

POR UM ESTUDO ENUNCIATIVO DO SAMBA DE RAÍZ: A LÍNGUA QUE TESTEMUNHA A CULTURA BRASILEIRA

(Towards an enunciative study of samba de raiz: the language that testifies the brazilian culture)

(Por un estudio enunciativo de la samba de raíz: la lengua que testimonia la cultura brasileña)

Claudia Toldo*
PUC-RS

Débora Facin**
Universidade de Passo Fundo (UPF)

RESUMO

*Este texto traz conceitos enunciativos discutidos a partir da obra *O que resta de Auschwitz*, em que Agamben (2008) define testemunho como a relação íntima entre o dizível e o não dizível pela língua. Trata-se de um duplo movimento, cujo (des) encontro edifica a realidade do testemunho: a impossibilidade de dizer, que se torna existente por uma possibilidade de falar. Assim, é pelas noções de testemunha (AGAMBEN, 2008) e de língua em funcionamento (BENVENISTE, 1970/2006) que este estudo se organiza, mais precisamente, mediante o caráter enunciativo da linguagem que circunscreve uma expressão própria da cultura brasileira: o samba de raiz. Na cultura do samba, questiona-se: qual a relação entre a testemunha e o testemunho do sambista que se marca como sujeito do seu dizer no samba de raiz quando, ao empregar a língua, traz nela os valores de uma sociedade? O que se testemunha nesse samba de raiz? Ao tomar a enunciação como guia desta reflexão, o samba de raiz não se reduz a um enunciado em si que se estrutura apenas com as formas da língua; o que interessa é a sua existência, o fato de o samba de raiz ter um lugar único na cultura brasileira.*

Palavras-chave: Agamben e Benveniste. Testemunho e testemunha. Samba de raiz. Enunciação.

ABSTRACT

*This text brings enunciative concepts discussed from the work *O que resta de Auschwitz*, in which Agamben (2008) defines testimony as the intimate relation between the sayable and the unsayable by the language. It is a double movement, whose (dis) encounter builds up the reality of witness: the impossibility of saying, which becomes existing through a possibility of speaking. Thus, it is through the notions of witness (AGAMBEN, 2008) and language in operation (BENVENISTE, 1970/2006) that this study is organized, more precisely, by the enunciative character of the language that circumscribes an expression of Brazilian culture: the samba de raiz. In the culture of samba, one questions: what is the relation between the witness and the testimony of the sambista who is marked as subject of his / her saying in the samba de raiz when, by using the language, brings in it the values of a society? What is witnessed in this samba de raiz? In taking the enunciation as a guide to this reflection, the samba de raiz is not reduced to a statement in itself that is*

* Doutora em Linguística Aplicada pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, com Pós-doutorado em Linguística - estudos do texto pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Professora de Língua Portuguesa e Linguística do Curso de Letras da Universidade de Passo Fundo, RS, Brasil. Professora e Coordenadora do PPGL – Doutorado e Mestrado em Letras na mesma Universidade. Realiza pesquisas em Teorias da Enunciação, principalmente, estuda as reflexões teóricas de Émile Benveniste. Pesquisadora CNPq; claudia.t@upf.br. Lattes: <<http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K4770841D1>>. Orcid: <<https://orcid.org/0000-0002-2960-0734>>.

** Doutoranda em Letras pela Universidade de Passo Fundo (UPF); Mestre em Letras pela mesma Universidade; Especialista em Linguística e Ensino e em Leitura e Produção de Textos pela Universidade Comunitária Regional de Chapecó (Unochapecó); Graduada em Letras pela Universidade do Oeste de Santa Catarina (Unoesc); bolsista Capes; deborafacin@hotmail.com. Lattes: <<http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K4770485Y7>>. Orcid: <<https://orcid.org/0000-0003-1431-2112>>.

structured only with the forms of the language; what matters is its existence, the fact that the samba de raiz has a unique place in Brazilian culture.

Keywords: *Agamben and Benveniste. Testimony and witness. Samba de raiz. Enunciation.*

RESUMEN

Este texto trae conceptos de enunciación discutidos a través de la obra “Lo que resta de Auschwitz”, en que Agamben (2008) define testigo como la relación íntima entre el dicho y el no dicho por la lengua. Es un duplo movimiento, en que el encuentro edifica la realidad del testigo: la imposibilidad de decir, se hace existente por una posibilidad de hablar. Así, es por las nociones de testimonia (AGAMBEN, 2008) y de lengua en funcionamiento (BENVENISTE, 1970/2006) que este estudio está organizado, enfocando el carácter de enunciación del lenguaje en una expresión propia de la cultura brasileña: la samba de raíz. En la cultura de la samba, se cuestiona: ¿cuál la relación entre la testimonia y el testigo del cantante que se pone como el sujeto de su decir en la samba de raíz cuando, al emplear la lengua, trae en ella los valores de una sociedad? ¿Lo que se testimonia en la samba de raíz? Al poner la enunciación en el centro de la discusión, la samba de raíz no se reduce al enunciado en sí que se estructura solo con las formas de la lengua; lo que interesa es su existencia, el fato de la samba tener un lugar único en la cultura brasileña.

Palabras-clave: *Agamben e Benveniste. Testigo y testimonia. Samba de raíz. Enunciación.*

Recebido em: agosto 2018

Aceito em: setembro 2018

[DOI: 10.26512/les.v19i2.12786](https://doi.org/10.26512/les.v19i2.12786)

PALAVRAS INICIAIS

Queremos neste texto colocar em discussão, bem como aproximar, conceitos como enunciação, sujeito, samba de raiz, testemunha pela magia e pela experiência que a língua – em uso – consegue realizar. O indizível e o irrepetível na/da língua colocam-nos neste lugar: de sujeitos que procuram, no discurso, uma possibilidade de se dizer, de se testemunhar. Faremos isso, nesta oportunidade, pelo samba de raiz que nos dá a chance de ler o testemunho de sujeitos que sobreviveram nele: o samba.

Oriundo de espaços subalternos, pronunciado por vozes marginalizadas da sociedade e do processo de estratificação social da época em que o cenário carioca era submetido a tentativas de europeização, o samba, no Brasil, representa, por excelência, um valor cuja identidade está impressa na cultura e, portanto, na linguagem brasileira. Assim como a língua, a cultura também é um “sistema [semiológico] que distingue o que tem sentido, e o que não tem” (BENVENISTE, 1968/2006, p. 22), uma vez que a consolidação de toda e qualquer cultura se dá num processo cumulativo de valores os quais, reiteramos, imprimem-se na língua. O samba é um exemplo da relação, que aqui defendemos, entre língua e cultura. No entanto, não falamos de qualquer samba – dos infindáveis movimentos pelos quais ele passou, que vão desde interesses econômicos até diferentes nuances rítmicas em torno dessa arte popular. Referimo-nos ao samba de raiz, como o

próprio título deste estudo sugere, porque a raiz do samba carrega todo um conjunto de elementos herdados com os quais a sociedade brasileira se identifica até hoje. Essa realidade, pois, reflete-se na língua. E é desse lugar – o da língua – que procedemos a uma reflexão acerca do samba de raiz cuja língua(gem) produz o testemunho. Isso porque, como o próprio *Curso de Linguística Geral* destaca, “é necessário colocar-se primeiramente no terreno da língua e tomá-la como norma de todas as outras manifestações de linguagem.” (SAUSSURE, 2006, p. 16-17, grifo do autor).

