

## SABERES LINGUÍSTICOS COTIDIANOS

### EVERYDAY LANGUAGE KNOWLEDGE

Ana Cláudia Fernandes Ferreira<sup>1</sup>

Universidade Estadual de Campinas

**Resumo:** Este trabalho estuda os *discursos sobre* as línguas produzidos no *contato/confronto* com a alteridade linguística que fazem parte de nosso cotidiano e que constituem o que aqui designo como *saberes linguísticos cotidianos*. De uma perspectiva discursiva da história das ideias linguísticas, as relações entre *unidade, diversidade, dominação, resistência e domesticação da resistência* são consideradas para pensar a construção dos saberes linguísticos e a constituição das línguas no espaço brasileiro. Tendo isso em vista, aponto para as tensões constitutivas da relação entre os saberes linguísticos produzidos por especialistas nas instituições do saber e os saberes linguísticos cotidianos que não têm um lugar *próprio* e que podem ser produzidos em *qualquer lugar*. Nesses processos, os saberes linguísticos cotidianos podem vir ser absorvidos pela ordem dominante das instituições do saber, mas, como são movidos pelo o fluir das línguas, também podem sempre ser produzidos em *outros lugares* e de *outros modos*. Tomando a paródia como um espaço privilegiado para uma análise dos saberes linguísticos cotidianos, busco mostrar como eles funcionam *fora*, mas *ao lado* e mesmo *no interior* da gramática, da linguística, da literatura e das artes, a partir de *políticas linguísticas ordinárias* que se insinuam sob diferentes éticas (entre humor e des-humor) e estéticas (entre beleza e aversão), a depender dos processos de identificação com a língua pelo sujeito, constituídos pela relação entre ideologia e inconsciente.

**Palavras-chave:** Saberes linguísticos cotidianos; políticas linguísticas ordinárias; paródia; história das ideias linguísticas; análise de discurso.

**Abstract:** This work studies the *discourses about* the languages produced in *contact/ confrontation* with linguistic alterity that are part of our daily life and that constitute what I here designate as *everyday language knowledge*. From a discursive perspective on the history of linguistic ideas, the relations between *unity, diversity, domination, resistance and domestication of resistance* are considered here in order to think about the construction of language knowledge and the constitution of languages in Brazilian space. With this in mind, I point to the tensions that constitute the relationship between language knowledge sought by specialists, in knowledge institutions and everyday language knowledge, that does not have its *own place* and can be produced *anywhere*. In these processes, everyday language knowledge can be absorbed by the dominant order of knowledge institutions, however, as they are moved by the flow of languages, they can also always be produced *elsewhere* and in *other ways*. Taking parody as a privileged space for an analysis of everyday language knowledge, I seek to show how they work *outside*, but *alongside* and even *within* grammar, linguistics, literature and arts, based on *ordinary language politics* that imply under different ethics (between humor and moodiness) and aesthetics (between beauty and aversion), depending on the processes of identification with the language by the subject, constituted by the relationship between ideology and the unconscious.

**Keywords:** everyday language knowledge; ordinary language politics; parody; history of linguistic ideas, discourse analysis.

---

<sup>1</sup> Graduada (1999 a 2002), mestre (2003 a 2005) e doutora (2005 a 2009) em Linguística pela UNICAMP. Realizou estágio doutoral na ENS-LSH, em Lyon (2006/2007). Atualmente, é docente do Departamento de Linguística do Instituto de Estudos da Linguagem da UNICAMP e assessora *ad hoc* da FAPESP. Coordena, junto com Claudia Regina Castellanos Pfeiffer e Maristela Cury Sarian, no biênio 2018-2020, a linha de História das Ideias Linguísticas do GT de Análise de Discurso da Anpoll. E-mail: anaclau@ymail.com.

**Submetido em 31 de agosto de 2020.**

**Aprovado em 05 de setembro de 2020.**

*O delírio é escrever essa língua*

Eni Orlandi

## **Introdução**

Uma das experiências mais corriqueiras de *contato/confronto com a alteridade* está ligada a *discursos sobre* (ORLANDI, 1990) diferenças linguísticas, comumente nomeadas de *sotaques*, que costumam se fazer presentes em conversas a respeito de lugares (cidades, estados, países etc.). São discursos que (re)produzem determinados sentidos para as relações entre língua, sujeito e espaço. Este é apenas um exemplo, pois há uma infinidade de discursos sobre as línguas produzidos em relação de contato/confronto que fazem parte de nosso cotidiano. Eles constituem o que designo como *saberes linguísticos cotidianos*.

A reflexão que aqui apresento sobre os saberes linguísticos cotidianos se inscreve em uma perspectiva discursiva da história das ideias linguísticas e está articulada às pesquisas que venho realizando a respeito do cotidiano na história das ideias linguísticas.

Dessa perspectiva discursiva, venho desenvolvendo diálogos e debates teóricos com os trabalhos de Sylvain Auroux (1992, [1996] 2001) que permitem pensar a história a partir da noção de condições de produção; o *real* pela relação entre língua e história (o *real da língua* articulado ao *real da história*, conforme Pêcheux e Gadet ([1981] 2004)); o sujeito, o espaço e o tempo enquanto afetados pelo simbólico, constituídos discursivamente; assim como a sociedade a tecnologia, compreendidas em sua materialidade discursiva. Dessa perspectiva, é fundamental a consideração do *fato da língua*, conforme M. Pêcheux ([1982] 1997): a “*língua* como sistema sintático intrinsecamente passível de jogo”, em sua relação com “a *discursividade* como inscrição de efeitos linguísticos materiais na história” (p. 63). Igualmente decisiva é a reflexão sobre as relações – tensas e contraditórias – entre *língua imaginária* e *língua fluida* de Orlandi (1985, 2009) e Orlandi e Souza (1988).

Também é desse lugar teórico que venho estabelecendo diálogos com autores de áreas afins, notadamente com Michel de Certeau, a partir das pesquisas realizadas e por ele coordenadas sobre o cotidiano (DE CERTEAU, 1978; DE CERTEAU, [1980] 1990; DE CERTEAU; GIARD; MAYOL [1994] 2013). Esses trabalhos são fundamentais para minhas reflexões sobre o cotidiano na história das ideias linguísticas e sobre a constituição dos saberes linguísticos cotidianos. A esse respeito, é importante notar que meu diálogo teórico com De

Certeau encontrou inspiração na proposta de Michel Pêcheux ([1983] 2002) de um trabalho sobre as materialidades discursivas que se coloque “na escuta as circulações cotidianas, tomadas no tomadas no ordinário do sentido” (p. 48).<sup>2</sup>

Um dos espaços privilegiados de observação do funcionamento dos saberes linguísticos cotidianos neste trabalho é a *paródia*. Tal como é definida por Eni Orlandi (2002), a *paródia* funciona como uma forma de elaboração, de ressignificação das identidades. E a identidade, conforme a autora, é *um movimento na história*.

A reflexão que aqui apresento se configura a partir dessa perspectiva discursiva para estudar os saberes linguísticos cotidianos através dos *discursos sobre* as línguas produzidos no *contato/confronto* com a alteridade linguística. Isso é feito tendo em vista as relações entre *unidade, diversidade, dominação, resistência e domesticação da resistência* (ORLANDI, 1998) que envolvem a construção dos saberes linguísticos e a constituição das línguas no espaço brasileiro. Isso permite vislumbrar as tensões constitutivas da relação entre os saberes linguísticos produzidos por especialistas nas instituições do saber e os saberes linguísticos cotidianos que não têm um lugar *próprio* e que podem ser produzidos em *qualquer lugar*.

Tomando a paródia como espaço privilegiado para uma análise dos saberes linguísticos cotidianos, busco mostrar como eles funcionam *fora*, mas *ao lado* e mesmo *no interior* da gramática, da linguística, da literatura e das artes, a partir de *políticas linguísticas ordinárias* que se insinuam sob diferentes éticas (entre humor e des-humor) e estéticas (entre beleza e aversão), a depender dos processos de identificação com a língua pelo sujeito, constituídos pela relação entre ideologia e inconsciente.

As reflexões do presente trabalho estão divididas, a seguir, em cinco partes, além das considerações finais. Na primeira parte, realizo um trajeto de reflexão sobre o que constitui os saberes linguísticos cotidianos e como eles se desviam de uma ordem dominante. Ao lado disso, também destaco a relação constitutiva desses saberes com os saberes linguísticos de especialistas autorizados pelas instituições do saber. Na segunda parte, discuto sobre o processo de divisão das línguas e dos saberes linguísticos, observando de que maneiras os saberes linguísticos cotidianos podem funcionar por meio da paródia. Na terceira parte, analiso diferentes funcionamentos parodísticos em jogo nos saberes linguísticos cotidianos presentes

---

<sup>2</sup> Gostaria de salientar que considero os saberes linguísticos cotidianos de uma maneira diferente do que tem sido definido como *linguística popular*. Para B. Colombat, J-M. Fournier e C. Puech (2010), *linguística popular* é um termo relativamente consagrado, embora não seja imediatamente claro. Para mim, o termo acaba por (re)produzir uma divisão entre o que seria localizável no domínio científico-erudito e o que não seria localizável nesse domínio, mas que a ciência ora coloca para fora, ora tenta integrar. O que interessa em meu trabalho é justamente refletir sobre *os efeitos* dessas divisões, exclusões e inserções na história. Ao mesmo tempo, a noção de saberes linguísticos cotidianos toma o linguístico como concernente à língua e não propriamente à ciência linguística.

nas interpretações de um poema. Em seguida, na quarta e na quinta partes, analiso os saberes linguísticos inscritos na paródia pela relação entre as éticas do *humor* e do *des-humor*, e pela relação entre as estéticas da *beleza* e da *aversão*. Por fim, nas considerações finais, apresento uma síntese do trabalho, deixo indicados futuros trajetos de reflexão e destacando algumas particularidades dos saberes linguísticos cotidianos ligadas ao discurso oral e à fluidez das línguas.

