

Intervenções sobre a linguagem: a produção de um esquecimento na colônia-brasilis

Interventions on language: the production of oblivion in colony-brasilis

Intervenciones sobre el lenguaje: la producción de un olvido en colonia-brasilis

Interventions sur le langage : la production d'un oubli dans la colonie-brasilis

BRUNO WAGNER GOYTAKÁ SANTANA

BETTY BERNARDO FUKS

ANA PAULA G. DE FARIAS

Partindo da noção lacaniana de que o inconsciente é estruturado como linguagem, a intenção deste artigo é a de refletir sobre a proibição formal da Língua Geral Brasileira ocorrida no século XVIII e a da sua substituição pela língua portuguesa por efeito de uma diretiva do império colonial. Trata-se de um ensaio psicanalítico sobre esse evento, contando para isso com aportes também da linguística, da antropologia, da sociologia, dos estudos decoloniais, da gramática do tupi e de textos paralelos sobre o tema. Não se restringindo a um debate histórico, sinaliza-se como uma língua proibida continua, inconscientemente, sendo falada, extraindo-se daí uma articulação entre a psicanálise, o inconsciente e a radicalidade do simbólico.

Palavras-chave: Tupi. Inconsciente. Linguagem. Decolonial.

Tendo por pressuposto a afirmação lacaniana de que o inconsciente é estruturado como uma linguagem, podemos perguntar: até onde vai uma mensagem? Sob que condições ela se propaga? Como se pode interceptá-la? Essas perguntas bem poderiam caracterizar o início de um texto sobre cibernética, no entanto não será esse especificamente aqui o nosso escopo, malgrado a dimensão do fluxo de mensagens entrará para nós em conta. Trataremos de como na base da instituição *Brasil* jaz uma proibição lingüística, uma proibição de caráter formal, feita lei do Estado, e que tinha por objeto de proibição a língua dos brasis – língua essa que havia se tornado uma *língua geral* e que no século XIX passou a ser chamada mais correntemente de *tupi* (NAVARRO, 2007, p. 11). Com isso esperamos oferecer elementos também para uma reflexão sobre a linguagem e o inconsciente.

Desde o início da aventura que o levou a fundar a psicanálise, a questão da linguagem esteve entre os focos da atenção de Freud. Em *Sobre a concepção das afasias* (FREUD, 1891/2014), chegou a desenhar um aparelho de linguagem com o qual abriu o caminho, junto com a noção de representação e associações, para a concepção de inconsciente, situando assim as vias iniciais da descoberta do inconsciente numa relação estrita com a linguagem (JORGE, 2014, p.11). Em *Estudos sobre a histeria* (FREUD, 1895[1893]/1976), observamos que enquanto Freud recorreu a dados da língua através dos sonhos e do ato falho, Anna O. se referiu à clínica psicanalítica preluando seu então estado nascente como sendo uma *talking cure*. Com efeito, da experiência clínica o jovem Freud extraiu sua aposta na “magia” das palavras, esperança que jamais abandonou, conforme se lê em *Podem os leigos exercer a psicanálise? Diálogos com um juiz imparcial* (1926). Na conversa entre o autor e seu interlocutor imaginário, o tratamento da alma humana é descrito como algo semelhante a um intercâmbio de palavras entre o psicanalista e o paciente. E segue então a conclusão do “juiz imparcial”: “Então, isso é uma espécie de magia, vocês fazem desaparecer a doença com palavras (FREUD, 1926/1976p. 175). O que Freud quer dizer com isso? Em nosso entendimento diz isso: a linguagem é parte constitutiva da técnica do método psicanalítico. A linguagem verbal, aquela que se expressa por meio do verbo (termo de origem latina que significa “palavra”), ou seja, da língua, é o ponto de partida para a construção de sua teoria do *sentido*. Toda a linguagem é sempre uma tentativa de produção de *sentido*, de emissão de mensagens – por mais esvaziadas que estejam do seu conteúdo, como vemos por exemplo na psicose.

Palavras, palavras, e nada mais que palavras, como diz o príncipe Hamlet. (...) Meio pelo qual transmitimos nossos sentimentos a outros, nosso método de influenciar outras pessoas. As palavras podem fazer um bem indizível e causar terríveis feridas. Sem dúvida ‘no começo foi a ação’ e a palavra veio depois; em certas circunstâncias ela significou um progresso da civilização quando os atos foram amaciados em palavras. (FREUD, 1926/1976, 175).

Não é difícil perceber que Lacan soube levar o gesto freudiano de incrustar na psicanálise o registro da linguagem ao ressaltar a presença dos efeitos da língua na constituição do sintoma. Para tanto contou, como operador-chave desse movimento, como conceito de simbólico de Claude Lévi-Strauss (ZAFIROPOULOS, 2003, p.23), que por sua vez foi também um grande leitor de Freud (LÉVI-STRAUSS, 1996, p. 53). Justamente, foi a partir do conceito do simbólico que Lacan retornou ao conceito de inconsciente: “o inconsciente é estruturado como uma linguagem” (LACAN, 1953/1998, p. 273). Esse aforismo pode ser considerado um dos baluartes do pensamento lacaniano e é reconhecido como o exemplo princeps do “diálogo entre duas disciplinas distintas que se ocupam respectivamente de dois temas que estão nela associados: a psicanálise tratando do inconsciente, e a linguística, tratando da linguagem” (MACHADO, 2000, p. 115).