Nesse sentido, tomamos as noções de testemunha (AGAMBEN, 2008) e as reflexões sobre a língua nos textos de Émile Benveniste, cuja leitura se orienta a partir da relação necessária entre homem, língua e sociedade (1968, 1969/2006). A escolha desse *corpus* teórico se justifica à medida que o raciocínio de ambos os autores encontra o denominador comum na língua. Enquanto para Agamben (2008) a enunciação é o fato de um enunciado ter um lugar em que o sentido se constrói; para Benveniste (1970, p. 82) – apenas para ilustrar um dos vários conceitos de enunciação – é “este colocar a língua em funcionamento por um ato individual de utilização” que ele chama de enunciação. Interessa a Agamben (2008) a proposta benvenistiana sobre a *semântica da enunciação*¹, apenas lançada nas últimas linhas no texto de 1969, à qual o ex-aluno de Heidegger faz referência para definir o conceito de arquivo. Interessa a nós, sobremaneira, a reflexão que Agamben (2008) faz sobre testemunho, cuja noção se opõe à de arquivo em razão da existência do sujeito. É no sujeito que está a relação paradoxal entre a possibilidade e a impossibilidade de dizer. E essa contingência, que encontra no sujeito a possibilidade ou não de acontecimento, leva-nos a pensar o conceito de língua presente no *Aparelho formal*, em que, “antes da enunciação, a língua não é senão possibilidade da língua.” (BENVENISTE, 1970/2006, p. 83). A língua, quando enunciada, pressupõe um sujeito que a torna (ou não) possível; ela possibilita (ou não) a existência de um enunciado (AGAMBEN, 2008). E a esse sistema de relações, Agamben (2008) chama de testemunho, em que esse vir-a-ser² encontra *na* língua e *pela* linguagem as marcas da subjetividade.

Assim, defendemos que o samba de raiz tem um lugar na cultura brasileira – entendendo-a como um mecanismo de caráter puramente simbólico – a partir do aspecto enunciativo da linguagem (AGAMBEN, 2008; BENVENISTE, 1969/1970, 2006), ou seja, de um sujeito que, ao empregar a língua, marca-se em seu discurso e testemunha a (sua) história que edificou a cultura do

¹ Agamben (2008, p. 141) afirma categoricamente que a arqueologia foucaultiana “realizava pontualmente o programa benvenistiano de uma ‘metassemântica construída a partir de uma semântica da enunciação’”. Não nos dedicaremos a aprofundar essa asserção (apenas pontuaremos algumas considerações na seção seguinte).

² Lembremos o testemunho do Primo Levi ao retratar a *in-fância* de Hurbinek no campo de extermínio de Auschwitz: “Hurbinek, que tinha três anos e que nascera talvez em Auschwitz e que não vira jamais uma árvore; Hurbinek, que combatera como um homem, até o último suspiro, para conquistar a entrada no mundo dos homens, do qual uma força bestial o teria impedido; Hurbinek, o que não tinha nome, cujo minúsculo antebraço fora marcado mesmo assim pela tatuagem de Auschwitz; Hurbinek morreu nos primeiros dias de março de 1945, liberto mas não redimido. Nada resta dele: *seu testemunho se dá por meio de minhas palavras.*” (LEVI, 2004, p. 31, grifo nosso).

samba, destaca-se aqui o samba de raiz. Hoje, o samba no Brasil sobrevive; ele *agoniza, mas não morre*. Ele não morre, porque a língua, sob o princípio da semiologia, “opera pelo simples fato de ser língua e de simbolizar.” (BENVENISTE, 1954/2005, p. 7). Ainda que hoje as testemunhas daquele samba de raiz à maneira dos rituais na Casa da Tia Ciata apenas figurem na memória coletiva, existe na língua – nas formas cantadas – um sentido que, pela enunciação, a cada vez que o sujeito se apresenta, permite atualizar o valor cultural em torno da Tia Ciata, testemunha peculiar daquela experiência constitutiva do samba de raiz, tornando-o presente a partir de novos sambas, de novas enunciações.

O testemunho é, pois, um entre-lugar no processo da enunciação, que é a (im)possibilidade de o locutor se apropriar da língua toda e se tornar sujeito – sujeito da (sua) enunciação. Sob o princípio enunciativo da linguagem, este trabalho procura responder às seguintes questões: o que se testemunha no samba de raiz? Qual o papel da língua na constituição da figura da testemunha?

Estruturalmente, este trabalho assim se organiza: para além dessas considerações introdutórias, a seção intitulada *Da possibilidade de dizer: o lugar da língua em Auschwitz* aborda alguns aspectos a respeito da enunciação, bem como a noção de testemunho. Na sequência, a seção *Essa língua, que testemunha pela linguagem, testemunha o samba de raiz* discute conceitos de língua e enunciação nos textos *Estrutura da língua e estrutura da sociedade*, no qual Benveniste (1968/2006) defende a relação necessária entre língua e sociedade; *Semiologia da língua*, de 1969, a partir do qual Giorgio Agamben questiona o projeto de uma metassemântica que se fará sobre a semântica da enunciação. Além disso, procuramos responder às questões que norteiam este estudo, considerando a relação entre enunciação e testemunho. As palavras finais reiteram nosso objetivo de trabalho, que é o de refletir sobre o lugar do samba de raiz na cultura brasileira – a partir da língua enquanto testemunho de uma linguagem que lhe é própria.

1. DA POSSIBILIDADE DE DIZER: O LUGAR DA LÍNGUA EM AUSCHWITZ

O que pode ser infinitamente destruído é o que pode sobreviver infinitamente a si mesmo. (Giorgio Agamben)

Em *É isto um homem?*, Primo Levi, sobre sua chegada ao campo, descreve: “Meu nome é 174.517; fomos batizados, levaremos até a morte essa marca tatuada no braço esquerdo.” (LEVI, 1988, p. 25). Essa informação, que lhe fora tatuada no braço esquerdo, era o suficiente para que recebesse, em seus dias, o pão e a sopa. Mas isso somente depois de assimilado seu novo “nome” em alemão. Caso contrário, os alimentos vinham acompanhados de bofetadas, uma vez que a demora em responder atrapalhava a “distribuição de víveres”. Assim nascia um sujeito (será

sujeito?) em Auschwitz. Destacamos, conforme diz Levi (2004, p. 78), que *negar que se pode comunicar é falso: sempre se pode*. A questão que trazemos é comunicar o quê, já que a língua possibilita essa condição humana – não há espécie não-humana que saiba falar. É dessa condição que queremos tratar: a língua como possibilidade de comunicação entre sujeitos. Questionamos: sujeitos de que enunciação?

