

Língua, discurso, cultura: reflexões discursivas sobre o processo linguístico de atribuições de nomes (próprios?)*

Phellipe Marcel da Silva Esteves^a

Resumo

Neste artigo, ancorados na Análise do Discurso (AD), pretendemos apresentar um panorama propositivo de nossas últimas reflexões e desenvolvimentos teórico-analíticos sobre as relações entre discurso, língua e cultura. Discurso, história, política, inconsciente e ideologia têm sido, todos, termos que fazem parte do aparato teórico da Análise do Discurso, que (se) reinterpreta (n)as contradições e lições de outros campos de estudo, pesquisa e reflexão, como o materialismo histórico, a psicanálise e a linguística, todos em profunda inter-relação nas décadas de 1960, 1970 e 1980. Aqui talvez materializemos mais um sintoma de que a Análise do Discurso tem se interessado, nos últimos tempos, pela noção de cultura. Nossa principal questão é: que noção de cultura para a AD, e que relações apresenta com a noção de língua? Para responder aos questionamentos, nos debruçamos sobre um fenômeno fundador das subjetividades nas diferentes formações sociais: o gesto de nomear sujeitos.

Palavras-chave: Análise do discurso, cultura, processo de nomeação

Recebido em: 22/10/2018

Aceito em: 09/03/2019

* Agradeço ao colega Lauro Baldini (UNICAMP) e aos companheiros do CONTRADIT, de que faço parte, pela leitura, comentários e correções em versões anteriores deste artigo. Agradeço também ao colega Geraldo Pontes (UERJ), que me deu a oportunidade inicial de escrever este trabalho, e a Helena Marins (PUC-Rio), pela inspiração de sempre. Em muito, este texto é também tributário dos projetos **Arquivos de língua: intervenções e polêmicas e Disciplinarização da linguística no estado do Rio de Janeiro: uma perspectiva multidisciplinar das percepções sobre língua**, ambos com financiamento da FAPERJ.

^a Professor no setor de Linguística do Instituto de Letras da Universidade Federal Fluminense. E-mail: phellipemarcel@gmail.com.

Desejaria arriscar-me a propor um primeiro e muito esquemático esboço. As teses que apresentarei não são certamente improvisadas, mas não podem ser sustentadas e comprovadas, isto é, confirmadas ou retificadas, a não ser através de estudos e análises aprofundadas.

(ALTHUSSER, 1980 [1970], p. 76)

(...) em cada signo dorme este monstro.

(BARTHES, 2007 [1977], p. 14)

(...) aceitamos ter nomes, contanto que fiquem longe de nós.

(KOPENAWA & ALBERT, 2015, p. 70-71)

Discurso e cultura

O esforço da Análise do Discurso, doravante AD, em apreender em que formações discursivas os enunciados, textos, piadas, receitas, verbetes, crônicas, contos, artigos etc. se inscrevem é acompanhado de uma tentativa de entender como as ideologias dão formato ao(s) modo(s) como os sujeitos circulam no mundo, sentem, entram em conflitos, vibram, vivem e morrem. Através dos discursos. Assim, falar de formação discursiva, uma noção fundamental da teoria, é também dizer de complexos de tudo aquilo que pode e deve ser dito numa dada ideologia, em condições de produção sócio-históricas também determinadas. Para pensar essa conformação do discurso em formações discursivas e essas, por sua vez, em ideológicas, Pêcheux (2009 [1975], entre outras obras) retoma a categoria de Aparelho Ideológico de Estado (AIE) de Louis Althusser, importante filósofo marxista do século XX. Segundo Pêcheux (2009 [1975]), nem todos os AIEs contribuem de maneira igual na reprodução das relações de trabalho e na sua transformação. Assim, haveria propriedades regionais de cada um deles:

De fato, suas propriedades “regionais” – sua especialização “evidente” na religião, no conhecimento, na política etc. – condicionam sua importância relativa (a desigualdade de suas relações) no interior do conjunto dos aparelhos ideológicos de Estado, e isso em função do estado da luta de classes na formação social considerada. § Compreende-se, então, por que em sua materialidade concreta, a instância ideológica existe sob a forma de formações ideológicas

(referidas aos aparelhos ideológicos de Estado), que, ao mesmo tempo, possuem um caráter “regional” e comportam posições de classe: os “objetos” ideológicos são sempre fornecidos ao mesmo tempo que a “maneira de se servir deles” – seu “sentido”, isto é, sua orientação, ou seja, os interesses de classe aos quais eles servem –, o que se pode comentar dizendo que as ideologias práticas são práticas de classes (de luta de classes) na Ideologia. (PÊCHEUX, 2009 [1975], p. 131-132)

Poderíamos afirmar, portanto, que as formações ideológicas determinam práticas relacionadas com posições de classe em confronto, em encontro, em disjunção nas formações sociais. Desse modo, se tentarmos pensar também na noção fundamental da AD – os discursos –, podemos dizer que, quando presentes nos AIEs (igreja, escola, partido político, entre outros, como aquilo que Althusser chama *cultura*), eles são heterogêneos e estão em disputa por espaço. Assim, os discursos funcionam para além do AIE a que se referem, indo além e aquém dele e incidindo em outras instâncias de sentido, afetando a discursivização de outros objetos. Parafraseando Althusser (1980 [1970]), os discursos, que materializam ideologia, são práticas materiais reguladas por rituais materiais.

Mas o empreendimento de Pêcheux não se reduz apenas a uma releitura do materialismo histórico entrecruzado com a linguística, uma teoria do discurso e considerando uma teoria não subjetiva do sujeito (psicanálise). Em sua apresentação a uma coletânea de artigos de Pêcheux, Maldidier (2003 [1993]) – também participante do momento fundacional da AD – comenta sobre a capacidade que o autor tinha de mobilizar leituras, de triturá-las:

Tenacidade, generosidade, são as duas palavras que me vêm no momento em que termino esta apresentação. Michel Pêcheux foi um ‘obreiro’, como dizemos na montanha, um semeador de ideias, de projetos, de programas. Ele trabalhou impossíveis ‘máquinas de ler’ que iam abrir novas leituras. Ele infatigavelmente leu e re-leu, fez ler, falou de suas leituras. Ele ia ler Nietzsche.¹ (MALDIDIÉ, 2003 [1993], p. 98).

Ele ia (re)ler Nietzsche e já havia lido Lévi-Strauss, autor indispensável para se questionar a noção de *cultura* e fundador da antropologia estrutural, disciplina que seguiu a linguística como ciência-piloto (HENRY, 1992), em sua

¹O colega Luís Fernando Bulhões Figueira, da Universidade Federal do Espírito Santo, nos forneceu uma importante contribuição aqui: nessa passagem, o verbo usado em Maldidier é “reler”: reler. Assim, Pêcheux releria Nietzsche, o que é muito relevante para quem quer fazer uma história da AD.

metodologia, principalmente. Ao longo da obra de Pêcheux, o filósofo menciona o nome de Lévi-Strauss e de sua disciplina não poucas vezes, bem como usa a palavra *cultura* outras vezes. A AD é (ou pode e deve ser), antes de qualquer coisa, uma disciplina comprometida com a transformação social. Para isso, propõe-se uma releitura incessante, bem como uma abordagem epistemológica materialista, que visa a observar as contradições dos campos disciplinares com que trabalha. Neste artigo, partindo do pressuposto de que a categoria de ideologia é fundamental para a AD — por motivos que não exporemos neste artigo, mas que têm a ver, principalmente, com as bases materialistas da AD e com o fato de que ela é uma categoria que dá conta de compreender os (macro) processos de reprodução e de transformação histórica —, nos perguntamos se a noção de cultura corre o risco de recobri-la, dada a proximidade, muitas vezes, dos modos de conceituar ambas ao longo da história das ideias. E, se essa noção produz esse potencial, como podemos desfazê-lo com a finalidade de nos mantermos preocupados com a noção de ideologia e de, ao mesmo tempo, verificar processos de que outros conceitos em AD não dariam conta?