Segundo Lacan, o simbólico advém não por um progresso em relação ao animal, mas antes por conta de que no humano o eu (moi) se decompõe e é insuficiente para por si só bem orientá-lo. Enquanto os animais se orientam muito bem no campo das imagens, porquanto lêem muito bem os sinais da *natureza*, no humano esses sinais (imagens) não dizem muito sobre o modo como ele deve agir, sendo preciso assim articular ao campo das imagens o campo do planeamento simbólico, campo que irá determinar a posição do sujeito diante de cada imagem e o sentido de cada uma delas. Enquanto determinado pelo simbólico, o sujeito é um elo no encadeamento de uma corrente de significantes muito mais vasta: assim é que a família se articula à cultura, que por sua vez se articula aos mitos que a fundam e orientam. As imagens são arregimentadas e lidas dentro desse circuito simbólico. No humano, a imagem é encadeada e produzida dentro de um circuito de significantes, um circuito inconsciente: o circuito simbólico. Não se trata aí, nessa articulação entre o imaginário e o simbólico, de uma relação de progresso, de evolução, mas antes de decomposição/composição. Convém deixar claro que, para Lacan, o

simbólico não é um progresso em relação ao animal, assim como o círculo não é um progresso em relação ao sol (LACAN, 1953-1954/1995, p. 257). Enquanto o animal nos faz vislumbrar a unidade, a completude, o encaixe perfeito (LACAN, 1953-1954/1995, p.161), o humano nos dá acesso à inconstância, ao caráter decomponível do *eu* (moi), fenômeno perceptível, por exemplo, nos chamados transtornos de despersonalização.

Não se limita às imagens, portanto, uma interceptação que se dá no campo da linguagem. Assim é que bloqueando-se o simbólico, bloqueia-se não apenas o corpo, mas a alma, não apenas as imagens de si, mas seu próprio ser, não apenas seu olho, mas seu olhar, pois se não há nome, o rosto então fica obstaculizado, invisibilizado, a existência rateia, e mesmo as imagens de si se desfazem, pois não se vê *sentido* nelas. Por outro lado, podemos perguntar, para onde vai o que no simbólico foi interceptado? Vale lembrarmos aqui que o inconsciente, essa é a tese de Lévi-Strauss retomada por Lacan, é uma função simbólica: “tão estranho às imagens quanto o estômago aos alimentos que o atravessam” (LÉVI-STRAUSS, 2003, p.234).

A Proibição da *Língua Geral*

A colonização, para além de um processo histórico de apagamento de outras culturas, é também um projeto de instrumentalização dos eixos culturais europeus, no sentido de impor uma fagocitação dos mesmos, para que os colonizados pudessem reproduzi-los, reforçá-los e dar, assim, continuidade ao projeto de dominação.

Para compreender as consequências da absorção e da reprodução dos pilares da cultura do colonizador é preciso que façamos um breve percurso teórico. Com as teses do sociólogo Johan Galtung (1990), podemos adquirir elementos para apreender como essas estruturas de dominação herdadas do processo colonizador se precipitam sobre nós. O autor chama atenção para o fato de que o sexismo, a desigualdade econômica, o racismo e a intolerância representam violências de caráter estrutural e, assim, de ação prática, porém invisível, uma vez que são parte de princípios institucionalizados e que serão apenas percebidos como violência por aqueles que são oprimidos. Galtung vai mais além e diz que esse tipo de violência estrutural e invisível produz reações do lado de suas vítimas e que essas reações serão as únicas percebidas sistemicamente enquanto uma violência visível. Essa reação, por sua vez, justificaria a “contrarreação” do lado do opressor, por se tratar da única violência visível. Tal movimento gera uma violência cíclica e legítima a opressão das elites, nacional e internacional, por sobre todos que são

postos à margem. Ou seja, quaisquer tipos de reação contra o sistema opressivo funcionariam como uma forma de legitimar a própria opressão em prol da ordem e da segurança - ou da missão civilizatória, por exemplo.

Junto a isso, é interessante abordar, ainda que rapidamente, o conceito do sociólogo Pierre Bourdieu (2020) quanto ao que chama de violência simbólica. Bourdieu chama atenção para o fato de que se o opressor oblitera dos oprimidos elementos para que esses sejam capazes de pensar a si mesmos para além da lógica do opressor, tudo que lhes resta é, justamente, a reprodução cega dos valores do opressor na direção de uma tentativa de adequação a esses paradigmas. Se o que temos diante de nós, como pilares da cultura européia, são o patriarcado, a branquitude, o capitalismo e a cristandade, e se há um solapamento histórico e sistêmico de elementos para pensar para além desses pilares, podemos entender que esses são elevados ao nível de ideais. Isso significaria que aqueles que sofrem com a opressão desses elementos tenderiam sempre a reproduzi-los, e se considerarmos, sobretudo, a violência estrutural de Galtung, isso ocorreria ainda que se rebelassem contra esses. Galtung e Bourdieu nos ajudam a pensar a colonização também como um projeto de apagamento da diferença. Há um imperativo de adequação ou morte imposto pelo colonizador.