A política de obediência e extermínio que reduziu o homem a condições inanimadas fez de Auschwitz um lugar de enunciações cujo princípio ético era a ausência de normas. A respeito desse holocausto, Agamben (2008) não se debruça sobre a trajetória histórica dos sobreviventes, mas sim sobre o paradoxo que encontra no Primo Levi a forma mais legítima de compreender o sentido do que *restou*. O protesto por silêncio gritado por múltiplas línguas quando a escuridão se aproximava; a *in-fância* de Hurbinek, que jamais conseguiu fazer parte da sociedade que fala; e até mesmo a resistência de Steinlauf, que, para manter sua dignidade, jamais deixou sequer de engraxar os sapatos são alguns exemplos que orientam a reflexão de Agamben (2008) acerca da ética e do testemunho.

O que *resta* de Auschwitz é a *lacuna*, o *deslocamento*, a *não-coincidência* do paradoxo de Levi: “o homem é aquele que pode sobreviver ao homem.” (AGAMBEN, 2008, p. 152). Isso significa que tudo o que circunscreve ao campo se constitui na coextensão entre homem e não homem, muçulmano e testemunha. “A sobrevivência da testemunha no confronto com o inumano é função da sobrevivência do muçulmano no confronto com o humano.” Ante essa realidade, em se tratando de testemunho, o que significa de fato não é o enunciado em si, mas a sua existência enquanto produto de uma significação que ganha peso a partir de uma *indizível intimidade* entre uma possibilidade e uma impossibilidade de dizer.

Reservada a cena devastadora de Auschwitz que se impregnou na memória como o impossível “introduzido à força do real” (AGAMBEN, 2008, p. 149), o homem é uma espécie deste “umbral central pelo qual transitam sem cessar as correntes do humano e do inumano, da subjetivação e da dessubjetivação, do tornar-se falante por parte do ser vivo, e do tornar-se vivo por parte do logos.” (AGAMBEN, 2008, p. 137). É nessa tênue separação que o testemunho ganha seu lugar, cujo princípio que o possibilita é tão somente a língua. A noção de testemunho, conduzida sob a categoria ética, perpassa toda a obra de Agamben (2008), mas é no capítulo quarto, especialmente, que o conceito é mais bem definido sob o prisma da linguística. E Émile Benveniste é sua referência primeira.

A enunciação é o que há de mais genial em Benveniste, segundo Giorgio Agamben. E à qual enunciação Agamben se refere? A de um projeto: o da *Semiologia da língua* (1969) cujo texto se constrói, do início ao fim, pela ausência de respostas: primeiro, o legado inacabado de Saussure

quanto ao domínio inexato da semiologia; segundo, o projeto de uma semiologia de “segunda geração” não concretizado por Benveniste. É sobre essa última incerteza que Agamben discute as noções de *arquivo* e *testemunho* na obra *O que resta de Auschwitz*.

Desta possibilidade que ficou por construir – a da metassemântica – Agamben (2008, p. 139-140) lança a dúvida: “Se a enunciação não se refere, conforme sabemos, ao texto do enunciado, mas ao fato de ele ter lugar, se ela não é senão o puro auto-referir-se da linguagem à instância de discurso em ato, em que sentido se poderá falar de uma ‘semântica’ da enunciação?” Aqui, Agamben (2008) faz a distinção do produto da enunciação – o enunciado – entre o que é dito e aquilo que tem um lugar, trazendo os indicadores dêiticos – *eu/tu, aqui, agora* – para ilustrar o plano semântico da linguagem e reconhecendo a singularidade dessas marcas enunciativas ante os demais signos da língua que comportam uma significação própria. Conforme Agamben (2008, p. 140), a enunciação é, ao mesmo tempo, “o que há de mais único e concreto” e “o que há de mais vazio e genérico, por se repetir toda vez sem que jamais seja possível fixar a sua realidade lexical.” É a partir dessa efemeridade constitutiva da enunciação que Agamben (2008) questiona em que medida se pode elaborar uma metassemântica fundada na enunciação.

Ainda que a semântica de segunda geração não tenha passado de um projeto lançado nos últimos momentos de vida de Benveniste, parece que tanto a dúvida de Agamben (2008) quanto a solução por ele atribuída são um pouco apressadas se considerarmos não apenas os textos que circunscrevem a chamada teoria da enunciação, mas todo o seu pensamento em torno da linguagem – daquele Benveniste que procurou conhecer o maior número de línguas para estudar os problemas da linguagem humana.

Apresentemos o que, para Agamben (2008, p. 140), corresponde ao que Benveniste propusera em 1969:

No mesmo ano, 1969, Michel Foucault publicava *A arqueologia do saber*, que formula o método e o programa de suas investigações, por meio da fundação de uma teoria dos enunciados. Embora o nome de Benveniste não apareça no livro, e apesar do fato de Foucault eventualmente não ter conhecido os últimos artigos dele, um fio secreto une o programa foucaultiano àquele delineado pelo linguista.

E continua: “a arqueologia realizava pontualmente o programa benvenistiano de uma ‘metassemântica construída a partir de uma semântica da enunciação.’” (AGAMBEN, 2008, p. 141). Por ora, não nos apoiaremos na certeza de Agamben (2008), tampouco nos dedicaremos a explorá-la, apenas faremos duas ressalvas: primeiro, em que medida se pode afirmar que a arqueologia constitui a metassemântica pensada por Benveniste se o movimento em torno da linguagem e do discurso, para Foucault, considera o que está *fora da linguagem*? Segundo, *Semiologia da língua*,

cujas estrutura está organizada em duas partes – a primeira delimita a língua no universo semiológico e a segunda, no contexto dos demais sistemas – apresenta claramente a questão central que norteia todo o raciocínio de Benveniste (1969/2006, p. 43): “qual é o lugar da língua entre os sistemas de signos?”. A intenção de Benveniste, portanto, é clara, qual seja: “como bem o título do artigo sugere, explicitar o caráter semiológico da língua.” (FLORES, 2013, p. 149). Assim, embora Benveniste (1969/2006, p. 67) sugira a necessidade de “ultrapassar a noção saussuriana do signo como princípio único [...]”, é sempre como linguista que ele se manifesta em relação ao objeto da linguística, seja para reconhecer os fundamentos de Saussure em relação ao signo linguístico a partir do qual a linguística e a semiologia se relacionam, seja para elevar a língua ao *status* de único sistema interpretante dela mesma e dos demais sistemas semiológicos.