Uma importante releitura: os nomes de si e dos outros

Por nosso turno, interessa-nos reler Lévi-Strauss, principalmente no que diz respeito à cultura. Não é possível simplesmente excluir nem a noção de cultura nem o pensamento de Lévi-Strauss, ainda que a antropologia muitas vezes possa ter sido usada para legitimar discursos e ideias teóricas danosas, reproduzindo práticas dominantes do modo de produção capitalista. É necessário, portanto, voltar à noção de *cultura* e a Lévi-Strauss para que entendamos se é possível que esse significante possa servir a uma perspectiva materialista de AD.

Para isso, carece historicizar a noção. Segundo Certeau (1995), ao se ler *cultura*, podem surgir alguns sentidos que, para fins de levantamento, são contíguos:

- a. os traços do homem “culto” (...)
- b. um patrimônio das “obras” que devem ser preservadas, difundidas ou com relação ao qual se situar (...)
- c. a imagem, a percepção ou a

compreensão do mundo próprio a um meio (...) ou a uma época (...) d. comportamentos, instituições, ideologias e mitos que compõem quadros de referência e cujo conjunto, coerente ou não, caracteriza uma sociedade como diferente das outras (...) e. a aquisição, enquanto distinta do inato. A cultura diz respeito aqui à criação (...) em uma dialética que a opõe e a associa à natureza. § f. um sistema de comunicação (...). (CERTEAU, 1995, p. 193-194)

Vários modos de essa palavra significar, vários modos como é apreendida por distintas tradições teóricas, inclusive pelo materialismo. Não se trata, aqui, de escolher um desses efeitos de sentido. Certeau detecta, para tratar disso discursivamente, que *cultura* é falada de várias posições (algumas delas em oposição dualista e binária a *natureza*, um valor que queremos evitar), e significada mediante os discursos em que essas posições se inscrevem. Assim, tratá-la como erudição ou como uma prática artística ou como uma visão de mundo, uma concepção de universo, um modo de valores, o pensamento de uma época e de um povo etc., opondo-se àquilo que se imagina ser natural, é sempre uma escolha ideológica e, por que não, metodológica. No entanto, embora não devamos escolher um desses sentidos, preferimos caminhar por alguns deles já disciplinarizados, sobretudo, pela antropologia e pelos ditos estudos culturais.

Então estamos, neste artigo, cumprindo algo diferente da reflexão empreendida por Allan e Montgomery (2014 [1992]). Os autores buscam demonstrar “como o quadro investigativo de Pêcheux é de contínua relevância para os estudos culturais, pois de fato possui enorme potencial para analisar casos concretos da efetividade ideológica e discursiva” (ALLAN; MONTGOMERY, 2014 [1992], p. 277). Trata-se de um caminho contrário, em nossa visada: entender como as disciplinas que trabalham com cultura, e, mais especificamente, como a própria noção de cultura, podem contribuir para essa análise de casos concretos de efetividade ideológica e discursiva, nas palavras dos autores. Para isso, contudo, tentando não cair em armadilhas, precisamos voltar à provocação que mais nos interessa aqui: *cultura* recobre *ideologia*? Se para Althusser as ideologias interpelam o indivíduo em sujeito, chamando-o a se inscrever numa dada formação social e determinando suas práticas cotidianas — predominantemente o discurso

—, qual seria o espaço para a cultura aí, considerando-se que os rituais de convocação, de chamamento e, propriamente, de *interpelação* não são únicos, não se fazem de um só modo, a começar pela forma como os sujeitos são chamados: no sentido de serem nomeados e no sentido de serem referidos por meio de vocativo, por exemplo. Uma relação da língua com o modo como os sujeitos se constituem e são interpelados.

Vamos retornar a Lévi-Strauss para tentar dialogar com essas questões. Para o antropólogo, em relação a culturas diferentes, nada impede que elas coexistam e preservem relações relativamente pacíficas, mas

cada cultura se afirma como a única verdadeira e digna de ser vivida; ignora as outras, chega mesmo a negá-las como culturas. A maior parte dos povos a que nós chamamos primitivos designam-se a si mesmos com nomes que significam «os verdadeiros», «os bons», os «excelentes», ou mesmo «os homens» simplesmente; e aplicam adjetivos aos outros que lhes denegam a condição humana, como «macacos de terra» ou «ovos de piolho». (LÉVI-STRAUSS, 1983, p. 26)

Essa célebre citação de Lévi-Strauss dá conta de que há uma separação entre culturas marcada pela sua autodesignação. De acordo com o antropólogo, a forma como um povo atribui nome a si mesmo produz o efeito de que sua cultura é “melhor” que outras, ou pelo menos mais avançada, mais humana, mais culta. E, refletindo para além dos povos indígenas e aborígenes a partir de cuja observação Lévi-Strauss teoriza, é possível também pensar em culturas que são mais próximas da compartilhada, talvez, entre o autor e os leitores deste texto. Tomemos como exemplo os judeus, que se autoproclamam o “povo escolhido”, e também os não cristãos e não muçulmanos, chamados “infiéis” em alguns discursos produzidos no âmbito do cristianismo e do muçulmanismo. Caracterizar-se, já no etnônimo, como “o bom”, “o escolhido”, “o excelente”, é também excluir os demais. Um funcionamento próprio da cultura, portanto, seria essa diferenciação entre ela e outra, elegendo a própria como a melhor. E não para por aí: o modo como se autoatribuem nomes e como atribuem nomes a outrem não é feito apenas no nível de grupos, comunidades, povos. É também feito na interlocução: trata-se de dar nomes a pessoas, roubando-lhes não apenas seus nomes nativos, mas o modo como a atribuição de nomes se dá. Segundo Cardozo,

Se a necessidade de guerras entre os povos tupis ensinou algo aos jesuítas que os fizesse compreender melhor uma forma de seduzir os índios, foi a importância proeminente que eles atribuíam aos nomes. Cada inimigo morto, como já citamos, deixava como herança o direito de o seu algoz receber um novo nome, e quanto mais inimigos matasse, mais nomes possuiria, o que lhe configurava mais honra e respeito dentro da aldeia, e, conseqüentemente, mais direitos, como o do casamento, por exemplo. Os jesuítas perceberam que combater a poligamia, o canibalismo, os maus costumes em geral, era inútil, pois tudo isso era consequência do saliente valor atribuído às guerras e aos seus benefícios, os nomes eram um deles. Então, por que não combater a cultura de nomes com um *grande e poderoso* nome? (...) A aquisição de um novo nome dentro da tradição cristã estava ligada ao abandono da velha alcunha em troca de um nome bom (Provérbios 22:1), pois esse era um novo batismo, uma espécie de nascer de novo (João 3:7): um batismo espiritual, o qual não se dava com água ou qualquer elemento físico, mas pelo espírito (CARDOZO, 2016, p. 161)

Um *grande e poderoso* nome novo. Um nome na tradição cristã, na cultura cristã. Roubar um nome não é só deixar sem nome, mas obrigar a se chamar de outro modo.