### 1. Saberes, divisões, desvios

Michel de Certeau (1978; 1980) desenvolve numerosas reflexões sobre as práticas cotidianas do homem ordinário que inventam modos de escapar à conformação de uma razão técnica. Práticas realizadas ao consumir, ler, escrever, assistir TV, contar histórias, crer, caminhar e trabalhar em uma fábrica ou em uma universidade, por exemplo. Uma questão presente em seu trabalho é: *O que fazemos com as determinações que nos são impostas?* Segundo Michel de Certeau, praticamos, cotidianamente uma *arte do desvio* a essas determinações. Essas práticas não têm um espaço *próprio*, elas podem ser produzidas em *qualquer lugar*. Quando são absorvidas, apropriadas e domesticadas por uma ordem dominante, passam a significar nos espaços dessa ordem apenas como vestígios do que foram um dia. Entretanto, como são práticas desviantes, elas sempre podem encontrar meios de se realizar em *outro lugar* ou de *outro modo*. A *arte do desvio* é entendida por De Certeau como uma prática que não é transparente para o sujeito. Da perspectiva da análise de discurso, sua não transparência pode ser compreendida, conforme Michel de Pêcheux ([1975] 1997, p. 152), pela da relação material “das estruturas-funcionamentos designadas, respectivamente, como *ideologia e inconsciente*”.

Nesse sentido, essa *arte do desvio* pode funcionar sob a forma de resistências, semelhantes àquelas definidas por Michel Pêcheux ([1982] 1990) em relação à *língua*<sup>3</sup>. Dessa maneira, uma questão que venho colocando para meus estudos, parafraseando De Certeau, é: *O que fazemos com a língua que nos é imposta?* Tendo em vista as reflexões de Orlandi (1985, 2009) e de Orlandi e Souza (1988) sobre a *língua imaginária* e a *língua fluida*, é possível parafrasear mais uma vez essa questão para dar a ela uma especificidade que muito interessa ao

---

<sup>3</sup> Diz o autor: “As resistências: não entender ou entender errado; não “escutar” as ordens; não repetir as litanias ou repeti-las de modo errôneo, falar quando se exige silêncio, falar sua língua como uma língua estrangeira que se domina mal; mudar, desviar, alterar o sentido das palavras e das frases; tomar os enunciados ao pé da letra; deslocar as regras na sintaxe e desestruturar o léxico jogando com as palavras... E assim começar a se despedir do sentido que reproduz o discurso da dominação, de modo que o irrealizado advenha formando sentido no interior do sem-sentido” (p. 17).

meu trabalho: *O que fazemos com a língua imaginária que nos é imposta se a língua é sempre língua fluida?* Efetuamos uma *arte do desvio* à língua imposta (da gramática, da linguística, da ciência...) contribuindo para que a língua continue a fluir, a estar sempre em movimento. Trata-se, desse modo, de uma arte do desvio efetuada por meio de *políticas linguísticas ordinárias*<sup>4</sup>. As políticas linguísticas ordinárias, enquanto práticas discursivas não transparentes para o sujeito, funcionam no espaço tenso e contraditório das relações entre *unidade, diversidade, dominação, resistência e domesticação da resistência* (ORLANDI, 1998) que envolvem a construção dos saberes linguísticos e a constituição das línguas na história.

Para avançar nessa reflexão, recuarei um pouco, lembrando um de meus primeiros esboços sobre a questão do cotidiano em relação ao saber linguístico, que comparece formulada em Ferreira e Faria (2016), do seguinte modo:

Esse tema das diferenças linguísticas no espaço brasileiro é parte de nosso saber linguístico cotidiano, um saber que suscita interesse e curiosidade, e que é movido por afetos, pelo humor, por conflitos, por disputas etc. Um saber linguístico que não é uno ou unívoco, mas que também não é aleatório. Ele está relacionado a saberes já construídos, legitimados ou não, teorizados ou deixados de lado pelas teorias. Saberes que circulam e que significam, para quem e para além do espaço da ciência. (p. 594).

Considerando a história de colonização no Brasil e a atual formação social capitalista, é possível avançar nessas reflexões, acrescentando que os saberes, de modo geral, são construídos através de relações de sentido diversas, instáveis e movediças: divisão, hierarquização, (in)definição, (des)legitimação, denegação, normatização, institucionalização, resistência, domesticação etc. Os saberes linguísticos são afetados por uma série de *divisões sociais do trabalho com o saber*<sup>5</sup> na história, que vão determinando os modos pelos quais os sujeitos (se) significam em relação à língua, aos discursos e aos saberes sobre ela<sup>6</sup>. Nesse processo, esses

<sup>4</sup> Pude formular a noção de *políticas linguísticas ordinárias* inspirada em trabalhos de Eni Orlandi e de Bethania Mariani. A afirmação de Eni Orlandi (1988), de que “Falar é, em si, uma prática política”, tomada de um ponto de vista discursivo para pensar a questão do confronto pela linguagem, permite pensar a noção de política linguística amplamente. Ao lado disso, a noção de *políticas de sentidos das línguas* de Bethania Mariani (2004) dá visibilidade ao convívio-confronto entre línguas com memórias histórico-linguísticas específicas, no caso, o português e as línguas indígenas no processo de colonização linguística. Em minhas reflexões, interessa compreender como o processo de constituição dos saberes linguísticos cotidianos, afetados pelas divisões sociais do trabalho com o saber, vão encontrando outras ordens de legitimidade para se inscrever na história, por meio de políticas linguísticas ordinárias, com éticas e estéticas distintas das que sustentam os saberes de especialistas, mas que estão sempre de algum modo ligadas a esses saberes. Propus essa noção em 2019 nas disciplinas de história das ideias linguísticas e de políticas linguísticas oferecidas nos cursos de graduação e de pós-graduação do IEL/Unicamp (FERREIRA, 2019). No mesmo ano, apresentei algumas reflexões sobre as políticas linguísticas ordinárias no IX SEAD, em Recife, em parceria com Juciele Dias (FERREIRA E DIAS, 2019).

<sup>5</sup> Esta formulação sobre a divisão social do trabalho com o saber encontrou inspiração nas discussões de Pêcheux ([1982] 1997) sobre uma história da divisão e da re-divisão social do trabalho de leitura de arquivo.

<sup>6</sup> Na verdade, esse percurso de reflexão sobre os saberes é ainda anterior. Em Ferreira (2013), ao estudar a história da linguística, pude formular algumas palavras ligadas ao *que é o saber*, que ainda continua como uma de minhas

saberes são perpassados por discursividades construídas pelas relações de contato/confronto linguístico em diferentes conjunturas e espaços, que vão articulando sentidos e relações afetivas. No Brasil, os saberes linguísticos cotidianos funcionam nessas conjunturas, em constante tensão com saberes de especialistas (gramáticos, linguistas, literatos etc.) produzidos em espaços legitimados e autorizados (universidades, faculdades, academias, associações científicas, imprensa, no espaço das leis etc.).

Sobre isso, também gostaria de destacar uma reflexão que realizei sobre as relações entre o saber e o sujeito do conhecimento diferentes enciclopédias (FERREIRA, 2012). Nessa reflexão, pude notar que a Enciclopédia Abril, uma enciclopédia impressa da década de 1970, se apresenta como uma publicação que contou “com a colaboração de quase uma centena de *especialistas* altamente categorizados” (1976, p. 1 – grifo meu), ao passo que a Wikipédia é apresentada como “a enciclopédia livre que *todos* podem editar” (Wikipédia, Página principal – grifo meu) e a Desciclopédia como “a enciclopédia livre de conteúdo e que *qualquer um* pode editar” (Desciclopédia, Página Principal – grifo meu). Há, assim, de uma enciclopédia para outra, uma passagem que vai do *especialista* para o *todos* e para o *qualquer um*. Passagem esta que diz muito do processo de (des)legitimação do saber e do sujeito do conhecimento ligada a esse aspecto da divisão social do trabalho com o saber.

Outro aspecto a salientar é que os saberes linguísticos cotidianos podem passar por processos de institucionalização e de disciplinarização muitas vezes para continuar sendo negados e significados como *um não saber* e mesmo para não existir, ou, no caso de serem reconhecidos e legitimados, também podem ter seu reconhecimento e legitimidade domesticados.

Em razão disso, em nossa sociedade, os saberes linguísticos cotidianos vão encontrando ordens de legitimidade que não são as mesmas que a ordem dos saberes de especialistas, mas que estão sempre de algum modo ligadas a esses saberes. Isso não significa, no entanto, que os saberes linguísticos cotidianos não possam ser especializados de maneiras diferentes e nem que não estejam presentes no interior mesmo dos saberes linguísticos especializados.

---

questões mais importantes. Naquele momento, escrevi: “[...] os saberes são sempre recortados, são sempre divididos. Mais do que isso, dizer que algo é *saber* já é produzir uma divisão. Dizer que *algo é saber* é, antes de mais nada, dizer que *algo não é*. As instituições universitárias são lugares privilegiados desta divisão política e normativa que institui algo como *um saber* e que produz aí uma divisão. Elas são os espaços onde os saberes são legitimados, ao mesmo tempo em que eles as legitimam. Os saberes sustentam o lugar da instituição universitária em nossa sociedade e são sempre divididos, re-divididos e hierarquizados em diversos tipos e de diversas maneiras, na história. Na história da constituição destes saberes, a *ciência* – a palavra *ciência* – teve, no positivismo do século XIX, uma posição de destaque. A ciência significa como o saber mais legítimo entre os demais saberes.” (p. 45-46).

A esse respeito, também é interessante trazer aqui a síntese de um debate que realizei em Ferreira (2020) sobre as noções de *saberes epilinguísticos* e os *saberes metalinguísticos* na obra de S. Auroux (1992), uma vez que o que o autor define como epilinguístico não recobre o que chamo de saberes linguísticos cotidianos.

S. Auroux (1992) parte da noção de *atividade epilinguística* de Antoine Culioli (1968a, 1968b) para definir o saber epilinguístico enquanto “o saber inconsciente que todo locutor possui de sua língua e da natureza da linguagem” (AUROUX, 1992, p. 33). O autor entende *inconsciente* como *não representado*. Para ele, o saber epilinguístico, apesar disso, pode ser *manipulado* por relações conscientes com o seu objeto por meio de jogos de linguagem, por exemplo. O saber metalinguístico, por sua vez, segundo Auroux, é um saber *consciente* que é *representado* e também *manipulado* de forma a produzir uma *sistematização*, o que não seria possível no saber epilinguístico.

