobrepor o arquivo sobre o interdiscurso no funcionamento discursivo. É a partir do efeito dessa sobreposição que geralmente se distingue escrita (fixa) e oralidade (dispersa), (idem, p.04).

Orlandi afirma que a instituição propicia ao arquivo a forma “conveniente”, denotando um dizer datado. Gera consequências: reduz-se ao contexto, à prática. Ponto pacífico: o dizer se inscreve na memória para fazer sentido. Daí a importância, segundo a autora, da repetição, pois tanto oralidade quanto escrita são postas em repetições.

No subitem do artigo de Orlandi, supracitado, *O Discurso Oral: Versão Não Autorizada*, a analista de discurso pontua que a grande diferença, a primaz, entre oralidade e escrita é o fato de que a escrita é um gesto simbólico que faz um *efeito no real* produzindo um “artefato” (grifos da autora, idem, p.04).

A produção desse artefato prescinde de uma intervenção no imaginário constitutivo da autoria e do *efeito leitor*. A escrita passa pelo crivo da autoria. Ao falarmos, não passamos por esse filtro que pratica uma unidade. O dizer que deixou de ser cristalizado, não foi apagado nos esquecimentos pêncheuxianos, a possibilidade do mesmo e do diferente, a deriva, o deslocamento.

O enunciado de José Figueiredo Gouveia, produzido numa sessão de gravação do documentário faz funcionar um recorte de memória narrada no interdiscurso. Observamos então a relação da memória narrada dita pelo depoente, se formulando e se atualizando (o intradiscurso) com a memória que é constitutiva do dizer, que é o interdiscurso sujeito a esquecimentos muitos. A análise do funcionamento do interdiscurso com o intradiscurso permite a retomada e a compreensão de possibilidades de efeitos de sentidos outros, assim os sentidos postos em silêncio, esquecidos, causam efeitos no que é dito pelo sujeito.

Pensando na construção pêncheuxiana de que discurso é o efeito de sentido entre locutores temos que o sujeito ocupa um lugar não-vazio, palavras do autor. Assim esse lugar é constituído pela forma-sujeito. E é através desta que o sujeito se inscreve em uma determinada formação discursiva em que ele se identifica.

Aí reside a referencialidade do sujeito. Assim sendo, como afirma Pêcheux a forma-sujeito simula o interdiscurso (já-dito) no intradiscurso propondo um efeito de evidência que é da ordem da formação discursiva a que o sujeito se filiou.

Palavras enunciadas em favor do acontecimento e seu dizer a propósito de Nhá Chica, onde é “inquerido” por um interlocutor que não conhecemos, ao longo do documentário, salvo em uma rápida passagem onde ouvimos sua voz. A versão oral tem uma necessidade frente à historicidade, a intolerância a essa enunciação estanca o sentido, ou nas palavras de Orlandi:

Sem isso, o sentido pára de fazer sentido. Não se atualiza, não se reatualiza no cotidiano, não re-significa, nos laços sociais identificados de uma história particular na qual os concidadãos se reconhecem pela memória não dita, esquecida mas significativa. (1999, p.08)

A memória funcionando através de uma identificação e não apenas de um vestígio de pertencimento, onde o imaginário ata o grupo e o grupo se identifica.

Segundo Souza (2003), “quando se escapa à noção de instituição ancorada na tipificação de práticas, a figura da instituição pode estar refletida na Música, na Pintura Corporal, na Cestaria, no Contar histórias e relatos” (p.159). Então para realizar um desses papéis:

Como a Música, o Contador de História, não há regras explícitas de pertencimento. Os indivíduos vão adotando esse ou aquele meio de expressão, sem maiores restrições. (...) são funções coletivas, desempenhadas por mais de um indivíduo, e plurais, um só indivíduo abraça mais de uma dessas funções. Decorrem das práticas do povo. Daí, os textos, verbais e não – verbais, que são produzidos e reproduzidos representarem a memória constitutiva do grupo instaurada no curso do que é dizível, repetível e interpretado. (p.159)

Desta forma, o verbal e o não-verbal podem ser aceitos como uma autoria coletiva e a leitura, que deles fazemos, é de cunho polissêmico.

Uma tia minha contou... percebemos nesse recorte uma referência de identificação, captada através da oralidade, onde os laços parentais (tia para sobrinho) reafirmam a presença das conversas cotidianas como uma forma de relação com a oralidade. A oralidade também em sua prática histórica, como percebemos no recorte, historicamente produzida, onde sentidos circulam no oral.

As repetições do *contou*, perdem seu caráter puramente mecânico, numa relação com a história, assim ao se repetir se diz o novo em uma dinâmica de apropriação e interpretação. O *contou* pode indicar um *efeito de veracidade* ao discurso, a veracidade levaria, então, à crença no que é enunciado. A referência a uma autoria assegura um percurso “seguro” do que é dito.

Pensar a oralidade não é pensá-la enquanto algo a ser resgatado para não se extinguir, para a oralidade ser pensada também em seu funcionamento, onde podem ser percebidos os sentidos silenciados ao tempo. Payer (2005), nos diz que

As reflexões baseadas na (re) leitura dos trabalhos de Pêcheux adquirem especificidades em relação aos tratamentos da oralidade. Nestas reflexões, considera-se que as condições de produção “exteriores” à língua interferem no modo pelo qual ‘o oral faz discurso’. (p. 50)

Segundo a autora essa consideração se estabelece na compreensão de dois fatores: esse exterior referido por Pêcheux no interior da significação, através do imaginário do sujeito que produz linguagem; e, também, a oralidade tem seu próprio estatuto na realização dos processos discursivos que fazem parte da constituição da história da sociedade. Payer ainda ressalta que é preciso compreender “a oralidade enquanto um lugar sócio-histórico e particular de produção do discurso, que acolhe a possibilidade que circulem memórias discursivas que não puderam se inscrever socialmente na ordem escrita” (p.50).

Os saberes produzidos pela oralidade são distintos, mas não se encontram apartados da escrita. Há uma historicidade que sustenta os processos discursivos da oralidade.

Payer nos diz que o que está no âmbito da oralidade, não está numa relação de casualidade, mas por um processo histórico que mantém nessa ordem saberes que continuam sendo considerados em seu lugar de “saber oral”, e que são desautorizados na ordem da institucionalização (escrita) dos saberes. Desautorização essa que também é histórica (idem, p. 51).

“...e que ela fez diversos vestidos. Porque o povo cortava, né, porque pra tirar relíquia, pra fazer relíquia, né.”

Cortar para fazer-se inteiro: dividir, separar, encurtar, atravessar, interromper, diminuir, encurtar o trajeto. Cortar é diminuir distâncias, cortar é se aproximar. O termo relíquia já foi caso de infindáveis discussões ao longo da história da humanidade. Por fervor, por maledicência, por santidade ou conquista de, por justiça, pelo desprestígio da Igreja, pela magnificência da vida religiosa, enfim. Relíquia também: alvo de reformas, de acusações, de literatura.

No canto XIX da *Divina Comédia* de Dante Alighieri, acontece a chegada dos simoníacos, os mesmos são condenados ao inferno. Em retórica fervorosa, o poeta indigna-se com os escândalos protelados pelos papas romanos:

*“Sob a cabeça minha estão vizinhos,
Em simonia os que me antecederam,
Sobrepondo-se um no outro esses mesquinhos.”*

Passagem histórica onde Simão Mago tenta comprar dos apóstolos a virtude de chamar o Espírito Santo, o dom do milagre, o dom de fazer milagres no mercado de compra e venda de coisas sagradas. A origem da palavra simonia é tributada a Simão, consta no livro *Atos dos Apóstolos*.

A Igreja Católica foi alvo de críticas estrondosas durante a Idade Média, por sua conhecida prática de venda de relíquia, de objetos sagrados. Um efeito de sentido de relíquia enquanto mercado é uma prática que distancia ao mesmo tempo em que afasta os dizeres de nosso recorte enunciativo.

A relíquia enquanto venda é uma prática feita em profusão quando o assunto é culto à santidade. Tal sentido fica em suspenso e opera em contradição. Visto que a relíquia é exercida enquanto uma prática destinada aos santos reconhecidos, não exatamente pelo povo.

A figura “santificada” de Nhá Chica funciona com os ditames destinados ao sacro e canônico com aval do discurso religioso legitimado pelo discurso popular. Mas funciona na discordância com o oficial. Relíquia como coisa preciosa, rara, antiga à qual se destina grande apreço. Atua como um corte de um pedaço do sagrado, mas que reverbera sentidos de recordação e lembrança, até mesmo como os restos mortais como percebemos no fotograma 7 da cripta de Nhá Chica.



Fotograma 7- A redoma com restos mortais de Nhá Chica

Não se tratam de quaisquer restos mortais. São restos mortais respeitáveis, veneráveis. Restos que se *imortalizam*, que resistem à ação do tempo e da memória.

Se relíquia é lembrança, o que se tornou memorável e imemorável, em balanços de tempo, relíquia é *imortal*, o que não há de acabar, pois é infindo e não será esquecido, pois vai para a memória de arquivo.

“Em dezoito de junho de 1998, os restos mortais de Nhá Chica foram exumados e posteriormente sepultados em uma urna de granito ao lado do túmulo original.” (Ana Maria de Melo, Locutora)

Os restos mortais e a exumação configuram uma atenção à mortalidade cotidiana, de pessoas comuns do cotidiano, onde sua morada “final” não é supostamente uma igreja, mas outro lugar onde as pessoas são iguais em condição, cada qual com sua própria memória.

Os fotogramas 8 e 9 apresentam a imagem do túmulo de Nhá Chica e trazem o recorte na filiação que figura memória como discurso bíblico-religioso que nos remete a Gênesis quando afirma:

“Porque tu és pó e ao pó retornarás” (3:19)



Fotogramas 8 e 9 - Túmulo de Nhá Chica situado dentro do Santuário de Nossa Senhora da Conceição

Gênese como origem, a morte metaforizada. O fim, mas ao mesmo tempo o início de uma outra etapa, a assunção, como reparamos nas palavras da locutora do documentário: *“Em dezesseis de julho de 1993, a Diocese da Campanha e a comunidade de Baependi iniciaram o processo de beatificação de Nhá Chica.”*

4.3 UM LUGAR DE MEMÓRIA

O fato de a última morada ser dentro de uma igreja destitui Nhá Chica da igualdade, a separa, a aparta do cotidiano e a envolve no religioso ou louvável social da Igreja. Mas nos lembra uma prática muito antiga das Minas Gerais.

Segundo Furtado (2009), escravos forros, membros de irmandades eram enterrados em igrejas ou capelas de sua devoção. O terminável, o findo da vida se choca com o interminável, mas o rito da oração, do rezar novamente aproxima Nhá Chica do rito cotidiano. Rezar é dizer, é fazer uma menção, é chamar um nome, é se pôr em culto. Diferentemente de um outro lugar marcado, por sentimentos diferentes. Não marcado por pedidos, talvez por saudade ou falta.

No cemitério se reza, mas, porém, com outra intenção. Também não se costuma agradecer. A lápide de Nhá Chica (fotograma 10 que denuncia o culto e a preservação através, também, dos arranjos de flores), modelo padrão, fixa o olhar do sujeito que

transita pelo santuário. Até mesmo por instituir um gesto de condecoração que a placa confere.

Percebemos a temporalidade que o advérbio “aqui” figura na lápide ao mesmo tempo em que corporifica a existência de um ser especial que foi inscrito na história.



Fotograma 10 - Lápide de Nhá Chica

Notamos no fotograma da lápide de Nhá Chica a presença de três formações discursivas funcionando: a formação discursiva em que está inscrito o discurso do epitáfio (em *Aqui repousa*); a formação discursiva em que está inscrita a predicação religiosa (*A serva de Deus*, título atribuído pela Congregação das Causas dos Santos do Vaticano, em 1991) e a formação discursiva inscrita no discurso popular (*Nhá Chica*) em relação à que a nomeia para a eternidade: a santa de Baependi.

O epitáfio encerra uma homenagem, um elogio ao morto quando de sua existência. A palavra *aqui* atesta um modelo, um jeito de escrita, ou melhor, um início de escrita, um *start* de sentidos que virão: um lugar santo.

A simplicidade do texto escrito na lápide de Nhá Chica contrasta com o local de estabelecimento e localização de seus restos mortais: um santuário.

O epitáfio configura uma marca simbólica da existência de um sujeito que viveu a uma época e configura um discurso sobre morte. A inscrição atesta as relações de poder vividas por Nhá Chica. Não fez parte da classe dominante, mas conviveu com ela. A forma da lápide, modelo retangular, com bordas douradas, marca uma estética de respeito e sobriedade.

Segundo Johannes Kabatek (2004), na evocação de uma tradição discursiva há dois critérios imprescindíveis: situação e texto (p.156). O autor afirma que uma tradição discursiva vai além de um enunciado, é bem mais, é um gesto linguístico. Pensamos ir além ainda, é um gesto discursivo, segundo nossas orientações analíticas.

A predicação religiosa indica um julgamento sobre o sujeito da placa. O epitáfio na lápide não diz apenas um elogio ao morto, figura a trajetória de uma existência, prefigura um histórico de vida, nos diz muito de um ser. Aqui jaz, aqui resta, aqui repousa. Aqui repousa, *repousa* funciona como um modalizador do verbo *jazer*, estar quieto, imóvel⁶.

Um modalizador que aponta para um sentido de re-pouso, de descanso, que a qualquer instante pode ser acionado para uma tarefa pedida em reza, em oração (como percebemos no fotograma 11, os fiéis ajoelhados diante do túmulo), que vigia, que está vigilante ao pedido do fiel e que se prontifica, abrindo vistas também para a limitação linguística do lapidicista.



Fotograma 11-Devotos de Nhá Chica em posição de oração

O lugar a que pertence o sujeito. Desfazendo o sentido posto em imobilidade. A referenciação temporal do *aqui* aponta para um lugar conquistado na sociedade. O uso do artigo “a” funciona como determinante, numa individualização do referente, que é

⁶ Cf. Expressão extraída do verbete *Jazer* do Dicionário *OnLine* Michaelis

conhecido pelos sujeitos em questão, não comparável aos demais entes de uma sociedade.