Para o antropólogo brasileiro Castro (1996), por meio da observação de povos indígenas, intensifica-se essa maneira de significar a alteridade — e a mesmidade. Segundo o autor, para alguns povos, não se trata de culturas humanas em oposição a não culturas também (ou menos) humanas. Trata-se de culturas que atravessam os sujeitos conferindo-lhes a imagem não só de distinção em relação a outros sujeitos, mas também de semelhança com outros sujeitos, humanos ou não humanos. Vejamos a releitura que o pesquisador faz da fórmula saussuriana tão conhecida pelos relativistas:

Enquanto nossa cosmologia construcionista pode ser resumida na fórmula saussureana: *o ponto de vista cria o objeto* — o sujeito sendo a condição originária fixa de onde emana o ponto de vista —, o perspectivismo ameríndio procede segundo o princípio de que *o ponto de vista cria o sujeito*; será sujeito quem se encontrar ativado ou “agenciado” pelo ponto de vista. É por isso que termos como *wari'* (Vilaça 1992), *dene* (McDonnell 1984) ou *massa* (Árhem 1993) significam “gente”, mas podem ser ditos por — e portanto ditos de — classes muito diferentes de seres; ditos pelos humanos, denotam os seres humanos, mas ditos pelos queixadas, guaribas ou castores, eles se auto-referem aos queixadas, guaribas ou castores. (...) Os animais impõem as mesmas categorias e

valores que os humanos sobre o real: seus mundos, como o nosso, giram em torno da caça e da pesca, da cozinha e das bebidas fermentadas, das primas cruzadas e da guerra, dos ritos de iniciação, dos xamãs, chefes, espíritos... Se a Lua, as cobras e as onças vêem os humanos como tapires ou pecaris, é porque, como nós, elas comem tapires e pecaris, comida própria de gente. Só poderia ser assim, pois, sendo gente em seu próprio departamento, os não-humanos vêem as coisas como “a gente” vê. Mas as coisas *que* eles vêem são outras: o que para nós é sangue, para o jaguar é cauim; o que para as almas dos mortos é um cadáver podre, para nós é mandioca pubando; o que vemos como um barreiro lamacento, para as antas é uma grande casa cerimonial... (CASTRO, 1996)

Para se trabalhar com cultura em AD, não se pode ignorar como ela dá formato a formações sociais com que não estamos, da posição de sujeitos da academia atravessados pelos rituais da urbanidade, tão familiarizados nem cotidiana nem epistemologicamente. O modo como se significa um sujeito, *o modo como se significa a própria categoria de sujeito*, para Castro (*op. cit.*), é o que está em jogo aqui. É a formação de uma subjetividade sensível em relação ao que se é, a qual é seu lugar no universo de vida, a por que se está no mundo, a quem é igual e a quem é diferente, a como se dá a relação entre sujeitos.

Uma das noções de discurso propostas pela AD é de que ele se resume a efeitos de sentido entre interlocutores numa dada conjuntura sócio-histórica. Foquemo-nos aqui nos interlocutores e na conjuntura sócio-histórica, extrapolando para a conjuntura cultural também. Na formação social capitalista “ocidental”,² os interlocutores são imaginados como humanos – ou antropomórficos, dada a relação com algumas divindades, com quem também há uma interlocução imaginária; ou humanizados, como é o caso de espécies botânicas, zoológicas etc. distintas com quem se estabelecem relações afetivas e de imaginário diálogo –, e a interlocução é significada como uma prática que ocorre apenas entre humanos. Essa é sua conjuntura sócio-histórica, e também cultural. No entanto, outras culturas, de acordo com o que lemos em Castro, podem significar a interlocução de outros modos, justamente porque os interlocutores são constituídos diversamente. E no que isso importa à discussão sobre como os sentidos se produzem e, principalmente, sobre

² Muitas aspas aqui, apesar de não entrarmos, neste artigo, nessa questão. Mas a deixamos sinalizada a quem quiser discuti-la.

como as ideologias se tornam dominantes, se reproduzem ou se transformam numa dada formação social? Voltemos a Lévi-Strauss:

Uma cultura consiste numa multiplicidade de traços, dos quais alguns são comuns, embora em graus diversos, as culturas vizinhas ou afastadas, enquanto que outros separam-nas de maneira mais ou menos marcada. Esses traços equilibram-se no seio de um sistema que, num e noutro caso, deve ser viável, sob pena de se ver progressivamente eliminado por outros sistemas, mais aptos a propagar-se e a reproduzir-se. (LÉVI-STRAUSS, 1983, p. 39-40)

A eliminação progressiva dos traços de uma cultura não é isenta de historicidade, de ideologia, de política. Observando o fenômeno de modo empírico, Lévi-Strauss o interpreta em termos de viabilidade do sistema em que tais traços estão inseridos. Nosso gesto, diferentemente, reconhece que o prolongamento da vida dos traços de uma cultura está sujeito a disputa por sentidos, propriamente. Para a antropologia de Lévi-Strauss, os traços são interpretáveis pelos sujeitos das culturas através dos mitos, “um sistema de equações onde os símbolos, nunca claramente percebidos, são cotejados por meio de valores concretos escolhidos para dar a ilusão de que as equações subjacentes são solúveis” (LÉVI-STRAUSS, 1985, p. 215). No mito — mas também nos contos e em outras narrativas, inclusive a da ciência, a da religião, a da literatura —, há personagens, conflitos, artefatos, costumes, explicações etc. que vão definindo uma narrativa que vai interpelar os sujeitos em sua interpretação, sem uma escala em que um código seja mais verdadeiro que outro. Essas narrativas também vão definir para o sujeito *o que é um sujeito*, e qual é a relação entre iguais e diferentes. Estão em jogo as maneiras, as sensibilidades, as sensações, as valorizações, as oposições, as passividades, as violências, os costumes, as tradições. Mas o conjunto de traços culturais que compõe um mito, em nossa perspectiva, não está contido apenas em narrativas. Estão presentes também de forma menos evidente... na língua. E esses traços culturais de que falamos dão um contorno especial à formação ideológica desenvolvida numa dada formação social. Em outros lugares (ESTEVEVES, 2011, por exemplo), já trabalhamos com a seguinte citação de Pêcheux, mas é necessário lembrá-la:

Na realidade, é mais conveniente conceber a língua (objeto da linguística) como a base sobre a qual processos se constroem; a base linguística caracteriza, nesta perspectiva, o funcionamento da língua em relação a si própria, enquanto realidade relativamente autônoma; e é preciso, por conseguinte, reservar a expressão processo discursivo (processo de produção do discurso) ao funcionamento da base linguística em relação a representações (...) postas em jogo nas relações sociais. Isto permite compreender por que formações ideológicas muito diversas podem se constituir sobre uma única base (resposta ao problema: uma só língua/várias culturas). (PÊCHEUX, 2011b [1971], p. 128; sublinha nossa)

Uma das interpretações viáveis dessa citação, sobretudo da passagem sublinhada, é de que só é possível haver diferentes formações ideológicas numa mesma base material linguística – numa mesma língua – porque o discurso é constituído por meio de diversas culturas na materialização/no embate/na dialética dessas distintas ideologias. A relativa autonomia da língua em relação à ideologia demandaria, assim, algo na perenidade das fronteiras dessas ordens – ideológica, discursiva. Para Pêcheux, ainda que afirmado de modo muito prematuro nessa passagem, esse algo é a cultura, ainda que não a defina.³ Talvez estejamos na esteira dos detalhes, daquilo que pode soar epistemologicamente como perfumaria, como o blabláblá cotidiano, como as pequenas resistências. Justamente aquilo que se mantém. Aquilo que, novamente para nos referir a Althusser, *sobrevive*:

A prática política marxista choca-se constantemente com essa realidade chamada as “sobrevivências”. (...) Inútil lembrar que depois da revolução e desde então, e ainda hoje, elas alimentaram muitas dificuldades, batalhas e comentários. Ora, o que é uma “sobrevivência”? Qual é seu estatuto teórico? Ela é de essência “psicológica”? Social? Reduz-se à sobrevivência de certas *estruturas* econômicas que a revolução não pôde destruir por seus primeiros decretos: a pequena produção (predominantemente camponesa na Rússia), por exemplo, que tanto preocupava Lenin? Ou ela questiona igualmente *outras estruturas* – políticas, ideológicas etc., de *costumes, hábitos, até “tradições”,* como a “tradição nacional” com seus traços específicos? “Sobrevivência”: eis um termo constantemente invocado e que está ainda à procura, não diria de *seu nome* (ela o tem!), *mas de seu conceito.* (ALTHUSSER, 2015 [1962], p. 90)

³ E não excluimos aqui o dado de que a categoria de *cultura*, em Pêcheux, é tão indefinida quanto a de *discurso* na antropologia de Lévi-Strauss. Estamos tateando nessas contradições.

