

UNIVERSIDADE DO ESTADO DE MATO GROSSO
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM LINGUÍSTICA
DOUTORADO EM LINGUÍSTICA

WEVERTON ORTIZ FERNANDES

**PROCESSOS DE INDIVIDUAÇÃO NOS CANTOS DA CIDADE:
LÍNGUA, SUJEITO E MEMÓRIA**

CÁCERES – MT

2021

WEVERTON ORTIZ FERNANDES

**PROCESSOS DE INDIVIDUAÇÃO NOS CANTOS DA CIDADE:
LÍNGUA, SUJEITO E MEMÓRIA**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto-Sensu* em Linguística – PPGL, da Universidade do Estado de Mato Grosso – UNEMAT, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Linguística.

Área de Concentração: Estudo de Processos Linguísticos.

Linha de Pesquisa: Estudo de Processos Discursivos.

Orientadora: Profa. Dra. Eni de Lourdes Puccinelli Orlandi.

CÁCERES – MT

2021

CIP – CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO

F363p Fernandes, Weverton Ortiz.

Processos de individuação nos cantos da cidade: língua, sujeito e memória / Weverton Ortiz Fernandes. – Cáceres, 2021.

137 f. ; 30 cm.

Trabalho de Conclusão de Curso (Tese/Doutorado) – Curso de Pós-graduação *Stricto Sensu* (Doutorado) Linguística, Faculdade de Educação e Linguagem, Câmpus de Cáceres, Universidade do Estado de Mato Grosso, 2021.

Orientadora: Dra. Eni de Lourdes Puccinelli Orlandi.

1. Vila Bela. 2. Festas. 3. Canções. 4. Discurso. 5. Língua. I. Orlandi, E. de L. P., Dra. II. Título. III. Título: língua, sujeito e memória.

CDU 81'28(817.2)

WEVERTON ORTIZ FERNANDES

**PROCESSOS DE INDIVIDUAÇÃO NOS CANTOS DA CIDADE:
LÍNGUA, SUJEITO E MEMÓRIA**

BANCA EXAMINADORA

Prof^a. Dr^a. Eni de Lourdes Puccinelli Orlandi.
Orientadora – PPGL/UNEMAT

Prof^a. Dr^a. Ana Luiza Artiaga da Silva Mota
Avaliadora Interna – PPGL/UNEMAT

Profa. Dra. Eliana de Almeida
Avaliadora Interna – PPGL/UNEMAT

Profa. Dra. Andrea Silva Domingues
Avaliadora Externa – PPGEDUC/UFPA

Prof. Dr. José Horta Nunes
Avaliador Externo - LABEUB-NUDECRI/UNICAMP

APROVADO EM: 23/04/2021

DEDICATÓRIA

**Dedico aos meus pais, Regina e
Valdomiro, e aos meus sobrinhos,
Heloisa e Henrique.**

AGRADECIMENTOS

Extensas foram as contribuições recebidas, direta e indiretamente, na realização deste estudo. Assim, deixo meus agradecimentos:

A Deus, pela graça concedida, pela paz interior e pelo equilíbrio espiritual.

À Profa. Dra. Eni Orlandi, pela maestria na forma como conduziu a orientação desta pesquisa. Agradeço imensamente pela sensibilidade e paciência nos meses que precisei me ausentar dos estudos, pelas palavras de incentivo e pelos ensinamentos, permitindo-me as condições ideais de desenvolver uma pesquisa tão sonhada e desejada.

À Profa. Dra. Eliana de Almeida, querida, talentosa com as palavras, minha orientadora na escrita da monografia e da dissertação, agradeço por contar com sua presença na composição da banca e por estarmos juntos nessa conquista.

À banca avaliadora: Profa. Dra. Ana Luiza, Profa. Dra. Andrea Domingues e Prof. Dr. José Horta Nunes. É uma satisfação imensa tê-los nessa etapa da minha vida acadêmica e contar com as contribuições, valiosas, que enriqueceram ainda mais este estudo.

Ao Programa de Pós-Graduação em Linguística – UNEMAT, instituição que me oportunizou diversas experiências acadêmicas marcantes em minha vida, consequentes para meu desenvolvimento intelectual. Em especial, aos Professores Doutores Albano Dalla Pria, Taisir Karim, Silvia Nunes e Joelma Bressanin.

Aos meus familiares, amigos e colegas de estudo.

À agência FAPEMAT/CAPES pela concessão da bolsa, permitindo-me dedicação exclusiva na pesquisa de doutorado, e experiências acadêmicas que enriqueceram meus conhecimentos.

A vida é igual a andar de bicicleta. Para manter o equilíbrio é preciso se manter em movimento. (Carta de Albert Einstein ao seu filho, Eduard, em 1930).

Para alguns, o já-dito é fechamento de mundo. Porque estabelece, delimita, imobiliza. No entanto, também se pode pensar aquilo que se diz, uma vez dito, vira coisa no mundo: ganha espessura, faz história. (Orlandi, E. P. A linguagem e seu funcionamento: As formas do discurso, 1983).