Dessa forma, a partir de quais elementos é possível pensar a relação colonizador-colonizado com os conceitos de violência estrutural de Galtung, e de violência simbólica de Bourdieu? E como isso se articula com psicanálise? A violência estrutural e/ou simbólica são manobras que o opressor se utiliza para condicionar o Outro de acordo com seus valores ou eixos culturais. Se esses eixos se conjugam com elementos estruturais do psiquismo humano tais como a identificação e a pulsão de destruição articuladas a ideais, o que teremos diante de nós será a reprodução e a reedição desses mesmos ideais. Se um povo é privado de sua língua, para além de suas terras, ele é privado de si mesmo. E como a teoria marxista nos alerta, a quem não pode ser parte da elite resta apenas servir e produzir para essa. Não à toa Karl Marx (MARX, 2011, p. 25) nos alerta de que em “um primeiro momento a história se repete como tragédia e em um segundo como farsa”.

O que vemos no projeto de colonização dos europeus parece ser reeditado nos discursos totalitários uma vez que esses se organizam a partir do culto aos mesmos eixos impostos pelo colonizador. Isso fica mais claro com as elucubrações de Hannah Arendt (2015) sobre o totalitarismo, já que a autora evoca enquanto sustentáculos desse discurso o que chama de leis naturais e leis históricas. Enquanto as leis naturais têm a teoria de

evolução darwinista como justificativa para a eugenia e o racismo, as leis históricas encarnam os eixos culturais europeus e são a herança da missão civilizatória. Enquanto as primeiras leis têm em sua mira os corpos que não se adequam aos ideais, as segundas portam as amarras capazes de colonizar mentes.

Historicamente, a colonização do outro passa pela língua. Com efeito, reprimir a diversidade linguística serviu à formação dos Estados modernos nacionais no século 15 (um deus, um rei, uma língua), conforme faz notar Paulo Sérgio Souza Jr. (2021) dando como exemplo um país como a França, no qual línguas como o bretão e o provençal foram sendo relegadas, restando um lugar quase pitoresco, bem como a qualificação dada pela UNESCO de idiomas em sério risco de extinção. A colonização linguística busca silenciar as línguas faladas devido ao fato de que para além de um simples veículo de comunicação, a língua é a forma de se apreender o mundo, de se estabelecer diferenças. Durante a vigência do nazismo, o Terceiro Reich alterou o sentido de certas palavras em alemão e importou palavras estrangeiras para propagar e inculcar seus ideais. A leitura do livro *LTI – a Linguagem do Terceiro Reich*, escrito pelo filólogo Victor Klemperer, ilumina com cores fortes o modo como a linguagem se tornou instrumento de manipulação e aliciamento do povo alemão aos valores e visões de mundo ultra-nacionalistas e xenofóbicos, todos eles condizentes com o racismo. Os ideólogos do Partido Nacional Socialista desenvolveram um sistema capaz de reduzir a língua alemã a um dialeto empobrecido, a saber: simplificação das estruturas sintáticas, corrupção do sentido das palavras, confusão de substantivos e adjetivos etc. Como complemento, criaram siglas, emblemas, “palavras de ordens”, palavras que condensam em si toda a ideologia, pela repetição mecânica milhares de vezes até se “infiltrarem na carne e no sangue das massas” (KLEMPERER, 2009, p.55).

Ciente do lugar do uso da linguagem como instrumento de dominação do Outro, Klemperer tece um verdadeiro diagnóstico sobre a retórica do discurso e propaganda nazista cuja meta era a de sustentar um projeto político de transformação da língua alemã e dissolução das subjetividades. Parece inescapável, portanto, o fato de que a linguagem do Terceiro Reich tratou de excluir, por meio da manipulação das massas, as línguas e as culturas que estivessem fora de uma suposta genealogia do solo e da raça ariana.

No Brasil a colonização linguística não deixa de comportar semelhanças com o que houve durante o Terceiro Reich, embora apresente também especificidades próprias. O colonizador falou aqui a língua dos brasis durante os primeiros séculos, mas depois

proibiu-a. Em *Raízes do Brasil*, Sérgio Buarque de Holanda faz esse itinerário ganhar ar estratégico ao afirmar que aqui o português precisou inicialmente se apagar para depois se impor (HOLANDA, 2010, p.133). Marquês de Pombal, ministro do rei de Portugal D. José I, parecia estar já muito atento ao papel estratégico e político da linguagem quando escreveu os noventa e cinco artigos que compõem o *Diretório dos Índios*: uma espécie de programa do projeto colonial, elaborado em 1755 e publicado em 1757, o Diretório dos Índios foi assinado por Mendonça Furtado, governador geral do Estado do Grão-Pará e Maranhão de 1751 a 1759 (embora o mentor desse projeto fora seu irmão, Marquês de Pombal). O Diretório tinha como objetivo principal apagar os brasis para então depois *integrá-los* marginalmente, diluídos e desfeitos, na colônia *brasilis*. Com esse fito, a colonização se serviu de diversas formas de guerra (guerras bélicas, guerras biológicas...), inclusive aquela que se serviu estrategicamente do plano simbólico: por meio da proibição dos nomes e línguas indígenas, visava-se não a morte física dos corpos, mas o apagamento psíquico. Dentre os noventa e cinco parágrafos do Diretório, o parágrafo sexto se ocupa especificamente da linguagem. Diz assim:

§6. Sempre foi máxima inalteravelmente praticada em todas as Nações que conquistaram novos Domínios, introduzir logo nos povos conquistados o seu próprio idioma, por ser indisputável que este é um dos meios mais eficazes para desterrar dos Povos rústicos a barbaridade dos seus antigos costumes; e ter mostrado a experiência que ao mesmo passo que se introduz neles o uso da Língua do Príncipe que os conquistou, se lhes radica também o afeto, a veneração e a obediência ao mesmo Príncipe. Observando, pois, todas as Nações polidas do Mundo este prudente e sólido sistema, nesta Conquista se praticou tanto pelo contrário que só cuidaram os primeiros Conquistadores estabelecer nela o uso da Língua que chamaram geral; invenção verdadeiramente abominável e diabólica, para que privados os Índios de todos aqueles meios que os podiam civilizar, permanecessem na rústica e bárbara sujeição em que até agora se conservavam. Para desterrar esse perniciosíssimo abuso, será um dos principais cuidados dos Diretores estabelecer nas suas respectivas Povoações o uso da Língua Portuguesa, não consentindo por modo algum que os Meninos e as Meninas que pertencerem às Escolas, e todos aqueles Índios, que forem capazes de instrução nesta matéria, usem da língua própria das suas Nações ou da chamada geral; mas unicamente da Portuguesa, na forma que Sua Majestade tem recomendado em repetidas ordens, que até agora se não observaram, com total ruína Espiritual e Temporal do Estado (FURTADO, 2020, p. 2).

Manifesta-se nesse parágrafo, de maneira formal, como lei do Estado, uma proibição linguística. O objeto da proibição são as línguas “das suas próprias Nações”, assim como também uma “Língua que chamaram geral, invenção verdadeiramente abominável, e diabólica”. No lugar dessa língua “diabólica”, substituindo-a, como proposto acima, deve vir a Língua Portuguesa. Qual será então a partir de agora, podemos perguntar, o destino dessa língua “diabólica”, interdita pela Coroa, para onde vai?

Ao se referir às “línguas das suas próprias Nações”, vemos que Marquês de Pombal tinha conhecimento de que as nações indígenas possuíam línguas distintas, o que hoje sabemos constituir-se em diferentes troncos linguísticos. No Brasil, as línguas indígenas se dividem em cinco principais troncos linguísticos (assim como há, por exemplo, a família das línguas neolatinas e a família das línguas germânicas): tupi-guarani; macro-jê; karib; aruaque; pano.

Brasis é como os indígenas eram chamados. Da mesma cor que a tinta extraída da madeira pau-brasil, cuja receita abre o livro de Jean de Léry, em *História de uma viagem feita à terra do Brasil*, os brasis são descritos pelos europeus como “pardos”, assim como também “vermelhos” (FREYRE, 2009, p. 21): *a feiçam deles He seerem pardos maneira de avermelhados* (CAMINHA, 2015, p. 46). E *língua brasílica* (NAVARRO, 2016, p.11) era como os portugueses se referiam à língua dos brasis, sobretudo à língua dos povos tupis da costa do Brasil, que era com quem a colonização manteve um contato mais próximo.

Os jesuítas estudavam formalmente o tupi, língua que para eles constituía seu próprio instrumento de trabalho, haja vista que era por meio dela que eles podiam se comunicar com os povos que já se encontravam aqui. Assim, buscando formalizar gramaticalmente a língua brasílica a fim de que pudessem estudá-la e aprendê-la, por um controverso estímulo dos jesuítas essa língua foi se expandindo até tornar-se uma *língua geral*, isto é, uma espécie de língua intermédia entre todas as etnias e os colonizadores que aqui aportavam. Portanto, se Marquês de Pombal, no parágrafo destacado acima, não mencionou uma única vez o nome “jesuítas” (pondo “os primeiros Conquistadores” em seu lugar), não deve ter sido por mero descuido, mas antes por uma atenção e cuidado especial com os registros escritos.

A *língua geral* não foi uma criação dos jesuítas, mas, sim, uma formalização do que eles ouviam da boca dos brasis da costa. Segundo Eduardo Navarro, a língua geral foi um desdobramento do tupi antigo ocorrido na segunda metade do século XVII

(NAVARRO, 2016, p. 15). Por conta disso a língua geral é também chamada de “tupi moderno”, contando com duas principais variações: a língua geral amazônica – também conhecida por “nheengatu” – e a língua geral paulista.

O termo “nheengatu” é uma composição nominal formada a partir das palavras *nhe’eng* (ou *ñe’e* em guarani), que significa “fala”, “língua”, e do adjetivo *katu*, que significa bom/boa. *Nhe’engatu*, portanto, significa “a boa fala, a língua boa”. O *nheengatu* continua sendo falado com exclusividade no norte do Brasil, tendo se tornado inclusive uma das línguas oficiais do município de São Gabriel da Cachoeira em 2002, juntamente com o português e mais duas línguas indígenas: o baniwa e o tukano. Em São Paulo a Língua Geral foi falada com exclusividade até fins do XIX, e foi desaparecendo à medida que se intensificava a imigração européia (NAVARRO, 2015, p. XVIII).