É nesse sentido que a asserção de Agamben (2008, p. 143) no que diz respeito à arqueologia ser uma espécie de metassemântica nos parece apressada; a proposta de Foucault é “definir o território da arqueologia com relação aos campos dos saberes e das disciplinas [...]” A metassemântica consiste em apenas uma parte da proposta de Benveniste (1969/2006), bastante reiterada na segunda parte do *Semiologia da língua*, quanto à interpretância da língua em relação aos demais sistemas. Se tomarmos a expressão axiomática de Benveniste “o homem na linguagem”, o caráter antropológico, pressuposto neste caso, precisa ser compreendido no sentido de um saber geral sobre o homem, que se torna sujeito *na e pela* linguagem. Ora, em *Semiologia da língua*, quando Benveniste propõe ultrapassar Saussure, cuja passagem dar-se-ia pelo domínio semântico, o autor deixa claro o seu interesse pelo discurso. Este não se apresenta mais como sinônimo de frase, como no texto de 1946, *Os níveis da análise linguística*. O discurso aqui também não se confunde como a manifestação da enunciação. De toda forma, essa nova semântica não exige abandonar por completo o caráter semiótico da língua, uma vez que o valor interno dos signos linguísticos estrutura o funcionamento do sistema. Logo, para Benveniste, a única semiologia possível é a da língua.

Retomando o conceito de enunciação em Agamben (2008, p. 139-140), para quem ela “não se refere ao texto do enunciado, mas ao fato de ele ter lugar”, defendemos que *ter um lugar* não significa necessariamente *ter um lugar* como exterior à língua. Assim, parece-nos que o pensamento sobre língua e sociedade construído entre 1968 e 1969 nos possibilita relacionar o que Benveniste (1968/2006, p. 97) chama de poder coesivo da língua e o que significa de fato, segundo Agamben (2008), “ter um lugar”, isto é, a existência de certos discursos nas culturas independentemente de estes terem um autor.

Em *Estrutura da língua e estrutura da sociedade*, Benveniste (1968) toma a língua e sociedade numa relação estritamente necessária, uma não se concebe sem a outra; elas são tomadas

numa relação semiológica – de interpretante e interpretado. Temos aqui uma noção embrionária do princípio de interpretância da língua, o qual será desenvolvido mais largamente um ano depois em *Semiologia da língua*. Neste momento, Benveniste (1969/2006, p. 55) não toma a língua apenas como interpretante da sociedade – como no texto de 1968; o autor a eleva a “uma situação particular no universo dos sistemas de signos”, porque a língua é “o interpretante de todos os outros sistemas, linguísticos e não-linguísticos.” (BENVENISTE, 1969/2006, p. 61). Eis então o lugar da língua e a gênese de uma das propostas de interpretância da língua: a metassemântica.

Em Agamben (2008, p. 147, grifo do autor), sua concepção de enunciação – o fato de ela ter um lugar – nos é cara à medida que a existência do sujeito, para o autor, também pressupõe uma relação com a linguagem: “o homem é o falante, o vivente que tem a linguagem porque *pode não ter* língua, pode a sua in-fância.” É ao plano da língua, entre “a possibilidade de dizer e sua existência como tal”, que Agamben (2008, p. 146) associa a noção de enunciação e, conseqüentemente, o sujeito, que, ao se situar entre uma possibilidade e uma impossibilidade, apresenta-se como testemunha. É disso que trataremos na próxima seção.

1.1 Das noções de testemunha e testemunho

Nada resta dele: seu testemunho se dá por meio de
minhas palavras. (Primo Levi)

Resgatemos, das Palavras iniciais deste estudo, as questões que o norteiam: na cultura do samba: qual a relação entre a testemunha e o testemunho do sambista que se marca como sujeito do seu dizer no samba de raiz quando, ao empregar a língua, traz nela os valores de uma sociedade? O que se testemunha nesse samba de raiz?

Agamben (2008) desenvolve um pensamento acerca das noções de testemunho e testemunha a partir do Primo Levi e sua experiência como sobrevivente nos campos de concentração. No quarto capítulo, *O arquivo e o testemunho*, em *O que resta de Auschwitz*, Agamben (2008, p. 146) define testemunho como o “sistema de relações entre o dentro e o fora da langue, entre o dizível e o não-dizível em toda língua – ou seja, entre uma potência de dizer e a sua existência, entre uma possibilidade e uma impossibilidade de dizer.” A ideia de testemunha, cuja origem está relacionada aos termos latinos *testis*, *superstes* e *auctor*³, interessa-nos à medida que o

³ Assim Agamben (2008, p. 27) conceitua essas categorias que representam a testemunha: *testis* compreende “etimologicamente aquele que se põe como terceiro e um processo ou em um litúgio entre dois contendores.” O *superstes* “indica aquele que viveu algo, atravessou até o final um evento e pode, portanto, dar testemunho disso.” O “*auctor* indica a testemunha enquanto o seu testemunho pressupõe sempre algo – fato, coisa ou palavra – que lhe preexiste, e cuja realidade e força devem ser convalidadas ou certificadas.” (AGAMBEN, 2008, p. 150). O Primo Levi sempre representará, por excelência, o *superstes*, o qual, ao viver em meio ao sistema em Auschwitz, apenas tenta

samba de raiz, observado pelo viés da enunciação, implica a relação entre homem, língua e sociedade. Além disso, olhamos, em especial, para o homem (sambista) que testemunhou a formação da cultura do samba e assinalou na língua os valores inerentes à sua experiência na cultura e na linguagem do samba.

No campo de concentração, testemunhar significa não viver. O muçulmano, então, representa o não homem, sua vida é reduzida ao subsolo. Ele é apenas um corpo sem voz, sem fala. Seu relato, seu testemunho são nulos, porque, caso o faça, ele morre. No entanto, o muçulmano seria a legítima testemunha, uma vez que é tão somente ele quem poderia relatar por completo a experiência. Impossível. O muçulmano estará morto.

Essa privação totalitária de língua, de fala e de vida em torno do muçulmano é que constrói o testemunhar do sobrevivente ainda que este não corresponda à autêntica testemunha. O paradoxo do Primo Levi se constitui no momento em que não é possível haver verdadeiros testemunho e testemunha, “porque os únicos que poderiam ser testemunhas autênticas foram mortos – como o foram os muçulmanos e tantos outros.” (GAGNEBIN, 2008, p. 15-16). O sobrevivente não pode dar testemunho integral. Assim,

o testemunho é o encontro entre duas impossibilidades de testemunhar, que a língua, para testemunhar, deve ceder o lugar a uma não-língua, mostrar a impossibilidade de testemunhar. A língua do testemunho é uma língua que não significa mais, mas que, nesse seu ato de não-significar, avança no sem-língua até recolher outra insignificância, a da testemunha integral, de quem, por definição, não pode testemunhar. [...] O sinal, que a língua julga transcrever a partir do não testemunho, não é a sua palavra. É a palavra da língua, a que nasce lá onde a língua já não está no seu início, deriva disso a fim de – simplesmente – testemunhar; “não era luz, mas estava para dar testemunho da luz.” (AGAMBEN, 2008, p. 48).