Um ser que se particulariza, individualizado pelo uso do artigo. O efeito de sustentação, *A Serva de Deus*, funciona como atribuição a algo muito meritório feito pelo sujeito.

A Inscrição da alcunha “Nhá Chica” aproxima quem lê de sua existência e da compreensão de quem se trata. As marcas tipográficas, as aspas, indicam o chamamento reconhecido pela morta em vida, e que funciona na sua atualização na menção às orações, ao passo que invoca o nome.

As aspas nos indicam também uma heterogeneidade mostrada. Funcionam duplamente: de um lado nos coloca um discurso relatado (assim a remissão ao discurso do outro, muito embora o texto não apareça na forma de discurso relatado), uma fala relatada e, por outro, um discurso figurado (espaço para a interpretação, assim há intrínseca uma expectativa para que o sujeito leitor se identifique com um suposto sentido “objetivado” pelo interlocutor).

As aspas denunciam uma não coincidência do enunciador com o que ele diz. Segundo Authier-Revuz (1998), a heterogeneidade mostrada altera a unicidade aparente da cadeia discursiva, pois o outro é inscrito no discurso.

O nome completo de Nhá Chica, Francisca de Paula de Jesus Isabel, dialoga com o apelido Nhá Chica, dialogam distanciamento e proximidade. Os mortos não costumam ler seus epitáfios, mas esta possibilidade é posta em xeque, ao pensar na invocação à Nhá Chica na flexão dos fiéis ao redor de sua lápide. Notamos o *efeito de pré-construído* quanto ao fato do epitáfio funcionar no discurso de sociedades que acreditam no pós-morte. O prefixo “epi” uma posição superior, o que encerra uma tendência fortemente atribuída a um valor social, uma posição de classe superior.

As palavras destacadas com letras maiores FRANCISCA PAULA JESUS ISABEL, que anunciam também uma heterogeneidade mostrada, somam-se a um concerto de vozes.

A heterogeneidade aponta para a incompletude dos dizeres e dos sujeitos, apontam para a dispersão, mostrando uma maneira significativa de corporificação do discurso outro.

Os diversos nomes que compõem o nome composto de Nhá Chica caracterizam vozes que dividem o espaço do epitáfio. Como um eco que reverbera muitos sentidos.

Pertencimentos muitos: de DEUS, de PAULA, de JESUS. De repente a inscrição “Nhá Chica”, como a batuta de um maestro faz cessar a reverberação de chamamentos.

Eduardo Guimarães (2002) afirma que “quando um nome próprio funciona ele recorta um memorável que, enquanto passado próprio da temporalidade do acontecimento, relaciona um nome a uma pessoa” (p.42). Nesse sentido, significa dizer que um nome evocado carrega a memória do acontecimento por ele evocado.

Na lápide de Nhá Chica, o nome de Jesus traz uma memória com toda a força de sua significação. A inscrição de Nhá Chica, com a força de uma história numa memória de Jesus. Na lápide advogam dois discursos: um mais formal e outro menos.

O discurso da servidão ao divino e o discurso cotidiano da designação de um nome composto por ecos que contam a história religiosa. Todos os nomes compostos de Nhá Chica remetem ao nome de santos da Igreja e pelo nome do filho de Deus. Era comum à época de Nhá Chica, dar nomes aos filhos dos santos de devoção.

Os nomes que compõem o nome próprio de Nhá Chica aparecem de uma historicidade da fé vivenciada por muitos santos da crença católica: São Francisco, Santa Paula, Santa Isabel, Jesus.

Pensamos então na identificação de Nhá Chica com as figuras sagradas. Segundo Stuart Hall (2006),

Em vez de falar da identidade como uma coisa acabada, deveríamos falar de identificação, e vê-la como um processo em andamento. A identidade surge não tanto da plenitude da identidade que já está dentro de nós como indivíduos, mas de uma falta de inteireza que é “preenchida” a partir de nosso exterior, pelas formas através das quais nós imaginamos ser vistos por outros (p.39).

Por este viés é que observamos Nhá Chica, a incompletude, o sujeito em processo. Este sujeito, na identificação se aproxima e se afasta na semelhança e na diferença, em uma posição-sujeito em uma formação discursiva dada na relação forma-sujeito. No documentário a construção da identidade de Nhá Chica se constrói e se reconstrói nos dizeres de quem participa do vídeo. Na tentativa de alcançar a inteireza de que fala Hall. A música abaixo é tocada em determinado momento do documentário:

Quando Amanhece

Pe. Casimiro Irala, Sj

Quando amanhece minha alma louva o criador

Eu sei que um dia a minha voz será a voz maior
Mas hoje eu canto na humildade
E na simplicidade de uma flor
É que desabrocha o sol do amanhecer
Vem cantar, vem louvar o Senhor
com a Clara Luz, com a Clara Flor, com a Clara Voz de Assis

Vemos em Santa Clara uma discípula de São Francisco. Santa Clara viveu em clausura, na pobreza, seguindo a vida contemplativa, como pregava São Francisco. Vida, também vivida, com alguma semelhança, por Nhá Chica. Sua parecência com os santos vai além. Em recortes discursivos do documentário percebemos marcas de que a vida de Nhá Chica é uma menção à vida de São Francisco de Assis. Em Santa Paula temos os mesmos votos de pobreza, a condição de pobreza de Nhá Chica. A lápide de Nhá Chica evoca sua construção identitária.

Uma lápide também comemora um acontecimento, assim teríamos os dizeres de Nhá Chica em uma lápide retumbando como algo vivo. Comemorar que partilha um festejo, uma companhia. (Co) memorar, compartilhar lembranças. Segundo Nora (1993), a lápide, por ser um monumento, é um “lugar de memória” simbolicamente constituído.

Michel Pêcheux (1997) nos fala que a interpelação do indivíduo em sujeito tem início quando do nome próprio. O nome próprio já se caracteriza por uma primeira interpelação do indivíduo em sujeito do seu discurso.

Em *Semântica e Discurso*, obra do mesmo autor, Pêcheux (a partir de Lacan) nos diz que “um significante representa o sujeito por um outro significante”, que “toma parte da interpelação-identificação do indivíduo em sujeito” (1988, p.264). O que implica dizer que o processo começa no nome próprio, já funcionando como um lugar inscrito desde a sua vinda ao mundo. Assim o nome próprio não é uma propriedade como os outros, segundo Pêcheux, e designa o sujeito sem representá-lo (idem).

Lembrando Paul Henry, através do conceito de pré-construído, o autor afirma que a imposição do nome próprio constitui a forma em edição príncipe do *efeito de pré-construído*:

Que representa a modalidade discursiva da discrepância pela qual o indivíduo é interpelado em sujeito de seu discurso (aquilo por meio do

qual ele diz: “Eu, fulano de tal”) como “sempre-já” sendo sujeito, isto é, a modalidade discursiva sob cujo domínio ele é produzido como causa de si, com seu mundo, seus objetos e seus sujeitos, mantendo a evidência dos sentidos. (p. 264)

Desse ponto de vista, o nome próprio se apresenta como condição do discurso, e Pêcheux esclarece que o sentido, ainda que de um nome próprio, se produz no *non-sens*.

A questão do nome próprio nos toca especialmente por pensar no sujeito, enquanto ser simbólico e histórico, “entrar” na existência, se filiar em discursos preexistentes a sua existência nos fazendo lembrar da máxima do discurso vulgar: o discurso não nasceu no dia em que conheceu o sujeito.

É mais provável pensar que o nome de Francisca de Paula de Jesus Isabel se deva ao culto de sua mãe, Isabel Maria, a São Francisco de Paula, fundador da Ordem dos Mínimos.

Quanto ao sobrenome, um sentido ao de Jesus, seria o fato da origem de seu pai ser desconhecida ou até mesmo conhecida, mas silenciada, convém lembrar que fato semelhante ocorreu com o sobrenome da Silva, mas este carrega um sentido laico. Quanto a Nhá Chica, se faz mister lembrar que o seu nascimento se deu em pleno regime escravagista.

Percebemos na análise da lápide que a ascensão social de Nhá Chica se constrói, via religioso, pelo processo de identificação que ela sofre com santos conhecidos do catolicismo. A lápide assegura e evoca sua construção identitária. Nhá Chica, a serva de Deus, constrói a santidade, determina o sentido do nome próprio. O transforma em santidade, lhe confere santidade pessoal. Nhá Chica é que produz o *efeito de santidade* a seu nome. Serva de Deus prefigura a narrativa de uma existência, de uma vida santa ao nome próprio, uma vez que inúmeras pessoas têm nomes santos, mas não são santas ou santificadas.

5 A APROPRIAÇÃO DO DISCURSO E DA FÉ

O documentário *Nhá Chica – A Pérola de Baependi*, não deixa de tentar traçar um percurso histórico da vida de Nhá Chica. O discurso não-verbal é preponderante para a efetivação do *efeito de coerência* no documentário.

Os sujeitos se filiam a discursividades em que há sempre uma urgência contraditória do olhar para a composição de sentidos. Não há “solução” para isso, pois estamos diante de reais – da língua e da história.

O sujeito tem a sensação de que as coisas já fazem sentido, ou seja, o sentido dos efeitos ideológicos criados para os sujeitos e não pelos sujeitos:

A ideologia se movimenta justamente sob a paralisação do significado sob o significante (ou sobre, tudo é uma questão de ângulo), que produz o que Roland Barthes chamou de naturalização das significações, com perda de seu caráter histórico e contingente. (KEHL, 2004, p.17)

Esta é a contribuição de um estudo ao nível discursivo, articular: sujeito, inconsciente, ideologia, simbólico, político.

A voz sem rosto organiza para o espectador os *efeitos de informação* do documentário. São inúmeras as vezes em que a voz de apresentação do documentário interfere e se faz presente anunciando que as imagens valem mais do que mil palavras, nesse tão empregado clichê da oralidade, repleto de efeitos do real.

Essa voz invisível aos olhos e perceptível à audição e ao não-verbal. A voz então tenta impedir a dispersão, a contradição. São muitos espaços, muitas interpretações a serem feitas.

A locução procura entrever uma composição entre o que é narrado e o que é visto enquanto a câmera investiga **c a l m a m e n t e** os dizeres. Estes se comungam, se conversam.

No discurso da depoente abaixo (fotograma de número 12), percebemos a construção da tomada e apropriação do discurso proferido por outrem.



Fotograma 12- Depoente Ana Francisca dos Santos

A depoente Ana Francisca dos Santos, em seu discurso verbaliza memórias de trabalho:

“A minha mãe era lavadeira lá na casa de seu Zequinha”.

Percebemos nesse recorte discursivo, a relação fortemente estabelecida entre o dizer sobre Nhá Chica e a memória de trabalho que surge. Segundo Payer (2003):

Um dos campos de sentidos em que mais fortemente se marca a especificidade de uma memória discursiva relativa ao universo rural é aquele que diz respeito ao trabalho. (p.145)

A explicação da lembrança do sujeito se dá numa relação de causa e consequência. O fato de a mãe ser lavadeira autoriza a depoente a reconhecer elementos do espaço de trabalho dividido com a mãe na infância. Antigamente era hábito os pais levarem seus filhos para o trabalho.

Colocamos abaixo, na íntegra, o depoimento de Ana Francisca, para a percepção da regularidade da memória de trabalho:

Então nós vinha da lavrinha. A minha mãe era lavadeira lá na casa de seu Zequinha. Então nós vinha da lavrinha. A mulher dele guardava comida pra nós. Seu Zequinha foi discípulo da Nhá Chica, viu? Foi nego de escola sabe?

*Ela dava escola pra ele, preparava ele pra primeira comunhão. Então ele sempre contava pra nós que às vezes ele tava sentado naquele pátio lá, e **então nós vinha da lavrinha**, ele punha uma cadeira assim. A mulher dele punha comida pra nós. Então ele contava. Falava pra nós que nós devia estudar. Conversava com a gente, né. Então ele sempre contava que um dia eles tava tudo aquela criançada assim fazendo, esperando pelo discípulo de catecismo, né. Que um dia que eles olharam pra lá que ela vinha só nos ares viu? Andando só nos ares sem botar o pé no chão. E outro dia tava aquela criançada lá que ela punha a mão assim e vinha e os pássaro vinha tudo nas mão dela. Ela andava nos ar me alembro como se fosse hoje. **Nós vinha da lavrinha**. Ele foi discípulo de catecismo dela. (Ana Francisca dos Santos)*

Os rastros do ciclo da mineração presentes no trecho de entrevista de Ana Francisca. A lavra como lugar de refúgio de ouro e de diamantes. O diminutivo *lavrinha* nos sugere sentidos de tamanho, de um possível modalizador, efeitos da colonização portuguesa, que atenua o local de trabalho, visto que as lavras eram locais de labor árduo e perigoso. *Lavrinha* nos sugere também um sentido de ternura a quem lembra. Os dizeres de Ana Francisca nos revelam as condições de trabalho e de vida da raça negra.

A minha mãe era lavadeira lá na casa de seu Zequinha.

Percebemos no recorte acima o efeito de autoridade na enunciação do discurso. Através dos verbos *contava*, *falava*, *conversava*, *estudar*, a depoente vai produzindo o discurso do milagre feito por Nhá Chica. Enuncia o nome de Seu Zequinha para garantir a veracidade de sua narrativa. Com o uso do discurso indireto livre apropria-se do acontecimento do milagre presenciado por Seu Zequinha e o toma para si, apreendeu-o:

Ela andava nos ar me alembro como se fosse hoje.

Segundo Bakhtin (1995), há meios discursivos que possibilitam a apreensão do discurso de outrem e ainda, comentários do dizer de um sujeito no dizer de outro, conforme o autor esse tipo de apreensão tem como propósito neutralizar, apagando as fronteiras do discurso desse outrem para colocar no discurso um ponto de vista (posição-sujeito) dominante. Assim temos, então, o discurso indireto livre.