Como no alemão, que tende à constituição de composições nominais, isto é, à formação de substantivos a partir da junção de palavras distintas, como em *Zwangsneurose*, por exemplo, cujo sentido é “neurose de compulsão, neurose de coação” (e tradicionalmente traduzido por “neurose obsessiva”), o tupi é uma língua que também tende à formação de substantivos por composição nominal. No Brasil, alguns exemplos de composições nominais em tupi que podem ser ouvidas cotidianamente a partir desses mesmos vocábulos, *nhe’eng* e *katu*, são: *nhenhêném*, *maracatu*, *catupiri*, *catuaba*... O primeiro desses exemplos aparece no *Novo dicionário da língua portuguesa*: “*Nhenhêném*. [Do tupi *nheñheñheê*, ‘falar, falar, falar’] S.m. Bras. 1. Resmungo, rezinga. 2. Falatório interminável” (HOLANDA, 1986, p. 1192).

Já a palavra “*katu*” se manifesta em expressões *inaudíveis* para grande parte dos ouvidos brasileiros. Assim é que “*maracatu*”, por exemplo, constitui-se da composição entre os significantes *maraká* (música) e do adjetivo *katu*, compondo assim o substantivo *maracatu*, cujo sentido é “música boa”. Outro exemplo é a composição nominal “*catuaba*”, substantivo que também figura no *Novo dicionário da língua portuguesa*: “*Catuaba*. [Do tupi *akatu’ab*, ‘capaz, idôneo’.] S.f. 1. Bras. Planta da família das bignoniáceas (...) tida por medicinal, afrodisíaca. (...) 3. Bras. Garrafada feita de *catuaba* (...) supostamente afrodisíaca” (HOLANDA, 1986, p.371).

Calcada sobre um interdito, no Brasil a língua portuguesa repousa sobre a *língua geral brasílica*, estrutura recalcada que, no entanto, retorna em diversas palavras, expressões e na própria estrutura do português brasileiro. É o que se ouve, por exemplo, nas palavras usadas correntemente no Brasil para se referir aos órgãos genitais

masculinos, femininos, e também à masturbação feminina – tais palavras são todas tupi (*piru, piroca, perereca/xerereca, siririca*).

Há palavras tupis que parecem ter se utilizado de certa semelhança sonora com vocábulos portugueses a fim de encobrir sua sobrevivência. É o que se ouve, por exemplo, na expressão corrente *cara*, usada como pronome de tratamento. A princípio pode parecer que essa expressão provém do substantivo feminino “a cara”: rosto, face, substantivo feminino. No entanto, se prestarmos mais atenção ouviremos que enquanto pronome de tratamento essa expressão é sempre usada no masculino, “o cara”, e que muitas vezes ela é usada estando acrescida do pronome demonstrativo “aí”: “passou o *cara aí...*”, “esse *cara aí ...*” Ora, *karai* significa “senhor” em guarani. Temos nesse caso um exemplo prático de uma tese de Lévi-Strauss que repercutirá no ensino de Lacan, expressa pelo antropólogo no seu célebre prefácio à obra de Marcel Mauss: “os símbolos são mais reais que aquilo que simbolizam, o significante precede e determina o significado” (MAUSS, 2003, p.29). O pronome de tratamento “cara”, quer assim nos parecer, não advém portanto do substantivo feminino “a cara” das línguas ibéricas, mas antes do significante “karai” do tronco linguístico tupi-guarani, cujo significado é “senhor” (ao menos em guarani jopará).

Segundo Eduardo Navarro, linguista e autor de livros sobre a gramática do tupi, se incluirmos os topônimos usados no Brasil, a lista de palavras tupi usadas nesse país é infinita. Mas a questão vai para bem mais além dos topônimos. Expressões populares como *mané*, que a princípio pode dar a impressão de provir do nome português *Manoel*, na verdade vem do tupi *manema* (ou *panema*), que significa “azarado”, pessoa que não se sai bem nos seus afazeres. Essa expressão não passou despercebida pelo filólogo Aurélio Buarque de Holanda, que curiosamente registrou-a como sendo também um provérbio lusitano. “*Mané*. [F. apocopada de *manema* < tupi *ma'nema*. S.m. Bras. e prov. lus. 1. Indivíduo inepto, desleixado, negligente. 2. V. tolo (8). [Sin. ger.: mané-coco (brasil. e lus.), *manema* e *manembro* (bras.)]” (HOLANDA, 1986, p. 1078).

Manema, donde vem a palavra *mané*, e também a palavra *ipanema* (cujo sentido é “rio azarado”, sem peixes, ou “lagoa fedorenta” se a tomarmos como sendo uma contração de *upaba* [lagoa] mais *nema* [fedorento]), é uma expressão que figura no livro *A sociedade contra o estado*, do antropólogo Pierre Clastres, sob a corruptela *pane*, e referida à sexualidade. Eis um relato vivo onde podemos apreender a correlação que Lacan faz entre o simbólico, a relação de objeto e a sexualidade, a partir de um

significante brasilico: convivendo com os Guayaki, que se autodenominam *Aché*, povo localizado no Paraguai e cuja língua faz parte do tronco tupi-guarani, Clastres notou que dois “homens” (cuja posição simbólica está referida ao arco) se alinhavam, cada um a seu modo, à posição feminina (cujo objeto simbólico é o cesto): um deles, Chachubutawachugi, era *pane* – azarado na caça, viúvo e preterido pelas mulheres, carregava o cesto como a quem só restava aceitar sua triste sorte (CLASTRES, 2003, p.125). Diferentemente dele, Krembegi se posicionava simbolicamente também no campo feminino (cesto), mas realizava de outra maneira essa passagem entre o arco o cesto, passagem essa que metaforicamente tem a dimensão de *um tornar-se mulher* (CLASTRES, 2003, p.125). Krembegi assumia para si naturalmente o mundo das mulheres, sua homossexualidade era para ele seu lugar natural, não se ressentia disso e por isso era também considerado pelos outros como *pane*, mas não despertava com isso nenhuma atenção especial, enquanto Chachubutawachugi era objeto de caçada (CLASTRES, 2003, p.126).