RESUMO

Esta tese se inscreve na linha de pesquisa *Estudo de Processos Discursivos* do Programa de Pós-graduação *Stricto Sensu* em Linguística da UNEMAT, e surgiu do interesse em compreender as discursividades materializadas nas canções das danças do Chorado e do Congo ritualizadas na cidade de Vila Bela, Mato Grosso. Mais especificamente, como a materialidade da língua em sua estrutura e organização, sobretudo, no plano sintático, funciona na construção dos processos de produção dos sentidos que identificam a relação do sujeito com a cidade. A pesquisa filia-se à teoria da Análise de Discurso, fundada por Michel Pêcheux (1975) na França e desenvolvida no Brasil por Eni Orlandi (1994, 2007^a, 2007b, 2008^a, 2008b, 2008c, 2012, 2015). Ao problematizar os processos de significação do vilabelense nas letras cantadas no espaço público da cidade, como nós, mato-grossenses da fronteira, significamo-nos em relação às nossas práticas de linguagem? As danças do Chorado e do Congo são apresentadas na praça e nas ruas da cidade, sobre as quais o sujeito canta na cena das apresentações. Pelo trabalho da ideologia, o imaginário socialmente naturalizado para as festas vilabelenses, definido de tradições culturais africanas, vai se desconstruindo pelo modo como a língua ritualizada nas canções, filiada no discurso, constrói outros processos de significação ao sujeito da cidade. Analisou-se, nesse estudo, como no espaço discursivo de uma memória linguística outras formas materiais significantes (língua imaginária e língua fluida) entram em confronto. Mediado pelo ritual discursivo, pela narratividade, a materialidade dos cantos constitui-se pelos traços da memória da língua falada pelos antepassados do vilabelense e, ao mesmo tempo, ressignifica ao espaço da fronteira as diferentes figuras de sujeito na história de Mato Grosso. A materialidade linguística dos cantos, em um acontecimento discursivo ritualizado, nega os imaginários cristalizados para as festas ao produzir outras significações que o sujeito, ao cantar, não imagina dizer. Vila Bela se constitui em um espaço de interpretações determinado, construído no acontecimento da colonização. É em um espaço simbólico, filiado na memória de arquivo, que as letras das canções são cantadas, constituindo diferentes discursividades. Os efeitos de sentidos projetados para Vila Bela, no contexto histórico e político do período recente, apresentam as seguintes características: com uma população majoritariamente negra, os processos de ocupação e povoamento da região de fronteira mato-grossense colocaram os negros às margens da sociedade. Sua representação política e, também, sua representatividade social e econômica enquanto donos dos meios de produção, tem sido bastante tímida e excludente. Em contrapartida, a significação do vilabelense é trabalhada nas diversas atividades festivas que “folcloriza” a história dos negros referente ao período escravocrata. Ao buscar compreender as distintas formas linguísticas presentes nas canções, regidas pelas condições de produção do Período Contemporâneo, vale perguntar: em que medida a língua encenada em um acontecimento ritualizado materializa o esquecimento linguístico dos ancestrais moradores da cidade, *ressignifica* a histórica exclusão social do vilabelense e *reconstitui* o cenário de diferentes sujeitos na história da fronteira mato-grossense?

PALAVRAS-CHAVE: Vila Bela. Festas. Canções. Discurso. Língua.

ABSTRACT

This thesis is inscribed in the research line Study of *Discursive Processes* of the Postgraduate Program *Stricto Sensu* in Linguistics at UNEMAT, and arose from the interest in understanding the discursivities materialized in the songs of the Chorado and Congo dances, ritualized in the Vila Bela city, Mato Grosso. More specifically, to reflect in its structure and organization, above all, in the syntactic plane, works in the construction of the processes of production of the senses that identify the subject's relationship with the city. The research is affiliated to the Discourse Analysis theory, founded by Michel Pêcheux (1975) in France and developed in Brazil by Eni Orlandi (1994, 2007^a, 2007^b, 2008^a, 2008^b, 2008^c, 2012, 2015). To the to problematize the meaning of the villagers in the lyrics sung in the in the public space of the city, how do we, from the border of Mato Grosso do Sul, mean ourselves in relation to our language practices? The dances of Chorado and Congo are performed in the square and in the streets of the city, on which the subject sings in the scene of the performances. Through the work of ideology, the socially naturalized imaginary for Vila Bela locals parties, defined by African cultural traditions, is deconstructed by the way that language ritualized in the songs, affiliated in the discourse, constructs other processes of meaning to the subject of the city. It was analyzed on how in the discursive space of a linguistic memory other significant materialities (imaginary language / fluid language) come into conflict. Mediated by the discursive ritual, the narratividade, the materiality of the songs are constituted by memory traces of the spoken language by Vila Bela locals ancestors and, at the same time, it resignifies to the frontier space different subject figures in the history of Mato Grosso. The linguistic materiality of the songs, in a ritualized discursive event, denies the crystallized imagery for the parties by producing other meanings that the subject, when singing, he does not imagine to say. Vila Bela is a space of determined interpretations, built in the event of colonization. It is in a symbolic space affiliated in archive memory that the lyrics of the songs are sung, constituting different discursivities. The effects of meanings projected for Vila Bela in the historical and political context of the recent period have the following characteristics: with a mostly black population, the processes of occupation and settlement of the Mato Grosso border region have placed blacks on the margins of society. Their political representation, as well as their social and economic representation as owners of the means of production, has been rather timid and exclusive. On the other hand, its significance is worked on in the various festive activities, which “folklore” the history of blacks referring to the slave period. To the to search to understand the different linguistic forms present in the songs, governed by the production conditions of the Contemporary Period, it's worth asking: to what extent does the language staged in a ritualized event materialize the linguistic forgetfulness of the city's ancestors, re-signify the historical social exclusion of the Vila Bela and reconstitute the scene of different subjects in the history of the Mato Grosso border?