“Seu Zequinha foi discípulo da Nhá Chica, viu? Foi nego de escola, sabe? Ela dava escola pra ele, preparava ele pra primeira comunhão.”

Percebemos aqui a atuação de Nhá Chica frente a seu trabalho dando aula de catecismo. O vocábulo leigo nos coloca diante de efeitos de sentido que operam o não eclesialístico, o ignorante, aquele que desconhece. Dirige-nos a um ser que era um serviçal, muito embora não obtivesse a ordem da Igreja. O que nos autoriza a recortarmos esse efeito é o fato de Nhá Chica ser analfabeta. Em um dos momentos do documentário, na fala de Jean-Poul Hansen, a referência ao analfabetismo de Nhá Chica:

*“Trazendo o povo pra oração, o povo pobre aqui do alto, e reunindo esse pessoal pra oração e pra partilha. Eu leio nisso a construção de uma verdadeira comunidade cristã aonde a oração leva à partilha, onde esses dois elementos estão muito ligados e a Nhá Chica também. Na entrevista que ela deu ao doutor Henrique Monat, **ela diz que não sabia ler. Mas quando ela desejava ler as escrituras, alguém fazia e ela ficava satisfeita.** Então eu leio nisso também a presença da palavra de Deus que é essencial na vida da comunidade cristã. Então a leitura partilhada da palavra de Deus, a oração e a partilha daquilo que é necessário pra vida, eu leio nesses três pontos uma construção de uma comunidade cristã. Ela como uma mulher à frente da sua igreja, uma mulher que lidera uma comunidade cristã. Uma comunidade cristã, eu poderia dizer, de base.”*

Desse modo Nhá Chica assujeita-se à leitura do outro, a leitura representa um lugar de identificação com o discurso religioso para o sujeito Nhá Chica.

O fotograma 13 é de um quadro existente no interior do Santuário de Nossa Senhora da Conceição, nele Nhá Chica é “desenhada” em fundo escuro. Sua vestimenta em tom cinza contrasta com o negro da sombrinha e o puro branco do lenço à cabeça.

Os dizeres escritos sobre um fundo branco presentes no quadro indicam que, quando em vida, Nhá Chica já possuía ciência de sua força religiosa e de sua fama.

A escrita cursiva no quadro nos traz a ideia de uma escrita advinda de Nhá Chica, pois seu analfabetismo é corrente nos discursos de sua história. Temos um efeito de escrita da própria história. O uso do discurso direto ficcionaliza Nhá Chica através de um gesto de escrita que ela não realizou. Essa contradição, no entanto, não precisa ser resolvida. A santidade de Nhá Chica é mencionada por seus devotos ao longo do documentário, como asseguram as palavras da depoente Rosalina Maria de Jesus:

“Olha eu vim conhecer a Nhá Chica. Eu tenho muito falado muito dela, né, é uma santa **mesmo**. Então eu vim conhecê-la.”

O vocábulo **mesmo**, na fala citada, realça e garante a Nhá Chica, segundo Rosalina, a devota como sendo possuidora das “condições” que identificam e constituem uma figura santa. Esse **mesmo** aponta não na direção em que ela se coloca como mediadora, mas como santa.

Notamos na fala supostamente enunciada por Nhá Chica, onde dubiamente funciona a construção *uma pobre analfabeta*: de um lado uma diferença de sua condição intelectual e, de outro, uma devoção religiosa atravessada por uma raiz de pobreza. Talvez uma diferença social já sedimentada pelo próprio regime político do Brasil Colônia.



Fotograma 13 - Quadro de Nhá Chica localizado no interior do Santuário de Nossa Senhora da Conceição

O dito evidencia uma estratificação social em que viveu Nhá Chica. *Repetia* pode significar uma frequência quanto à especulação sobre sua relação pessoal com Nossa Senhora, sua santidade. Seu analfabetismo não era um empecilho. O dizer nos abre vistas também quanto ao fato de rebaixados socialmente, injustiçados diante de uma sociedade desigual, os pobres encontravam conforto em uma vida religiosa. Talvez a mediação feita através de Nhá Chica com o divino a auxiliasse a “sobreviver” como uma parda forra numa sociedade escravagista. Sua motivação religiosa de certa forma a salvou das garras da distinção social à época. Se recortarmos o trecho em *repetia*, poderemos perceber que a construção desse fragmento nos coloca à frente de um sujeito

que se reconhece como o outro, com a alteridade e acima de tudo fabrica sua própria história. O quadro de Nhá Chica é um objeto simbólico rico em ressonâncias discursivas. Notamos no quadro que lembra muito um ex-voto, a necessidade do sujeito colonial de dar visibilidade ao que é invisível, pois a crença em seres sobrenaturais fazia parte do imaginário colonial. As palavras de Nhá Chica mostram um sujeito individualizado em sua crença, a negação ao fato de não ser santa mais como uma esperança na proximidade com Deus, a proximidade com o alcançável, a invisibilidade no simbólico. O atendimento, por parte de Deus, a Nhá Chica torna visível seu poder e reafirma a figura de Nhá Chica como bendita.



Fotograma 14 - Ato de fé da devota

A figura e os dizeres de Nhá Chica carregam valores sociais quando confere atendimento ao seu pedido por intermédio de Maria a Deus.

O fotograma 14 representa uma maneira de tentar capturar um pouco da fé. No fotograma percebemos que a linguagem não-verbal torna-se opaca para quem não compartilha da mesma fé. As ações e atitudes praticadas pelos participantes de uma instituição religiosa são automatizadas muitas vezes. Tal fato se deve à cristalização de práticas litúrgicas encerradas em seu vocabulário e estratégias linguísticas específicas do fazer religioso.

A opacidade do discurso “passa de lado” nessas práticas. A carga simbólica oriunda das crenças e práticas religiosas se legitima e afeta sobremaneira a compreensão por parte daqueles que não partilham da mesma fé. Percebemos aí o caráter esotérico do discurso religioso.

Segundo Rodrigues (2002), esotérico é aqui um termo técnico para designar o discurso destinado aos membros de uma instituição (2002, p.220, nota de rodapé). O autor nos diz que para a compreensão desse discurso é necessário o conhecimento das representações simbólicas sem o qual esse tipo de discurso se torna hermético para os não membros dessa instituição.

Em contrapartida está o exotérico⁷, que expõe em público sua doutrina filosófica, exterior, trivial, vulgar. As formas discursivas do discurso exotérico não dizem respeito a uma instituição exclusivamente.

O toque na figura é um gesto de fé. Um instante de fé em que a fiel acredita poder compartilhar ao mesmo tempo em que exerce um ritual. A mão da senhora tenta irradiar sobre si mesma uma graça, um pedido, onde unem-se uma trindade que obedece a uma hierarquia: Nhá Chica, Maria e Deus. Até mesmo uma tentativa de acariciar o objeto de culto.

A relação da fiel com Nhá Chica se realiza muito mais com relações referentes ao corpo do que com o espaço na fotografia. Nesse ponto, a fotografia é constitutiva da memória, está dentro da memória. A fotografia incide um sentido de interlocução entre o simbólico e o imaginário com um morto célebre.

“Todos vêm agradecer e buscar a intercessão de uma mulher negra, analfabeta e pobre que viveu no século XIX e até hoje é exemplo de fé para todos nós”

A história dos santos da Igreja Católica nos diz sobre a condição intelectual de alguns de seus exemplares mais populares, conforme afirma Carolina Chagas (2008):

Venerada em todo o Ocidente, Joana D’Arc nasceu em 1412, em Domrémy, na França. Era filha de camponeses e era analfabeta. Por volta dos treze anos, começou a ouvir vozes que diziam ser de São Miguel, Santa Catarina de Alexandria e Santa Margarete, entre outras. Pediam que ela se apresentasse ao exército francês para ajudar na luta contra os ingleses. (p.87)

⁷ Verbete extraído do Dicionário *Online* Michaelis

A relação entre a vida de Nhá Chica e a vida relatada sobre santos da Igreja Católica são marcantes ao longo do documentário. Fato que faz com que o sujeito espectador compare suas virtudes às demais conhecidas de outros santos:

“Que um dia que eles olharam pra lá que ela vinha só nos ares viu? Andando só nos ares sem botar o pé. E outro dia tava aquela criançada lá que ela punha a mão assim e vinha e os pássaro vinha tudo nas mão dela.”

A passagem nos relembra a vida levada por São Francisco de Assis (a identificação com o santo), um dos santos mais populares da Igreja Católica. São Francisco nunca se ordenou, já que se achava indigno do sacerdócio. Tal qual Nhá Chica, era capaz de prever acontecimentos, a exemplo, informava sobre as mudanças climáticas.

Inúmeras pinturas a propósito de São Francisco nos mostram um homem com vestes simples, com a mão estendida onde pousavam pássaros. Foi considerado, segundo Chagas (2009), o padroeiro da ecologia, da natureza e dos animais. Nossa Senhora de Guadalupe, em aparição, comunicou-se com o índio Juan Diego, em 1530, próximo à Cidade do México, pedindo-lhe que construísse uma igreja. Mesmo fato ocorreu com uma jovem chamada Bernadete Soubirous, que, a pedido da Virgem Maria, construiu uma igreja. Era analfabeta e de origem simples. Nossa Senhora de Nazaré, em 1700, apareceu a um homem chamado Plácido, exigindo a construção de uma igreja no lugar onde o mesmo encontrou sua imagem.

A cura de Dom Sebastião, rei de Portugal, fez com que este mandasse construir uma igreja em honra a Nossa Senhora da Penha. Santa Paula foi conhecida como a santa dos pobres.

Devido a forte ligação relatada no documentário, de Nhá Chica com Nossa Senhora da Conceição decidimos analisar no próximo capítulo o elo existente entre ambas. Segundo a biografia documentada de Nhá Chica, publicada em 2004, a beata possuía relações estreitas com Nossa Senhora da Conceição. O livro nos diz que o analfabetismo de Nhá Chica não foi um impedimento para que esta compusesse uma novena a Nossa Senhora, provavelmente ditada a alguém. Em seu testamento a devota deixou todos os seus bens à virgem.

6 O DISCURSO SOBRE NOSSA SENHORA DA CONCEIÇÃO EM NHÁ CHICA

A religião é uma das marcas mais significativas do homem em contato com a espiritualidade. A crença em algo que é superior à existência humana objetiva religar o homem ao divino. Através de uma imagem de um “ser” sobrenatural o homem procura ajuda para enfrentar suas necessidades cotidianas o que serve para unir o homem, o espaço em seus processos de identificação.

Uma estátua puramente branca de Nossa Senhora da Conceição nos dá indicações de como entender o modo como o sujeito se significa neste lugar de fé e da fé.

Observamos a estátua de Nossa Senhora da Conceição colocada na parte exterior do santuário de mesmo nome na cidade de Baependi, como vemos nos fotogramas 15 e 16 que mostram a figura de Nossa Senhora, em 15 a frente do Santuário, na cidade de Baependi, em 16 a estátua de Nossa Senhora da Conceição:



Fotograma 15 - Santuário de Nossa Senhora da Conceição



Fotograma 16 - Estátua de Nossa Senhora da Conceição

Se investigarmos a palavra imagem encontraremos a afirmação de que esse vocábulo figura a representação de uma personagem santificada para ser exposta à veneração dos fiéis. Um lugar sagrado para os fiéis onde uma imagem significa uma impressão em seu espírito. Segundo Rosendhal (1996) a palavra sagrado é algo à parte.

O espaço sagrado significa através de símbolos e também de práticas. Segundo esse pensador ainda caberá ao sujeito religioso distingui-lo dos demais. Para tanto esse sujeito tem suas práticas diferenciadas cotidianamente ao inserir-se no espaço sagrado.

Voltemos ao documentário. Ao som de *Benedicta et Venerabilis*, de José Joaquim Emérico Lobo de Mesquita, os primeiros minutos do documentário mobilizam uma sequência de imagens (uma capela, Nossa Senhora da Conceição, um santuário), indicando as imagens da manifestação de um desejo, a presença de uma santa, um desejo realizado.

A abertura do documentário introduz a figura de Nossa Senhora da Conceição e os ritos em torno de sua devoção. A impressão que se tem é de que o tecido fílmico tratará de alguma questão acerca de Nossa Senhora da Conceição, mas o equívoco é posteriormente desfeito após a apresentação de três questionamentos e uma fotografia antiga de Francisca de Paula de Jesus Isabel. A locutora do documentário elabora três perguntas ao sujeito-espectador:

- a) *O que atrai tantas pessoas para a pequena cidade de Baependi?*
- b) *Qual o motivo de uma devoção tão grande?*
- c) *Como explicar as inúmeras graças alcançadas por esses devotos?*

Aí já está feita a relação no campo do sagrado, Nhá Chica está embebida de sentidos religiosos de Nossa Senhora da Conceição, que tem uma presença forte e permanente em Minas Gerais.

Ao mesmo tempo em que causa um *efeito de jogo de linguagem*, de escuta, de reversibilidade, de *efeito interativo*, de consulta ao espectador, a voz o neutraliza e o assujeita a seu sentido enquanto elabora sua especulação: *Qual o motivo de uma devoção tão grande?* Particulariza e generaliza: **Todos** vêm agradecer e buscar a intercessão. A formulação do nome **pessoas** desliza para o qualificativo **devotos** e as construções funcionam pela contradição: **Tantas pessoas/pequena cidade; pequena cidade/devoção tão grande ou ainda pequena cidade/inúmeras graças alcançadas.**

Nos dizeres pronunciados acontece um deslizamento de sentido pelo *efeito metafórico* produzido por uma substituição.