A noção de inconsciente é considerada pela análise de discurso partir de uma articulação com a psicanálise. De uma perspectiva discursiva, a “consciência” é um efeito ideológico, produzido pela relação constitutiva entre ideologia e inconsciente, que faz com que tenhamos a ilusão de controle sobre o que dizemos e, conseqüentemente, sobre o que sabemos. Desse modo, nem a representação e nem a manipulação são práticas transparentes para o sujeito, pois são práticas simbólicas. Essas práticas não apenas descrevem um objeto de saber, mas produzem gestos de interpretação sobre esse objeto, construindo-o por meio de determinados sentidos e não de outros. Diria, a partir disso, que esse *efeito de consciência*, sustentado pelo efeito de evidência do sujeito e do sentido, funciona de maneiras distintas no saber epilinguístico e no saber metalinguístico, mas funciona em ambos, por um saber discursivo, produzido na história, pela ideologia: por “um saber que não se transmite, não se aprende, não se ensina, e que, no entanto, existe produzindo efeitos” (PÊCHEUX, (1983) 2002, p. 43). Ao lado disso, gostaria de sublinhar, nesse sentido, que os saberes linguísticos cotidianos podem ser epilinguísticos ou metalinguísticos, tal como os redefini aqui, enquanto afetados pela relação entre inconsciente e ideologia.

## **2. A paródia da divisão das línguas e dos saberes linguísticos**

Os saberes linguísticos cotidianos podem funcionar *fora*, mas *ao lado* e mesmo *dentro* de saberes linguísticos especializados. Um dos espaços privilegiados de observação de seus funcionamentos é a *paródia*, tal como é definida por Eni Orlandi (2002a). A autora lembra que, em grego, *parodía* significa *canto ao lado de outro*. Ela parte desse sentido amplo de *paródia*

para definir *ao lado de outro* tendo em vista a relação língua-nação, de maneira a apreender seus efeitos de sentidos “na constituição do jogo identitário que refere o sujeito à língua nacional.” (p. 33).

Suas análises se fazem sobre a relação parodística da obra *Migna Terra*, de Juó Bananére, com a *Canção do Exílio*, de Gonçalves Dias<sup>7</sup>, buscando apontar para os efeitos do discurso do imigrante no português macarrônico produzidos pela paródia. A autora mostra como a paródia funciona como um traço de mistura linguística que coloca em jogo ordens de diferentes línguas e produz uma *indistinção* do sentido, do sujeito e da língua. No caso de seu trabalho, a paródia é considerada como “sintoma da impossibilidade da construção de uma unidade (imaginária) desse “estado” de língua itinerante: a língua do imigrante.” (p. 39-40). Ao lado disso, a paródia (e também a sátira) é pensada como uma forma de elaboração, de ressignificação das identidades.

Esse modo de compreensão da paródia é delineado pela autora tendo em vista uma compreensão anterior, por ela realizada e depois bastante retomada, que é fundamental: a de que *a identidade é um movimento na história* (ORLANDI, 1990). Ao mesmo tempo, Orlandi (2002a) retoma as discussões de Pêcheux e Gadet ([1981] 2004) sobre a conjuntura da constituição pré-científica da linguística no momento de formação das línguas nacionais, que vai sendo “traçada pelo fio subterrâneo das loucuras languageiras [...] nas quais os segredos da língua afloram na forma parodística do delírio” (p. 21-22). Orlandi (2002a) toma o processo parodístico descrito pelos autores de maneira mais ampla, como um processo que se dá “quando (sempre que) a vontade da língua nacional se apresenta nessas “loucuras languageiras”” (p. 39).

No caso do presente trabalho, a paródia é explorada a partir da alteridade linguística presente em uma “mesma” língua – o português como língua nacional, oficial, da gramática escolar, das descrições científicas da linguística e da ciência, de modo geral. Os saberes linguísticos cotidianos podem abrir espaço para a enunciação de “*uma*” língua outra no interior *dessa “mesma” língua*. Essa *língua outra* não pode ser objeto de descrição de uma gramática normativa, a não ser como descrição de erros, mas pode ser objeto de descrição da linguística, domínio de saber que, sob o argumento da neutralidade descritiva da cientificidade, também não deixa de dar sua contribuição para os processos de divisão, hierarquização e domesticação das línguas e dos saberes sobre elas.

---

<sup>7</sup> A obra *Canto do Regresso à Pátria*, de Oswald de Andrade, também é lembrada pela autora, mas apenas como termo de referência.



A despeito do desejo do Estado, da norma e da ciência de regular, normatizar e descrever a diversidade linguística, há sempre algo que escapa da regulação, da normatização e da descrição. O desejo de saber é sempre determinado por condições materiais de existência. E essa determinação do saber, das *múltiplas coisas-a-saber*, não se dá apenas pela regulação, pela normatização e pela descrição, mas também pelas *múltiplas urgências do cotidiano* (PÊCHEUX, [1983] 2002). Há processos de constituição dos saberes linguísticos que passam pelo espaço das conversas, das narrativas, da literatura e das artes, por exemplo, incitadas por curiosidades e desejos de saber, mobilizando diferentes relações afetivas com *diferentes modos de falar*. O que não significa que esses processos também não sejam regulados por discursos normativos.

A regulação dos modos de dizer a(s) língua(s) está presente nas gramáticas, fora dela, nas ciências e fora delas, nas mais diferentes esferas de nosso dia a dia. Entretanto, qualquer que seja seu modo de funcionamento, a injunções que regulam as atividades cotidianas da sociedade precisam sempre ser historicizadas, de modo a *fazer sentido*, podendo, a partir daí, ser seguidas. Como diz De Certeau ([1980] 1990): "Noutras palavras, o *discurso* normativo só "anda" se já tiver se tornado uma narrativa [...]" (p. 218 – tradução minha). Para se tornar uma narrativa, é preciso que o discurso normativo já funcione, pela relação entre ideologia e inconsciente, na memória discursiva, enquanto uma *experiência histórica*, um *saber discursivo*, uma *vivência de sentidos* (ORLANDI, 2008). Como esse funcionamento é um funcionamento discursivo, ele não é jamais unívoco e há sempre a possibilidade de tensões e contradições, de deriva de sentidos. Assim, ainda que se já tenha se tornado uma narrativa, o discurso normativo não é jamais imperioso a ponto de não poder ser, em alguma medida, desconsiderado. Quando se trata de um discurso normativo concernente às línguas, ele não tem como não estar sempre tensionado pelo fato de que as línguas mudam na história.

Dessa maneira, os saberes linguísticos cotidianos, como quaisquer outros saberes, não são aleatórios, eles têm suas regulações e se sustentam por meio de discursos diversos que circulam em nossa sociedade.

A paródia é um ótimo observatório dos modos pelos quais os saberes linguísticos cotidianos se produzem e se difundem em nosso dia a dia. A seguir, discutirei alguns aspectos dos funcionamentos parodísticos nesses saberes.

### 3. *Ai! Se sêsse!...: diferentes jogos parodísticos*

O poema *Ai! Se sêsse!...*, escrito no início do século XX pelo poeta paraibano Zé da Luz, teve um modo de circulação significativo por todo o Brasil em período recente, quando entrou no repertório do grupo teatral Cordel do Fogo Encantado e também como faixa do primeiro álbum do grupo, saído em 2001. Atualmente, este álbum está disponível no canal oficial do grupo no Youtube.

O poema, declamado por Lirinha, é antecedido de uma breve apresentação:

A gente vem lá do sertão, de Pernambuco, cidade chamada Arco Verde.  
Poeta Zé da Luz, o poeta Zé da Luz, do início do século, escreveu uma poesia porque disseram pra ele que pra falar de amor era necessário um, um português correto, tal. Aí Zé da Luz escreveu uma poesia chamada *Ai! Se sêsse!...*, que diz assim [...]<sup>8</sup>

A narrativa de Lirinha sobre o poeta, sobre sua poesia e sobre a língua possibilita pensar como um saber linguístico, que é distinto do saber de “um português correto”, vai sendo mobilizado de modo a “*fazer questão de mostrar*” marcas de *uma língua outra*. Essas marcas estão presentes já no título do poema e também em seu interior. Vejamos:

Ai! Se sêsse!...

Se um dia nós se gostásse;  
Se um dia nós se querêsse;  
Se nós dois se impariásse;  
Se juntinho nós dois vivêsse!  
Se juntinho nós dois morásse;  
Se juntinho nós dois drumisse;  
Se juntinho nós dois morrêsse!  
Se pró céu nos assubisse!?  
Mas porém, se acontecêsse  
Qui São Pedro não abrisse  
As porta do céu e fôsse,  
Te dizê quarqué toulice?  
E se eu me arriminásse  
E tu cum eu insistisse,  
Prá qui eu me arrezorvêsse  
E a minha faca puchásse  
E o buxo do céu furásse?...  
Tarvez qui nós dois ficásse  
Tarvez qui nós dois caísse,  
E o céu furado arriásse  
E as Virge todas fugisse!!!<sup>9</sup>

<sup>8</sup> Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=H5t71XSkU-c&t=3s>. Acesso: 15 jul 2020.

<sup>9</sup> O poema pode ser apreciado no canal do YouTube do Cordel do Fogo Encantado, no link referido na nota anterior. A ortografia do poema foi copiada da edição de *Brasí cabôco e Sertão em carne e osso* de 1999, publicada pela Editora Litoral (LUZ [1954], 1999, p. 167).

Em *Ai! Se sêsse!*... há um jogo parodístico entre “um português correto”, enunciado pela narrativa de Lirinha, e uma língua outra. Jogo este que só é possível de ser realizado em razão dos efeitos do processo de *gramatização brasileira do português*<sup>10</sup> na construção de um português imaginário e da relação falha/equívoco decorrente desse processo, que não conseguiu eliminar o que precisou ser excluído. A paródia permite ao poema engendrar uma re-mistura linguística que incide sobre a língua gramatizada e suas normas, re-estabelecendo, ao lado delas, outra língua e outras normas. Pelo *sêsse*, pelas rimas com o *sêsse* – *querêsse, impariásse, vivêsse, morásse, drumisse, morrêsse, assubisse* – e por diversos outros traçados desviantes, outra ordem de saber linguístico vai se infiltrando no poema, produzindo suas próprias regularidades, des-concordâncias, bem como particularidades fonético-fonológicas e ortográficas.

É interessante notar que várias características do poema podem ser descritas por aparatos conceituais da linguística, que sabem bem como distingui-las das características do chamado *português padrão*. Se a gramática e a linguística contribuem, cada uma a sua maneira, para negar ou para domesticar essa língua outra, podemos notar que os domínios artístico e literário têm com ela outras relações. Nesses domínios de saber, essa língua outra ganha um pouco mais de espaço para se inscrever, circular, se institucionalizar e adquirir certa legitimidade, ainda que também pautada por modelos gramaticalmente aceitos.

Uma rápida incursão pelo processo de historicização da obra de Zé da Luz permite vislumbrar como o poema e seu autor podiam significar no âmbito dos domínios artístico e literário em meados do século XX.