KEYWORDS: Vila Bela. Party. Songs. Discourse. Language.

LISTAS DE FIGURAS

Figura 1 - Projeto de Lei que declara de utilidade pública a Associação das Tradicionais Irmandades de Vila Bela da Santíssima Trindade.....	31
Figura 2 - Projeto de Lei que reconhece como de relevante interesse cultural e como patrimônio imaterial do Estado a Festa do Congo.....	32

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO.....	12
CAPÍTULO I – VILA BELA E SUAS DISCURSIVIDADES.....	21
1.1 Vila Bela da Santíssima Trindade: um espaço de interpretações determinado.....	29
1.2 Vila Bela da Santíssima Trindade: a cidade vinculada ao acontecimento da colonização.....	34
CAPÍTULO II – AS <i>FESTAS</i> DE VILA BELA PELA TEORIA DO DISCURSO.....	51
CAPÍTULO III – AS <i>LETRAS</i> DAS CANÇÕES NO DISCURSO DA TRADIÇÃO.....	78
3.1 Dos versos ritualizados na ordem do discurso.....	79
3.2 Narratividade e esquecimento: da língua africana nos <i>cantos</i> da cidade.....	93
3.3 Entre os <i>cantos</i> e o espaço simbólico da cidade: a cenografia discursiva na <i>Festança</i> <i>Vilabelense</i>	99
CAPÍTULO IV – A SINTAXE DOS <i>CANTOS</i> NO RITUAL DO DISCURSO.....	105
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	120
REFERÊNCIAS.....	124
ANEXOS.....	130

APRESENTAÇÃO

As *letras* ao cantarem a *tradição* de uma comunidade, as cortinas das apresentações festivas se abrem para celebrar uma trama de significações: são as canções da dança do Chorado e do Congo ritualizadas nas festas de Vila Bela, Mato Grosso. Os versos cantados no espaço público da cidade, repetidos anualmente, configuram-se em um cenário caracterizado pela presença de apresentadores, espectadores, pesquisadores e turistas, visando reencenar e reconstituir o passado escravocrata ligado às raízes africanas do vilabelense. De tanto dizer de si, perguntamos por aquilo que o vilabelense não diz nos versos cantados nas festas da cidade.

As letras dessas canções, conforme as condições descritas acima, configuram o *corpus* da presente pesquisa. Tomamos as concepções de letras, versos, canções / cantos como formulações em um acontecimento não fixo no tempo (uma data específica) e nem no espaço (em um local específico da cidade). Interessa-nos, em nossa proposta de leitura discursiva, refletir os variados modos de funcionamento nas formulações discursivizadas no ritual festivo.

Vila Bela da Santíssima Trindade¹, primeira capital de Mato Grosso, significa-se por um conjunto de *práticas* que vão desde a culinária, contos e arquitetura às diversas celebrações festivas. Das celebrações festivas objetivamos refletir, filiados à teoria da Análise de Discurso (PÊCHEUX, 1975; ORLANDI, 1994, 2007^a, 2007^b, 2008^a, 2008^b, 2008^c, 2012, 2015), o funcionamento das discursividades inscritas nos cantos das danças do Chorado e do Congo. De modo específico buscaremos compreender, na materialidade linguístico-discursiva das canções, os processos de *significação* do vilabelense, pela sua relação com as práticas festivas da cidade.

Pensando esse sujeito em um mundo *letrado*, esses cantos configuram-se por uma linguagem arcaica, erudita, castelhana e, ao mesmo tempo, coloquial, sob a forma de refrão. Ainda, são também formulados numa linguagem definidora do evento festivo, cujos elementos linguísticos, aparentemente *estranhos* ao *português-brasileiro*, textualizam o imaginário de uma língua, a africana, língua falada pelos antepassados do vilabelense que ali habitaram.

Propomos compreender os elementos nos versos cantados não limitados a uma forma linguística, isolados de suas condições sociais de significação, mas como propriedades discursivas, sustentadas na ordem do discurso: “Ao apreendermos certas marcas temos de considerar o modo como elas aparecem no discurso, ou seja, temos de estabelecer sua função em relação à propriedade do discurso que é o objeto da análise”. (ORLANDI, 1994, p. 305).

¹ A cidade de Vila Bela da Santíssima Trindade está localizada a extremo oeste de Mato Grosso, 500km de Cuiabá, 120km da Bolívia.