Segundo Pêcheux (AAD 69), *efeito metafórico* é um *efeito semântico* que se produz numa substituição contextual, o que acontece então é um deslizamento de sentido entre x e y. A distância é constitutiva tanto do sentido que é produzido por x como por y. Como sabemos em análise de discurso a metáfora não funciona como comparação ou substituição. A metáfora em análise de discurso funciona como transferência que se produz num processo intermitente entre deslizamentos de sentidos:

Como esse efeito é característico das línguas naturais, por oposição aos códigos e às línguas artificiais, podemos considerar que não há sentido sem essa possibilidade de deslize, e, pois, sem interpretação. O que nos leva a colocar a interpretação como constitutiva da própria língua (natural). (ORLANDI, 2007, p.80)

No recorte enunciativo retirado do documentário percebemos que há uma grande distância entre o termo **pessoas** e o termo **devotos**. A palavra **pessoas** em geral comportando qualquer discurso, uma vez que sua definição aponta para uma criatura humana, um sujeito individualizado que se identifica, uma capacidade do sujeito de exercer direitos na ordem civil, ao passo que **devotos** se inscreve um discurso religioso.

O *efeito metafórico* entre **pessoas** e **devotos** nos possibilita atingir o lugar da interpretação bem como o da historicidade. Desse enunciado lembramos aqui algumas formulações básicas da análise de discurso: as palavras não são neutras, não fazem sentido por conta própria, e acima de tudo o fato de que sem metáfora não existe sentido.

Em *A Língua Inatingível* (2004), Pêcheux e Gadet elaboram um capítulo chamado *A Metáfora Também Merece Que Se Lute Por Ela*. Pêcheux (1988) estabelece que o sentido se dá na relação que ele mantém com outras palavras, outra expressão.

Conceição é originário do latim *conceptione* que designa ação de conceber, concepção. A imagem de Nossa Senhora da Conceição há muito vem sendo associada à religiosidade brasileira. Dia 8 de dezembro é comemorado o seu dia. Segundo Chagas (2008, p.149) o nome completo da atual padroeira do Brasil é Nossa Senhora da Conceição Aparecida. Essa designação deve-se ao fato de que a imagem de Nossa Senhora da Conceição teria sido uma das primeiras imagens de santa a aportar em terras brasileiras. Por longo período de tempo, foi a padroeira do nosso país. Ainda hoje é

padroeira do estado da Bahia, onde as naus de Pedro Álvares Cabral ancoraram. É também padroeira do Amazonas e da cidade de Aracaju, cuja capital é Sergipe:

Das mais de 2000 mil denominações que a Igreja Católica aceita de Maria, algumas dizem respeito a determinada característica da mãe de Deus. É o caso dessa imagem, que não surgiu de uma visão de santa, mas da representação de um dos dogmas de Maria – o que diz que ela teria concebido Jesus sem o pecado original. Sua concepção também estaria livre do orgulho e da falta de amor do pecado original. (CHAGAS, 2008, p.149)

São Francisco de Assis, cujo nascimento data de 1181, foi defensor dos predicados da mãe de Jesus. O dogma (bula *Ineffabilis Deus*, SGARBOSSA et GIOVANNINI, 1996, p.393) foi proclamado pela igreja em 1854 pelo papa Pio 9°. Muito embora a virgindade e a pureza de Maria tenham sido aceitas há muito tempo pelos devotos do cristianismo. Após alguns anos da proclamação do dogma de Maria, uma jovem francesa de nome Maria Bernadete Soubirous atestou ter visões da Virgem Maria, confirmando sua Imaculada Conceição, logo considerada Nossa Senhora de Lourdes, apresentando-se como a Imaculada Conceição. Esta é representada sobre um Globo, comprimindo a cabeça de uma serpente, símbolo do pecado original:

Em Portugal, Nossa Senhora da Conceição possuía grande número de devotos, quando seu culto foi oficializado por Dom João IV, primeiro rei da dinastia de Bragança, coroado a 1º de dezembro de 1640, data em que se iniciava a festa da Imaculada Conceição. Seis anos depois, com a aprovação das Cortes de Lisboa, ele dedicou o reino português à Virgem Imaculada e sua festa tornou-se oficial e obrigatória em todo o território lusitano, assim como em suas colônias. (MEGALE, 2003, pp.20-21)

Na Bahia este culto teve início em 1549, trazido por Tomé de Sousa, que mandou construir uma ermida na praia, substituída depois por uma edificação mais sólida, em pedra lioz, importada diretamente de Portugal. A bonita igreja de Nossa Senhora da Conceição da Praia é atualmente uma das mais populares da capital baiana.

Após ter sido protetora de nosso país durante o período colonial, a Senhora da Conceição foi proclamada Padroeira do Império Brasileiro, por Dom Pedro I com o advento da República, já no despontar do século XX, ela continuou rainha e padroeira do Brasil, com o título de Nossa Senhora da Conceição Aparecida:

A invocação de Nossa Senhora da Conceição Aparecida data do século XVIII e se prende a uma histórica visita do governador de São Paulo e Minas Gerais, Dom Pedro de Almeida, Conde de Assumar, ao Vale do Paraíba em 1717. A câmara de Guaratinguetá promoveu em sua homenagem um lauto banquete e para isso ordenou aos pescadores locais que trouxessem todo peixe que pudessem pescar (MEGALE, 2003, p.14).

Como vemos, são muitas as formas de designá-la, mas ela é uma constante na história do discurso religioso brasileiro. São muitos seus nomes e a forma de significar em cada ocorrência, em cada região. Mas todos ligados entre si. Em 1904 a santa ganhou uma coroa de ouro e pedras preciosas doada pela princesa Isabel e em 1967 recebeu a mais importante honraria concedida pela Santa Fé – A Rosa de Ouro. Para pensar o fotograma 17, interior do Santuário de Nossa Senhora da Conceição, onde figura uma estátua de Nossa Senhora, é preciso pensar que este se constitui de uma materialidade significativa em sua opacidade.



Fotograma 17 - Nossa Senhora da Conceição, no interior do santuário de mesmo nome

O fotograma 17 de Nossa Senhora da Conceição evoca uma memória discursiva que nos remete ao milagre da aparição de Maria. Em uma de suas mais conhecidas materializações, Maria apresenta-se como a mulher livre do pecado.

A imagem de Nossa Senhora da Conceição carrega um sentido de que o não-verbal é capaz de nos colocar diante de dizeres que caminham pelo tempo. Aliás, flagrante de um tempo numa memória, que, como afirma Pêcheux, “algo fala antes, em outro lugar e independentemente”.

Os escritos em luz neon mantêm-se acesos como uma aura em azul clara. A rememoração do acontecimento da aparição. Sobre a cabeça uma auréola, menção angélica. Uma escrita fixa e fixada pela ação da modernidade produzindo uma imagem de uma voz oriunda de Maria. Aumont (2002:300) nos diz que “a palavra ‘aura’ designa a auréola luminosa mais ou menos sobrenatural que supostamente emana de certas pessoas ou de objetos.” Seguindo a fala de Jacques Aumont podemos pensar em um *efeito de aura* na imagem do fotograma. Se há um efeito de aura no fotograma é sinal de que ele irradia, sugere vibrações e o distancia de um objeto comum e o coloca como um objeto não neutro, carregado de sentidos.

A aura nos incita a pensar um *efeito de superioridade, de santidade* devido ao seu sentido, ainda mais pelo fato do objeto estar no interior de um santuário.

O termo imagem já adianta seu caráter dual: a imagem de uma imagem, uma estátua. Segundo Janine Burke (2010) as estátuas, para Freud, auxiliavam o psicanalista a estabilizar uma ideia nova e a evitar que esta lhe escapasse. Dessa forma percebemos a imagem estátua como a visão de uma necessidade do ser humano. Essa característica põe em contato o homem com sua condição incompleta e desejante frente a um objeto simbolizado.

A questão do gestual fica visualmente marcada no fotograma de Nossa Senhora da Conceição. Segundo Paulo Valadão (2004), o gesto de erguer as mãos significa a “demonstração de reverência a Deus, um gesto de louvor e sacrifício, uma postura de oração e de súplica pela misericórdia de Deus” (p.5). As mãos da imagem de Nossa Senhora da Conceição, espalmadas e unidas, e o olhar voltado para o céu nos traz sentidos de confiança, de entrega, de abertura, de aceitação, de respeito. Jean Chevalier (1994) interpreta que os braços erguidos:

Exprimem um estado passivo, receptivo. É a ação corporal cedendo o lugar à participação espiritual. (...) São, evidentemente, uma medida de precaução imposta pelo vencedor, para que o adversário não se sirva de armas escondidas. (...) Significam, também, um ato de submissão, um apelo à justiça ou à clemência: o vencido entrega-se à vontade do vencedor. Renuncia a defender-se. É o gesto próprio da rendição (...). Quem o faz torna-se passivo, entregue à vontade do seu senhor (...) colocar as mãos na de outrem é entregar a própria liberdade, ou melhor, desistir dela confiando-a a ele, é entregar a sua força. (p.127-128)

Os braços cruzados sobre o peito podem indicar um sentido de sujeição e também uma doação do que há de mais profundo (o coração, o peito), aquilo que é puro sentimento, a “essência do ser”, de impotência, de inação, visto que a imagem nos traz a ideia de um ser cujo conceito de intercessão a liga ao humano. Percebemos ao longo do documentário que a crença na Virgem Maria tem sido uma prática herdada de geração para geração. No Brasil, a crença na santa vem desde os colonizadores portugueses. No trecho abaixo, retirado do documentário a fala acerca da oração de Salve Rainha muito relacionada à Nhá Chica. Nhá Chica proporciona a fé:

“Olha eu fui criada na casa duma vó, a vó materna e ela morou vizinha da Nhá Chica. Mais ou menos uns sete anos. Ela conviveu com Nhá Chica. E quando ela subia a rua da Nhá Chica, ali, a rua das cavalhada, como antigamente chamavam, ela tinha uma criança. Um menino. Mais ou menos uns três anos. E ele era um menino muito loirinho, cabelo encacheado e muitas vezes, quando ela passava na porta da igreja da casa da Nhá Chica, a Nhá Chica chamava a minha vó e dizia: — ô, Dona Mariquinha, deixa o seu carnerinho em casa, referindo-se ao menino, e vem cantar uma Salve Rainha pra Minha Sinhá.”(Ana Maria Pelúcio Maciel)

Cantar uma Salve Rainha. O canto, para os católicos, carrega *efeitos de sentido de agradecimento, de multiplicidade*, pois traz uma referência ao clichê popular que afirma que quem canta, reza duas vezes. A oração, enquanto canto, mostra adoração e valor à música. Mas nos traz sentidos de comemorar vitórias, mostrar, ao mesmo tempo, reconhecimento, uma vez que Nhá Chica cultuava a figura de Nossa Senhora da Conceição.

Notamos dois momentos na oração de Salve Rainha. Em um primeiro momento existe, por parte de quem roga, ora, a consideração dos predicados da Virgem, e em outro, o pedido de intercessão frente a Deus.

Na salve Rainha encontramos um recorte discursivo da oração de Ave Maria: *bendito fruto de vosso ventre*, uma menção a Jesus. Ainda pensando na Virgem como uma intercessora, recorreremos à oração, consagrada, intitulada Salve Rainha, nesta consta a intercessão de Maria como advogada:

Salve, Rainha, mãe de misericórdia.

Vida, doçura, esperança nossa, salve!

A vós bradamos os degredados filhos de Eva.
A vós suspiramos, gemendo e chorando
Neste vale de lágrimas.
Eia pois, advogada nossa,
Esses vossos olhos misericordiosos a nós volvei,
E depois deste desterro mostrai-nos Jesus,
Bendito fruto de vosso ventre,
Ó clemente, ó piedosa, ó doce sempre Virgem Maria.
Rogais por nós Santa Mãe de Deus.
Para que sejamos dignos das promessas de Cristo.
Amém.

Em *Credo ou Creio* (1987), Eduardo Guimarães analisa esta manifestação discursiva religiosa e sua performatividade. Segundo o autor

O fiel quando reza o Credo pessoalmente, nesta e fora destas situações ritualizadas, está como que reiterando sua crença e seu engajamento na fé que lhe possibilitou ser batizado, e assim fazer parte da comunidade dos cristãos. (p.82)

A oração de Salve Rainha liga Nossa Senhora, a mãe de Deus, como símbolo da fé e da salvação (Ela pode tudo porque pede a seu filho), muito embora não tenha o batismo como alvo de sua atenção, pressupõe uma possibilidade de conversão, visto que o fiel é interpelado por essa a retornar do desterro, como uma indicação a uma nova ordem, como um renascimento pela enunciação da oração.

A reza traz o fato bíblico da expulsão do Paraíso. A não sujeição do indivíduo às normas de convivência divinas. A desobediência do sujeito religioso que, por consequência, sofre a expulsão, ao mesmo tempo em que ocorre a remissão ao Vale de Lágrimas, um possível sentido de aproximação do Inferno. Guimarães (idem) nos fala que

O cristão engaja-se como pessoa e fala da perspectiva de Deus. Assim se cruzam os planos humano e divino, e o fiel se representa como cristão e transcende sua natureza falando do lugar de Deus. Este jogo de posições do sujeito da enunciação traz a questão da *ultrapassagem*, tratada por Orlandi (1983). É interessante notar que sem esta ultrapassagem de planos, rezar o Credo não se revestiria do poder que tem no discurso cristão católico. (p.88)

Em *A Preleção Jesuíta ou A Conversão do Discurso*, André Collinot elabora a tese de que este discurso de explicação de textos, “que toma para si uma fala instituída”, como a exemplo da propalada pela Companhia de Jesus, opera segundo o modo da *Conversio*:

A palavra latina *Conversio* corresponde de fato a duas palavras gregas com sentidos diferentes. Por um lado, *Epistrophé* que significa mudança de orientação e implica na ideia de um retorno (retorno à origem, retorno a si mesmo), e, por outro, *Metanoya* que significa mudança de pensamento, arrependimento, e implica na ideia de uma mutação e de um renascimento. (p.87)

O fiel da oração de Salve Rainha está, segundo essa teoria, imbuído de uma tentativa de reverter uma ordem vigente que o põe à margem do dogmatismo católico frente a suas fraquezas em cumprimento aos ditames impostos pela divindade. A oração o devolveria ao Paraíso Perdido. Collinot revela que a ideia de conversão representa um dos gestos constitutivos da consciência ocidental

com efeito, pode-se representar toda a história do ocidente como um esforço incessantemente renovado para o aperfeiçoamento das técnicas de “conversão”, isto é, as técnicas destinadas a transformar a realidade humana, seja fazendo-a retornar a sua essência original (conversão-retorno), seja modificando-a radicalmente (conversão-mutação). (HADOT apud. COLLINOT, idem, p.87)

Assim a conversão à oração representa uma tentativa de reconquista ao paraíso, o desterro como um sentido de arrependimento, redenção e reconciliação. Temos na oração de Salve Rainha um gesto de *arrependimento* do fiel em função do temor a Deus e o reconhecimento de sua submissão a Deus. Os sujeitos tocados pelo remorso se apresentam na oração: *os degredados filhos de Eva*. Tanto redenção como reconciliação estão dispostos nos livros bíblicos.