Nascido em Itabaiana, na Paraíba, Severino de Andrade Silva (1904-1965), que ficou conhecido como Zé da Luz, foi alfaiate e poeta. Em 1936, publicou o livro *Brasil Caboclo* e, em 1954, publicou outro livro, *O sertão em carne e osso*, do qual faz parte o poema *Ai! Se sêsse!*... Eram outras as conjunturas, o poema fazia parte de um livro e o discursos sobre a língua no Brasil tinham contornos diferentes dos de hoje.

Estando dentro de um livro e não em um folheto de cordel, o poema tem outra singularidade. Não foi possível confirmar se, antes da publicação no livro, o poema já circulava em folhetos de cordel<sup>11</sup>. Mas é bem provável que já circulasse oralmente, uma vez que Zé da Luz também era conhecido como *cantador*, ou como *poeta-cantador*. Isso é muito interessante

<sup>10</sup> A respeito dessa noção, ver, por exemplo, Orlandi e Guimarães (2001).

<sup>11</sup> Segundo Abreu (1993, p. 128), a literatura de cordel portuguesa, escrita, circulou pelo nordeste do Brasil onde já havia outra tradição popular: as cantorias. Isso fez com que os textos portugueses encontrassem no nordeste outra definição. Isso é interessante pois, ainda hoje, a literatura de cordel do nordeste está ligada às cantorias. Ou seja, houve uma ressignificação do cordel pelo encontro entre duas tradições.

porque confere outra especificidade a essa publicação de poesias, ligada a uma tensão entre oralidade e escrita, que será discutida mais adiante<sup>12</sup>.

Ao lado disso, ao fazer parte de um livro intitulado *O sertão em carne e osso*, que diz sobre uma região brasileira, um espaço geográfico-simbólico que não é o das capitais, o poema *Ai! Se sêsse!...* também é significado, ao lado de outros poemas do livro, em relação a esse espaço. Do mesmo modo, as personagens do poema, a história contada e a língua do poema significam enquanto pertencentes às narrativas relativas a esse espaço nomeado de *sertão em carne e osso*. Nesse sentido, o saber linguístico produzido pela paródia de *Ai! Se sêsse!...*, no livro, significa essa língua como *uma língua em carne e osso*, uma língua diferente da língua das gramáticas do português daquele momento.

Já enquanto parte do espetáculo teatral Cordel do Fogo Encantado, de um álbum desse espetáculo, e de um vídeo no YouTube, o poema adquire outros ares, outros sentidos. Nas palavras de Lirinha, proferidas no meio do espetáculo, registradas no álbum e facilmente acessadas pelo YouTube – é possível escutar som de palmas e assobios ao fundo – o poema é declamado. A declamação do poema se dá logo depois da narrativa que conta sobre Zé da Luz, e ao lado de outras narrativas, ligadas a outros poemas e canções, todos re-organizados em faixas, no álbum, e em links, no YouTube. Aqui, há outras tensões entre escrita e oralidade, produzidas em outras condições de produção do discurso sobre a língua. Voltaremos a isso mais a frente.

Também cabe observar que *Ai! Se sêsse!...* não é referido diretamente ao espaço do sertão em carne e osso, mas apenas ao seu autor, um poeta, Zé da Luz, do início do século. Nesse sentido, o saber linguístico produzido pela paródia de *Ai! Se sêsse!...* no espetáculo/álbum/vídeo do Youtube significa essa língua como uma língua que pode falar de amor sendo exatamente essa língua e não um português correto.

Atualmente, é possível encontrar um conjunto de coisas-a-saber sobre de Zé da Luz por meio de buscas rápidas que logo desembocam na Wikipédia e em sites que são por ela citados,

---

<sup>12</sup> Michel de Certeau ([1980] 1990) observa que é impossível pensar a oralidade sem a escritura em razão da “triumfal conquista da economia que, desde a “modernidade” (séculos XVII e XVIII) se intitulou sob o nome de escritura” (p. 195 – tradução minha). O trabalho ocidental da escritura, segundo o autor, colonizou, mitificou e modificou a “voz do povo”. Nesse sentido, *a oralidade* pode ser, inclusive, apenas *a cópia de seu artefato* (a escrita). E acrescenta: “Não há, aliás, voz “pura”, porque ela é sempre determinada por um sistema (familiar, social etc.) e codificada por uma recepção” (p. 196 – tradução minha). Orlandi (2012) desenvolve uma reflexão semelhante para, em seguida, propor as noções de *discurso oral* e *discurso escrito*, que serão retomadas neste trabalho mais adiante.

como o site da Enciclopédia Nordeste<sup>13</sup> e o da Associação Brasileira de Literatura de Cordel<sup>14</sup>. Nesses sites, a trajetória biográfica de Zé da Luz é contada sem muitos detalhes. Nada é dito, por exemplo, sobre o percurso de formação do poeta. Em publicações jornalísticas e científicas, é possível saber um pouco mais sobre ele, mas as referências às fontes são imprecisas e/ou rarefeitas<sup>15</sup>. Do ponto de vista discursivo, essa imprecisão e essa rarefação são bastante significativas.

A esse respeito, cabe trazer aqui um recorte da *Apreciação Crítica* de Manuel Bandeira para *O sertão em carne e osso*<sup>16</sup>, que nos diz um pouco sobre a formação de Zé da Luz. Vejamos:

*SE EU FALAR de Severino de Andrade e Silva, ninguém saberá quem é. E o que adiantaria saber que se trata de um caboclo franzino e feio, nascido em Itabaiana, na Paraíba, aos 29 de março de 1904, filho de pais pobres, que não lhe puderam dar senão a instrução primária, alfaiate de profissão até 1951, quando foi aposentado por invalidez pelo Instituto dos Comerciantes.*

*Mas Severino tem outro nome e deste todo mundo já ouviu falar: Severino é Zé da Luz, poeta-cantador, já consagrado pelo livro BRASIL CABOCLO, e que agora, na idade provecta dos cinquenta anos, publica novo livro – SERTÃO EM CARNE E OSSO.*

*Zé da Luz pertence àquela categoria de poetas intermediários entre a poesia culta da cidade e a poesia dos improvisadores sertanejos. [...]*

*Zé da Luz, depois de publicar BRASIL CABOCLO, veio de mudança para o Rio e durante muitos anos ganhou a vida cortando roupas para O PAVILHÃO, casa vizinha à Livraria José Olympio, RENDEZ-VOUS de figuras ilustres das letras nacionais. Todavia, o alfaiate-cortador continuou poeta, e a saudade de sua Paraíba, da ainda mais sua Itabaiana, veio desovando os versos deste BRASIL EM CARNE E OSSO, versos mais tristes do que os do primeiro livro, mais líricos. (p. 14-15, [itálico e caixa alta do texto]).*

A narrativa de Manuel Bandeira apresenta determinado conjunto de coisas-a-saber sobre Zé da Luz. Ela diz, antes de mais nada, que Zé da Luz tinha outro nome: Severino de Andrade e Silva. E que ele era *um caboclo*. Que era *franzino e feio*. A narrativa também diz de seu lugar de origem: Itabaiana, na Paraíba. Itabaiana é uma pequena cidade da região agreste desse estado. Não é um centro urbano. Sabemos, ainda, por meio dessa narrativa, que seus pais eram

<sup>13</sup> Disponível em:

<https://web.archive.org/web/20110809050300/http://www.encyclopediaordeste.com.br/biografia-zedaluz.php>. Acesso: 10 jul 2020.

<sup>14</sup> Disponível em:

[https://web.archive.org/web/20110810235517/http://www.ablc.com.br/historia/hist\\_cordelistas.htm](https://web.archive.org/web/20110810235517/http://www.ablc.com.br/historia/hist_cordelistas.htm). Acesso: 10 jul 2020.

<sup>15</sup> A dissertação de mestrado de Rosa (2008) é uma das primeiras publicações disponíveis sobre Zé da Luz e também um dos trabalhos de arquivo mais cuidadosos sobre o autor.

<sup>16</sup> De acordo com Rosa (2008, p. 39-40), Manuel Bandeira escreveu sobre Zé da Luz na revista *Sul América* em dezembro de 1954. Posteriormente, seu texto foi transcrito na sexta edição do livro *Brasil Caboclo* e na quarta edição do livro *Sertão em Carne e Osso*. Pude encontrar esse texto de Bandeira na obra *Brasil Caboclo e O Sertão em Carne e Osso* publicada pela editora Acauã em 1979. Essa obra está disponível no Google livros, com visualização parcial de trechos, em:

[https://books.google.com.br/books?id=iuIJAQAIAAJ&dq=inauthor%3A%22Silva%20Andrade%22&hl=pt-BR&source=gbs\\_similarbooks](https://books.google.com.br/books?id=iuIJAQAIAAJ&dq=inauthor%3A%22Silva%20Andrade%22&hl=pt-BR&source=gbs_similarbooks) Acesso: 24 jul 2020.

pobres e que a escolarização de Zé da Luz se deu até a instrução primária<sup>17</sup>. E sabemos de sua profissão: alfaiate. Podemos supor que ele não necessariamente falava do mesmo modo que cantava os poemas que escreveu e publicou em forma de livro, mas muito provavelmente não falava e não cantava como os cariocas<sup>18</sup>. Pelo nome Severino de Andrade e Silva, escreve Manuel Bandeira, *ninguém saberá quem é. Mas*, continua, Severino tem outro nome: o de um poeta-cantador que *todo mundo já ouviu falar*. De um nome para outro, de *ninguém saberá quem é* para *todo mundo já ouviu falar*, de um lugar para outro, do agreste, localizado entre o sertão e a zona da mata, para regiões mais urbanizadas, o texto de Bandeira vai concedendo uma autorização parcial do poeta enquanto literato: “Zé da Luz pertence àquela categoria de *poetas* intermediários entre a poesia culta da cidade e a poesia dos improvisadores sertanejos”.

Assim, Zé da Luz não é significado como tendo a mesma legitimidade de que goza Bandeira. Sua poesia fica entre o culto e o improvisado. É interessante pontuar que a rapidez de elaboração que o trabalho de improvisação dos sertanejos exige pode significar como algo fortemente positivo. Mas não é esse o caso na narrativa de Bandeira, uma vez que ela contrapõe *poesia culta* e *poesia dos improvisadores sertanejos*. A *improvisação* dos sertanejos significa aqui como *não culta*.