Nossa pesquisa se justifica pelo fato de buscarmos compreender o modo como a língua, em sua estrutura e organização, sobretudo, no plano sintático, funciona na construção dos processos de produção dos sentidos que identificam a relação do sujeito com a cidade. Observaremos nos cantos da *dança do Congo* e da *dança do Chorado*, através dos seus vestígios linguísticos, a imagem que a língua produz de si e dos diferentes sujeitos no ritual festivo. São as diferentes materialidades linguísticas e posições-sujeito, nos cantos da cidade, a serem colocadas em causa na presente reflexão.

Na dança do Chorado, os efeitos de sentimentos amorosos são os que predominam nos versos das canções. Já na dança do Congo, determinadas formulações ora lembram o dizer do sujeito escravo do período colonial, ora formulações cantadas alusivas ao sujeito africano. Esses efeitos articulam-se entre o ritual das festas² e o espaço da cidade.

A cidade de Vila Bela constitui-se como programa de colonização da Coroa portuguesa, que visava ampliar seus domínios a oeste do Brasil. Fundada em uma região de disputas pela posse com os vizinhos do domínio espanhol onde, atualmente, está localizada a Bolívia, Vila Bela surgiu com vistas a fortalecer as atividades econômicas rentáveis para Portugal e estabelecer os atuais limites territoriais dessa região.

No período moderno, o espaço da cidade se institui pelo discurso urbano, caracterizado, discursivamente, como “[...] espaço simbólico particular tendo sua materialidade que produz sua própria forma de significar”. (ORLANDI, 2008^a, p. 186). Ao tomarmos o espaço da cidade, pelo simbólico, abriu-se a possibilidade de pensar sua articulação com a materialidade significante das festas vilabelenses.

Nesse sentido, esta pesquisa nasceu de uma particular inquietação: como nós, mato-grossenses da fronteira, significamo-nos em relação às nossas práticas de linguagem? Consideraremos, no funcionamento linguístico-discursivo das canções, três pontos básicos indissociáveis: o espaço das apresentações; o ritual dessas apresentações (dança do chorado e do congo); e as condições de sua significação.

São formulações passadas de geração a geração, rigorosamente decoradas pelos festeiros, com pouquíssimas variáveis ao longo do tempo que, ausentes de uma data de origem e de um autor reconhecido, recai no imaginário social de serem os dizeres formulados pelos escravos desde o período colonial. Os elementos linguísticos que encenam a língua africana, cantados na festa do Congo, já não são os mesmos falados pelos ancestrais vindos da África.

² Nos anexos a partir da página 130 dispomos de imagens ilustrativas sobre o ritual das festas do Chorado e do Congo em Vila Bela - MT.

Não temos, portanto, condições de recuperar o passado das línguas faladas pelos africanos que chegaram a Vila Bela, porém, perguntamos em que medida esse passado linguístico materializa-se nas formulações cantadas nas festas da atualidade.

A imagem da língua construída pelo ritual festivo, conforme mencionada, constitui-se pela interpelação ideológica do sujeito. As letras dos cantos, no espaço político da língua nacional, trabalham o confronto das diferentes línguas: a imaginária, como a encenação da língua africana falada pelos negros vindos da África; a fluida, como as formulações da língua cotidiana falada pelos brasileiros; e a língua espanhola, presente nos vários versos das canções.

Essa língua falada no cotidiano não correspondente às normas e regras gramaticais, aparece definida por Orlandi (2002) como língua fluída, aquela que não se prende a rede de sistemas e fórmulas. Já a língua com suas sistematicidades, regras, é definida pela autora (Idem) como língua imaginária. É a língua que produz efeitos nas relações sociais, mas impossível de ser apreendida quando em funcionamento: “A língua imaginária é a que os analistas fixam com suas sistematicidades e a língua fluida é a que não se deixa imobilizar nas redes de sistemas e fórmulas”. (ORLANDI, Ibidem).

Nesse sentido, filiado à Análise de Discurso, foi possível compreender a construção da imagem de diversos sujeitos nos versos cantados pelo sujeito da festa. Tendo em vista a história de um país colonizado, como o nosso, nossa leitura discursiva visou compreender o modo como a língua, encenada em um ritual festivo, funciona materializada nas diferentes línguas, constituindo diferentes posições sujeito.

Esse trabalho compreendeu a significação do sujeito da festa e do sujeito de Vila Bela diferentemente daquilo que o mesmo imagina dizer pela atividade festiva: o passado que o vilabelense imagina cantar em seus versos, como se a história fosse única e exclusiva do vilabelense, singular, no desenvolvimento de nossa análise, aparece negado pela sintaxe. (CERTEAU, 2012, p. 51). Visamos, assim, compreender a significação do vilabelense pelos versos entoados nas ruas da cidade para além daquilo que está dito e significado, ou seja, compreenderemos os processos de identificação e individuação do sujeito pelas rupturas dos sentidos naturalizados nas apresentações festivas.

Ao tomarmos a língua em funcionamento no mundo, não partimos dos elementos linguísticos para a significação dos cantos e do sujeito da festa, mas dos discursos materializados nas canções. Em nosso estudo, perguntamos como os versos das canções, ritualizados nas práticas festivas, vão construindo diversos efeitos de significação à língua e ao sujeito da cidade.