A redenção⁸ funciona contraditoriamente na Bíblia Sagrada. Por um lado esse termo aciona efeitos de sentido de resgate, esmolas, bem como libertação, proteção, salvação, socorro. Como constam nos livros do *Antigo Testamento* (Levítico, Rute,

⁸ *Teol* O resgate do gênero humano por Jesus Cristo, através de sua crucificação. Segundo Dicionário Michaelis *On Line*

Jeremias), a redenção confere sentidos de pagamento. Já, no *Novo Testamento* (Lucas, Hebreus, Romanos) os sentidos dizem respeito à libertação.

Os livros de Efesios (Ef 1:7) e Pedro (Pe 1:19) nos dão conta do valor que carrega a redenção: “o precioso sangue de Cristo, como um cordeiro imaculado e incontaminado”. *Para que sejamos dignos das promessas de Cristo* nos coloca diante de uma dívida expiatória por parte do fiel para com Jesus, ou seja, a busca pelo perdão da culpa. A lembrança funcionando como a motivação da conquista da santidade pessoal.

A reconciliação é uma tentativa de restabelecer o direito aos fiéis ao acesso às promessas cristãs. *E depois deste desterro* denuncia a ruptura existente entre Deus e o homem. A restauração desta relação é proposta pela oração. Jesus caracteriza o objeto da reconciliação entre o humano e o divino:

Intermédio → Cristo (Sujeito Conciliador) → Homem (Sujeito Pagador) → Redenção
Homem (Sujeito Livre) → Reconciliação → Deus

A oração de Salve Rainha representa a quebra da passividade (a aceitação da expulsão) para a atividade (a busca pelo perdão dos pecados) e a reafirmação da fé.

O verbo salvar encontra-se no imperativo, ou seja, há um indício de ordem, de mando na enunciação cujo dizer é modalizado, suavizado pelas construções que se seguem:

Salve (você) rainha, mãe de misericórdia, vida, doçura, esperança nossa.

Podemos colocar, então, definições para a construção da identidade do sujeito Maria: Porque é vida, porque é doçura, porque é esperança.

A fama de Maria como mediadora já fazia parte do imaginário social de Portugal e posteriormente do Brasil Colônia. No artigo intitulado *Servir a Dois Senhores: a real confraria de Nossa Senhora da Conceição de Vila Viçosa* (2001) através dos seus estatutos de 1696⁹, de Maria Marta Lobo de Araújo, consta que:

Foi a devoção que levou D. João IV consagrar Nossa Senhora da Conceição padroeira de Portugal em 1696. Neste mesmo ano, Nossa Senhora da Conceição foi proclamada padroeira do reino em cortes, e

⁹ Artigo *On Line* acessado no site da universidade do Minho, nos arquivos virtuais da biblioteca digital desta universidade. O artigo foi publicado na Revista Callipole, Número 9, de 2001.

o monarca atribui-lhe cinquenta cruzados de ouro anuais. Esta atribuição fez-se como “[...] *senal de tributo e vassalagem, e da mesma maneyra prometemos e juramos com o Principe e Estados de confessar e deffender sempre [athe dar a vida sendo necessário] que a Virgem Maria May de Deos foi concebida sem peccado original*” (p.128)

Para D. João IV vemos uma Maria considerada advogada de Portugal. À santa cabia o resguardo e proteção do reino, pois instituía com esta uma relação de vassalagem, uma vez que a Virgem lhe concedia suas “graças”. Dom João IV levou a cabo sua devoção à Maria:

Não agradecia somente apenas a Nossa Senhora a libertação da Coroa Espanhola verificada em 1640, mas também lhe solicitava que continuasse a proteger Portugal. Em 1654 ao mandar-se colocar padrões de mármore escritos em latim em todas as portas da cidade e vilas do reino, difundiu-se o culto a Nossa Conceição enquanto padroeira de Portugal. (idem, p.128)

O que há de semelhança entre Dom João e Nhá Chica é a fé em Nossa Senhora da Conceição. Cada qual, a sua maneira, foi devoto da Santa. Dom João simbolizou-a politicamente. Alguns negros se apropriaram de práticas religiosas dos seus senhores, no caso, o culto à Nossa Senhora da Conceição, muitas vezes “projetada” de outra entidade do Candomblé.

A relação entre política e religião era muito marcada, não existia distinção entre as mesmas. A obediência à santa era também à obediência ao monarca. A desobediência à santa era passível, inclusive, de degredo do reino. Na oração Salve Rainha consta a tentativa de retorno dos expulsos do paraíso, através de Maria. A oração como uma tentativa de retorno da excomunhão.

Assim se prefigura a advogada dos fiéis, uma causídica, defensora, esta articula o jurídico com o divino. A quem lhe são imputadas as causas dos que estão desacreditados perante uma instância superior. Seres que foram punidos por uma divindade, buscando o regresso, buscando uma re-inserção na “sociedade” onde Maria é capaz de representar os invisíveis diante de Deus. Os expulsos dessa sociedade religiosa perante a justiça de um tribunal divino.

O termo advogada nos leva a pensar na ocorrência de um recorte discursivo jurídico. O sujeito do discurso que enuncia a Salve Rainha, a ora, é porque sofreu uma punição e, com ajuda de Maria, almeja seu direito de retorno conquistado. Maria norteia

as relações interpessoais com o poder divino. Segundo Lagazzi (1988), o juridismo se coloca no nível do não-dito e do implícito:

Enquanto ‘intertextualidade da instância jurídica, do Direito’, o juridismo se coloca no nível do não-dito, do implícito. Isso significa que se mantém uma certa mobilidade (flexibilidade) entre direitos e deveres, responsabilidades, cobranças e justificativas (p.46)

Entendemos aí a manifestação do discurso jurídico no recorte do discurso religioso na memória discursiva. O discurso religioso deriva para outro discurso. Nessa analogia dimensiona-se a relação de poder nos relacionamentos apresentada sob a forma do juridismo.

Em *O Desafio de Dizer Não*, 1988, Lagazzi afirma que o “cotidiano das relações interpessoais não é regulado por leis” (p.45). Mesmo assim não faltam regras e padrões para orientar como o sujeito deve adotá-las na sociedade da qual faz parte. Assim cabe ao cidadão orientar-se através dos padrões exigidos na direção de sua convivência no social.

As relações entre Nhá Chica e Nossa Senhora da Conceição dão ênfase a um efeito de sentido de “poder” nos relacionamentos humanos, mas este fato foge à regra por se tratar de Nossa Senhora da Conceição, mas considerando o fator histórico das imagens de santo na vida colonial perceberemos a figura marcante destas divindades. Segundo Furtado (2009), era comum, no Brasil antigo, as pessoas considerarem os santos como membros da família, nessa ocasião as divindades eram tratadas como pessoas, seres humanos.

Percebemos então a ocorrência do juridismo como uma instância discursiva do poder advindo das relações entre a Virgem e Nhá Chica. Numa relação parafrástica podemos pensar que o homem é representado por um advogado perante a Justiça, Nossa Senhora da Conceição é a advogada frente ao Divino, como justiça. O juridismo revela-se enquanto desdobramento do direito universal. Segundo Guimarães, em *Os Limites do Sentido*:

O sentido de um enunciado como os efeitos de sua enunciação. Ou seja, são os efeitos do interdiscurso constituídos pelo funcionamento da língua no acontecimento. Assim o sentido não é efeito da circunstância enunciativa, nem só memória. Os sentidos são efeitos da memória e do presente do acontecimento: posições de sujeito, cruzamento de discurso. (2002:70)

Nessa perspectiva revela-se a posição de um sujeito de direito no cotidiano de Nhá Chica e Conceição em outro recorte discursivo. No discurso abaixo relacionado verifica-se a influência mariana sofrida por Nhá Chica, frente aos seus ditames:

E quando as pessoas chegavam pra pedir alguma coisa, alguma graça, pedir ajuda dela em oração, ela dizia assim: - *Espera um instantinho que eu vou conversar com a minha sinhá*. E a sinhá dela é aquela santinha que ela tem na casinha assim. Ela entrava, as pessoa de fora *escutava ela conversando, falando em voz alta lá com a santinha*. Aí vinha, falava com as pessoa. (Zulmira de Resende Maciel)

O verbo conversar carrega um sentido inusitado tratando-se da fala, no caso, ser articulada por um objeto simbolizado. O conversar nos mostra as relações de poder cotidianas hierarquizadas entre Maria e Nhá Chica e Nhá Chica e as pessoas que a procuravam. A posição que Nhá Chica ocupa diante dos fiéis é de intercessora diante de Nossa Senhora. Nhá Chica tinha o poder de falar com a santa. Nhá Chica se autorizava de um poder além.

Lagazzi (1988) afirma que as relações mais cotidianas implicam o juridismo este que atribui uma tensão no discurso. Segundo a autora, o sujeito sem essa condição estaria negado diante do histórico, do social e do ideológico, ou seja:

É negar o próprio sujeito, já que numa organização social como a nossa, que se caracteriza enquanto uma sociedade de Estado, só é possível pensar o sujeito enquanto sujeito-de-direito, centrado em responsabilidades, direitos e deveres, inserido na coerção que se faz constitutiva. (p.95)

Citando Foucault, Suzy Lagazzi nos diz ainda que há uma microfísica do poder circunscrita nas relações interpessoais no discurso. Dessa forma há então a presença de uma instituição jurídica formal assistida por uma formação discursiva jurídica, mas da mesma forma há o juridismo. E assim

A relação entre eles não é nem de anterioridade da Instituição Jurídica sobre o juridismo, nem de determinação da formação discursiva sobre o mesmo na medida em que, por um lado, a Instituição Jurídica e o juridismo decorrem da constituição simultânea do Estado e do sujeito-

de-direito, e, por outro, o juridismo independe das formações discursivas. (idem, p.96)

O domínio ficaria então marcado na tensão assinalada pelo juridismo decorrente das relações de força estabelecidas entre uma mulher e uma imagem de mulher. O poder de Nossa Senhora sobre Nhá Chica é representado pela coerção da primeira onde fala como sujeito na relação com a fiel.

Nos próximos fotogramas 18 e 19 visualizamos a imagem de Nossa Senhora da Conceição pertencente à Nhá Chica. A figura de Nossa Senhora de feições barrocas não funciona somente como protetora e vigilante no documentário.



Fotograma 18 - Culto a Nossa Senhora



Fotograma 19 - Estátua de Nossa Senhora

A estátua de Nossa Senhora funciona como um objeto de culto, identificação religiosa. A estátua de Nossa Senhora da Conceição, segundo Nora (1993) é um objeto memorial. Segundo Orlandi (2010), uma estátua é atravessada por discursos. Por ser um objeto simbólico “não significa apenas em si” (p.04). A autora nos diz que a estátua produz discursos que são parte de seus sentidos.

A estátua de Nossa Senhora da Conceição é observada e significada por seus devotos. A estátua para a analista de discurso é um gesto de memória e carrega um discurso que individua e remete o sujeito a um processo de identificação e a uma posição-sujeito na sociedade. Assim nas palavras da autora “uma estátua, nessas condições, tem uma dimensão sócio-política articulada ao simbólico” (p.13).

No recorte discursivo abaixo, percebemos a veneração a Nossa Senhora em torno de um sentido sobrenatural:

*“Uma vez eu tava rezando assim só eu e Deus, sabe? Não tinha ninguém na igreja. Aí tava pedindo, sobre a minha filha mesmo, sabe? Aí de repente, eu comecei a rezar com o pensamento firme em Deus e na Nhá Chica. Aí do túmulo foi subindo uma fumacinha branca, branquinha assim, **por Nossa Senhora**. Aí sumiu na minha frente. Aí, depois de poucos minuto, começou a cheirar rosa. Aí eu comentei com as irmãs, elas disse que pode ser assim tipo uma graça enviada pelo Espírito Santo. Alguma coisa boa que ia acontecer comigo e tanto que aconteceu. Depois daquele momento, a minha filha teve uma boa melhora.” (Maria da Conceição Estevam)*

No recorte supracitado, houve uma espécie de materialização da escuta de um pedido de graça. O fato ocorrido assemelha-se a um evento em decorrência de um “pensamento firme”. São várias “personagens” na história enunciada pela depoente, não sabemos o responsável pelo acontecimento . Mas as “irmãs” ao dizerem “uma graça enviada pelo Espírito Santo” interpretam a origem da graça conquistada pela devota.

O fato de o gesto de interpretação ser oriundo de entes que têm respaldo, as religiosas, faz com que a crente acate a interpretação ao ouvi-la. Maria da Conceição “acredita” que de qualquer forma esteve diante de uma presença que se materializou, pois afirma estar sozinha na igreja: só eu e Deus; não tinha ninguém na igreja.

Orlandi (2006, p.245) nos fala que há o “dito de Deus e o dizer do homem”. Esse fato ocorre por causa da dissimetria entre o plano humano e divino.

Segundo Orlandi, a obscuridade existente no discurso religioso traz uma significação que é inacessível, mas que causa no sujeito o desejo de obediência. O homem enuncia então o desejo de Deus. Fato colocado no recorte *alguma coisa boa*. Percebemos então que esse gesto de interpretação faz funcionar induzir à crença. O nome de Nossa Senhora nos sugere um *efeito de confirmação e testemunho* por parte de quem enuncia.