Zé da Luz e sua poesia significam, portanto, em um espaço intermediário. Efeito de uma divisão social do trabalho com o saber em que um poeta-cantador, escrevendo em uma língua outra, sem instrução superior e sendo alfaiate, não podia ser equiparado às *figuras ilustres das letras nacionais*, não tinha a mesma legitimidade de poetas que eram professores, jornalistas, médicos, advogados, deputados, diplomatas etc. O saber linguístico presente em seus escritos também se inscreve em um espaço intermediário, um saber artístico-literário de poesias cantadas.

Conforme De Certeau ([1980], 1990), a oralidade está necessariamente afetada pelo trabalho ocidental de uma *economia escriturística*. Segundo Orlandi (2012), em nossa sociedade, que sofreu um processo de colonização e que é parte da cultura ocidental, a escrita tem um papel essencial, e a relação entre escrita e oralidade é “uma relação incontornável no

---

<sup>17</sup> A esse respeito, é importante lembrar das considerações de Claudia Pfeiffer (2000) sobre o que ela designa como *sujeito urbano escolarizado*. Segundo a autora, a escolarização é tomada “em sua contrapartida pelo processo de urbanização, instaurando sentidos que dão forma a um sujeito urbano escolarizado fundado no olhar civilizatório.” (p. 9).

<sup>18</sup> Sobre isso, vale lembrar que, em 1937, é realizado em São Paulo o Congresso Nacional da Língua Cantada. Conforme Mariani e Medeiros (2007, p. 267), houve um reconhecimento e uma defesa da heterogeneidade linguística nos debates do congresso, mas foi a pronúncia carioca a eleita como “padrão normalizador para o canto”.

Também penso ser relevante lembrar que é nesse momento, década de 1930, que ocorre o primeiro fluxo de migração nordestina para o sudeste brasileiro.

domínio do simbólico, em nossa sociedade” (p. 169). Considerando a relação tensa entre escrita e oralidade e lançando mão da distinção de Solange Gallo (1989) entre *discurso oral* e *discurso escrito*, Orlandi (2012) considera que o *discurso oral* é uma versão não autorizada e, nesse sentido, quem fala não precisa da legitimação da autoria. Já o *discurso escrito* precisa dessa legitimação.

A tensão entre escrita e oralidade na narrativa de Manuel Bandeira sobre a obra de Zé da Luz, significa suas poesias no espaço intermediário entre a poesia culta (discurso escrito) e a poesia dos improvisadores sertanejos (discurso oral). Há, aí, uma impossibilidade de conferir às poesias de Zé da Luz, a mesma legitimidade da poesia culta, ao mesmo tempo em que não é possível deixar de atribuir a elas certa legitimidade que as distingue da poesia dos improvisadores sertanejos. Ainda que escritas, suas poesias são significadas pelo discurso oral e por uma língua que não é a da gramática.

Assim, pela narrativa de Manuel Bandeira, Zé da Luz, seus poemas, seus livros e sua língua encontram espaço de significação no domínio artístico-literário, mas esse espaço não é aquele das *figuras ilustres das letras nacionais*: as letras de Zé da Luz não são nacionais, mas regionais. Ao mesmo tempo, na divisão social do trabalho com o saber, os saberes linguísticos cotidianos presentes na produção de Zé da Luz, não tendo a mesma legitimidade dos saberes linguísticos autorizados pelas instituições do saber e por suas letras nacionais, podem se infiltrar e parodiar esses saberes mais institucionalizados.

Podemos notar que as narrativas de Bandeira e de Lirinha funcionam de maneiras diferentes. A narrativa de Bandeira se faz sobre Zé da Luz e sua obra, notadamente, *O sertão em carne e osso*, de que faz parte o poema *Ai! Se sêsse!...* No texto de Bandeira, Severino de Andrade e Silva, é significado em um percurso comum, ordinário, idêntico ao percurso de outros Severinos e Severinas, filhos de pais pobres. Como muitos deles, migrou do nordeste para o sudeste porque, de onde vinha, muito faltava. Faltava nome, origem, beleza, urbanidade, instrução, riqueza, título, profissão ilustre e letras nacionais. E faltava, portanto, uma língua com nome, origem, beleza, urbanidade, instrução, riqueza, falada por quem tem título, profissão ilustre, podendo representar esses valores ocidentais como valores nacionais do Brasil. *Mas*, enquanto Zé da Luz, seu percurso vai sendo significado entre o culto e o improvisado. Ficou conhecido por outro nome, com uma poesia cantada, de origem intermediária, beleza intermediária, urbanidade intermediária, instrução intermediária, nem excepcionalmente rica, mas também não pobre, sem título, mas com profissão, ainda que não ilustre. Por meio de letras não nacionais, sua poesia produz saudade, crítica social, tristeza e lirismo.

A narrativa de Lirinha se faz sobre Zé da Luz e sobre o poema *Ai! Se sêsse!...* Da narrativa de Lirinha, fazem parte sentidos que contestam a língua e a instituição religiosa. Retirada da obra em que foi publicada na década de 1950 e deslocada para o espaço de um espetáculo, que também é entretenimento, registrada em um álbum e em uma página do YouTube, *Ai! Se sêsse!...* fica “mais leve”: o humor ganha destaque, assim como a beleza e o amor. A narrativa de Lirinha sobre Zé da Luz pode ter advindo de outras narrativas, de boca em boca, ela pode ter se mantido ou se modificado: impossível saber, pois *quem conta um conto aumenta um ponto*. De todo modo, nas condições de sua produção, o modo de circulação e funcionamento do poema se dá por meio de artistas – não necessariamente literatos – que o autorizam de maneiras diferentes.

Percorrer esses diferentes funcionamentos parodísticos das interpretações a partir de *Ai! Se sêsse!...* me levou a indagar sobre o antagonismo das relações de sentido ligadas a relações afetivas que constituem valores éticos e estéticos relativamente aos saberes linguísticos cotidianos. Tendo isso em vista, nas partes seguintes, darei destaque para uma análise sobre saberes linguísticos cotidianos que colocam em jogo relações tensas entre humor, des-humor, beleza e aversão.

#### 4. A paródia entre as éticas do humor e do des-humor

Em um trabalho anterior sobre os sentidos de dialetos/línguas do Brasil em artigos da Desciclopédia (FERREIRA e FARIA, 2016) foi possível refletir sobre um saber linguístico cotidiano que desemboca em um deboche “despretensioso” que *ri de si mesmo*. Essa reflexão foi feita a partir de uma análise do artigo *Mineirês* da Desciclopédia, da qual destaco aqui algumas observações sobre um item do artigo intitulado “Uso do verbo pronominal do Mineirês”. Nesse item, há um exemplo para o que é definido como “supressão do pronome oblíquo átono no mineirês: Eu formei ano passado.”<sup>19</sup>. Notamos, em nossas análises, que havia algo de humor nessa parodia de uma descrição gramatical, mas um humor que não estava marcado na estrutura da descrição propriamente dita, uma vez que uma tal descrição poderia caber perfeitamente em uma gramática ou em um texto científico. Isso nos levou a compreender que

O que nos faz rir da descrição do mineirês na Desciclopédia que trata da supressão pronominal não é nem a estrutura da descrição, nem o objeto de descrição e nem o modo como o objeto é descrito, mas os próprios sentidos de mineirês que estão aí funcionando. Há uma memória de sentidos sobre o mineirês em que ele é significado como engraçado. (FERREIRA E FARIA, 2016, p. 609).

<sup>19</sup> Disponível em: <https://desciclopedia.org/wiki/Minerês>. Acesso em: 20 jun. 2016



Gostaria de salientar que “os próprios sentidos de mineirês” que o significam como engraçado não são pensados enquanto uma propriedade intrínseca do mineirês, mas enquanto uma propriedade construída historicamente, ou seja, que é *discursivizada*. É preciso rir dessa língua que não é o português. Rir, nesse sentido, é negar a existência dessa língua em pé de igualdade com o português. Mas também é afirmar a existência dessa língua outra, rindo das descrições sérias que a ignoram ou que não dão conta de descrevê-la. O humor é aqui efeito de uma interdição. Os saberes que as gramáticas deixaram de fora para construir uma unidade da língua nacional não desapareceram e o humor passou a ser um espaço de significação de uma língua outra, não nacional.

O humor irrompe na estrutura de uma descrição gramatical – “supressão do pronome oblíquo átono no mineirês: Eu formei ano passado.” – na medida em que o seu acontecimento se realiza em outras condições de produção, materializando outros sentidos. Trata-se de outra *forma material*<sup>20</sup> possibilitada pela paródia sobre a descrição gramatical ou linguística e sobre o mineirês em relação ao português. Entretanto, se essa mesma estrutura comparecer em um texto produzido fora do âmbito da linguística, mas afetado por sua seriedade, a forma material da paródia pode vir a ser “apenas descritiva”, tendendo a denunciar ou a negar qualquer possibilidade de humor. A expulsão do humor pode se dar, nesse caso, por meio de uma discursividade que se filia a uma posição ética ou moral a partir da qual se deve dizer: *Isso não tem graça. Não se ri disso*.

Não estou dizendo que o linguista não possa rir de sua descrição, isso acontece, mas apenas que o riso pode deslizar para efeitos éticos depreciativos que podem levar o linguista a preferir a armar suas descrições de seriedade. Por não encontrar meios de distinguir (controlar cientificamente) um deboche desprezioso que sabe rir de si mesmo de um deboche agressivo, uma sátira ridicularizadora ou denunciativa, o linguista, por precaução, pode acabar expulsando o humor de seu campo. Esses meios de distinção (controle), no entanto, estão destinados a fracassar porque a deriva dos sentidos depende das filiações de sentidos do sujeito em relação às línguas.

Assim, o humor que constitui a forma material da paródia da descrição do mineirês na Desciclopédia é possível porque a relação parodística joga com o efeito de seriedade científica da descrição da gramática ou da linguística. O saber linguístico cotidiano realizado por meio da

---

<sup>20</sup> Segundo Orlandi (2002b, p. 23-24), a forma material, linguístico-histórica (distinta das noções de forma abstrata e forma empírica), é referida em relação à noção de interdiscurso. Ela se materializa no acontecimento a partir de determinadas condições de produção, a partir da memória discursiva.

paródia efetua um des-ligamento desse efeito de seriedade, que é um re-ligamento político da ética do humor enquanto seu traço constitutivo<sup>21</sup>.