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

A enunciação de Agamben (2008, p. 120), que se refere ao fato de *ter lugar*, implica um movimento paradoxal. Para o autor, a passagem da língua ao discurso também constitui um ato paradoxal. Isso porque ela “implica ao mesmo tempo uma subjetivação e uma dessubjetivação.”

“sobreviver a qualquer custo, isto é, ao custo do entendimento e, também, da comunicação com os outros.” (GAGNEBIN, 2008, p. 13).

Uma vez que *eu* e *tu* se referem única e exclusivamente à instância de discurso, o sujeito da enunciação corresponde ao indivíduo que se identifica com o *eu* apenas na instância de discurso. Esse sujeito, portanto, deve dessubjetivar-se de qualquer referência que não esteja relacionada à instância de discurso; ele deve “desobjetivar-se enquanto indivíduo real”. Assim, o sujeito em Agamben (2008, p. 121) também se constitui a partir de um paradoxo. Isso porque, no contexto da enunciação, quem fala não é o indivíduo, mas a língua. O sujeito do mundo se cala, porque ele cede a voz a um outro, o sujeito da enunciação, que por ser “feito integralmente do discurso e por meio do discurso, mas exatamente por isso, no discurso, não pode dizer nada, não pode falar.”

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

Assim como a língua é fascista⁴, como apregoou Barthes, a sociedade é fascista à medida que a tese do testemunho assim se declara: “os homens são homens enquanto não são humanos.” (AGAMBEN, 2008, p. 125). A realidade discursiva, então, deve ser compreendida como uma possibilidade – não como uma impossibilidade – de o homem tornar-se sujeito *na e pela* linguagem. É pelo discurso que o homem insere o seu discurso no mundo num aqui e agora. É o único modo de (sobre)viver do homem. Dessa forma, a possibilidade de falar não se constitui em razão de uma contingência. É esse poder não ser que, pela enunciação, viabiliza o poder ser.

2. ESSA LÍNGUA, QUE TESTEMUNHA PELA LINGUAGEM, TESTEMUNHA O SAMBA DE RAIZ

É um homem falando que encontramos no mundo,
um homem falando com outro homem, e a
linguagem ensina a própria definição de homem.
(Émile Benveniste)

As discussões de Agamben (2008) em torno do sujeito, do testemunho e da testemunha voltam-se ao plano enunciativo da linguagem de Émile Benveniste à medida que a subjetividade está restrita única e exclusivamente ao exercício da língua. O sujeito em Agamben (2008) não corresponde ao sujeito da enunciação benvenistiano, mas ao sujeito ético, ao *superstes*. A língua,

⁴ Uma vez que a língua tem um lugar, a subjetividade é pressuposta. Assim, o sujeito da enunciação se dessubjetiva à medida que ele faz falar a língua. Não é o sujeito que fala, é a língua.

para Benveniste (1970/2006, p. 84), “se acha empregada para a expressão de uma certa relação com o mundo.” Esse movimento, para o locutor, é “a necessidade de referir pelo discurso”.

Lembremos Roland Barthes (1978, p. 30, grifo do autor) quanto ao objeto da linguística: “a língua, segundo uma intuição de Benveniste, é o próprio social. Em resumo, quer por excesso de fome, escanifrada ou empanzinada, a linguística se desconstrói. É essa desconstrução da linguística que chamo, quanto a mim, de *semiologia*.”

A língua inteira é informada e articulada pela significação. Ela não poderia funcionar de outra maneira, e essa é, aliás, sua razão de ser; sem o que não haveria, de um lado, pensamento, e de outro, sociedade, *não haveria, portanto, ser*, e ninguém para constatá-lo. Trata-se, de fato, de uma visão insustentável pelo fragmento do não ser, quero dizer que não podemos enfrentar uma tal representação: uma humanidade que ignoraria a linguagem e que, no entanto, seria posta na existência. (BENVENISTE, 2014, p. 188).

Benveniste nunca olhou para a linguagem afastada do contexto social; ele a tomou sempre considerando o real do homem. Seu estudo acerca do vocabulário indo-europeu o situa para além de um linguista da linguagem; ele é, sobremaneira, um linguista das línguas. Assim, a linguística passa a funcionar como uma espécie de “sociologia universal: a ciência da sociedade que fala, que é sociedade *precisamente porque fala*.” (BARTHES, 2004, p. 211).

Pensando a sociedade enquanto tal justamente porque a linguagem a singulariza e, sobretudo, porque a língua – e apenas ela – organiza a vida em sociedade (lembremos as descrições de Levi, em seu período inicial no campo, onde as condições animais dos homens aglutinam-se ao mito de Babel), a relação entre os dois sistemas encontra sua horizontalidade no *trabalho coletivo* (BENVENISTE, 1968/2006). Destacamos: É a língua que possibilita sentido(s) nas relações estabelecidas entre esses sistemas. É a língua que constitui homem e sociedade. É a língua que os faz existir. É a língua que possibilita a existência de dizeres significativos de sujeitos, que fazem a diferença pela testemunha que se tornam no testemunho de experiências singulares de *aquis* e *agoras* irrepetíveis pelo simples fato de não serem mais possíveis, por serem humanos, quicá semelhantes aos muçulmanos.

Retomando a incerteza que Agamben (2008) manifesta em relação a Benveniste acerca da semântica da enunciação – como fundar uma semântica sobre algo tão efêmero –, encontramos no próprio Benveniste (1968/2006) o mecanismo que nos permite defender o ato de enunciar enquanto possibilidade única de testemunhar e estruturar a sociedade. Em termos de linguagem, talvez não seja o caso de tomar o testemunho como um *paradoxo* entre uma *possibilidade* e uma *impossibilidade de dizer* (AGAMBEN, 2008, p. 146), mas sim como uma *essência dupla* que é

constitutiva da linguagem – a ideia mesma de alteridade presente na primeira parte dos *Escritos de linguística geral*.

Nesse sentido, “os *testemunhos* que a língua dá [...] só adquirem todo seu valor se eles forem ligados entre eles e coordenados à sua referência.” (BENVENISTE, 1968/2006, p. 100, grifo nosso). Afinal, se podemos sobreviver no mundo testemunhando fatos, situações, cultura, etc., não o fazemos por outro meio senão pela língua.