Outro exemplo da presença *inaudível* desse planeamento simbólico no Brasil é a expressão “a gente”: diz-se *a gente* e acrescenta-se um verbo, “a gente vai...”, a gente faz...”. Isto porque, essa é uma hipótese, no Brasil, “a gente”, longe de se limitar a ser um substantivo, se torna um pronome pessoal do caso reto, o que não aparece na gramática portuguesa, porquanto no Brasil *a gente* funciona como uma espécie de substituto da terceira pessoa do plural na língua tupi: o pronome *îandé*. No tupi existem três formas de “nós”: *oré* (“nós” em sentido excludente), *îandé* (“nós” em sentido inclusivo), e *asé* (“nós” em sentido universal; Eduardo Navarro parece localizar “a gente” estando mais próximo do pronome pessoal “asé”, e não de “îandé”). No Brasil, “a gente”, tal como o *îandé*, funciona como um *nós* inclusivo, atingindo assim uma esfera de sentido que o “nós” da gramática portuguesa parece não abarcar.

O tupi também aparece estruturalmente na fala dos brasileiros através do uso da partícula “é?” no final da frase, como partícula que indica dúvida (Navarro, 2015, p. 88), assim como também no uso do *né* (NAVARRO, 2015, p. 328; THEVET, 2009, p.90) para dar ênfase a algo. Essa partícula “né” parece ser mais um dos casos encobridores em relação à censura, espécie de símile de uma formação sintomática, na medida em que pode dar a impressão de ser uma contração do advérbio de negação “não” com a conjugação do verbo “ser” na terceira pessoa do singular na língua portuguesa. – Um caso onde também pode estar presente uma estrutura lógica do tupi em operação é na expressão

que se dá sob a forma “eu mais você”, comum no nordeste do Brasil, porquanto em tupi também não se diz “eu e você”, mas literalmente “eu você mais”: *ixé nde abé*.

Importa-nos destacar ainda que as regras gramaticais da “língua geral brasílica” não foram uma invenção dos jesuítas, mas antes uma tentativa de formalizar gramaticalmente o que vigorava inconscientemente na fala dos brasis. Ao afirmar isso, me apoio também numa nota feita por Antônio Lemos Barbosa ao artigo de D. Pedro II, onde ele diz que os jesuítas não estavam preocupados em inventar uma língua, pois que isso não lhes teria utilidade nenhuma naquele momento, e sim em se fazerem entender, em conseguirem se comunicar. Os jesuítas procuraram primeiramente formalizar o que era comum na maneira de falar das diferentes aldeias pelas quais passavam a fim de que pudessem se comunicar com os brasis, mas também para que pudessem ensinar aos novos jesuítas que por ventura estivessem adentrando na Ordem.

Os jesuítas não *formaram* uma “língua geral brasílica”. Serviram-se sim da que já era *geral* na Costa, introduzindo nela apenas algumas expressões e acepções novas, para os novos conceitos e fatos trazidos com a colonização e a catequese. Pelo demais, o que pretendiam era serem entendidos. Não se esforçaram por nivelar os dialetos. Nas suas Artes, chama a atenção para as divergências dialetais. Os seus vocabulários registram os regionalismos (PEDRO II, 1889, p.181).

Toda língua, mesmo que oral, possui uma gramática inconsciente. O que toda formalização gramatical busca fazer é, ao menos num primeiro momento, tentar formalizar as regras que já vigem inconscientemente, buscando fixá-las e ordená-las ao preço da consciência. Seja como for, essa conscientização nunca será completa; como nos lembra Lévi-Strauss, há sempre um excesso de significantes em relação aos significados, e como afirmou Freud “*o eu não é senhor nem mesmo em sua própria casa*” (FREUD, 1933[1932]/1976, p. 261).

Elementos da estrutura gramatical do tupi, tal como a conjugação de verbos, permanecem na fala atual dos brasileiros, embora não sejam reconhecidos muitas vezes como tais, agindo assim subterraneamente na superfície da linguagem, de modo inaudível, sinal de resistência à tentativa do colonizador de foracluir, banir para sempre do território brasileiro o “sangue imaterial” dos povos indígenas, dos brasis. Em termos psicanalíticos a colonização portuguesa teve como meta instalar o estado de isolamento e clausura dos povos indígenas por meio de uma aculturação também linguística.

Adentremos ainda mais um pouco nessa gramática interdita. A língua tupi usa duas séries de pronomes pessoais, e não uma. Quanto aos modos temporais *passado* e *futuro*, não o é expresso propriamente pela conjugação verbal, como nas línguas latinas, mas sim através de sufixos (*pûer* e *ram*) – modo linguístico de operar que também comparece em outras línguas, tal como no hebraico por exemplo. Outro traço gramatical do tupi é que nele não se usa preposições, mas sim posposições (NAVARRO, 2016, p.25) (não se diz “eu vou no rio”, mas, numa tradução mais literal, “eu vou rio no”); e, a rigor, tradicionalmente falando, não se usa pronomes possessivos para elementos da natureza, pois que tais elementos não são considerados possíveis (NAVARRO, 2016, p.48).