### 5. A paródia entre as estéticas da beleza e da aversão

Para refletir sobre diferentes efeitos estéticos que afetam os saberes linguísticos cotidianos, trago aqui considerações sobre a canção *Cuitelinho*, de autoria anônima, ampliada e interpretada por diversos cantores e grupos musicais. Uma das versões sobre “sua origem” diz que ela era cantada pelo barqueiro Nhô Augustão e que foi ouvida pelo fiscal de contas Antônio Carlos Xandó, amigo do zoólogo e compositor brasileiro Paulo Vanzolini. Tendo apreciado a canção, Vanzolini compôs para ela novos versos.

Cheguei na beira do porto onde as onda se espaia  
 As garça dá meia volta e senta na beira da praia  
 E o cuitelinho não gosta que o botão de rosa caia, ai  
 Aí quando eu vim da minha terra despedi da parentaia  
 Eu entrei no Mato Grosso, dei em terras paraguaia  
 Lá tinha revolução, enfrentei forte bataia, ai  
 A tua saudade corta como aço de navaia  
 O coração fica aflito, bate uma, a outra faia  
 Os zoio se enche d'água, que até a vista se atrapaia, ai<sup>22</sup>

A materialidade dos saberes linguísticos cotidianos em seu modo de circulação no espaço brasileiro permite, atualmente, identificar essa canção como *caipira*. A interpretação de Pena Branca & Xavantinho e Renato Teixeira para essa canção é exemplar no sentido de que ela reproduz de maneira expressiva a imagem que se tem não apenas de *uma língua*, mas também de *uma cultura*.

<sup>21</sup> Lembrando Pêcheux ([1983] 2002), “o humor e o traço poético não são o “domingo do pensamento”, mas pertencem aos meios fundamentais de que dispõe a inteligência política e teórica” (p. 53).

<sup>22</sup> Tomei como base para a transcrição da letra a versão da canção interpretada por Renato Teixeira, Pena Branca & Xavantinho no álbum *Ao vivo em Tatuí* (1992). Chamo a atenção para isso em razão de um grande número de interpretações para essa canção que permitem transcrevê-la por diferentes grafias. No caso desta canção em particular, é possível encontrar execuções de um mesmo cantor ou dupla que produzem diferentes interpretações em termos de pronúncia, de *erres* e de concordância, por exemplo, o que pode afetar o modo como a letra é transcrita. A esse respeito, é importante notar que o gesto de transcrição dessa canção, escutada de ouvido em ouvido para depois ser registrada pela escrita é uma interpretação entre outras possíveis, pois não pode ser totalmente amparada por ortografias oficiais e regras gramaticais. No caso da dupla Pena Branca e Xavantinho, é possível encontrar interpretações de *Cuitelinho* com a pronúncia *garça* ou *garças*, por exemplo. Isso, sem dúvida, renderia outra análise a respeito da relação contraditória entre o efeito do processo de concessão, por uma elite intelectual, de determinadas pronúncias que se desviam das normas gramaticais e o efeito das normas gramaticais sobre a pronúncia de determinadas palavras, apesar das concessões dessa elite. Um estudo sobre *Cuitelinho* que toca parcialmente nessa questão foi feito por Possenti (2020), embora o autor não tenha analisado diferentes interpretações de um mesmo cantor/dupla/conjunto, mas apenas interpretações de diferentes cantores/duplas/conjuntos. Aqui, meu cuidado é apenas de apontar para o fato de que minha transcrição procurou preservar uma interpretação particular da dupla, gravada neste álbum específico, que teve participação de Renato Teixeira. Esta interpretação da canção também está disponível no YouTube, no canal da Kuarup Produtora: <https://www.youtube.com/watch?v=ZNfaVUd7jyM> Acesso em: 5 jul 2020.

No que diz respeito à língua, a depender do tipo de saber linguístico, o que *não é caipira* pode ser reconhecido, por exemplo, como *sem sotaque, outro dialeto, português, a língua* ou mesmo *a gramática*. E é aí que a paródia se instala na interpretação da canção. Ela dá visibilidade a essa alteridade entre um sotaque, dialeto ou língua ao lado de outro sotaque, dialeto ou língua.

A possibilidade de essa paródia produzir um efeito estético de beleza, significando *Cuitelinho* como uma canção bonita, está ligada a um reconhecimento da imagem de cultura e de língua caipira e de uma identificação com essa cultura e essa língua. A interpretação de Pena Branca & Xavantinho e Renato Teixeira pode, inclusive, significar como uma das mais belas interpretações para essa canção justamente porque reproduziria essa cultura/língua caipira “original” (ou, pelo menos, estaria mais próxima dela...).

É preciso notar, no entanto, que a originalidade é sempre forjada. Não porque, no caso, vários versos da canção foram escritos por um cientista, zoólogo e compositor que não teria mais a cultura caipira original e que não falaria mais a língua caipira original, mas apenas porque a origem é sempre um *efeito* discursivo (HENRY, [1988] 1992).

Por outro lado, o fato de a canção ter ganhado versos redigidos por Vanzolini não é irrelevante. Esse fato nos dá pistas para outros modos de compreensão dos funcionamentos discursivos que dizem respeito à divisão social do trabalho com o saber. *Cuitelinho* é um caso interessante porque sua repercussão foi extremamente positiva entre diferentes categorias da elite cultural brasileira, sendo que diversos artistas buscaram reproduzir nuances no modo de cantar que caracterizariam a cultura e/ou a língua caipira. Em outras palavras, o efeito estético de beleza da canção, nesse caso, também passa pela autorização de uma elite cultural. Mas, como pudemos notar na reflexão sobre *Ai! Se sêsse!...*, esses modos de autorização não são homogêneos. Aqui também não é diferente.

A autorização de determinada elite cultural não impede que *Cuitelinho* também signifique por um efeito de aversão. Os efeitos estéticos de beleza ou de aversão não estão marcados na canção nela mesma, mas são produzidos a partir de diferentes modos pelos quais o sujeito se identifica ou não com a língua dessa canção. Assim, o funcionamento parodístico de *Cuitelinho* por um efeito estético de aversão pode se dar por uma aversão a essa língua outra, caipira.

Os saberes linguísticos cotidianos sobre essa *língua caipira* são afetados por uma memória institucional que mobiliza diferentes sentidos e diferentes relações afetivas. A

produção dessa *memória de arquivo*<sup>23</sup> está ligada, necessariamente, à gramatização brasileira do português, aos estudos dialetológicos e aos estudos linguísticos, com destaque para o campo da sociolinguística.

A esse respeito, é importante lembrar o papel da obra *O dialecto caipira*, de Amadeu Amaral (1920), considerada por Mattos e Medeiros (2012) como discurso fundador e acontecimento discursivo. É uma obra incontornável. Com a publicação dessa obra e, posteriormente, com a institucionalização da linguística no Brasil, um sem-número de trabalhos de linguística se debruçaram sobre o chamado *dialeto caipira*.

Na obra de Amadeu Amaral (1920), podemos perceber o funcionamento de um efeito de aversão na descrição do caipira. Ele se dá por um modo de articulação entre sujeito, língua e espaço (em vias de urbanização). O *dialecto caipira* é significado, por exemplo, como “falar caipira” (p. 11) e como “aspecto da dialectação portuguesa em S. Paulo” (p. 14). É um dialeto ligado aos “genuínos *caipiras*”, definidos como “os roceiros ignorantes e atrasados” que, com a vinda do “progresso”, da “civilização exterior” e do “extraordinário incremento” da “instrução”, “começaram também a ser postos de banda, a ser atirados à margem da vida coletiva, a ter uma interferência cada vez menor nos costumes e na organização da nova ordem de coisas.” (p. 12). É um dialeto que “acha-se condenado a desaparecer em prazo mais ou menos breve” (p. 13). *Ignorância, atraso e desaparecimento* de um lado, *instrução, progresso e civilização* de outro. O conjunto dessas palavras em contraste na obra de Amaral pode ser compreendido como um indício da instauração desse efeito de aversão ao dialeto caipira, que não cessou de significar.

Paralelamente, é muito interessante que, na narrativa de Amaral sobre a formação do dialeto caipira, há um dinamismo entre línguas e dialetos que aponta para misturas linguísticas e movimentos no próprio dialeto. Quando trata do léxico, por exemplo, o vocabulário do dialeto teria se constituído, de modo geral, pelo “português usado pelo primitivo colonizador”, por “termos provenientes das línguas indígenas”, “vocábulo importados de outras línguas, por via indireta” e “vocábulo formados no próprio seio do dialeto” (Amaral, 1920, p. 31). Vale salientar que Amaral também discute sobre questões fonético-fonológicas das línguas indígenas, incluindo aí a questão do *r* retroflexo. Esse dinamismo tem desaparecido de descrições linguísticas recentes sobre esse dialeto/língua.

---

<sup>23</sup> A memória institucional, ou memória de arquivo, é definida por E. Orlandi (2010) como a memória que as Instituições não deixam esquecer.

Ao longo das décadas, a descrição linguística foi eliminando marcas que poderiam denunciar sua aversão a determinadas línguas, dialetos e falares. Mas isso não significa que a aversão tenha desaparecido. Ela continua existindo, em outras condições de produção, muitas vezes com as mesmas palavras/noções que hoje podem ser identificadas como “claramente” suspeitas, ou mesmo de maneira mais insidiosa, com palavras/noções que hoje estariam “acima de quaisquer suspeitas”.

De modo geral, os domínios gramaticais, linguísticos, literários e artísticos continuam tendo um papel importante na (des)autorização dos saberes linguísticos cotidianos sobre essa *língua outra*, aqui, *caipira*. Os modos de (des)autorização não são os mesmos ao longo da história das ideias linguísticas brasileira, assim como não são os mesmos em um mesmo período dessa história. Eles estão sempre tensionados pelas relações entre unidade e diversidade que presidem o trabalho com a alteridade linguística.

Os tempos mudaram e os discursos sobre o dialeto/língua caipira foram sendo produzidos por meio de outros delineamentos e também ganharam ares pop. Um exemplo é o grupo musical *Novos Caipiras*, que tem um canal no YouTube com várias canções de diferentes estilos musicais misturados, dentre elas *Manifesto caipira* e *Piracicabano na moda*<sup>24</sup>. Em Piracicaba, esse dialeto/língua alcançou o estatuto de “bem imaterial” da cidade, enquanto “dialeto e sotaque piracicabano” pelo Conselho de Defesa do Patrimônio Cultural de Piracicaba – Codepac em 2016<sup>25</sup>. Um *dialeto e sotaque* que, pelo decreto do Condepac, ficou sujeito “à reavaliação” “pelo menos a cada 10 (dez) anos.”!