Depois da Revolução Russa de 1917, a União Soviética altera radicalmente suas estruturas econômicas e ideológicas. No entanto, como afirma Althusser, em paráfrase de Lênin, há alguns traços que sobrevivem. Práticas que, mesmo pós-revolucionárias, preservam algo da formação social anterior, em seu modo de produzir, de trabalhar, de explorar, de comemorar... de existir. O texto referido de Althusser é anterior ao seu ensaio sobre os Aparelhos Ideológicos de Estado; portanto, antecede esse outro texto em que o autor vai definir Ideologia e seu modo de funcionamento em aparelhos. Em 1962, Althusser ainda não desenha uma linha tênue entre ideologia, política e os sintagmas destacados no texto: *costumes, hábitos, tradições*. Essas três palavras são corriqueiramente associadas a uma noção fraca de cultura e também de ideologia. Ao mesmo tempo, representam também objeto de diversas correntes de pensamento, da antropologia à história social. Althusser se pergunta sobre o estatuto teórico dessa sobrevivência de traços que varre da *economia a tradições, de infra a superestrutura*. Não temos dúvidas de que todas essas sobrevivências, enquadradas no aporte teórico da Análise do Discurso de hoje, seriam interpretadas como ideológicas, e mesmo como um modo de contraidentificação (PÊCHEUX, 2009 [1975]) à ideologia dominante, numa resistência à revolução (uma *reação* a ela). No entanto, nos parece possível haver uma ruptura ideológica drástica, um processo de consolidação ideológica e, ainda assim, algo sobreviver, justamente no sentido de fazer diferença, de diferenciar uma mesma *formação social* — com um mesmo funcionamento econômico e ideológico — em duas ou mais *sociedades*. Trocando em miúdos, e relendo o que Pêcheux chamará de “adversário” como “diferente”: “a luta ideológica não tem fim porque o adversário não está nunca ‘liquidado’ ou definitivamente *colocado de lado*, e isso nos conduz a dizer que as contradições internas continuam a produzir seus efeitos” (PÊCHEUX, 2011 [1973], p. 88). Estamos dizendo, com isso, que a luta ideológica se dá, em muito, também numa luta por traços — culturais —, observáveis e em trabalho na língua. E não apenas: também numa convivência por traços. Conforme ensina Lévi-Strauss, pode-se ressaltar

as diferenças, também estas culturais, que podem resultar da permanência no berço durante longas horas, ou do transporte contínuo da criança contra o corpo da mãe, da

qual sente assim os movimentos, as diferentes maneiras de lhe pegar, de a ter ao colo, de a alimentar... (LÉVI-STRAUSS, 1983, p. 24)

A cultura, portanto, faz parte do processo de subjetivação também no âmbito familiar desde a primeira idade, desde a primeira infância. As diferentes maneiras de alimentar e de se alimentar são, segundo Lévi-Strauss, culturais, e não apenas no sentido conferido em *O cru e o cozido* (2010 [1964]), em que o autor afirma partir de traços que poderiam ser ditos insignificantes em relação a dadas sociedades – como as formas de significar os alimentos como cru, cozidos, frescos, podres etc. – para traçar seus mitos de formação. Perguntamos se o estatuto da cultura, em *Análise do Discurso*, não se encontra, assim, nas minúcias, nos “detalhes aparentemente insignificantes” que são capazes de manter ou de deslocar a infraestrutura econômica e a superestrutura ideológica, para usarmos os termos clássicos do materialismo. Se “só há prática através de e sob uma ideologia” (ALTHUSSER, 1980 [1970], p. 87), as práticas culturais também são ideológicas.

Cultura, língua, Análise do Discurso

Em nosso percurso de reflexão e de observação de alguns *corpora* de análise, temos encontrado duas possibilidades para trabalhar com o referido conceito em AD: (a) a cultura, como prática, está encerrada – mas não hermeticamente – na ideologia; (b) a cultura e a ideologia atuam dialeticamente na constituição de sentidos do discurso e também na constituição do sujeito, mas mantendo uma relativa autonomia que permite, por exemplo, que uma mesma ideologia se instale predominantemente em distintas culturas. Essa relação, entretanto, sempre se dá via língua, uma base material dos processos culturais.

Como copiamos de Althusser em nossa epígrafe, tudo neste texto não passa de um esboço, de um painel em que anotamos algumas possibilidades para o trabalho com cultura em AD. No entanto, ao mesmo tempo que a tentativa é instigadora e desafiadora, ela é arriscada no sentido de que pode comprometer a qualidade de trabalhos da disciplina com que nos identificamos se se utiliza uma noção que ainda não é ou necessária ou sustentável. É forçoso e desejável que

outras pesquisas se desenvolvam. Uma das possibilidades que enxergamos é evocar os desenvolvimentos das pesquisas de Eduardo Viveiros de Castro no Brasil e de Philippe Descola na França, elegendo arquivos de análise que possam contribuir para a verificação e o adensamento da noção de cultura. À frente, apresentamos um breve esboço.

Cores que eu não sei o nome: nas línguas, traços culturais

Consideramos que a cultura pode se materializar na língua justamente onde ela é mais, nos termos de Barthes, fascista, onde a língua nos obriga a falar de *x* – como conceito, como imagem – dum conjunto muito restrito de formas. Nas palavras do semiólogo, “a língua, como desempenho de toda linguagem, não é nem reacionária, nem progressista; ela é simplesmente: fascista; pois o fascismo não é impedir de dizer, é obrigar a dizer” (BARTHES, 2007 [1977], p. 13). Gadet (2016 [1980]) comenta essa afirmação:

(...) entre os exemplos que permitem dizer que a língua é fascista, pois ela nos *impõe* seus esquemas, figura este exemplo do francês: “eu sou obrigado a escolher entre o masculino e o feminino; o neutro e o complexo me são interditados”. Fato de língua. § Essa obrigação de escolha tinha sido contornada nos *Fragmentos de um discurso amoroso*, no qual Barthes evita sistematicamente sexualizar os parceiros do discurso amoroso, utilizando termos que não são marcados do ponto de vista do gênero, ou que contornam a necessidade de um gênero. (...) Característica de discurso que permite, sem sair da língua (mas quando se sai?), contrariar uma obrigação da língua. (GADET, 2016 [1980], p. 197)

Para nós, entretanto, não se trata simplesmente de driblar a língua – mais um verbo na lista que Gadet (2016 [1980], p. 197) elabora – no sentido de adotar palavras entre substantivos e adjetivos, não “sexualizados”. Isso ainda não resolve a imposição de ser obrigado a usar a flexão de gênero. Mesmo sem significantes que provoquem imediatamente o efeito de identidade sexual, é-se obrigado a flexionar em gênero em algumas línguas.