No capítulo I, assim como no decorrer da pesquisa, demarcamos nosso olhar discursivo para as atividades festivas como práticas de linguagem. Primeiramente, refletiremos como na história de Mato Grosso essas práticas são significadas numa relação indissociável com as políticas de Estado e, posteriormente, como essas práticas funcionam em um espaço constituído de significações.

As festas vilabelenses constituem-se na relação com outras realizadas não somente em Mato Grosso, mas pelo Brasil, as quais compreendemos pela relação da alteridade constitutiva. Originárias dos terreiros e quintais das casas, as danças do Chorado e do Congo, atualmente, são apresentadas no espaço público da cidade. Essa transição trabalha os vestígios políticos e sociais do Estado Moderno ao espaço citadino.

Nos primórdios de Vila Bela, os festeiros ao realizarem outras práticas não ligadas ao espaço litúrgico da Igreja, eram duramente perseguidos pelo Estado. A relação das festas, na atualidade, com as atividades da Igreja, funciona como uma herança da submissão do vilabelense com o Estado Monárquico daquele período.

Domingues; Pinto; Docema (2019, p. 347 / 348), em seus estudos sobre os rituais festivos, tratam das práticas festivas como acontecimento em movimento. Os pesquisadores salientam a significação dos festejos não limitada ao dia a dia da apresentação, mas como “[...] uma prática de linguagem que se (re)significa anualmente, e é vivenciada e discursivizada de geração em geração [...]”. (DOMINGUES; PINTO; DOCEMA, Idem).

Fundamentado nos autores supracitados, a significação das festas de Vila Bela ultrapassa o calendário que celebra o dia dos seus festejos, e os efeitos dessa prática falam no sujeito que, durante vários meses do ano, prepara as atividades da festa; nos turistas que visitam a cidade; assim como na lembrança daqueles que presenciaram as apresentações festivas.

Os efeitos produzidos pelos dizeres sobre as atividades festivas ultrapassam a linha que demarca o dia dessas apresentações e, ao mesmo tempo, é no ritual das apresentações, quando as letras são cantadas na Festança Vilabelense, que compreendemos a materialização das diferentes discursividades tomadas pelo acontecimento discursivo. Esse funcionamento abre a possibilidade de compreendermos a memória de arquivo no ritual das apresentações festivas.

O Estado da atualidade se vale das diversas práticas seculares, legitimando seu funcionamento. As diferentes materialidades de linguagem no ritual festivo, a saber, os cantos, as danças, os instrumentos musicais, o colorido das indumentárias, etc., apresentadas no espaço citadino, caracterizam-se, atualmente, ligados aos efeitos de sujeito africano dos primórdios da cidade.

Interpelado pelo Estado da contemporaneidade que a forma-sujeito, nas práticas festivas, constitui-se pelos processos de individuação: “Um primeiro movimento em que temos a interpelação do indivíduo em sujeito, pela ideologia, no simbólico, constituindo a forma-sujeito-histórica. Em seguida, com esta forma-sujeito histórica já constituída dá-se então o que consideramos como modo de individuação do sujeito”. (ORLANDI, 2011^c, p. 22).

Fundamentado nos estudos de Orlandi, refletimos como a forma-sujeito não se dissocia das políticas de Estado do Período Moderno. As políticas de Estado vão se caracterizar ligadas às suas instituições. É pelas instituições do Estado Contemporâneo que a forma-sujeito é regulada, constituída, atualmente, pela contradição: “Em um novo movimento em relação aos processos identitários e de subjetivação, é agora o Estado, com suas instituições e as relações materializadas pela formação social que lhe corresponde, que individualiza a forma sujeito histórica”. (ORLANDI, 2008^a, p. 106).

Pelo modo como o sujeito da festa constitui-se na contradição dos sentidos, entre a liberdade de dizer algo, e a obrigação de dizer alguma coisa, dizer de determinado modo e não de outro, que propomos uma reflexão discursiva nas festas de Vila Bela sobre os processos de individuação do vilabelense.

É nessa forma sujeito de direito, regimentada pelas instituições jurídicas, que as tradicionais irmandades da Festança Vilabelense aparecem inscritas em diversas associações. Essas associações são caracterizadas por decretos, normativas, tuteladas nos mecanismos produzidos pelo próprio Estado.

A dança do Chorado e do Congo, no ritual das apresentações, funcionam como se dessem conta de dizer da história africana do vilabelense no espaço citadino. As interpretações atribuídas a esses festejos repetem os efeitos de sentidos naturalizados, e também institucionalizados, para as festas: constituem-se pela memória de arquivo. Segundo Orlandi (2011^a), a memória de arquivo funciona, em um material de linguagem, como a significação que repete sem deslocar-se. Para a significação das festas vemos a repetição dos dizeres formulados nos manuais de história e em circulação na internet.

O sujeito da festa, com suas vestimentas coloridas, canta em um cenário que acredita dramatizar o passado africano do vilabelense. Esse passado encenado pelos festeiros do Chorado e do Congo, institucionalizado nos manuais de história, funciona como arquivo em movimento, ou seja, as projeções imaginárias do sujeito referente ao passado filiam-se na memória de arquivo, produzindo no sujeito da festa a ilusão de encenar sua ancestralidade africana.