Ao lado disso, nos percursos recentes da linguística, as narrativas científicas também se modificaram e vêm buscando engendrar diferentes explicações sobre a história desse dialeto/língua, que não desapareceu como previa Amaral. O Projeto de história do português paulista – PHPP, por exemplo, conforme Orlandi (2014), está fundamentado por uma afirmação: “*Língua que desembarcou das caravelas e se espalhou pelo país era, originalmente, o português caipira*”, conta A. T. de Castilho, coordenador do Projeto História do Português de São Paulo” (M. Pilegi, 2011)” (p. 96 – grifo e itálico da autora). Aqui, é conferido ao *dialeto caipira* o estatuto de *português caipira* originado em Portugal. Ou seja, essa narrativa formula uma origem outra, diferente da origem multilíngue e dinâmica presente na narrativa de Amaral, pois está ligada apenas ao espaço europeu. Há aí um apagamento da mistura linguística e da mudança linguística como constituintes do dialeto em sua história no

<sup>24</sup> Disponível em: <https://www.youtube.com/user/novoscaipiras/videos>

<sup>25</sup> Disponível em: <http://conselhos.piracicaba.sp.gov.br/codepac/relacao-de-bens-imateriais>

espaço brasileiro. Sobre isso, trago aqui algumas considerações de Orlandi (2014) que sintetizam os efeitos desse apagamento nas conjunturas atuais, com o multiculturalismo, o multilinguismo e a mundialização:

Em termos de nossa memória, ou do que chamamos efeito memorável, o *dialeto caipira* é uma denominação que está ligada ao imaginário paulista como uma forma de identidade cristalizada que vem pela tradição. Com o *português caipira*, vinculado ao português médio arcaico, que é língua falada em Portugal e que aporta no Brasil em 1532, em S. Vicente, há uma quebra da memória tradicional que a substitui por um efeito de objetividade científica, ou seja, o efeito do argumento comprovado pela ciência. Frente ao imaginário paulista, ganha-se, de um lado, a legitimidade história e, de outro, há um certo esvaziamento de um patrimônio memorável: o do (completamente) autóctone.

[...]

Nesta conjuntura, da mundialização, temos o discurso liberal tingido de humanismo (burguês, clássico ou reformista), em que domina, como dissemos, o culturalismo, o comunitarismo, o relativismo (cultural, social, científico etc) em que se reconhecem as diferenças ao mesmo tempo em que se diluem seus sentidos.

[...]

Parte da conjuntura dos discursos da mundialização. Esta mesma que, na perspectiva discursiva, é vista, como lembra L. Carroué (2007), ideologicamente, na continuidade da colonização. Ocidentalização do mundo, propiciada pela Europa Ocidental, em sua missão civilizatória. (p. 118-119).

Em relação a isso, podemos dizer que a obra de Amadeu Amaral e uma infinidade de estudos linguísticos que foram realizados sobre essa língua outra, definida frequentemente como *dialeto*, produziram um artefato, uma língua imaginária, um dialeto imaginário. Nesse processo, estão em jogo os efeitos do nome *dialeto caipira* enquanto língua imaginária em relação à língua fluida, assim como os efeitos da relação desse nome com outra língua imaginária, o *português brasileiro*, gramatizado no século XIX, e sua relação com sua língua fluida. No âmbito da ciência linguística, o chamado *dialeto caipira* não cessa de ser interpretado e re-interpretado por hipóteses e descrições que, muitas vezes, não levam em conta a materialidade da língua na história.

No entanto, não é possível aprisionar as línguas nessas descrições imaginárias. O que se tem é tão somente a possibilidade de observação das não-coincidências dessa língua em seu fluir – jamais localizáveis de uma vez por todas – com o que já foi (d)escrito sobre essa língua. Seja nos domínios mais autorizados da produção de saber, seja nos domínios mais cotidianos, há uma forte tendência de significar essa língua ou determinadas imagens dela a partir de uma origem genuína ou original, que tende a desaparecer ou que deveria se fixar e permanecer “como é”.

De modo semelhante aos efeitos de humor e de des-humor em funcionamento nas descrições do *mineirês* na Desciclopédia ou do *dialeto mineiro* em textos científicos, aqui também o efeito de beleza ou de aversão relativamente ao *dialeto caipira* em Amadeu Amaral

ou em *Cuitelinho* não estão marcados na língua, mas nos diferentes modos pelos quais essa língua é significada parodisticamente em relação ao português. A forma material desses efeitos, presente nos saberes linguísticos cotidianos sobre esse dialeto/língua caipira, depende dos processos de reconhecimento e de identificação, da relação entre sujeito e língua. Já nas atuais descrições da linguística séria, é mais difícil depreender se a narrativa científica funciona pelos efeitos de beleza e de aversão. O que também não deixa de ser extremamente significativo.

### Considerações Finais

Em nossa sociedade, os saberes linguísticos cotidianos podem se construir e “se institucionalizar” por meio de um funcionamento parodístico, numa história contraditória de filiações, mais ou menos visíveis em diferentes espaços. A paródia que joga com a alteridade linguística e move os saberes linguísticos cotidianos pode ter muitos funcionamentos diferentes, a depender das conjunturas em que são produzidas. Neste trabalho, me dediquei a apontar para algumas delas: a) a paródia que desemboca em um deboche “despretensioso”, um rir de si mesmo; b) a paródia que desemboca em um deboche agressivo, uma sátira ridicularizadora ou denunciativa; c) a paródia “descritiva”, que nega e denuncia a possibilidade do humor; d) paródia que procura reproduzir ou imitar uma língua, possibilitando a produção de um efeito estético de beleza; e) a paródia que possibilita a produção de um efeito estético de aversão; f) o próprio fato da paródia, e seu funcionamento entre a divisão, a hierarquização, que define/significa esses saberes.

*Beleza, humor, des-humor, aversão*: são alguns dos efeitos de sentido ligados a afetos que significam e qualificam os saberes linguísticos e que podem deslizar para o *bom* e o *ruim*, o *bem* e o *mal*, o *correto* e o *errado*... Eles funcionam politicamente na história dos saberes sobre a(s) língua(s), no espaço conflituoso entre resistência e reação, como argumentos – “neutros”, morais, éticos, estéticos... – nas descrições, definições e nomeações (ou ausência delas) que vão fazendo parte dos processos de constituição dos saberes linguísticos cotidianos. Determinados por uma divisão social do trabalho com o saber, eles são produzidos por *políticas linguísticas ordinárias* que se insinuam de maneiras diferentes relativamente a diferentes domínios: *fora, mas ao lado* da gramática, *fora, mas objeto de descrição* pela linguística, e *no interior* da literatura e da arte.

Atualmente, com a terceira revolução tecnolinguística da mecanização da linguagem pela informática, esses saberes vêm ganhando bastante espaço de significação pelo humor.

Parodiando *instrumentos linguísticos* (AUROUX, 1992)<sup>26</sup> e *instrumentos linguísticos de metassaberes* (ESTEVEES, 2014)<sup>27</sup>, os saberes linguísticos cotidianos vêm produzindo seus *des-instrumentos*: Desciclopédia, Desdicionário, Greengo Dictionary...

A menção a esses des-instrumentos ao final desta história das ideias linguísticas é feita não apenas para indicar futuros trajetos analíticos sobre os saberes linguísticos cotidianos, mas também para fornecer uma ilustração mais atual do quanto eles não deixam intactos os domínios mais legitimados e autorizados pelas instituições do saber.

Em nossa sociedade, o desejo de querer saber mais e mais não poderia não estar afetado por esse artefato milenar, tão maravilhoso e poderoso, tão libertador e opressor: a escrita. *O delírio é escrever essa língua*, observa Orlandi (2002a), em sua análise sobre o português macarrônico na paródia *Migna Terra*. Diversas línguas semelhantes ao português macarrônico – línguas de estatutos duvidosos, já que não são línguas nacionais e que, portanto, tendem a significar pelo discurso oral – vêm sendo escritas por todos os cantos sob a forma parodística do delírio. E descritas.

Como aqui também... Que delírio vem acometendo também a ciência linguística para ousar desejar (d)escrever essa língua? Na tensão entre *unidade, diversidade, dominação, resistência e domesticação da resistência* e movidos pela fluidez das línguas, os saberes linguísticos cotidianos podem muito bem ser absorvidos pela ordem dominante da escrita. A particularidade dos saberes linguísticos cotidianos, no entanto, é que eles não precisam funcionar pelo discurso escrito, embora possam ser escritos e/ou descritos. Assim, eles podem emergir novamente em *outros lugares e de outros modos*, sob outras éticas e estéticas, a partir de mil e uma políticas linguísticas ordinárias empreendidas por um jogo marginal que sempre se renova.

## Referências

ABREU, M. (1993). *Cordel português/folhetos nordestinos: confrontos. Um estudo histórico-comparativo*. Tese de Doutorado. Campinas: IEL/Unicamp.

AMARAL, A. (1920). *O dialecto caipira*. São Paulo: Casa Editora “O livro”.

<sup>26</sup> Auroux (1992) compreende os instrumentos linguísticos como a gramática e o dicionário enquanto tecnologias que prolongam e transformam a fala natural (p. 69). Inúmeros trabalhos realizados de uma perspectiva discursiva a partir, por exemplo, de Collinot e Mazière (1997) e de Nunes (1996), compreendem os dicionários como discursos. De maneira mais geral, outros instrumentos linguísticos, além da gramática e do dicionário, como relatos de viajantes, manuais, cartilhas etc. vêm sendo considerados a partir de Orlandi (1999) e de Orlandi e Guimarães (2001) como objetos históricos em seu funcionamento discursivo.

<sup>27</sup> Esteves (2014) compreende as enciclopédias como *instrumentos linguísticos de metassaberes* que “funcionam de modo a descrever as ciências, as artes, as coisas, a história, as técnicas, e acabam por significar também as línguas” (p. 71).



ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE LITERATURA DE CORDEL. *Zé da Luz*. Disponível em: [https://web.archive.org/web/20110810235517/http://www.ablc.com.br/historia/hist\\_cordelistas.htm](https://web.archive.org/web/20110810235517/http://www.ablc.com.br/historia/hist_cordelistas.htm). Acesso em: 10 jul. 2020.

AUROUX, S. (1992). *A Revolução Tecnológica da Gramatização*. Campinas: Editora da Unicamp.

AUROUX, S. (com a colaboração de Jacques Deschamps, Djamel Kouloughli). (1996). *A filosofia da linguagem*. Campinas: Editora da Unicamp, 2001.

COLOMBAT, B.; FOURNIER, J.-M.; PUECH, C. (2010). *Histoire des idées sur le langage et les langues*. Paris, Klincksieck.