O sujeito, através de sua narratividade, produz a construção do milagre vivenciado por ele. A narratividade é construída em torno da demonstração de um poder divino. Conforme a descrição de Maria da Conceição há um ritual que constitui a narratividade do milagre vivido.

No capítulo 7 trataremos de alguns depoimentos que colocam Nhá Chica como uma operadora de milagres e seu discurso profético frente a história da sociedade baependiana.

7 UM SUJEITO, UMA MEMÓRIA, UMA HISTÓRIA

Ao longo da exibição do documentário *Nhá Chica – A Pérola de Baependi* inúmeros depoimentos vão sendo construídos produzindo discursos que confirmam o caráter constitutivo de Nhá Chica enquanto figura que mudou o rumo da história do município de Baependi. Valemo-nos da análise de excertos desses discursos que perfazem o caminho da santidade engendrada por Nhá Chica ao longo de décadas de existência e que se perpetua em um objeto memorial que constitui o documentário. Em meio ao desenrolar da narrativa que cerca Francisca de Paula de Jesus Isabel, objetos são destacados como componentes. Fios discursivos e semânticos são produzidos por objetos da vida cotidiana e religiosa que rondaram a cidade mineira. Um objeto destacou-se na memória de cidadãos baependianos. O fotograma 2 é o órgão adquirido por Nhá Chica, a manifestação de um desejo de Nossa Senhora da Conceição.



Fotograma 20 - Órgão comprado por Nhá Chica

O discurso que envolve o objeto é enunciado por duas depoentes: Diva de Toledo Paiva e Maria do Carmo Nicoliello Pinho.

O diálogo do relato nos revela uma característica forte das Minas Gerais, o apreço pela música. Segundo Sérgio Buarque de Holanda (2003), em *A Época Colonial*, o desenrolar da atividade musical foi concomitante à construção dos primeiros arraiais e de suas capelas de taipa (p.159).

Ainda, segundo o historiador, Minas Gerais participou de uma intensa atividade musical, sua mais característica. Percebemos um *efeito de sociabilidade* na igreja, através da música, o fervor religioso se explicita quando Nhá Chica a liga, esta forma de expressão artística, a Nossa Senhora da Conceição. Talvez um possível efeito de contato com a cultura musical à época.

O cotidiano mineiro da cidade de Baependi apresenta-se culturalmente edificado em contato com a música por uma influência portuguesa, o contato com o Rio de Janeiro. Inserimos o recorte discursivo travado pelas depoentes a propósito do instrumento musical. Colocamos abaixo a transcrição das sonoras:

Diva de Toledo Paiva:

A Nhá Chica sonhou que Nossa Senhora queria um órgão lá pra, pra igreja dela, né. Mas ela não, ela era analfabeta, coitadinha, nem sabia o nome do instrumento.

Maria do Carmo Nicoliello Pinho:

E ela foi se aconselhar com o páraço, né, Monsenhor Marcos Nogueira. Então ele falou com a Nhá Chica, que era um instrumento caro, que era muito difícil pra comprar aquilo até, né, do Rio até aqui, que era o usual na época, mas ela falou: - Não! Nossa Senhora faz questão.

Diva de Toledo Paiva:

Aí o Monsenhor Marcos, então, chamou o maestro aqui de Baependi, doutor Francisco Raposo, e mandou ele ir ao Rio pra comprar o órgão.

Maria do Carmo Nicoliello Pinho:

E assim ele foi. Fez a compra e o órgão chegou aqui numa quinta feira e, quando chegou, o órgão não tocou.

Diva de Toledo Paiva:

Aí o povo ficou desapontado. Uns falavam decerto estragou, quem sabe se compraram o órgão estragado e tal.

Maria do Carmo Nicoliello Pinho:

Ela se recolheu. Voltou e todo mundo esperando. Ela falou: - Não. A Minha Sinhá mandou dizer que o órgão vai tocar amanhã, sexta-feira, às três da tarde.

Diva de Toledo Paiva:

Aí sexta-feira tocou lá o sininho e todo mundo voltou pra lá. Aí todo mundo foi pra lá e o órgão funcionou maravilhosamente.

Segundo Pierre Lévy (2008), há dois tipos de oralidade, a primária e a secundária:

A oralidade primária remete ao papel da palavra antes que uma sociedade tenha adotado a escrita, a oralidade secundária está relacionada a um estatuto da palavra que é complementar ao da escrita, tal como a conhecemos hoje. Na oralidade primária, a palavra tem como função básica a gestão da memória social, e não apenas a livre expressão das pessoas ou a comunicação prática cotidiana. (p.77)

Assim, para o autor, uma oralidade primária estaria alicerçada em lembranças dos indivíduos, percebe-se aí, então, um *efeito de acúmulo*, de armazenamento de informações e a memória estaria a serviço de mecanismos cognitivos de gerenciamento de informações. Extingue-se desse plano o caráter ideológico da linguagem. Para o autor a oralidade prefigura um tratamento técnico, mecanicista de transmissão de informações. A oralidade também é atravessada por mecanismos ideológicos indistintos dos homens, já que como afirma Althusser (2007), o indivíduo é interpelado em sujeito pela ideologia. O efeito de sentido entre interlocutores a que nos referimos nesta pesquisa, reveste-se de identificações do sujeito com um determinado discurso. O discurso relatado imbuí-se de uma memória narrada onde sujeitos enunciam recortes de um discurso profético. Se se trata de discurso, quaisquer que seja, prescinde de uma fala subjetivamente assinalada.

Em *O Discurso Profético: Ressacralização do Espaço Social* (Considerações sobre o relacionamento jurídico-religioso nos seus aspectos discursivos e antropológicos), de Selma Castro (1987), presente no livro *Palavra, Fé, poder*, a autora nos diz que

Quando tomamos o discurso profético como objeto de reflexão, somos imediatamente alertados para a difícil situação-limite de ter que aprofundar as dimensões de espaço e tempo como condição de apreensão de uma outra dimensão, a da fé, que, paradoxalmente, parece não se encontrar diretamente ligada à experiência histórica deste discurso. (p.29)

Segundo a autora é preciso pensar na historicidade do discurso profético e não na história como acúmulo, mas pelo viés da representação. A profecia “enunciada” por Nossa Senhora da Conceição, através de Nhá Chica encaixa-se no que Selma Castro

nomeou de “perfeito profético” (idem, p.30). Segundo esse conceito ocorre a realização de um fato futuro. O discurso religioso, em seu recorte profético, comporta também a menção ao comparecimento dos fiéis:

“Aí sexta-feira tocou lá o sininho e todo mundo voltou pra lá. Aí todo mundo foi pra lá e o órgão funcionou maravilhosamente.”

A expectativa da realização da profecia convocou os fiéis ao culto (para ouvir a música proporcionada pelo órgão). Essa manifestação profética reafirma o efeito de verdade da relação pessoal de Nhá Chica com Nossa Senhora e convoca “todo mundo” e “povo” para o templo.

A profecia tem sua historicidade assegurada nos livros sagrados. Selma Castro atribui a essa relação o nome de “*dépassement*” profético. Este se constitui de uma maneira de acordo com o sagrado. Aí se privilegia a passagem do religioso para o jurídico e vice-versa. Neste caso, o “*dépassement*” encontrou possibilidade na interlocução estabelecida entre Nossa Senhora da Conceição e Nhá Chica. A interpessoalidade entre ambas advém também do acordo que vigora entre a vontade da santa e a obrigação da beata com seu comprometimento. O comprometimento citado implica numa validação não somente do aspecto religioso, mas do fortemente jurídico. Este contrato

Remete às próprias condições de produção deste discurso e esclarece a natureza histórica e sociológica da voz do profeta: a própria instituição do profetismo bíblico (Deuterônimo 18: 15-22) aponta para o poder desta fala. Mas, ao mesmo tempo, estabelece a relação de Deus com a história, deixando ao profeta, inclusive a possibilidade de ter que vir a sacrificar-se. (CASTRO, 1987, p.32)

A predição anunciada por Nhá Chica aconteceu. Fato que mais uma vez a creditou junto aos fiéis e Nossa Senhora provou sua parceira e seu poder. A passagem *Seguindo o conselho dado pela mãe, não se casou e desde então se dedicou à caridade e ao serviço com os pobres* nos sugere o sacrifício à que se refere Castro por parte do profeta: uma vida distinta para a prática da devoção.

O discurso profético na manifestação discursiva entre as depoentes configura a característica de mediação. O recorte discursivo *Ela se recolheu* nos revela, além do

discurso profético como mediação, o processo ritualístico que esse discurso carrega e deriva. A questão do gestual, do meditativo, da reverência, do mando, do mandado e da obediência do culto à igreja.

O sonho de Nhá Chica demonstra a incompletude de seu empreendimento em relação a Nossa Senhora da Conceição, a construção da igreja para a santa. A profecia, através do sonho remete à tradição do sonho, por meio de uma visão, enquanto um sinal divino. O sonho de Nhá Chica tem o seu funcionamento enquanto resistência. No recorte, os elementos que compõem o relato constituem-se de uma força profética, a exemplo a menção a Nossa Senhora, uma vez mais a figura de Nhá Chica como mediadora e na figura de porta-voz de Nossa Senhora da Conceição.

Segundo Costa (2008), tomando Conein (1981), segundo esse autor a figura do porta-voz é pensada como um funcionamento enunciativo de mediação da linguagem, como uma maneira de enunciar a palavra política. Assim esse sujeito que enuncia a palavra é reconhecido pelo grupo como seu pertencente. É reconhecido como um igual diante de seu grupo.

O sujeito porta-voz é escolhido pelo grupo como um sujeito que se destaca dos demais do seu grupo. A partir disso funciona como um nós e toma a posição de negociador mediante as demandas do grupo, pois assume o poder. Quanto a isso Pêcheux diz que:

Ao mesmo tempo ator visível e testemunha ocular do acontecimento: o efeito que ele exerce falando “em nome de...” é antes de tudo um efeito visual, que determina esta conversão do olhar pela qual o invisível do acontecimento deixa enfim ser visto: o porta-voz se expõe ao olhar do poder que ele confronta, falando em nome daqueles que ele representa, e sob seu olhar. (1982, p.17)

A figura de Nhá Chica, como porta-voz, se significa porque o nós que ela configura está estritamente ligado pela sociabilidade. No caso de Nhá Chica seus dizeres intermediados são reconhecidos pelos fiéis, eles crêem em suas profecias. O discurso de Nhá Chica representa em um lugar e em uma posição de autoridade. A autoridade de Nhá Chica também pode ser assegurada pelo processo de identificação que os devotos têm para com ela, no entanto há o espaço do contraditório uma vez que suas qualidades não a põem em condição de igualdade para com os demais da sociedade baependiana. Nhá Chica assume a voz de Nossa Senhora da Conceição.

Outro instante do poder da mediação é o recorte enunciativo do discurso científico e do discurso religioso. O fotograma 21, uma radiografia, funciona como um suporte da fé de quando a fé não falha. A exposição da radiografia reforça o caráter probatório do milagre vivido.



Fotograma 21 - a radiografia de parte do corpo de um depoente

O fotograma incita o espectador a confrontar-se com o discurso do contraditório: religião e ciência. O discurso científico, no documentário, pauta-se pelo acontecimento do imprevisto e do inexplicável.

A radiografia emerge como uma materialização da fé na fala de Maurício José Ferreira¹⁰.

A chapa radiográfica assinala o interior de um corpo debilitado e mobiliza dizeres que o abarca na ciência, nos limites da logicidade, do diagnóstico e da razão médica, do suportável pelo corpo.

O depoente, ao dar vazão ao sujeito da fé, “destitui-se” do sujeito da ciência. Segundo Henry (1992), em *A Ferramenta Imperfeita*, tornar-se sujeito da ciência é submeter-se a uma ordem formal que totaliza e que engendra todas as probabilidades

¹⁰ “Em 92, eu fui acometido de uma crise renal e fui pra varginha e lá eles detectaram que eu estava com um cisto e que eu talvez tivesse que fazer alguma punção. Foi quando então, eu me apeguei em Nhá Chica e fiz uma promessa que com o dinheiro de uma operação eu reverteria aqui pra entidade aqui, né. E quando foi em junho, sem nenhuma medicação, eu fiz nova urografia, aqui em Baependi, e o cisto de 5cm havia desaparecido.”

nos princípios classificatórios das nosografias diagnósticas. Em *Eles detectaram* percebemos a certeza científica apresentada. O reforço dos saberes médicos e científicos. O discurso assertivo da ciência levou a vítima a identificar-se com o discurso da fé que promete tudo superar com o poder de crença do próprio indivíduo. Chauí (1980) elabora que o saber médico-científico revela o “discurso competente” (p.07). Este saber encontra na linguagem sua formulação e reformulação, pois é permitido e autorizado. Reveste-se de uma linguagem especializada, modelada e remodelada. O discurso científico atravessa outro momento do documentário como percebemos nas transcrições abaixo:

Dr. Ítalo Nicoliello

Várias pessoas já me relataram graças obtidas pela Nhá Chica, que ajudaram muito na cura da pessoa, mas um caso especial me chamou a atenção.

Ana Lúcia Meireles Leite

Nhá Chica é a pessoa que me curou, que me salvou de uma cirurgia em São Paulo. Um problema congênito, em que eu deveria fazer como se fosse, né, uma cirurgia grande e eu tinha muito medo. Então me apeguei a ela e pedi com toda força do meu coração.

Dr. Ítalo Nicoliello

Essa pessoa, depois de vários exames realizados em São Paulo e Belo Horizonte, constatou-se que deveria ser operada. Ela apelou a Nhá Chica e tendo marcado a cirurgia, ela foi acometida de uma febre muito alta. Não pôde operar nessa ocasião.