Como conhecedor de muitas línguas, Benveniste conjugou a dedicação teórica com suas observações de *fatos culturais* a respeito de povos cujos costumes se apresentavam tão inusitados que “desencorajavam até os etnógrafos”. Testemunho dessa experiência é o relatório datilografado que Benveniste endereçou a Edward F. D’Arms, em 5 de fevereiro de 1954, no qual ele relata sua experiência com os índios tlingit do Alasca tidos como “os mais avessos à pesquisa.” Nesse documento, Benveniste (2014, p. 219) confessa: “tive a sorte de fazê-los aceitar minhas perguntas e de obter deles preciosas informações sobre os temas que me interessavam.” Adquirida a confiança dos tlingit, o linguista visitou as casas de cerimônias dos clãs, conheceu os “objetos ritualísticos e as máscaras”, as quais, segundo ele, não eram mostradas aos estrangeiros. Toda essa experiência era, nas palavras de Benveniste (2014, p. 219), “dedicada à língua”.

E sua experiência como um linguista das línguas não para por aí. Sobre sua estadia em Fort Yukon, ao norte do Alasca, onde se encontra a população indígena mais numerosa – são mais de 500 índios – Benveniste (2014, p. 221) nos revela: “a experiência era absolutamente nova e muito difícil. Esforcei-me para recolher o maior número possível de dados tanto sobre a língua, que tem uma estrutura complicada, quanto sobre as tradições históricas desse povo.”

Podemos observar que os costumes dos povos interessavam a Benveniste (2014) à medida que esses fatos culturais constituíam fatos de língua. Essa experiência está presente ainda no *Vocabulário das instituições indo-europeias*, quando o Benveniste comparatista se debruça a analisar, a partir do interior das línguas, o vocabulário desses povos relacionado à evolução dessas instituições, aos rituais e à cultura. Nesse sentido, essas experiências de Benveniste em conhecer bem de perto as línguas do homem testemunham desde sempre a presença do homem na língua e na linguagem.

O samba, enquanto “*expressão privilegiada da sociedade*” (BENVENISTE, 1968/2006, p. 94, grifo nosso), apresenta-se aqui como um discurso histórico que tão somente significa quando é atualizado por alguém que assume o lugar do *eu*. Esse *eu* – ou esse *nós* –, enquanto *auctor* de uma experiência de pesquisa, ao assumir, no inventário, que é sempre singular, as formas da língua, revela de si para o outro valores enunciativos. É a nossa forma de ver os fatos, de descrevê-los e de interpretá-los.

Assim se manifesta Lira Neto (2017, p. 25) em *Uma história do samba, as origens*:

O samba agoniza, mas não morre. Reinventa-se, orbitando entre os signos ancestrais da festa e da agonia. Tributário da grande diáspora africana, soube sobreviver à gramática do chicote e da senzala. Nascido no saracoteio dos batuques rurais, adentrou a periferia dos grandes centros urbanos sem pedir licença. Iniciado nos terreiros de macumba, incorporou-se aos cortejos dos ranchos, blocos e cordões, numa simbiose perfeita com o Carnaval. Enfrentou preconceitos, ouviu desacatos, padeceu segregações. Ganhou espaço no picadeiro dos circos mambembes e foi adotado pelos tablados do teatro ligeiro. Sinônimo de malandragem, viu-se perseguido pela polícia, entregou-se à vadiagem das ruas, perambulou pelos cabarés mais ordinários da zona do Mangue. No morro, foi morar nas ribanceiras das favelas, sem nunca abdicar dos apelos do asfalto. Vendido e comprado na surdina, tratado como produto clandestino, aos poucos foi sendo envolvido pelos códigos e engrenagens do grande mercado. Ladino, chegou ao disco, ganhou o rádio, virou astro de cinema. (NETO, 2017, p. 25).

O espaço onde o samba⁵ se desenvolve é a Pequena África. O lugar do negro descendente de escravo, do sabor apimentado dos pratos afro-brasileiros, do culto aos orixás, da cachaça, da festa. Ainda que o nome carregue em sua forma o singular – Pequena África –, não podemos pensá-la sob um ideal homogeneizado e único. Essa África que se instalou no Rio de Janeiro não era formada única e exclusivamente por negros oriundos da Bahia; o local também comportava outros grupos, por exemplo, judeus, mestiços, ex-escravos de outras partes do Nordeste (NOGUEIRA; SILVA, 2015).

O contexto histórico pós-abolição – a insuficiência de postos de trabalho à grande massa de trabalhadores livres na Bahia – contribuiu fortemente para que essa população se deslocasse ao Rio de Janeiro em busca de novas formas de sobrevivência. Diante disso, as “praças negras”, além de compreenderem espaços singulares de permanência, propiciaram aos negros recém-chegados relações pluriétnicas, saberes, afetividades e estratégias culturais num contexto em que imperava o projeto esteticista de urbanização, a partir de teorias puramente racialistas disfarçado no discurso de higienização dos afrodescendentes.

Esse projeto de transformar o Rio de Janeiro em uma “Europa possível” (MOURA, 1995, p. 47) foi edificado pelo então prefeito Pereira Passos. Dentre as várias medidas aplaudidas pela elite, encontrava-se a eliminação dos cortiços localizados na área central da cidade; literalmente, um “bota-abaixo” que comprometeu a população pobre carioca, ou seja, os pobres da cidade foram obrigados a ocupar os morros da cidade.

⁵ O samba remete para além de simples designação de algo, ou como uma forma de expressão musical. O samba, podemos dizer, inscreve-se num ambiente maior, o qual poderíamos chamar de instituição, porque sua cultura se modela a partir de modos de vida, de relações e, à medida que ganha novos espaços, o valor se modifica.

Assim, o cenário carioca vai ganhando novas formas e a população da Pequena África, além de começar a se espalhar pelos morros centrais, passa a ocupar subúrbios distantes formados por “negros, mestiços e ex-escravos, muitos deles oriundos da decadente zona cafeeira do Vale do Paraíba.” (MOURA, 1995, p. 47).

É dessa conjuntura que nasce o samba urbano, a partir de estratégias de remodelação da paisagem da cidade e sob a atmosfera do contexto pós-abolição. A disseminação do samba carioca aconteceu concomitantemente à dinâmica de urbanização do Rio de Janeiro. O samba, em sua história mais primitiva até a contemporaneidade, movimentou todo um processo de sociabilidade e resistência. Ele acompanhou o deslocamento dos baianos para o Rio de Janeiro, os quais executavam seus ritmos “dançando e batendo palmas. Essa é a forma primitiva da batucada – o conjunto de instrumentos de percussão que posteriormente iria se instalar nas janelas dos morros, com a população mais pobre da cidade.” (MORAES, 2008, p. 15). Testemunha desse ritual foi Hilário Jovino Ferreira, o Lulu de Ouro – mais comumente conhecido – que formou os chamados blocos dos sujos e promoveu os desfiles dos ranchos no Rio de Janeiro, tornando-se notável no pioneirismo do carnaval carioca. Com ele, a Tia Ciata⁶, cujo testemunho sobrevive até hoje nos sambas-enredo cantados pelas escolas carnavalescas. A sua casa, em meio à chamada Pequena África, passa a constituir não apenas um ponto de encontro dos bambas cariocas; ela se constitui em um lugar que simboliza a identidade da comunidade negra ante um território permeado de valores culturais e de manifestações de caráter artístico, étnico e religioso (NOGUEIRA; SILVA, 2015).