O estudo também buscou compreender a cidade de Vila Bela pela significação de sua arquitetura, pela significação do seu próprio nome, pela produção dos efeitos inscritos no acontecimento da colonização, assim como questionar os imaginários socialmente naturalizados às práticas de linguagem que tentam *resgatar* um passado inacessível ao sujeito.

Ao invés de *resgate* compreendemos, pela Análise de Discurso, os efeitos constituídos nas derivas dos sentidos. A Carta de fundação de Vila Bela e a nomeação da cidade fundam uma nova ordem de significação a Mato Grosso. A Igreja, as construções antigas, o perfil social à época da fundação da cidade, em uma região distante dos grandes centros naquele período, foram marcados pela presença do Estado Monárquico no interior desse Estado.

As arquiteturas produzem um misto de significações: o traçado das ruas e das casas guardam traços do período colonial e, atualmente, dividem espaços com traços da arquitetura do Período Moderno, como as casas de comércios e residências. As festas do Chorado e do Congo são apresentadas em meio às construções atuais e antigas, simples e moderna. O sujeito da festa desfila em um cenário situado no batimento entre o passado e presente, presente e passado.

As canções do Congo e do Chorado são ritualizadas em uma localidade constituída no acontecimento da colonização, situada entre as diferentes temporalidades que recortam a história de Vila Bela. O espaço citadino se significa atravessado por diferentes discursividades, configurando-se em um cenário de apresentações festivas do Período Moderno.

Durante o século XX, construções de rodovias e fundação das diversas cidades na região oeste mato-grossense produziram uma nova dinâmica de significação à Vila Bela: a cidade volta-se para seu passado, sendo significada, socialmente, por efeitos de *tradições culturais africanas*. As festas da cidade passam pela relação estabelecida com o outro, os espectadores, turistas e pesquisadores. São também práticas que movimentam o comércio da localidade. Pela relação das festas com o espaço citadino, perguntamos pelos gestos de interpretação inscritos na memória de arquivo, que se articula à memória discursiva, com sua plasticidade.

Objetivamos refletir, nesse capítulo, como o espaço de Vila Bela, constituído nas distintas discursividades, estabelece uma relação de significação com as práticas festivas ritualizadas no espaço público, recinto e ruas da cidade.

No capítulo II, trabalhamos um percurso de reflexões referente à língua e ao sujeito. Em relação aos efeitos de sentidos produzidos pela atividade festiva, foram articulados os seguintes pontos: a materialidade da língua, o ritual e a ideologia. Pela Análise de Discurso, procuramos refletir o modo como a língua filia-se à memória discursiva.

Segundo Orlandi (2015), a noção de memória discursiva se define pelos dizeres que falam antes, em outro lugar, independentemente, materializada na formulação discursiva. Os processos discursivos de significação compreendem, na materialidade dos dizeres, dos objetos de linguagem, a memória estruturada pelo já dito e esquecido. É pelo esquecimento que o sujeito formula sem se dar conta dos saberes discursivos que o constituem.

Nas festas de Vila Bela, mesmo nas situações em que a língua encena o falar dos africanos, as formulações dos versos cantados nos leva a perguntar em que medida aquilo que o vilabelense imagina dizer materializa outros dizeres por ele não cantados. Ou seja, é pelo impossível de dizer na língua de outrora que o sujeito vilabelense canta suas *tradições africanas* não significadas pelo real da história.

Em um ritual repetido há séculos, pelo menos uma vez ao ano, funciona como se o sujeito nunca tivesse, antes, cantado os mesmos versos aos que se fazem presentes na apresentação festiva, valendo-se dessa repetição incessante na cena das apresentações, pela relação estabelecida com o outro (espectadores, turistas e pesquisadores).

Pelas condições de produção em sentido estrito, tomamos como *materialidade de dizeres* formulações que funcionam não isoladas do mundo, não se limitando às categorizações linguísticas e nem gramaticais. Ou seja, é justamente por não se limitar às categorizações linguísticas e gramaticais que buscaremos compreender a materialização dos sentidos na formulação das canções.

Pela nossa filiação teórica, Análise de Discurso, reiteramos nosso entendimento de que a língua funciona como um sistema inscrito em uma ordem significativa filiada na memória, a historicidade dos sentidos. O trabalho da ideologia, tanto no sujeito que canta quanto no que assiste, produz uma falsa impressão de representar os escravos dos primórdios da cidade.

Diversos historiadores e antropólogos que desenvolveram suas pesquisas voltadas para a história de Vila Bela homogeneiza a significação do sujeito, pela repetição dos estereótipos historicamente arraigados na sociedade. Será em uma direção contrária a esse pensamento que a pesquisa buscou analisar, discursivamente, a significação e o funcionamento das festas de Vila Bela, pela noção de cultura no plural, conforme as pesquisas desenvolvidas por Certeau (2012).

Consonante às reflexões trabalhadas nesse capítulo, sobre língua e discurso, a noção de cultura no plural foi compreendida pelo modo como as regularidades linguísticas, na materialidade dos cantos, desmistifica a ideia de cultura como peculiar, particular do vilabelense.