Tocamos aí, nos parece, nas bordas da questão do perspectivismo ameríndio – conceito antropológico proposto por Eduardo Viveiros de Castro sob a influência de Nietzsche e do registro simbólico proposto por Lévi-Strauss: que tipo de relação entre as “coisas” cada ponto-de-vista insere e arregimenta? Que tipo de planejamento cada perspectiva cria?

A obra de Lacan nos oferece uma pista para tentarmos responder a essas questões. Em seu Seminário, *O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*, Lacan recorre às pesquisas de Lévi-Strauss para tentar pensar a função imaginária do eu co-extensivamente à função do símbolo na vida psíquica: “Utiliza-se o eu [moi] como o Bororo utiliza o papagaio. O Bororo diz *eu [je] sou um papagaio*, nós dizemos *eu [je] sou um eu [moi]*. Isto tudo não tem a menor importância. O importante é a função que isto tem” (LACAN, 1954-1955/1995, p. 56).

Encontramos nesse ponto uma indicação que nos leva ao diálogo entre o perspectivismo e a psicanálise. Embora não seja esse o foco de nosso trabalho, trata-se de um diálogo que nos traz de volta ao que foi dito no início desse artigo: a linguagem é constitutiva da experiência psicanalítica tanto quanto o inconsciente é estruturado como linguagem. Assim, antes de finalizar, deixemos registrado nosso apelo: é preciso que os psicanalistas se comprometam em descolonizar a linguagem psicanalítica, livrá-la dos ditos infestados no “sangue e na carne” da comunidade psicanalítica. O idioma “psicanalês” impõe barreiras de repressão (*Verdrängung*) à emergência do inconsciente, a sede das pulsões, lugar de nascimento de novos ditos, das palavras que nunca foram ditas.

Referências

- ARENDDT, Hanna. **Origens do totalitarismo: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo**. São Paulo: Companhia das letras, 2015.
- BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina: a condição feminina e a violência simbólica**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2020.
- CASTRO, Silvio. **A carta de Pero Vaz de Caminha**. Porto Alegre: L&PM, 2015.
- CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o estado: pesquisas de antropologia política**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- FREIRE, Bessa. **Aldeamentos indígenas do Rio de Janeiro** (2ª ed.). Rio de Janeiro: EdUERJ, 2009.
- FOUCAULT, Michael. **Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines**. Paris: Gallimard, 2007.
- FREYRE, Francisco. **História da guerra brasileira** (2ª ed.). Recife: Governo de Pernambuco, 1977.
- FREUD, Sigmund. (1893). Estudios sobre la histeria. In: _____. **Obras Completas**. Buenos Aires: Amorrortu editores, 2013, v.2.
- FREUD, Sigmund. (1926). ¿Pueden los legos ejercer el análisis? Diálogos con un juez imparcial. In: _____. **Obras Completas**. Buenos Aires: Amorrortu editores, 2010, v. 20.
- FREUD, Sigmund. 31ª conferencia. La descomposición de la personalidad psíquica. In: _____. **Obras Completas**. Buenos Aires: Amorrortu editores, 2011, v. 22.
- FURTADO, Mendonça. **Diretório dos índios**. Recuperado de: https://www.nacaomestica.org/diretorio_dos_indios.htm, 2020.
- GALTUNG, Johan. Cultural violence. In: _____. *Journal of peace research*, v. 27, n.3, p. 291-305, 1990.
- HOLANDA, Aurélio. **Novo dicionário da língua portuguesa**. Rio de Janeiro. Nova Fronteira, 1986.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil** (36ª ed.). São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

- JORGE, Marco Antônio Coutinho (Org.). **Das afasias à histeria**. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.
- JÚNIOR, Paulo Sérgio de Souza. A língua do outro e a nossa: política, tradução e psicanálise. In: **Revista de Estudos Avançados**, vol. 35, nº 103. São Paulo: IEA-USP, 2021.
- KLEMPERER, Victor. **LTII: a linguagem no Terceiro Reich**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2009.
- KLEIN, Thais; VERTZMAN, Julio; PACHECO-FERREIRA, Fernanda. A antropologia contribui para a pesquisa em psicanálise? Sobre o perspectivismo e a experiência psicanalítica. In **Revista Psicologia USP**, v. 29, n. 3. Recuperado de: <https://www.scielo.br/pdf/pusp/v29n3/1678-5177-pusp-29-03-404.pdf>, 2018.
- LACAN, Jacques. (1953-1954). **O Seminário, Livro 1: os escritos técnicos de Freud**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.
- LACAN, Jacques. (1954-1955). **O Seminário, Livro 2: O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. A Eficácia Simbólica. In: _____. **Antropologia estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Tristes trópicos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- LÉRY, Jean de. **História de uma viagem feita à terra do Brasil, também chamada América**. Rio de Janeiro: Fundação Darcy Ribeiro, 2009.
- MARX, Karl. **O 18 brumário de Luís Bonaparte**. São Paulo: Editora Boitempo, 2011.
- MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- MACHADO, Ana Maria Netto. **Presença e implicações da noção de escrita na obra de Jacques Lacan**. Ijuí: Unijuí, 2000.
- MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. Lisboa: Antígona, 2014.
- MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. São Paulo: N - 1 edições, 2020.
- NAVARRO, Eduardo. **Dicionário de tupi antigo: a língua indígena clássica do Brasil**. São Paulo: Global, 2015.
- NAVARRO, Eduardo. **Método moderno de tupi antigo: a língua do Brasil dos primeiros séculos**. São Paulo: Global, 2016.
- PEDRO II, Dom. Quelques notes sur la langue tupi. In: **Anuário do Museu Imperial**. Recuperado de: www.etnolinguistica.org. Petrópolis, 1945, v.VI.