O samba configurava-se então como um denominador comum de uma coletividade construída num *continuum* africano que influenciou fortemente nos modos de sociabilidade dos negros brasileiros. Nesse particular, o espaço em torno da casa da Tia Ciata representava “toda a estratégia de resistência musical à cortina de marginalização erguida contra o negro em seguida à Abolição.” (SODRÉ, 1998, p. 15). O samba era a própria vida representada.

O samba, que aqui defendemos como de raiz, diz respeito a uma experiência singular de determinada sociedade, a qual registrou nas formas da língua valores específicos de uma cultura. E o que se testemunha no samba de raiz? Iniciemos por um depoimento de Nelson Sargento, que diz: “Hoje, as escolas de samba abriram espaço para qualquer um fazer samba; afinal de contas, estamos numa democracia. Não podemos proibir que o cara não faça samba, mas é aí que esculhamba a estrutura, porque o compositor de escola de samba pode ser ou pode não ser raiz da escola.”

⁶ Nascida em Salvador, em 1854, ela foi a “mais famosa de todas as baianas, a mais influente. [...] Hilária Batista de Almeida, Tia Ciata, lembrada em todos os relatos do surgimento do samba carioca e dos ranchos, onde seu nome aparece gravado Siata, Ciata ou Assiata.” (MOURA, 1995, p. 95). Tia Ciata, aos 22 anos, mudou-se para ao Rio de Janeiro para onde carregou notória sabedoria acerca da religião e da culinária. Juntamente com outras tias baianas, ela dominava a arte de fazer quitutes, atividade esta enraizada em fundamentos religiosos dos costumes próprios da Bahia.

(SARGENTO, 2014). O sambista, como testemunha dessa raiz, é por excelência o sujeito que, pela sua linguagem, constitui a história do samba e, assim, autoriza o que aqui defendemos como samba de raiz. A linguagem do sambista imprimiu na língua valores que nos fazem conceber o samba como uma experiência. Uma experiência que *agoniza, mas não morre*. Uma experiência que sobreviveu ao tempo.

A língua, portanto, é o meio pelo qual analisamos e interpretamos o que tem e o que não tem valor no samba de raiz. E quais são os valores do samba aqui compreendido como de raiz? É todo um conjunto simbólico que envolve personagens, espaço, cor, ritmo, religião, tradições próprias da comunidade negra; símbolos estes que extrapolam o sistema linguístico. Daí a relação *irreversível de interpretação* entre a língua e os demais sistemas da sociedade.

A significação do samba atravessa a cultura negra, em especial, os descendentes de escravos que chegam ao Rio de Janeiro em busca de melhores condições de vida. E não é preciso procurar na literatura histórica as razões que colocam o negro sempre em situações de marginalização, porque a própria língua nos fornece uma explicação acerca dos fatos de linguagem. Em *O vocabulário das instituições indo-europeias*, Benveniste (1995a, p. 317) relaciona os fatos de linguagem aos *modos de vida, às relações sociais* das instituições. O contexto embrionário do samba está diretamente ligado à escravidão, ao estatuto de homem livre e de escravo. E o que isso significa? Significa que, “dentro de cada sociedade indo-europeia, reina uma distinção fundada na condição livre ou servil dos homens. Nasce-se livre ou nasce-se escravo.” (BENVENISTE, 1995a, p. 317). A noção de liberdade está relacionada ao valor social de “crescimento”, de “desenvolvimento de uma comunidade”. (BENVENISTE, 1995a, p. 319-320). A gênese da definição de “livre” corresponde à “pertença a um tronco étnico designado por uma metáfora de crescimento vegetativo. Essa pertença confere um privilégio que o estrangeiro e o escravo jamais conhecerão.” Este – o escravo –, ao contrário do homem livre, é um “homem sem direitos”, já que é tido como “inimigo” e, portanto, encontra-se excluído do processo de “desenvolvimento da comunidade”. Assim, Benveniste (1995a, p. 11-12, grifo nosso), no estudo das línguas em consonância com o funcionamento da sociedade, busca “por meio da comparação e de uma análise diacrônica, de fazer surgir uma *significação* ali onde de início, tínhamos apenas uma *designação*.” O reconhecimento dos povos e os movimentos das instituições ao longo do tempo se fazem compreender a partir de uma razão única: a língua.

Ao relacionarmos o raciocínio benvenistiano ao contexto das primeiras manifestações do samba no Brasil, é oportuno recuperar o sumário acerca da condição de homem livre: “Em latim e grego, o homem livre, (*e*)*leudheros*, se define positivamente por sua pertença a um ‘crescimento’, a um ‘tronco’; prova-o em latim a designação dos ‘filhos’ (bem-nascidos) como

liberi: nascer de boa cepa e ser livre é a mesma coisa.” Mais adiante, encontramos a oposição linguística e ideológica à noção de homem livre: “Ao homem livre, nascido dentro do grupo, opõe-se o estrangeiro (gr. *xénos*), isto é, o inimigo (lat. *hostis*), passível de se tornar meu hóspede (gr. *xénos*, lat. *hospes*) ou meu escravo, se eu o capturar na guerra.” (BENVENISTE, 1995a, p. 349). A condição de escravo comporta tão só uma significação negativa e, desde as civilizações antigas, *na* e *pela* língua, observamos o lugar desse indivíduo para fora da comunidade e, por isso, fora da língua – vale lembrar a testemunha legítima descrita por Agamben (2008).

Assim como os signos linguísticos, “a cultura é também um sistema que distingue o que tem sentido, e o que não tem” (BENVENISTE, 1968/2006, p. 22), por exemplo, os diferentes valores que as cores branca e preta têm na cultura oriental e na ocidental. A língua, sim, é reveladora da cultura à medida que os valores se transformam e ganham novos sentidos. Afinal, os valores humanos desse homem que vive em sociedade estão impressos na língua.