Em Esteves (2017) já iniciamos esse levantamento das formas, das regras e, principalmente, das restrições das línguas – das obrigatoriedades do dizer –, abordando as categorias

de *contradição*, de *redundância* e de *ambiguidade*. Mesmo superficialmente, pontuamos como obedecem a diferentes restrições linguísticas, mas também culturais.

Já neste texto, depois de uma reflexão em que entramos pelo campo da antropologia, gostaríamos de abordar outra questão: a da atribuição de nomes dos sujeitos. Nas palavras de Guimarães (2005), trata-se da ponderação sobre a atribuição do nome próprio de pessoa. Para o autor (2005, p. 34), “há uma constituição morfossintática do nome próprio de pessoa e ela se dá como relações de determinação que especificam algo sobre o que se nomeia. E estas relações são restrições que determinam o modo de nomear alguém”. O autor chega a essa fórmula ao observar como sobrenomes determinam nomes, e mais: como “normas da terceira classe (Júnior, Filho)” (2005, p. 34) também determinam a diferença entre possíveis homônimos: o júnior e o filho diferenciam-no do pai; o sobrinho e o neto diferenciam tais nomes do tio e do avô. A reflexão de Guimarães (2005) nos serve para ilustrar justamente como cada cultura – incidindo nas formações sociais – lida com a atribuição de nome (próprio?) aos seus sujeitos, e como a própria noção de subjetividade vai ganhando seus contornos a partir dessa atribuição. Nesse sentido, consideramos que a atribuição de nomes (próprios, perguntamo-nos mais uma vez) é um dos indícios desse fascismo da língua: as culturas impõem regras para se dar nomes. Guimarães nos antecede nessa reflexão sobre a atribuição de nome e a constituição de subjetividades:

Minha hipótese aqui é que esta unicidade é um efeito do funcionamento do nome próprio como processo de identificação social do que se nomeia. Isto ganha contornos especiais e muito particulares no caso dos nomes próprios de pessoa porque neste caso o funcionamento do nome se dá no processo social de subjetivação. Ou seja, passa a ser uma questão do sujeito. (GUIMARÃES, 2007, p. 36)

Para o autor, o processo de nomeação tem a ver pelo menos com o ordenamento jurídico de determinada formação social e com o entrecruzamento de diferentes memórias na escolha de um nome. Depois disso, aquele que foi nomeado X ainda pode ser “renomeado” como Y, ou com uma versão de X. É gerado, então, (talvez) desse processo de nomeação, um efeito de individuação, de sujeito em sua forma indivíduo, o que permite, por exemplo, que *alguém* seja *chamado, convocado, interpelado*.

Entretanto, as restrições – tanto no âmbito do ordenamento jurídico quanto no de escolhas (inclusive semânticas) dos nomes – não são as mesmas em distintas formações sociais. Os rituais de nomeação são diferentes e acarretam, em nossa interpretação, a constituição de subjetividades díspares. Não apenas no sentido de que os sujeitos são diferentes – sempre são –, mas no sentido de que *o que é o sujeito nessas formações sociais é algo distinto*.

Vejamos, por exemplo, as restrições de enunciação dos nomes próprios entre algumas formações sociais indígenas. Primeiramente, recorreremos aos araueté, novamente com Viveiros de Castro, em estudo publicado em 1986:

Ha poucas restrições quanto ao uso ou menção dos nomes pessoais na fala Araweté, e elas não remetem a posições de parentesco: chamam-se pais, sogros, cunhados, cônjuges pelo nome. Na verdade, há apenas duas restrições: não se evoca o nome da infância de um adulto em sua presença – isso produziria “medo-vergonha” [...] e “raiva” [...] no nomeado – e não se diz o próprio nome, em contextos verbais onde o sujeito da enunciação é o sujeito do enunciado: ninguém se auto-nomeia. (CASTRO, 1986, p. 367)

Ao mesmo tempo que Viveiros de Castro esclarece em que situações a enunciação dos nomes próprios é vetada (não se pode nem deve pronunciá-los), ele também descreve um funcionamento de vocalização desses nomes que não corresponde a muitos outros das línguas neolatinas, saxônicas, germânicas e algumas orientais: trata-se do chamamento de diversos níveis de parentesco pelo nome, sem que seja necessário ou contingente a verbalização do tratamento por vocativos como “pai”, “mãe” etc. Ao mesmo tempo, o nome de infância, o primeiro nome, de um adulto é “protegido”, não é pronunciado em sua presença para não o ofender, assim como não há autonegação – uma frase como “O Edson teve uma infância pobre”, falada pelo próprio Edson, Pelé, não seria possível.

Agora partimos aos ianomâmi, no recente *A queda do céu*, escrito por um xamã ianomâmi brasileiro e um antropólogo francês:

(...) entre nós é um insulto pronunciar o nome de alguém em sua presença ou diante dos seus. Assim é. Não gostamos de ouvir nosso nome, nem mesmo nosso apelido de criança. Isso nos deixa furiosos de verdade. E se alguém o pronunciar em voz alta, vingamo-nos em seguida, fazendo o mesmo.

⁴Tivemos de suprimir aqui a transliteração que Castro faz dessas palavras em língua araueté porque o mapa de caracteres do processador de texto que usamos não dispõe do alfabeto necessário para tal.

É assim que trocamos insultos, expondo nossos nomes aos ouvidos de todos. De modo que aceitamos ter nomes, contanto que fiquem longe de nós. São os outros que os usam, sem que saibamos. Mas acontece às vezes de apelidos de infância serem pronunciados na presença das crianças. Porém, assim que elas começam a crescer, isso deve acabar. Na adolescência, ninguém quer mais ouvir esses apelidos. A pessoa fica furiosa de ouvir seu nome ser pronunciado; tem vontade de se vingar e fica muito brava. (KOPENAWA & ALBERT, 2015, p. 70-71)

Diferentemente de como foi visto com os araueté, não é apenas o nome de infância que incomoda os ianomâmi, ou a enunciação do próprio nome na presença de outrem. É a vocalização de qualquer dos nomes do sujeito em sua presença ou frente aos seus parentes e amigos que provoca a ira. Vejamos que o modo de responder à verbalização de seu nome próprio é vocalizar o nome próprio do interlocutor. Vale nos questionarmos, já aqui, se essa categoria com que são nomeados os ianomâmi — e mesmo os araueté — é mesmo a de nome próprio, já que certas propriedades dominantes do nome próprio conforme gramatizadas nas línguas portuguesa e brasileira não coincidem nessas duas culturas: o nome desses sujeitos mal/não serve como vocativo e, como veremos, ele muda com uma volatilidade maior que a do nome próprio conforme descrito na gramática das línguas portuguesa e brasileira, por exemplo. Isso ficará ainda mais explícito à frente.

E não há apenas restrições de uso, mas também uma possibilidade, uma abertura, no nome próprio, para o uso de outras palavras. Seleccionamos, aqui, o caso da inclusão do título “doutor” para antecipar nomes próprios em alguns discursos materializados em língua inglesa. Num fórum de dúvidas sobre línguas estrangeiras na internet, encontramos uma questão feita por um português, intrigado pelo uso “My name is Doctor X”, “Meu nome é doutor X”:

I'm Portuguese and I live in Portugal. Here it's (still) common to see some people using their academic/professional title in introductions: “Hi, I'm Doctor / Dr. / Eng. X”.

However, when watching some videos from people living in English speaking countries, I see that some people say “My name is Doctor/Dr. X” instead of “I'm Doctor/Dr. X” and that “sounds weird” to me, because “Dr./Doctor” is NOT part of (almost) anyone's name, as far as I believe.