Pela noção de cultura no plural, fundamentada nos estudos de Certeau, objetivamos refletir o modo como as práticas festivas, ritualizadas, não se dissociam do mundo globalizado, das lutas de grupos minoritários, reconhecimento social, trabalhadas nas festas de Vila Bela. O estudo não tratou da significação dos sentidos do ritual festivo sem antes considerar as condições políticas e sociais que regem o funcionamento dessas práticas.

A noção de cultura no plural levou-nos a compreender em que medida o mesmo se repete no acontecimento da festa. Perguntamos, no ritual festivo, de que modo as festas de Vila Bela negam aquilo que, sem se dar conta, afirmam dizer. Conforme estudos desenvolvidos por Pêcheux (1983), não há ritual sem falha ou rachadura, compreendendo, desse modo, o ritual de discurso. É nessa direção que propomos refletir a significação das letras cantadas no ritual festivo do espaço citadino.

Se as atividades festivas, como as danças do Chorado e do Congo, remontam do período colonial, importante ressaltar, conforme as considerações de Claudine Haroche (1992) e de Eni Orlandi (2011^a), as diferentes formas de submissão do sujeito pelo Estado.

O período Medieval configurou-se por uma determinação explícita do sujeito pela Letra, *As Sagradas Escrituras*. As questões que dizem do sujeito medieval, submisso à Igreja e ao rei, não são indiferentes ao período político e social que Vila Bela foi erigida para ser primeira capital de Mato Grosso. Na atualidade, a determinação do sujeito é menos explícita, invisível, regida pelas leis do Estado Jurídico.

Buscaremos compreender, na análise, os processos de identificação do vilabelense pela materialização dos sentidos nas letras das canções ritualizadas nas ruas da cidade; e como os efeitos de *tradições culturais* significadas para as festas constituem-se pela multiplicidade dos sentidos. Com base nos objetivos dessa proposta, perguntamos: como os versos cantados no ritual festivo inscrevem-se em uma ordem discursiva? De que modo as letras das canções, ritualizadas em um espaço discursivo de significações, constituem diferentes línguas e diversos sujeitos?

O capítulo III compreende a relação entre a língua, sujeito e ideologia, nas letras das canções ritualizadas no espaço citadino. No ritual das apresentações, analisamos os versos constituídos em suas diferentes materialidades significantes; e os elementos linguísticos sustentados nas línguas africana e espanhola, pelas noções de narratividade e esquecimento, sem deixar de problematizar as organizações sintáticas, nas letras das canções, pela ordem do discurso.

O espaço citadino transforma-se em palco das apresentações festivas nas semanas que são celebradas as *Festanças Vilabelenses*. Na dança do Congo, diferentes cantos são entoados pelos festeiros nas ruas da cidade, assim como na dramatização do recinto do evento festivo. Na dança do Chorado, os versos são cantados no momento que antecede a apresentação teatral do Congo, e após a celebração da missa. É cantado pelas mulheres trajadas de saias longas e coloridas, e, quase sempre, uma garrafa de aguardente, chamada de *canjinjin*, encima a cabeça.

No ritual dessas apresentações procuramos refletir a significação dos refrãos filiada em uma ordem discursiva do Período Contemporâneo. No espaço político da língua nacional, a formulação discursiva dos cantos vai se constituir por traços de memória de outras línguas (africana e espanhola), e pelas articulações dos dizeres que constroem o cenário político e social de Mato Grosso do século XVIII.

A noção de cenografia, aqui pensada, não se limita ao modo como aparece no meio artístico, definida como uma técnica de organização do espaço cenográfico. Pensamos a noção de cenografia discursiva fundamentada nos estudos de Orlandi (2008^a), no sentido de que a cena tem sua própria materialidade, em um processo que desconstrói os imaginários produzidos pelo sujeito nas apresentações festivas.

A desconstrução desse imaginário foi pensada de modo mais acentuado pelas diferentes organizações sintáticas filiadas na ordem do discurso. Procuramos entender a significação do vilabelense pelo funcionamento da sintaxe em uma prática de linguagem, a ser compreendida no capítulo IV. Fundamentado em Pêcheux (1980), Haroche (1992), Orlandi (2007), Marandin (2016), Guilhaumou e Maldidier (1979), perguntamos pela significação do vilabelense nas diferentes organizações sintáticas materializadas pelo discurso.

Os jogos sintáticos, na materialidade dos cantos, dizem de um cenário social mato-grossense e, ao mesmo tempo, desconstrói os imaginários socialmente naturalizados para as atividades festivas da cidade. Compreendemos a significação do sujeito em uma sintaxe inscrita na ordem do discurso. Os estudos de Pêcheux (1980) sobre *Enunciado: encaixe, articulação e (des)ligação* compreendem a sintaxe pelo efeito metafórico constituído no real da história. De nossa parte, pensamos a sintaxe pelo real da língua em uma prática de linguagem, ritualizada.