Ana Lúcia Meireles Leite

Então passados seis meses, eu voltei. Fazendo os exames, o médico constatou que o meu problema, que só se fechava, né, no caso, com uma cirurgia, não havia mais. Nhá Chica havia me curado. Tenho certeza.

Dr. Ítalo Nicoliello

Esse fato, como é que chama, não tem explicação científica. É uma graça muito grande que ela obteve através de Nhá Chica.

Ana Lúcia Meireles Leite

Ela pra mim não precisa mais nada. Ela é uma santa. Nhá Chica é a santa da minha vida. Ela é maravilhosa. É só pedir e você consegue.

No relato, construções enunciativas fazem emergir o discurso médico-científico: cirurgia, congênito, exames, febre. O discurso é construído em torno do depoimento de médico e paciente que dividem o acontecimento. No recorte discursivo *constatou que o meu problema, que só se fechava, né, no caso, com uma cirurgia* nos faz trazer a discussão o conceito foucaultiano de biopoder, (1977). Este se caracteriza como o poder sobre a existência, a vida, ou seja, o poder de fazer viver ou deixar morrer. O poder realiza-se assim sob a forma de melhorar a vida, um reparo para com a vida, para com os corpos dos sujeitos.

O poder (do) médico é duplo neste sentido, já que emite um diagnóstico e um prognóstico. Segundo Lacan, em *O Lugar da Psicanálise na Medicina* (1966), o paciente, ao procurar um médico, reclama por significação e exige-lhe um significante, o mesmo irá indicá-lo como doente ou não.

O doente procura a medicina em busca da interpretação de seu sintoma, em busca de um sentido para o seu quadro sintomático, “compra” assim um gesto interpretativo por parte do médico, assujeita-se ao sentido médico, assujeita-se a um sentido de qualidade que o discurso científico tenta valer-se.

A crença em Nhá Chica, segundo o depoente, faz parte das medidas prognósticas, uma vez que auxilia no processo de cura. Mesmo a presença da religiosidade abriu vistas à certificação da cura e o discurso científico consolidou sua eficácia e sua circularidade: *Fazendo os exames (...) o meu problema (...) não havia mais.*

Segundo Eduardo Guimarães a designação é

O que poderia se chamar de significação de um nome, mas não enquanto algo abstrato. Seria a significação enquanto algo próprio das relações de linguagem, mas enquanto uma relação lingüística (simbólica) remetida ao real, exposta ao real, ou seja, enquanto uma relação tomada na história. (2005, p.09)

As palavras do Dr. Ítalo Nicolliello mostram a rendição diante do inesperado:

“Esse fato, como é que chama, não tem explicação científica. É uma graça muito grande que ela obteve através de Nhá Chica.”

A falta da palavra, do nome, a ausência da designação remete o discurso para outro campo do conhecimento. A ciência, então, com seu aparato lógico e discursivo convoca outro discurso afrouxando seus domínios diante da existência da falha de seus pressupostos. Guimarães nos diz que os nomes identificam os objetos. No caso acima, o nome tenta identificar um discurso fugidio. O discurso científico, no exemplo, desterritorializa-se de um dos seus lugares (o consultório médico, a exemplo). O saber não soube explicar. Assim não se comporta como autoritário por não reinar como lugar da certeza e da explicação.

A radiografia denuncia que algo deixou de seguir a ordem natural das coisas, indica a ruptura com a predestinação, com o fadado a acontecer, ou seja, a cura é um apagamento de um acontecimento que falhou na história do sujeito.

CONCLUSÃO

Como se fosse possível terminar essa análise, colocamos apontamentos que foram considerados em relação aos recortes do *corpus* propostos ao longo dessa pesquisa. Analisamos o interdiscurso no processo de significação em *Nhá Chica – A Pérola de Baependi*.

O interdiscurso é um conceito fundante na teoria discursiva, pois este exerce um papel decisivo nesta teoria que pensa a ideologia não como ocultação, mas, sobretudo, como uma prática significativa onde sentidos e sujeitos são interpelados/ afetados se significam na interlocução, se materializa no discurso, já que realiza seu “trabalho” na construção dos sentidos e dos sujeitos.

Neste trabalho ideológico temos o confronto do simbólico com o político, a unidade e a dispersão na construção dos sentidos. Neste processo a memória do dizer permite a abertura do sentido.

No documentário *Nhá Chica – A Pérola de Baependi* observamos que os depoimentos, recortados em suas redes de filiações no interdiscurso, memória do dizer, constroem a identidade de Francisca de Paula de Jesus Isabel, a figura que santificou o próprio nome, mas também mostram os indícios de seu processo de identificação junto às figuras santas.

Podemos apreciar, neste trabalho, o *jogo da metáfora*, não como figura de linguagem, ou marca de estilo poético, como se pensa na literatura, mas como Michel Pêcheux, em *Semântica e Discurso* (1988), a concebe a partir de Lacan: uma palavra por outra. Pois, para Pêcheux, o sentido da palavra não está ligado a sua literalidade, uma vez que este se estabelece em relações de metáfora que acontecem no interior das formações discursivas em sua transitoriedade histórica. Em nosso caso, uma imagem por outra em seus sentidos embebidos em religiosidade: a beata Nhá Chica está pela imagem de Nossa Senhora da Conceição. Metáfora cujos sinais se entrevê na forma como ela é dita na mediação com Cristo, assim como na sua presença no santuário e, na abertura do documentário, ao som de *Benedicta et Venerabilis* que, da Nossa Senhora desliza para Nhá Chica. Há em Nhá Chica a sobreposição da imagem de Nossa Senhora da Conceição.

Percebemos, pela construção do documentário, nas relações de sentidos entre Nhá Chica e os devotos, uma menção à vida de São Francisco que significa em *Nhá*

Chica – A Pérola de Baependi. Pois em Nhá Chica há gestos relatados pelos depoentes que a aproximam deste santo até mesmo em sua indumentária, o gesto de votos de pobreza posto ao corpo e na vida sob a forma de simplicidade. Existe em Nhá Chica uma identificação com São Francisco.

No tecido fílmico há a projeção ideológica da Congregação das Irmãs Franciscanas.

Os recortes enunciativos em torno de Nhá Chica produzem o significado do que representa a santidade para os devotos. Não a santa dos “moldes” aprovada pelo canônico da Igreja, mas um “modelo” de santa brasileira. Como observamos nas palavras de Ana Lúcia Meireles Leite quando diz:

“Ela pra mim não precisa mais nada. Ela é uma santa. Nhá Chica é a santa da minha vida. Ela é maravilhosa. É só pedir e você consegue.”

Mas a santa que o povo elegeu e considerou, como um *efeito de transferência* do que ela diz de si e o que está no povo. Nhá Chica não se disse santa, mas “autorizou” o povo a dizê-lo.

A partir da análise das formas materiais não-verbais, através dos fotogramas, podemos apreender a força do discurso da fé encarnada que envolve Nhá Chica, mas também a necessidade do sujeito do cotidiano religioso “apanhar” essa fé (como quando uma das devotas enuncia: *“me apeguei em Nhá Chica”*). O não-verbal desliza com seus sentidos e se liga na rede do funcionamento do interdiscurso.

Nhá Chica é quem dá forma à comunidade cristã, não apenas ao povo de Baependi. Como vimos no documentário, há muitas romarias que visitam a Casa de Nhá Chica, o museu com seus pertences, a exemplo da sombrinha/cajado/báculo/cetro/, da imagem de Nossa Senhora da Conceição.

A análise dos recortes apontou o discurso relatado de um passado, de um presente nas redes de memória e, e em um dos momentos do documentário, indicou um futuro quando disse sobre o processo de beatificação de Nhá Chica.

Nas fotos desta, nos deparamos com o memorável e com o não memorável por sua presença e ausência necessária. A análise do documentário nos mostrou que os

tempos então nos permitem pensar e dizer que um conjunto de formas discursivas são “desenhadas” na interlocução sócio-histórica, já que os tecidos da memória do dizer são tecidos por fios ideológicos.

Segundo Orlandi (2010, p.01), “o documentário busca a memória (dos sujeitos) que, ao mostrar/dizer/significar, ele põe na história. Ele faz “acontecer” uma versão” E isto é o acontecimento discursivo de Nhá Chica de Baependi.

Os recortes discursivos mostram o movimento identitário que se dá pela discursividade que se desenvolve em torno de Nhá Chica, e isto nos coloca diante de uma figura de fé encarnada, como investigamos.

As construções discursivas advindas de depoentes configuram e perpetuam a crença na santidade de Nhá Chica em torno de paráfrases: *a protetora dos pobres, a boa conselheira, a companheira de viagem, a companheira de caminhada* e também a relacionam com qualitativos ligados a santos e exprimem valores a Nhá Chica, como as virtudes, os sentimentos nobres, os votos de pobreza, de simplicidade e o desapego aos bens materiais.

Notamos também que os dizeres elaborados sobre Nhá Chica surgem de sujeitos que funcionam como porta-vozes da fé e de sua própria fé na devota, entre a timidez, sorrisos abertos, sorrisos contidos, sorrisos francos, orgulho e satisfação. O povo está presente em todos os movimentos de significação.

Lembramos Pêcheux (1982, p.17), em sua explanação a propósito do porta-voz:

ao mesmo tempo ator visível e testemunha ocular do acontecimento: o efeito que ele exerce falando “em nome de ...” é antes de tudo um efeito visual, que determina esta conversão do olhar pela qual o invisível do acontecimento se deixa enfim ser visto: o porta-voz se expõe ao olhar do poder que ele afronta, falando em nome daqueles que ele representa, e sob seu olhar (grifo nosso).

Ao falar, sob seu olhar percebemos as relações jurídicas de quem é assujeitado por sua crença em que a fala faz crer que está sob a atenção do olhar de Nhá Chica:

“A Nhá Chica sempre tá muito alegre com todos pessoal.”

O porta-voz se instaura pelo funcionamento da própria crença no documentário analisado. Assim a função autor do porta-voz é relacionada como tocante a uma

legitimação advinda pela devoção em Nhá Chica. Este crédito o faz “portar” o discurso do outro. O sujeito enunciador “simula” uma referência próxima e íntima de Nhá Chica, ao dizer *ela era muito boa*. Discurso dividido, sujeito/s dividido/s, o que é humano se faz santidade ouvindo o porta-voz.

Como a figura de um arauto que produz mensagens, anuncia e proclama a gratidão e o contentamento de Nhá Chica, bem como diplomaticamente dá notícias da popularidade e da eficácia da crença nela: a *salve rainha* é a oração símbolo da santidade de Nhá Chica, e é a ligação com a salvação.

“Vem muita gente também de todo país também agradecer a graça de Nhá Chica. Nhá Chica fica muito alegre com todas pessoa (Terezinha de Jesus Rosa).”

Segundo Pêcheux (1997) a legitimação se dá a partir da produção de um acontecimento que rompe com o círculo da repetição (p.17), no caso em análise, o próprio documentário.

As graças alcançadas ficam alojadas secundariamente no documentário. A grande conquista, por parte de quem acredita em Francisca de Paula, é o acréscimo em si da fé, da crença, da obtenção da fé. O grande milagre então é ter uma fé tal como Nhá Chica possui.

Os lugares de memória ressaltam a proximidade que a fé em Nhá Chica propõe, inclusive abrem espaço a um convívio, na partilha do sagrado, com a *serva de Deus*.

A análise da figura de Nhá Chica nos mostrou que a população de Baependi se constitui na fé na devota de Nossa Senhora da Conceição, ligada, entre outros indícios, pela *Salve- Rainha* como diz Maria Angélica Galdino:

“Ela é uma mulher de Deus, né. É uma mulher muito devota da oração de Salve-Rainha”

Nhá Chica tem sua crença também assegurada na sua interlocução com o divino, pois é uma figura mística, profética, milagrosa e acima de tudo uma figura de resistência em sua subjetividade no Sul Mineiro. Nhá Chica sujeitou-se a Nossa Senhora da Conceição, mas ao mesmo tempo identificou-se a esta como uma contradição constitutiva:

“A gente vê que foi aos pés da Imaculada Conceição que Nhá Chica cultivou e foi descobrindo e alimentando essa sua espiritualidade do serviço. Porque Maria é a serva de Deus por excelência. Então, junto de Nossa Senhora, ela descobriu como servir e a quem servir. (Pe. Afonso Henrique da Silva)”

A menção a Nossa Senhora da Conceição encontra lugar também nos dizeres enunciados pela própria Nhá Chica, como vimos no quadro do fotograma 13:

“‘Eu não sou santa, repetia, eu sou uma pobre analfabeta’, eu rezo e Deus pelos merecimentos de sua divina Mãe Santíssima me atende”

O enunciado acima marca um dizer frequente de Nhá Chica. Ela, através deste, “mostra” que ao falar de si, e ao enunciar o que não é, produz *um efeito de pré-construído* que é o da sua santidade, já que o que ela diz que não é é o que está afirmado pelo já dito sobre ela.

O que já é dito sobre Nhá Chica considera uma maneira da beata já ser santa, visto que para seus devotos, Francisca tem em si as virtudes de santa, como percebemos através de paráfrases ditas pelos devotos: a mãe dos pobres, a serva de Deus, uma mulher de Deus, etc.

A resistência, a subjetivação e a identificação da beata apontam para um modo de produção do seu discurso, já que o sujeito é historicamente constituído.

Nhá Chica resistiu porque foi afetada constitutivamente por outros sentidos. Sua resistência possibilitou o movimento de sua identidade configurar-se como algo que entrou para a história de Minas Gerais.

Nhá Chica foi sujeito de dizer, de fazer e de inscrever-se na história de sua cidade, no espaço de sua cidade.