Is this use of “*My name is [TITLE] X*” instead of “*I’m [TITLE] X*” a cultural thing? Does this happen only in some English speaking countries and not in others? (ENGLISH, 2015)⁵

Desse modo, a cultura circulante/fundante/constitutiva dessas formações sociais permite que alguém afirme que seu nome é “doutor”. Produz-se, assim, o efeito de sentido de que um sujeito com tal título – ou mesmo sem ele, no caso de profissões que tradicional e ritualisticamente se permitem o tratamento por “doutor” mesmo sem o doutorado, como o exercício da medicina e do direito – pode incluir esse modificador em seu nome civil. Ele não é uma “pessoa”, o que seria marcado pela ausência de modificador. Ele é um “doutor”. Na língua inglesa, o mesmo se dá com formas de tratamento como “Mr.” (“sr.”): “My name is Mr. Y”, “Meu nome é sr. Y”. Uma cultura que significa seus sujeitos pelos títulos que eles possuem ou que (lhes)/(auto)atribuem no discurso profissional.

Passemos agora aos pirahã, com um tipo diferente de restrição em relação não ao chamamento pelo nome próprio – seu uso como vocativo, evocação –, mas em relação à possibilidade de homonímia de identificação, vetada na cultura:

⁵ Traduzindo: “Sou português e moro em Portugal. Aqui, (ainda) é comum ver pessoas usando seu título acadêmico/profissional para se apresentar: ‘*Oi, eu sou o doutor/dr./engenheiro X*’. Entretanto, ao assistir a alguns vídeos de gente que mora em países de língua inglesa, vejo algumas pessoas dizerem ‘*Meu nome é doutor/dr. X*’, em vez de ‘*Sou o doutor/dr. X*’, e isso me “soa estranho”, porque “*Dr./doutor*” NÃO é parte do nome de (quase) ninguém, até onde sei. Esse uso de ‘*Meu nome é [TÍTULO] X*’ em vez de ‘*Sou o [TÍTULO] X*’ é algo cultural? Isso só acontece em alguns países de língua inglesa e não em outros?” (ENGLISH, 2015).

⁶ Agradeço a uma das minhas turmas de Linguística 1 da Uerj, de 2016-2, por ter me presenteado com esse livro.

(...) poderia existir homonímia entre os pirahã, através de nomes propiciadores da concepção. É contra isso que a classificação onomástica trabalha, procurando fornecer várias possibilidades de classificação, com o objetivo de evitar a homonímia. Mesmo que os eventos sejam produzidos pela mesma espécie de animal ou vegetal seria muito difícil acontecer num mesmo contexto causando um mesmo conjunto de nomes. (...) O nome, nesse caso, é um sintagma e é este o seu caráter: evocar uma reconstituição do evento que possibilitou a existência do corpo. (GONÇALVES, 1993, p. 46)⁶

Sendo assim, não há exatamente sobrenomes entre os pirahã, mas há combinações de unidades que formam um sintagma individualizador e identificador: que não identifica uma família, como nas formações sociais que assim o fazem, mas categorias naturais causadoras da concepção e, daí, “homenageadas” no nome do sujeito. O nascimento dos sujeitos pirahã é explicado tomando por base de sua existência o “susto” inicial tomado pela mulher, responsável por sua concepção, que se dá nesse contato inesperado da mulher com a natureza, não necessariamente na cópula. Assim, “a maioria dos nomes de criança são nomes de animais, plantas e mesmo de alguns

objetos” (idem, p. 43). A escolha do nome da criança se dá num gesto coletivo de rememoração do “susto”:

Logo que a mulher percebe que está grávida – o sinal mais evidente é a interrupção da menstruação – coloca-se a questão da fecundação. A mulher procurará recordar, com a ajuda do marido e de alguns parentes mais próximos, o evento que lhe teria provocado a concepção. São narrados por ela e pelos participantes da conversa alguns episódios que lhe causaram algum “susto”, até que seja de consenso geral e que não haja dúvidas sobre qual lhe teria fecundado. A partir desse momento, a criança concebida passa a ser referida pelos nomes que evocam a reconstituição do evento de sua concepção. (...) O conjunto de nomes recebidos é o nome da criança. Ela passa a ser referida por ele antes mesmo de nascer. O seu corpo foi possível pelo evento que envolveu uma mulher e um objeto fecundante, e deste a criança levará, para o resto da vida, a marca. (idem, p. 43-44)

O “susto” não é identificado de imediato entre os pirahã. Ele é decorrente de um diálogo que evoca os acontecimentos da memória, os rituais do dia a dia, a relação da tribo com os outros seres da floresta. É o acaso que vai propiciar o corpo dos pirahã. Um medo, um susto, que gera a vida. E não apenas a vida etérea. A própria vida material. Daí esse susto ser narrado no nome de cada sujeito. Talvez seja possível dizer, a partir dessa atribuição do nome das crianças, que há algo entre os pirahã que aponta para uma assunção do inesperado vindo dos seres da floresta

Entre os araueté, essa atribuição de nome é diferente, e está relacionada com as relações familiares:

Cada pessoa recebe apenas um nome (...) na infância, e o portará (...) até que lhe nasça o primeiro filho. Esta regra é obrigatória para as mulheres. Os homens, entretanto, podem passar a ser denominados tecnicamente através da esposa, desde o casamento. A forma usada é (...) “companheiro de X” (nome da mulher). Quando nasce o primeiro filho, o casal “joga fora” (...) seus nomes de infância e muda (...) para os técnicos: “pai” e “mãe” de Y (nome da criança). A cada filho que nasce, em princípio, os pais podem ser renomeados conforme seu nome; acumulam assim tantos técnicos quantos são, vivos ou mortos, seus filhos. (...) em geral o nome do primogênito é o que se mantém. (CASTRO, 1986, p. 369)

Nota-se que a relação entre a atribuição de nomes e a constituição da família entre os araueté é muito forte,

privilegiando a reprodução, uma vez que é possível trocar de nome com o nascimento de cada filho. Ainda assim, prefere-se manter a relação com o nome do primogênito. Há, portanto, um enorme descompasso entre a atribuição de nomes entre os pirahã e os araueté, consequência de cosmologias, ritualísticas e mitologias bem diversas.

Com os ianomâmi não poderia ser diferente:

Antes de os brancos aparecerem na floresta, distribuindo seus nomes a esmo, tínhamos os apelidos que nos davam nossos familiares. Porém, entre nós, não são nem as mães nem os pais que dão nome às crianças. Estes só se dirigem a seus filhos pequenos com o termo “*ōse!*” [filho/filha], os quais chamam ambos de “*napa!*” [mãe]. Mais tarde, quando crescerem, chamarão ao pai de outro modo: “*h^wpa!*” [pai!]. São os membros da família, tios, tias ou avós, que atribuem o apelido à criança. Em seguida, as outras pessoas da casa que o escutaram começam a usá-lo. Depois, a criança cresce com esse apelido e aos poucos ele se espalha de casa em casa. Quando se torna adulta, o nome acaba ficando associado a ela. Assim, chamaram a um dos irmãos de minha mulher de *Wari*, porque quando era pequeno resolveu plantar de brincadeira uma árvore *wari mahi* atrás de sua casa. Minha mulher foi apelidada *Rããsi*, “Doentia”, pois ficava enferma a maior parte do tempo. Outros de nós se chamam *Mioti*, “Dorminhoco”, *Mamoki prei*, “Olhos grandes”, ou *Nakitao*, “Fala alto”. § Contudo, na idade adulta, gente de longe, por maldade, às vezes acrescenta outros apelidos aos da infância. Mas essas são palavras muito feias. (KOPENAWA & ALBERT, 2015, p. 70-71)

Mesmo por meio de rituais e formas de escolhas diferentes, nesse recorte que fizemos das etnografias das culturas araueté e pirahã, bem como algumas possíveis pela língua inglesa, atribuem-se nomes aos seus sujeitos desde a menor idade, desde o nascimento. Os ianomâmi adiam esse momento — e talvez “adiar” seja um verbo inadequado, porque para eles não se trata de adiar, mas de estabelecer um momento distinto daquele com que estou acostumado, como autor deste artigo —, que nem mesmo conta com a participação dos pais, mas da família expandida: tios, tias, avós etc. O nome é escolhido como forma de estabelecer no sujeito alguma característica imaginária e notadamente sua: seja algo de sua relação com outros seres, seja algo de sua relação com o corpo e com outras interioridades/exterioridades. O grande problema narrado aí por Kopenawa e Albert (2015) é quando brancos impõem seu

modo de designação, seus nomes, aos ianomâmi. Confronto entre diferentes modos de significar. Confronto entre diferentes mitologias. Confronto entre formas diferentes de conceber sujeitos, subjetividades. Confronto entre culturas diferentes. Uma delas obriga a chamar pelo nome próprio.