No universo do samba, por exemplo, quando o baiano Dorival Caymmi canta para nós: “Quem quiser vatapá, ô / Que procure fazer / Primeiro o fubá / Depois o dendê / Procure uma nega baiana, ô / Que saiba mexer [...]”, o signo “nega”, marcado sob a forma da oralidade, remonta a uma realidade muito particular. O vatapá, prato típico da Bahia e comum nas rodas de samba, pode ser feito, obviamente, por qualquer pessoa, e não única e exclusivamente por aqueles que nasceram nessa cultura. No entanto, em se tratando do samba, mais precisamente de seu campo semântico, o vatapá só garante seu valor se manipulado por uma “nega”, ou melhor, por uma “nega que saiba mexer”. O verbo “mexer”, nessa instância discursiva, não se refere apenas à manipulação do prato pela “nega”, mas à sensualidade do corpo da mulher negra – um símbolo para além da língua na significação do samba. Em outras instituições, a língua não nos possibilita chamar alguém de “nega”, porque o valor articulado à palavra é outro.

Se, como apregoou Benveniste, a linguagem serve para viver, é o funcionamento da língua dentro de uma sociedade, dentro de uma cultura que permite testemunhar algo. A partir desse viés, “no âmbito da semântica da enunciação, a significação implica a relação que a linguagem instaura entre o enunciador, o mundo, os outros sistemas simbólicos e a sociedade.” (TEIXEIRA; MESSA, 2015, p. 107).

No tempo da Pequena África, o sambista era testemunha do seu samba, vivia o samba, era um sujeito que marcou na língua a sua singularidade, a sua “língua desgraçada”, característica esta atribuída a Sinhô por Manuel Bandeira. Essa linguagem que é única do samba de raiz perpetuou a literatura, a música brasileira, ganhou o fino da bossa e cristalizou-se no imaginário popular. Como disse Nelson Sargento, “o samba não vai passar nunca”, porque a sua linguagem é constitutiva da

cultura brasileira. Se como apregoou Barthes, o poder de toda humanidade está na linguagem ou na sua expressão obrigatória que é a língua, o sujeito, ao se apropriar das formas da língua para enunciar, apresenta a sua condição de testemunhar, de estar no mundo e de interpretá-lo.

PALAVRAS FINAIS

Este trabalho teve como objetivo refletir sobre o lugar do samba de raiz na cultura brasileira a partir da língua enquanto testemunho de uma linguagem que lhe é própria. Ele *agoniza, mas não morre*. O samba se reinventou de “maneira permanente, antropofágica. Nessas idas e vindas, ao longo do intrincado percurso que retirou o samba da condição de gênero marginal e o converteu em ‘símbolo máximo da brasilidade’, não faltaram aqueles que chegaram a lastimar, em diferentes momentos, a sua presumida perda de autenticidade – ou mesmo pressagiar a sua morte iminente.” (NETO, 2017, p. 24-25). Desde que o samba é samba é assim: reinventa-se em outro tempo, em outro espaço. Dos batuques nos terreiros da Pequena África aos atuais desfiles carnavalescos, muito samba se anunciou. Sua existência revela também um paradoxo: ao mesmo tempo marginal e símbolo máximo da identidade brasileira.

O samba nasce marginal, sua testemunha por excelência é o descendente de escravo, que, conforme abordado na seção anterior, significa o estrangeiro, é um “homem sem direitos” e encontra-se do lado de fora do “desenvolvimento da comunidade” (BENVENISTE, 1995a) e, assim, fora da língua. Hilário Jovino Ferreira, Zé Espinguela, Caninha, Sinhô, João da Baiana, Donga, Pixinguinha, Candeia, Ismael Silva, entre tantos outros se colocam como *superstes*, ou seja, atravessaram desde o início a consolidação do samba no Brasil. Seus testemunhos permanecem em outras vozes, em outros tempos. Isso porque a língua de seus testemunhos, quando enunciada, revela os valores que garantem ao samba um lugar na cultura brasileira.

Nesse sentido, as famosas tias do terreiro, a malemolência dos malandros maneiros, a consagrada Santíssima Trindade do Samba – Donga, João da Baiana e Pixinguinha –, Sinhô e sua língua desgraçada, entre tantas outras referências das raízes do samba continuam presentes porque o samba de raiz é uma experiência que se revela num *tempo-de-agora*. Ou seja, o samba de raiz só é possível de existir, porque a língua de seu testemunho carrega uma relação paradoxal da constituição do sujeito enunciativo: o valor ético da testemunha integral da raiz do samba que se reinventa a cada acontecimento da linguagem pela possibilidade instituída *na e pela* língua.

REFERÊNCIAS

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

BARTHES, Roland. *Aula inaugural da cadeira de semiologia literária do colégio de França*. Tradução e posfácio Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Cultrix, 1978.

BARTHES, Roland. *O rumor da língua*. 2. ed. Tradução Mario Laranjeira. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

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

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

BENVENISTE, Émile. *Problemas de linguística geral I*. 5. ed. Tradução Maria da Glória Novak e Maria Luisa Salum. Campinas, SP: Pontes Editores, 2005.

BENVENISTE, Émile. *Problemas de linguística geral II*. 2. ed. Tradução Eduino Guimarães et al. Campinas, SP: Pontes Editores, 2006.

BENVENISTE, Émile. *Últimas aulas no Collège de France: 1968-1969*. Tradução Daniel Costa da Silva et al. São Paulo: Unesp, 2014.

FLORES, Valdir do Nascimento. *Introdução à teoria enunciativa de Benveniste*. São Paulo: Parábola, 2013.

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

LEVI, Primo. *É isto um homem?* Tradução Luigi Del Re. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

LEVI, Primo. *Os afogados e os sobreviventes: os delitos, os castigos, as penas, as impunidades*. 2. ed. Tradução Luiz Sérgio Henriques. São Paulo: Paz e Terra, 2004a.

LEVI, Primo. *A trégua*. Tradução Marco Lucchesi. São Paulo: Planeta de Agostini, 2004b.

MORAES, Vinícius. *Samba falado: crônicas musicais (1913-1980)*. Rio de Janeiro: Beco do Azogue, 2008.

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

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

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

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

SARGENTO, Nelson. *Nelson Sargento fala sobre o que viu em 90 anos de vida*. Rio de Janeiro, 22 jul. 2014. Entrevista concedida à EBC. Disponível em:
<<https://www.youtube.com/watch?v=a173nu6yX3M>>. Acesso em: 15 jan. 2017.

SAUSSURE, Ferdinand de. *Escritos de linguística geral*. Organizados e editados por Simon Bouquet e Rudolf Engler com a colaboração de Antoinette Weil. Tradução Augusto Leba Salum e Ana Lucia Franco. São Paulo: Cultrix, 2002.

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

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

TEIXEIRA, Marlene; MESSA, Rosângela Markmann. Émile Benveniste: uma semântica do homem que fala. *Estudos da Lingua(gem)*, Vitória da Conquista, v. 3, n. 1, p. 97-116, jun. 2015.