SAID, Edward. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**. São Paulo: Companhia das letras, 2015.

THEVET, André. **A cosmografia universal de André Thevet, cosmógrafo do rei**. Rio de Janeiro: Fundação Darcy Ribeiro, 2009.

ZAFIROPOULOS, Markos. **Lacan e Lévi-Strauss: ou o retorno a Freud**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

ABSTRACT

Starting from the lacanian notion that the unconscious is structured as a language, the intention of this article is to reflect from the formal prohibition of the Língua Geral Brasileira that occurred in the 18th century and its replacement by the Portuguese language as a result of a directive from the empire colonial. It is a psychoanalytic essay on this event, with contributions from linguistics, anthropology, sociology, decolonial studies, Tupi grammar and parallel texts on the subject. Not restricted to a historical debate, it is signaled how a forbidden language continues, unconsciously, being spoken, extracting from this an articulation between psychoanalysis, the unconscious and the radicality of the symbolic.

Keywords: Tupi. Unconscious. Language. Decolonial.

RESUMEN

Partiendo de la noción lacaniana de que el inconsciente se estructura como un lenguaje, la intención de este artículo es reflexionar sobre la prohibición formal de la Língua Geral Brasileira ocurrida en el siglo XVIII y su sustitución por la lengua portuguesa a raíz de una directriz del imperio colonial. Se trata de un ensayo psicoanalítico sobre este acontecimiento, con aportes de la lingüística, la antropología, la sociología, los estudios decoloniales, la gramática tupí y textos paralelos sobre el tema. No restringida a un debate histórico, muestra cómo se sigue hablando, inconscientemente, un lenguaje prohibido, extrayendo de allí una articulación entre el psicoanálisis, el inconsciente y la radicalidad de lo simbólico.

Palabras clave: Tupi. Inconsciente. Lenguaje. Decolonial.

RÉSUMÉ

En partant de la notion lacanienne selon laquelle l'inconscient est structuré comme un langage, l'intention de cet article est de réfléchir sur l'interdiction formelle de la Língua Geral Brasileira survenue au XVIIIe siècle et son remplacement par la langue portugaise à la suite d'une directive de l'empire colonial. Il s'agit d'un essai psychanalytique sur cet événement, avec des contributions de la linguistique, de l'anthropologie, de la sociologie, des études décoloniales, de la grammaire tupi et de textes parallèles sur le sujet. Ne se limitant pas à un débat historique, il montre comment un langage interdit continue, inconsciemment, à être parlé, en extrayant une articulation entre la psychanalyse, l'inconscient et la radicalité du symbolique.

Mots clés: Tupi. Inconscient. Langage. Décolonial.

BRUNO WAGNER GOYTAKÁ SANTANA

Psicanalista.

Psicólogo no Hospital Municipal de Areias – SP.

Pós-doutorando pelo Programa de Pós-graduação em Psicanálise, Saúde e Sociedade da Universidade Veiga de Almeida.

Membro associado ao Corpo Freudiano Escola de Psicanálise – Seção Rio de Janeiro.
brunowagnersou@yahoo.com.br

Orcid: 0000-0001-7232-5523

BETTY BERNARDO FUKS

Doutora em Comunicação e Cultura pela Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ.

Professora do Programa de Pós-graduação em Psicanálise, Saúde e Sociedade da Universidade Veiga de Almeida.

betty.fuks@gmail.com

Orcid: 0000-0002-5325-7382

ANA PAULA G. DE FARIAS

Graduada em Relações Internacionais pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro – UFRRJ.

Mestranda do Programa de Pós-graduação em Psicanálise, Saúde e Sociedade da Universidade Veiga de Almeida.

annie.farias@yahoo.com.br

Orcid: 0000-0001-8147-8724

Citação:

SANTANA, Bruno Wagner Goytaká; FUKS, Betty Bernardo; FARIAS, Ana Paula G. de. Intervenções sobre a linguagem: a produção de um esquecimento na colônia-brasilis. **Psicanálise & Barroco em Revista**, Rio de Janeiro, v. 21, n. 1, jun. 2023.

Submetido: 11.01.2022 / Aceito: 14.08.2022

* O presente trabalho desenvolveu-se no grupo de pesquisa “Estudos interdisciplinares entre psicanálise e antropologia: questões metodológicas”, alocado na Universidade Veiga de Almeida. A pesquisa foi financiada pela FUNADESP.

COPYRIGHT

Este é um artigo de livre acesso, que permite uso irrestrito, distribuição e reprodução em qualquer meio para propósitos não-comerciais, desde que o autor e a fonte sejam citados / This is an open-access article, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium for non-commercial purposes provided the original authors and sources are credited.