Nome próprio basta? O batimento língua-cultura

Rememoramos a seguir duas gramáticas situadas em perspectivas teóricas relativamente distintas que elencam propriedades típicas do nome ou substantivo próprio, e vejamos que elas não coincidem com as observadas em alguns casos mais atrás:

Em tese, o nome próprio (*próprio* quer dizer *exclusivo*) tem autonomia referencial: ele se basta como meio se apontar para seu referente (*Portinari*). Já o substantivo comum (*comum* quer dizer *extensivo*) compreende um raio denotativo que acolhe um número variado de indivíduos ou objetos (*artistas, pintor*), sem apontar para qualquer um deles em particular. (AZEREDO, 2010, p. 238; itálicos do autor, sublinhas nossas)

Os **substantivos próprios**, diferentemente, não são **nomes** que se aplicam, em geral, a qualquer elemento de uma classe. Fazendo designação individual dos elementos a que se referem, isto é, identificando um referente único com identidade distinta dos demais referentes, eles não evidenciam traços ou marcas de caracterização de uma classe, e não trazem, pois, uma descrição de seus referentes. (NEVES, 2000, p. 69; negritos da autora, sublinhas nossas)

Figura 1: Postagem do perfil @oidiferente, no Twitter. 22:19 - 22 de jan de 2018



Obrigado mãe
por me dar um nome
que ninguém
sabe pronunciar

Cotejando essas propriedades previstas pelas gramáticas – em especial as sublinhadas por nós – e relacionando-as àquelas observadas no processo de atribuição de nomes aos sujeitos araueté, pirahã e ianomâmi – e mesmo dos sujeitos com título de médico/profissional do direito em espaços discursivos das nações anglófonas –, destacamos duas possibilidades: (1) essas gramáticas registram uma conceituação equivocada de nome/substantivo próprio, descrevendo essa categoria de modo inadequado ao funcionamento das línguas; (2) o próprio conceito de “nome próprio”, conforme funciona nas línguas descritas pelas duas gramáticas, é inadequado para descrever o processo de atribuição de nome dos sujeitos entre os araueté, os pirahã, os ianomâmi e, em alguns casos, as culturas anglófonas.

E não é apenas nas gramáticas que essas propriedades dos nomes que se dão aos sujeitos em nossas formações sociais – culturais? – estão na ordem da evidência. Vejamos uma postagem de humor no Twitter, por exemplo, da figura 1. O efeito de humor produzido, nesse caso, brinca com a evidência de que nomes devem (1) ser dados pelos genitores – no caso, a mãe – e (2) ser pronunciados / pronunciáveis por terceiros. Veja-se que o estranhamento, que provoca o riso, é o fato de ninguém *saber* pronunciar o nome do sujeito, não de ninguém *poder* pronunciar.

No caso dos ianomâmi e dos araueté, podemos afirmar que, não, os nomes atribuídos aos sujeitos *não bastam* como meio de se apontar para seu referente, uma vez que há restrições em relação ao uso desses nomes como vocativos. No caso dos pirahã, dos ianomâmi e de espaços discursivos em que se fala inglês, os nomes dados *evidenciam traços ou marcas de caracterização de uma classe, levando a uma descrição dos referentes*.

Dedilhando uma nota final

O que podemos depreender dessa reflexão teórica seguida de um ensaio analítico? Primeiramente, que nem mesmo as categorias de língua mais tradicionalmente utilizadas ao longo dos séculos – como a de nome próprio – são tão absolutas, devendo ser relativizadas quando do estudo, descrição e interpretação científica de diferentes línguas.⁷ Como segundo ponto de saldo deste artigo, é possível afirmar que, de algum modo, o sujeito vai se constituindo de marcas linguísticas

⁷ Tal recomendação pudemos extrair como saldo da leitura de Benveniste (1976 [1958]).

cujos funcionamentos podem parecer muito discretos, muito insignificantes, mas que dão consistência e propriamente forma ao sujeito. A nosso ver, essas marcas são aquilo que há de mais fascista na língua — no caso deste artigo, escolhemos o funcionamento da atribuição de nomes de sujeitos, mas também poderíamos ter falado, e falaremos no futuro, de flexões de número e gênero, de formas de comparar, de regência nominal e verbal, dessa zona fronteira entre aquilo que é considerado lexical e aquilo que é considerado gramatical — e são determinadas pela cultura.

Infelizmente, não conseguimos ainda dar conta de toda a repercussão da adoção da noção de *cultura* no aparato teórico da AD, tampouco pudemos refletir sobre exatamente em que outras categorias ela pode ser identificada; entretanto, somos capazes de defender que essa introdução pode reverberar positivamente, no sentido de conseguirmos notar, nessas categorias linguísticas às vezes dispensadas em nossas análises, como o processo de constituição dos sujeitos está atrelado a diretrizes, determinações, conformações e formatações muito basilares que se imprimem na língua e produzem universos, cosmovisões, cosmogonias muito singulares — no espectro das possibilidades, já que toda cosmogonia é muito singular, mas nem toda é dominante. O sujeito ter um nome e não poder ser chamado por ele; ter mais de um nome, um de uso social e outro secretado; mudar de nome quando entra numa relação sexual-afetiva duradoura e depois mudar novamente quando tem filhos; receber o nome de entidades físico-simbólico-naturais que teriam permitido a gravidez e/ou marcado um acontecimento que definirá os atributos desse sujeito... todos esses processos são de uma riqueza enorme e permitem desestabilizar um pouco o modo naturalizado como se lida com as materialidades discursivas produzidas em diferentes culturas, como se a categoria “sujeito” fosse a mesma, ou muito parecida. E, ainda, como se lida com a explicação dos processos linguísticos em distintas culturas: se algo não funciona como um nome próprio, pode-se forçar a barra para chamá-lo de nome próprio?

Notemos que estamos aqui tratando de uma questão clássica, mas à qual já não damos tanta importância, no campo dos estudos da linguagem, por conta do desenvolvimento da noção de arbitrariedade: a problematização da adequação do nome próprio. Se o problema do nome próprio ilustrou desde

o diálogo *Crátilo*, de Platão, um ensaio sobre a adequação entre os nomes dos sujeitos e as coisas (e se ele faz parte dos mitos fiadores e fundadores de culturas diversas, principalmente baseadas na Europa), há outras culturas que fornecem diretrizes e restrições outras.