COLLINOT, A.; MAZIÈRE, F. (1997) *Un prêt à parler: le dictionnaire*. Paris: Presses Universitaires de France – PUF.

CULIOLI, A. (1968). A propos du genre en anglais contemporain. *Les langues modernes*, 3. Paris: Didier Erudition, p. 326-334.

CULIOLI, A. (1968) La formalisation en linguistique. *Cahiers pour analyse*, 9. Paris: Cercle d'Epistémologie de l'Ecole Normale Supérieure, p. 106-117.

DE CERTEAU, M. (1978) “Une culture très ordinaire”. *Esprit. Changer la culture et la politique*, n. 22. Paris.

DE CERTEAU, M. (1980). *L'invention du quotidien. 1. Arts de faire*. Nouvelle édition, établie et présentée par Luce Giard. Paris: Éditions Gallimard, 1990 (Impresso na Itália em 2019).

DE CERTEAU, M.; GIARD, L.; MAYOL, P. (1994). *A invenção do cotidiano. 2. Morar, cozinhar*. 12 ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

DESCICLOPÉDIA. *Página principal*. Disponível em: [http://desciclopedia.org/wiki/Página\\_principal](http://desciclopedia.org/wiki/Página_principal). Acesso em: 30 jul. 2020.

DESCICLOPÉDIA. *Mineirês*. Disponível em: <http://desciclopedia.org/wiki/Mineirês>. Acesso em: 20 jun. 2016.

ENCICLOPÉDIA ABRIL (1976) “Prezado Leitor”. 2 ed. São Paulo: Abril Cultural, Tomo I, p.1.

ENCICLOPÉDIA NORDESTE. *Zé da Luz*. Disponível em: <https://web.archive.org/web/20110809050300/http://www.encyclopedia-nordeste.com.br/biografia-zedaluz.php>. Acesso em: 10 jul. 2020.

ESTEVES, P. M. da S. (2014) *O que se pode e se deve comer: uma leitura discursiva sobre sujeito e alimentação nas enciclopédias brasileiras (1863-1973)*. Tese de Doutorado. Niterói: Instituto de letras/UFF.

FERREIRA, A. C. F. (2012) “As coisas-a-saber sobre uma cidade na Wikipédia e na Desciclopédia: Pouso Alegre entre edifícios e buracos”. *Rua*, n. 18, v. 2. Campinas: Labeurb/Unicamp, p. 35-59.

- FERREIRA, A. C. F. (2013) *Uma história da linguística: entre os nomes dos estudos da linguagem*. Campinas: RG.
- FERREIRA, A. C. F. (2016) Sentidos de Língua/dialeto caipira na história dos saberes sobre as línguas do Brasil. *XXXI Encontro Nacional da Anpoll*. Campinas: Unicamp.
- FERREIRA, A. C. F. (2019) A noção de Políticas linguísticas ordinárias. Seminário IEL/Unicamp.
- FERREIRA, A. C. F. (2020) O cotidiano na história das ideias linguísticas. *Línguas e Instrumentos Linguísticos*, Campinas, SP, v. 23, n. 46.
- FERREIRA, A. C. F.; FARIA, J. P. (2016) Dialeto/Línguas do Brasil na Desciclopédia. *Revista Rua*, n. 22, v. 2. Campinas: Labeurb/Nudecri/Unicamp, p. 593-613.
- FERREIRA, A. C. F.; DIAS, J. (2019) Políticas linguísticas ordinárias. Simpósio Discurso, conhecimento, políticas linguísticas. IX SEAD: A Análise de Discurso e suas Condições de Produção. Recife, UFPE.
- FOGO ENCANTADO, Cordel do. Cordel do fogo encantado. *Youtube*. Disponível em: <https://www.youtube.com/channel/UCPI095guJU3t5Ot8h7wcRRA>. Acesso em: 10 jul 2020.
- FOGO ENCANTADO, Cordel do. Ai! Se sêsse!... Recife: *Sun 7 Studio Ltda*. 2001.
- HENRY, P. (1988) Sentido, sujeito, origem. Em: Eni Orlandi (Org.) (1993) *Discurso fundador. A formação do país e a construção da identidade nacional*. Campinas: Pontes, 2001, p. 151-162.
- LUZ, Zé da. (1954) *Brasil caboclo e O sertão em carne e osso*. João Pessoa: Editora Acauã, 1979, 5a. ed. Visualização parcial de trechos disponível no Google books: [https://books.google.com.br/books?id=iuIJAQAIAAJ&dq=inauthor%3A%22Silva%20Andrade%22&hl=pt-BR&source=gbs\\_similarbooks](https://books.google.com.br/books?id=iuIJAQAIAAJ&dq=inauthor%3A%22Silva%20Andrade%22&hl=pt-BR&source=gbs_similarbooks) Acesso em: 24 jul. 2020.
- LUZ, Zé da. (1954) *Brasí caboco e Sertão em carne e osso*. Recife: Editora Litoral. 1999.
- MARIANI, B. *Colonização Linguística*. Campinas: Pontes, 2004.
- MARIANI, B; MEDEIROS, V. (2007) Notícias de duas pesquisas: ideias linguísticas e governo JK, *Veredas on line*. Juiz de Fora: PPG Linguística/UFJF, p. 128-144.
- MATTOS, T.; MEDEIROS, V. (2012) O Dialeto Caipira, de Amadeu Amaral: Discurso Fundador e Acontecimento Discursivo. *Confluência*. Rio de Janeiro: Instituto de Língua Portuguesa do Liceu Literário Português, v. 41/42, p. 152-168.
- NUNES, J. H. (1996) *Discurso e instrumentos linguísticos no Brasil: dos relatos de viajantes aos primeiros dicionários*. Tese de Doutorado. Campinas: IEL/Unicamp.
- ORLANDI, E. (1985) Língua imaginária e língua fluida. Seminário IEL/Unicamp.
- ORLANDI, E. (1988) Confronto pela linguagem. In: Orlandi, E. (Org.). *Política linguística na América Latina*. Campinas: Pontes.

- ORLANDI, E. (1990). *Terra à Vista*. São Paulo, Cortez; Campinas: Editora da Unicamp.
- ORLANDI, E. (1998) Ética e Política Linguística. *Línguas e Instrumentos Linguísticos*, n. 1. Campinas: Pontes; Projeto História das Ideias Linguísticas no Brasil.
- ORLANDI, E. (1999) O Estado, a gramática, a autoria: língua e conhecimento linguístico. *Línguas e Instrumentos Linguísticos*, n. 4/5. Campinas: Pontes; Projeto História das Ideias Linguísticas no Brasil.
- ORLANDI, E. (2002a). Teatro da identidade: a paródia como traço de mistura linguística (italiano/português). *Língua e conhecimento linguístico*. São Paulo: Cortez.
- ORLANDI, E. (2002b). A análise de discurso e seus entre-meios: notas a sua história no Brasil. *Cadernos de Estudos Linguísticos*, 42, jan-jun. Campinas: IEL/Unicamp.
- ORLANDI, E. (2008). Educação em direitos humanos: um discurso. *Educação em Direitos Humanos: fundamentos teórico-metodológicos*. In: Silveira, R. M. G. et al. (Orgs.). *Educação em direitos humanos: fundamentos teórico-metodológicos*. João Pessoa: Editora Universitária, p. 295-311.
- ORLANDI, E. (2009). Língua imaginária e língua fluida. *Língua brasileira e outras histórias: discurso sobre a língua e ensino no Brasil*. Campinas: RG.
- ORLANDI, E. (2010) A contrapelo: incursão teórica na tecnologia: discurso eletrônico, escola, cidade. *Rua*, n. 16, v. 2, Campinas, Labeurb/Unicamp.
- ORLANDI, E. (2012) *Discurso em análise: sujeito, sentido, ideologia*. Campinas; Pontes.
- ORLANDI, E. (2014) *Ciência da linguagem e política: anotações ao pé das letras*. Campinas: Pontes.
- ORLANDI, E.; GUIMARÃES, E. (2001). Formação de um espaço de produção linguística: a gramática no Brasil. In: Orlandi, E. (Org.) *História das ideias linguísticas: construção do saber metalinguístico e constituição da língua nacional*. Campinas: Pontes; Cáceres; Unemat.
- ORLANDI, E.; SOUZA, T. C. (1988). Língua imaginária e língua fluida: dois métodos de trabalho com a linguagem. In: Orlandi, E (Org.). *Política linguística na América Latina*. Campinas: Pontes, p. 27-40.
- PÊCHEUX, M. (1969) *Análise automática do discurso*. Campinas: Pontes, 2019.
- PÊCHEUX, M. (1975). *Semântica e Discurso. Uma Crítica à Afirmação do Óbvio*. Campinas: Editora da Unicamp, 1997.
- PÊCHEUX, M. (1982) Delimitações, inversões, deslocamentos. *Cadernos de Estudos Linguísticos*, 19. Campinas: IEL/Unicamp, 1990.
- PÊCHEUX, M. (1982) Ler o Arquivo Hoje. In: Orlandi., E. (Org.) *Gestos de Leitura*. Da História no Discurso. 2 ed. Campinas: Editora da Unicamp, 1997.
- PÊCHEUX, M. (1983) *O discurso: estrutura ou acontecimento*. Campinas: Pontes, 2002, 3 ed.

PÊCHEUX, M.; GADET, F. (1981). *A língua inatingível: o discurso na história da linguística*. Campinas: Pontes, 2004.

PFEIFFER, C. R. C. (2000). *Bem dizer e retórica: um lugar para o sujeito*. Tese de Doutorado. Campinas: IEL/Unicamp.

POSSENTI, S. (2020) Das execuções de Cuitelinho ao problema do lugar de fala. *Estudos da Língua(gem)*, v. 18, n. 2. Vitória da Conquista: PPGLin/UESB.

ROSA, F. T. M. (2008) *O Brasí Cabôco de Zé da Luz: um passeio pela representação do sertão de si*. Dissertação de Mestrado. Salvador: UESB.

WIKIPÉDIA. *Página Principal*. Disponível em: [http://pt.wikipedia.org/wiki/Wikipédia:Página\\_principal](http://pt.wikipedia.org/wiki/Wikipédia:Página_principal). Acesso em: 30 jul 2020.

WIKIPÉDIA. *Zé da Luz*. Disponível em: [https://pt.wikipedia.org/wiki/Z%C3%A9\\_da\\_Luz](https://pt.wikipedia.org/wiki/Z%C3%A9_da_Luz). Acesso em: 10 jul 2020.