Mas isto é um novo processo de observação e análise de outro discurso, processo esse sem fim nem começo ou sem começo nem fim, em que sujeitos e sentidos se constituem, se atravessam e são atravessados pela ideologia, pela linguagem e pelo inconsciente.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABBAGNANO, N. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- AUROUX, S. **A Revolução Tecnológica da Gramatização**. Campinas: Editora da Unicamp, 2001.
- AUTHIER-REVUZ, J. **Entre a transparência e a opacidade. Um estudo enunciativo do sentido**. In: **Palavras incertas. As não coincidências do dizer**. Campinas, SP: Unicamp, 1998.
- BAKHTIN, M. **Marxismo e filosofia da linguagem**. São Paulo: Hucitec, 1995.
- BAUDRILLARD, J. **Para uma Crítica de Economia Política do Signo**. Rio de Janeiro: Elfos, 1995.
- BARROS, M. **Retrato do artista quando coisa**. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.
- BENVENISTE, E. **Problemas de Linguística Geral I**. Campinas: Pontes, 2006.
- BRANDÃO, H. **Introdução à Análise do Discurso**. Campinas: Editora da UNICAMP, 2009.
- BOSI, E. **Memória e Sociedade**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- BURKE, J. **Deuses de Freud**. Rio de Janeiro: Record, 2010.
- CAIUBY, S. **Escrituras da Imagem**. São Paulo: Edusp, 2004.
- COLLINOT, A. **A Preleção Jesuíta ou A Conversão do Discurso**. In: **História e Sentido na Linguagem**. (Org.) Guimarães, E. Campinas: Pontes, 1989.
- COURTINE, J. **O discurso inatingível: marxismo e lingüística (1965-1985)**. **Cadernos de Tradução do Instituto de Letras da UFRGS**. Porto Alegre, n.6, p.1-56, abr/jun.1990.
- CHAGAS, C. **O Livro dos Santos. A história e as orações dos 100 santos mais populares do Brasil**. São Paulo: Publifolha, 2008.
- CHAUÍ, M. **O Discurso Competente**. In: **Cultura e Democracia**. São Paulo: Moderna, 1980, pp.3-13.
- DANTE, A. **A Divina Comédia**. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1989.
- DONDIS, A. **Sintaxe da Linguagem Visual**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- DURKHEIM, E. **As Regras do Método Sociológico**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1987.
- _____ **As Formas Elementares da vida Religiosa**. In: **Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

- FERREIRA, A. B. H. **Pequeno dicionário brasileiro da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Nacional, 1985.
- FERREIRA, M. C. L. **Da ambiguidade ao equívoco: a resistência da língua nos limites da sintaxe e do discurso**. Porto Alegre, Ed. da UFRGS, 2000.
- FERREIRA, M. (org.). **Glossário de termos do discurso**. Porto Alegre, Gráfica da UFRGS, 2001.
- FOUCAULT, M. **Vigiar e Punir**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1977.
- _____. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.
- _____. **As Palavras e as Coisas**. São Paulo: Martins Fontes, 1981.
- _____. **Arqueologia do Saber**. Rio de Janeiro: Forense, 2004a.
- _____. **A ordem do discurso**. São Paulo: Edições Loyola, 2004b.
- FRANCASTEL, P. **A Imagem, A Visão e A Imaginação**. São Paulo: Edições 70, 1998.
- FURTADO, J. **Chica da Silva e o Contratador dos Diamantes: O Outro Lado do Mito**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- GADET, Françoise & HAK, Tony (orgs.) **Por uma análise automática do discurso**. Campinas, Ed. da Unicamp, 1990.
- GALEANO, E. **O Livro dos Abraços**. São Paulo: Companhia da Letras, 2002.
- GIOVANNINI, L. SGARBOSSA, M. **Um Santo Para Cada Dia**. São Paulo: Paulus. 1996.
- GUIMARÃES, E. **Os Limites do Sentido: Um Estudo Histórico e Enunciativo da Linguagem**. Campinas: Pontes, 2002.
- _____. **Semântica do Acontecimento: Um Estudo Enunciativo da Designação**. Campinas: Pontes, 2002.
- _____. **História e Sentido na Linguagem**. Campinas: Pontes, 1989.
- HALL, S. **A Identidade na Pós-Modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.
- HAROCHE, C. **Fazer Dizer Quer Dizer**. São Paulo: Hucitec, 1992.
- HENRY, P. **A Ferramenta Imperfeita**. Campinas: Pontes, 1994.
- INDURSKY, Freda & FERREIRA, M. Cristina L. (orgs.). **Os Múltiplos Territórios da Análise do Discurso**. Porto Alegre: Sagra-Luzzatto, 1999.
- INDURSKY, F; FERREIRA, M.C. L. (orgs.). **Michel Pêcheux e Análise do Discurso – uma relação de nunca acabar**. São Carlos: Claraluz, 2005.
- JULLIER, L; MARIE, M. **Lendo as Imagens do Cinema**. São Paulo: Senac, 2009.

- KABATEK, J. **Tradições Discursivas e Mudança Linguística**. In: LOBO, T. **Para a História do Português Brasileiro VI**. Salvador: EDUFBA, 2004.
- KEHL, M. BUCCI, E. **Videologias**. São Paulo: Boitempo, 2004.
- LACAN, J. **O Lugar da Psicanálise na Medicina**. Opção Lacaniana, local: editora, nº32, ano 1966, p.8-14.
- LAGAZZI, S. **O desafio de dizer não**. Campinas: Pontes, 1988.
- _____ **A equivocidade na imbricação de diferentes materialidades significantes**. In: **XXIII ENANPOLL-Grupo de Trabalho em Análise de Discurso**, 2008. Disponível em <http://www.fflch.usp.br/dlm/modernas/anpoll-frame.htm>. Acesso em: 10/08/2009.
- LEFORT, Mons. J. P. **Nhá Chica**. Belo Horizonte: O Lutador, 2000.
- LÉVY, P. **As Tecnologias da Inteligência**. São Paulo: Editora 34, 2008.
- MAINGUENEAU, D. **Novas tendências em análise do discurso**. Campinas, SP: Pontes: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1997.
- MALDIDIER, D. **A Inquietação do Discurso: (Re) Ler Michel Pêcheux Hoje**. Campinas: Pontes, 2003.
- MARIANI, B. **O PCB e a imprensa: os comunistas no imaginário dos jornais**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996.
- MAZIÈRE, F. **A Análise do Discurso: História e Práticas**. São Paulo: Parábola, 2007.
- MEDEIROS, V. **Dizer a si através do outro: do heterogêneo no identitário brasileiro**. Tese (Doutorado em Linguística) – UFF, 2003.
- MEGALE, N. **O livro de Ouro dos Santos: Vidas e Milagres dos Santos mais Venerados do Brasil**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003.
- NEVES, Guilherme Pereira.(1 de fevereiro de 2009). **Milagres do cotidiano**. <<http://revistadehistoria.com.br/v2/home/?go=detalhe&id=2218>>. **Revista de História da Biblioteca Nacional**
- NICOLIELLO, M. C. NICOLIELLO, M. J. CADORIN, Ir. C. **Nhá Chica – A Pérola de Baependi**. Belo Horizonte: O Lutador, 2004.
- NORA, P. **Entre a memória e a história: a problemática dos lugares**. Projeto História. Nº 10, dez., 1993.
- ORLANDI, E. **Segmentar ou Recortar?** In: **Linguística: questões e controvérsias**. Uberaba: Fiube, 1984. (Série Estudos 10)

- ORLANDI, E. P. & E. GUIMARÃES. **Unidade e dispersão: uma questão do sujeito e do discurso**. In: **Discurso e leitura**. São Paulo: Cortez, Campinas: Ed. da Unicamp, 1988.
- ORLANDI, E. **Discurso e Leitura**. São Paulo: Cortez, 1988.
- _____ **Discurso, imaginário social e conhecimento**. Em Aberto, Brasília, ano 14, nº61, jan/mar, 1994.
- _____ **Efeitos do verbal sobre o não verbal**. Rua (Revista do Núcleo de Desenvolvimento da Criatividade). Nº1. Campinas: Editora da Unicamp, 1995.
- _____ **Paráfrase e Polissemia: a fluidez dos limites do simbólico**. Rua (Revista do Núcleo de Desenvolvimento da Criatividade). Nº4. Campinas: Editora da Unicamp, 1998.
- _____ **Oralidade e Interpretação: O Dito e o Esquecido**. In: FERREIRA, Jerusa (org.) **Oralidade em Tempo & Espaço**. Colóquio Paul Zumthor. São Paulo: Educ, 1999
- ORLANDI, E. & LAGAZZI, S. **Discurso e Textualidade**. Campinas, Pontes, 2006.
- ORLANDI, E. **As formas de silêncio: no movimento dos sentidos**. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.
- _____ **Discurso e textualidade**. Campinas: Pontes, 2010.
- _____ **Gestos de Leitura**. Campinas. Ed. da Unicamp, 1994.
- _____ **Cidade dos sentidos**. Campinas: Pontes, 2004.
- _____ **A Linguagem e se Funcionamento: As Formas do Discurso**. Campinas: Pontes, 2006.
- _____ **Para uma Enciclopédia da Cidade**. Campinas: Pontes, 2003.
- _____ **Análise de Discurso: princípios e procedimentos**. Campinas: Pontes, 2007a.
- _____ **Interpretação: autoria, leitura e efeitos do trabalho simbólico**. Campinas: Pontes, 2007b.
- _____ **Discurso e Texto**. Campinas: Pontes, 2008a.
- _____ **Terra à Vista: Discurso do Confronto: Velho e Novo Mundo**. Campinas: Editora da Unicamp, 2008b.
- ORLANDI, E. **Claude Lévi-Strauss, Michel Pêcheux e o estruturalismo**. ComCiência, v.108, p.5, 2009.

- _____ **Análise de Discurso: Conversa com Eni Orlandi**. Rio de Janeiro: Revista Teias. Nº 13-14. Ano 7. Jan/Dez, 2006.
- PAYER, M. **Linguagem e Sociedade Contemporânea: Sujeito, Mídia e Mercado**. Revista Rua. Nº 11. NUDECRI/UNICAMP. Março, 2005.
- _____ **Discurso, Memória e Oralidade**. Revista Horizontes. Nº 1. Vol. 23. Jan/Jun, 2005.
- PRADO, A. **O Coração Disparado**. Rio de Janeiro: Salamandra, 1984.
- _____ **Poesia Reunida**. São Paulo: Siciliano, 1991.
- PÊCHEUX, M. **Delimitações, Inversões, Deslocamentos**. *Cadernos de Estudos Linguísticos*, n.19, p. 7-24, jul./dez. 1990.
- _____ **Semântica e discurso. Uma crítica à afirmação do óbvio**. 3 ed. Campinas: Unicamp, 1997.
- _____ **Semântica e discurso**. Campinas, Pontes, 1988.
- _____ **Sobre os contextos epistemológicos da análise do discurso**. Cadernos de Tradução do Instituto de Letras da UFRGS. Porto Alegre, n.1, nov.1998.
- _____ **Sobre a (des) construção das teorias lingüísticas**. Cadernos de Tradução do IL/UFRGS. Porto Alegre, n.04, 2ªed., out.1998.
- _____ **O discurso. Estrutura ou acontecimento**. Campinas, SP: Pontes, 2006.
- _____ **Papel da memória**. In: **Papel da memória**. Campinas, SP: Pontes, 1999.
- _____ **Análise do Discurso: três épocas**. In: GADET F.; HAK, T. (Orgs.) **Por uma Análise Automática do Discurso: uma introdução à obra de Michel Pêcheux**. Trad. de Eni P. Orlandi. Campinas: Unicamp, 1997.
- REVISTA ORGANON. **Língua, Discurso e Memória**. Instituto de Letras da UFRGS. Vol.17, n.35. 2003.
- RODRIGUES, A. **Delimitação, natureza e funções do discurso midiático**. In: MOUILLAUD, Maurice; PORTO, Sérgio Dayrell Porto (orgs). **O Jornal: da forma ao sentido**. 2ª ed. Brasília: UnB, 2002, p. 217 – 233.
- RODRÍGUEZ, C. **Sentido, interpretação e história**. In ORLANDI, Eni Puccinelli (Org.). **A leitura e os leitores**. Campinas: Pontes, 2ª edição, 2003.
- ROSENDAHL, Z. **Território e Territorialidade: uma perspectiva Geográfica para o Estudo da Religião**. In: ROSENDAHL, Z e CORREA, R. **Geografia:Temas sobre Cultura e Espaço**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2005.

ROSITO, M. **Aulas Régias: Currículo, Carisma, Poder – Um Teatro Clássico?** Tese de Doutorado. Campinas, 2002.

SARGENTINI, V. **A construção da análise do discurso: percurso histórico.** Revista Brasileira de Letras, São Carlos, v.1, n.1, p.39-44, jul.1999.

SOBRINHO, A. **São João Del – Rei: Contexto Histórico – Religioso, no Século XIX, Santo Antônio do Rio das Mortes. Nascimento de Nhá Chica.** In: ENCONTRO SOBRE NHÁ CHICA – MULHER DE DEUS E DO POVO NO CONTEXTO DA HISTÓRIA, 1ª ed, 2005. Anais. Baependi: Associação Beneficente Nhá Chica, pp. 61-76.

SOUZA, T. **A análise do não – verbal e os usos da imagem nos meios de comunicação.** In: Rua (Revista do Núcleo de Desenvolvimento da Criatividade da Unicamp), nº 7. NUDECRI – Campinas, SP: Unicamp, março de 2001.

SOUZA, L. (1999). **Os ex-votos mineiros. In: Norma e conflito: aspectos da história de Minas no século XVIII.** Belo Horizonte: Editora UFMG, p.207-209, 1999.

THIBAUD, J. **A ambiência, trilhando caminho - em direção a uma perspectiva internacional.** RUA [online]. 2008, no. 14. Volume 1 - ISSN 1413-2109

VALADÃO, P. **Expressões Bíblicas de Adoração.** Associação Batista Açoriana. Adoração, 2004.

WWW.ITAUCULTURAL.ORG.BR/APLICEXTERNAS/ENCICLOPEDIA_IC/INDEX.CFM?FUSEACTION=TERMOS_TEXTO&CD_VERBETE=5433 (ACESSO: 10/03/2010)

ZANDWAIS, A. ROMÃO, L. **Leituras do Político.** (no prelo), 2010.