Conforme afirmam Colombat, Fournier e Puech (2017 [2010]), “existe um rito familiar que constitui [...] o núcleo antropológico a partir do qual se vão ligar certas problemáticas, e em seguida se edificarem os saberes: a doação de um nome, pelo pai, à criança recém-nascida, de um nome “falante” adaptado à situação atual ou sonhada” (p. 80). O nome, portanto, da criança no mundo grego teria uma causa. Seria motivado por uma situação ou por um sonho. Esse rito familiar, entre os gregos, ainda de acordo com os autores, ajudaria a desencadear, milênios atrás, em diversas escolas filosóficas, a questão da origem dos nomes (COLOMBAT; FOURNIER; PUECH (2017 [2010], p. 81). Essa reflexão retroalimenta não apenas o rito de atribuição/doação de nomes (próprios, mas também os substantivos chamados comuns pela tradição gramatical), mas também um mito que constitui subjetividades, um mito segundo o qual sujeitos dessas formações sociais – e formações culturais, arriscamo-nos aqui, finalmente – possuem nomes que os diferem de outras entidades de seus ambientes e paisagens. Nomes atribuídos que lhes chamam a vida inteira – ou que, em algumas formações sociais, mudam em função de outros ritos, como o casamento. Mas nomes que não respondem a um apelo linguístico, cultural, ideológico, inconsciente universal, mas a demandas muito localizadas e históricas, necessárias para a constituição de determinada ideia e prática de subjetividade. A relação discurso-língua-cultura ainda carece, como pudemos ver neste artigo, de muita reflexão e prática de observação de seu funcionamento.

REFERÊNCIAS

ALLAN, Stuart; MONTGOMERY, Martin. Ideologia, discurso e estudos culturais: a contribuição de Michel Pêcheux. Trad. Diego Barbosa da Silva e Phellipe Marcel da Silva Esteves. Rev. Trad. Rodrigo Oliveira Fonseca. *EID&A – Revista Eletrônica de Estudos Integrados em Discurso e Argumentação*, Ilhéus, n. 6, p. 245-281, jun.2014 [1992].

ALTHUSSER, Louis. Aparelhos Ideológicos de Estado [1970]. Trad.: Maria Laura Viveiros de Castro. In: _____. *Posições II*. Rio de Janeiro: Graal, 1980.

_____. Contradição e sobredeterminação (Notas para uma pesquisa) [1962]. Trad.: Maria Leonor F.R. Loureiro. In: _____. *Por Marx*. Campinas: Editora da Unicamp, 2015.

AZEREDO, José Carlos de. *Gramática Houaiss da língua portuguesa*. 3. ed. São Paulo: PubliFolha, 2010.

BARTHES, Roland. *Aula: aula inaugural da cadeira de semiologia literária do Colégio de França*. Tradução: Leyla Perrone-Moisés. Rio de Janeiro: Cultrix, 2007 [1977].

BENVENISTE, Émile. Categorias de pensamento e categorias de língua [1958]. In: _____. *Problemas de linguística geral*. São Paulo: EdUSP, 1976.

CARDOZO, Guilherme Lima. *A questão onomástica entre índios e jesuítas no Brasil do século XVI*. Tese (Doutorado) — Departamento de Letras, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: 2016.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. *Araweté. Os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar/Anpocs, 1986.

_____. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, v. 2, n. 2. Rio de Janeiro: 1996.

CERTEAU, Michel de. *A cultura no plural*. Trad. Enid Abreu Dobránszky. Campinas: Papirus, 1995 [1974].

COLOMBAT, Bernard; FOURNIER, Jean-Marie; PUECH, Christian. *Uma história das ideias linguísticas*. Trad.: Jacqueline Léon e Marli Quadros Leite. São Paulo: Contexto, 2017 [2010].

ENGLISH Language & Use. “Why do some people say “My name is Doctor / Dr. X” instead of “I’m Doctor / Dr. X”?”. In: English Language & Use. Fórum de discussão. 4 de janeiro de 2015. Disponível em <<https://english.stackexchange.com/questions/218544/why-do-some-people-say-my-name-is-doctor-dr-x-instead-of-im-doctor-dr>>. Acesso em 17 de janeiro de 2018.

ESTEVES, Phellipe Marcel da Silva. Cultura, ideologia, luta: esboços de análise discursiva em embalagens. In: FLORES, Giovanna G. Benedetto; GALLO, Solange Maria Leda; LAGAZZI, Suzy; NECKEL, Nádia Régia Maffi; PFEIFFER, Claudia Castellanos; ZOPPI-FONTANA, Mónica G. (orgs.). *Análise de Discurso em rede: cultura e mídia*, volume 3. Campinas: Pontes, 2017.

_____. Rumo a uma noção de formação cultural na AD. *Anais do V SEAD — Seminário de Estudos em Análise do Discurso*. Porto Alegre: Instituto de Letras da UFRGS, 2011.

GADET, Françoise. Trapacear a língua. Trad. Greciely Cristina da Costa. In: CONEIN, Bernard; COURTINE, Jean-Jacques; GADET, Françoise; MARANDIN, Jean-Marie; PÊCHEUX, Michel (orgs.). *Materialidades discursivas*. Campinas: Editora da Unicamp, 2016 [1980].

GONÇALVES, Marco Antonio. *O significado do nome: cosmologia e nominação entre os Pirahã*. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1993.

GUIMARÃES, Eduardo. *Semântica do acontecimento: um estudo enunciativo da designação*. 2. ed. Campinas: Pontes, 2007.

HENRY, Paul. *A ferramenta imperfeita: língua, sujeito e discurso*. Trad. Maria Fausta P. de Castro. Campinas: Editora da Unicamp, 1992.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O cru e o cozido*. 2. ed. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify, 2010 [1964].

_____. *A oleira ciumenta*. Rio de Janeiro: Brasiliense, 1985.

_____. *O olhar distanciado*. Trad. Carmen de Carvalho. Lisboa: Edições 70, 1983.

MALDIDIER, Denise. *A inquietação do discurso*. Trad. Eni Orlandi. Campinas: Pontes, 2003 [1993].

NEVES, Maria Helena de Moura. *Gramática de usos do português*. São Paulo: Editora UNESP, 2000.

PÊCHEUX, Michel. Entrevista com Michel Pêcheux, por Henri Deluy [1973]. Trad. Carlos Piovezani e Vanice Sargentini. In: PIOVEZANI, Carlos; SARGENTINI, Vanice (orgs.). *Legados de Michel Pêcheux: inéditos em análise do discurso*. São Paulo: Contexto, 2011.

_____. Língua, “linguagens”, discurso [1971]. In: PÊCHEUX, Michel. *Análise de discurso: Textos escolhidos por Eni Puccinelli Orlandi*. Trad. Eni Puccinelli Orlandi et alii. Campinas: Pontes, 2011b.

_____. *Semântica e discurso*. Trad. Eni P. Orlandi, Lourenço Chacon Jurado Filho, Manoel Luiz Gonçalves Corrêa, Silvana Mabel Serrani. 4. ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2009 [1975].

Abstract

Language, discourse, culture: discursive reflections upon the linguistic process of giving (proper?) names

In this article, supported by Discourse Analysis, we intend to present an overview on our last reflections and theoretical-analytical developments upon the relations between discourse, language and culture. Discourse, history, politics, unconscious and ideology have all been terms that take part of the theoretical framework of Discourse Analysis, which reinterprets (itself) (in) the contradictions and lessons from other fields of study, research and reflection, such as historical materialism, psychoanalysis and linguistics, all deeply intertwined over the 1960s, 1970s and 1980s. Here, maybe we materialize another symptom of the diagnosis that Discourse Analysis has been interested, nowadays, on the notion of culture. Our main question is: which notion of culture for Discourse Analysis, and which relation can be made with the notion of language? In order to answer that, we have devoted ourselves to a founding phenomenon of the subjectivities on the most different social formations: the gesture of naming subjects.

Keywords: *Discourse Analysis, culture, naming process.*