Considerando o real da história na falha da materialidade da língua, vale perguntar ainda: como compreender nas canções a significação do vilabelense pelos diferentes discursos inscritos no ritual festivo? Pela inscrição do discurso nos versos das canções, em que medida a significação da festa se estilhaça no lapso?

CAPÍTULO I

VILA BELA E SUAS DISCURSIVIDADES

Vila Bela se destaca, atualmente, por diversas práticas que apontam para sua memória. Tomamos o espaço da cidade como uma prática que trabalha, em seus modos variados de dizer, “o processo sócio-histórico delimitando territórios de significação e práticas discursivas”. (MARGARITO; ORLANDI, 2020, p. 489). Observamos a significação da cidade e do sujeito pelo modo como os efeitos de sentidos atravessam o espaço citadino; e como no espaço citadino a historicidade se constitui pela produção dos sentidos nas determinadas práticas de linguagem.

Das projeções imaginárias naturalizadas para Vila Bela, uma delas é a sua histórica relação com as práticas festivas: “Já em 1753, houve uma festa concorrida em Vila Bela, em homenagem a Nossa Senhora do Rosário, registrada nos ‘Anais de Vila Bela’, quando da chegada da imagem em um barco vindo das monções do norte, e que provocou muita alegria e devoção”. (SILVA, 2008, p. 68).

Dentre as diversas prática existentes, as danças do Chorado e do Congo compõem as celebrações festivas de São Benedito, uma herança secular na relação entre as atividades desenvolvidas pelos negros com as atividades religiosas da Igreja Católica que, politicamente, exerceu influências sociais através dos santos – São Benedito, santo dos negros – e atividades festivas. Atualmente, essa relação passa a funcionar por efeitos de “legado histórico”, que ligam as atividades festivas aos rituais determinados da Igreja.

Preparado pelos moradores em conjunto com a Igreja Católica, a Festa de São Benedito integra o conjunto festivo composto pelas festas do “Divino, Mãe de Deus e Santíssima Trindade” (ARIANO, 2016, p. 1), designados de *Festança Vilabelense*. Essas celebrações são também nomeadas de Festas de Santos³, em um gesto de celebração à memória *da cultura africana*.

No entanto, embora de cunho religioso e determinado pela Igreja, a efetivação da *Festança Vilabelense* constitui uma prática diretamente conjugada às políticas do Estado brasileiro. Entram nessa ordem, nessa discursividade, conforme compreenderemos adiante, pelo modo como seu funcionamento não escapa do Estado que legitima o ritual das atividades festivas.

³ **Vila Bela da Santíssima Trindade começa as comemorações da Festa do Congo**: Portal Secretaria de Estado de Cultura Mato Grosso. Disponível em: <http://www3.cultura.mt.gov.br>. Acesso em: 09 out. 2015.

Realizada anualmente no mês de julho, no centro da cidade, visando representar o início da plantação, colheita e fartura, ao mesmo tempo motivada pelas férias do calendário escolar, compreendemos a *Festa* vilabelense como um *acontecimento discursivo* que se renova ano a ano. Na atualidade, o Governo de Mato Grosso e a Prefeitura Municipal da cidade fomentam a organização e realização das atividades festivas que, nas últimas décadas, dos quintais e terreiros das casas, passou a ser apresentada nas ruas e na praça da cidade (ARIANO, 2018, p. 126), abertas ao público: moradores locais, turistas, pesquisadores.

Essa transição entre um espaço e outro materializa as diferentes políticas de Estado para a região da fronteira mato-grossense. Se em seus primórdios, as festas funcionaram com um propósito: a dança do Chorado como pedido das senhoras aos seus senhores; e em conjunto com a dança do Congo no século XIX, funcionam como uma atividade de recreação entre os vilabelenses nas casas e terreiros, e no século XX e XXI passam a funcionar como uma prática legitimada pelo Estado, em um espaço público, significas por efeitos de espetacularização e atividades culturais. Deslocam-se seus efeitos de funcionamento e significação.

A *Festa*, organizada por um grupo de moradores, descendentes dos negros, designados de “irmandades centenárias”, segue um *ritual* que compreende o *cronograma* das apresentações, *composição* dos festeiros, *organização* das festas, *programação* das festas, *papeis* desempenhados entre os homens/mulheres e as diferentes formas de se relacionarem com a religião e com o espaço da cidade.

As irmandades são assim designadas por compor um conjunto de festeiros ligado às atividades religiosas. Segundo relato dos moradores locais, as irmandades partilham de uma mesma herança histórica, descendentes dos africanos, cujas festividades associam-se aos cultos da Igreja Católica. Cada evento festivo compõe-se de uma irmandade, como as da Festa do Congo e São Benedito, por exemplo, em que o papel da Igreja na atualidade situa-se sob a égide do Estado Contemporâneo: da sua influência social de outrora para uma instituição regida pelo Estado da Contemporaneidade.

As irmandades, nas festas de Mato Grosso, compreendemos por aquilo que não é exclusivo na história desse Estado: “Originadas geralmente no âmbito das irmandades, as comunidades que realizavam a festa assumiam formas europeias de organização para manifestar valores culturais próprios, permeados de elementos africanos”. (SOUZA, 2014, p. 19). Questionamos a noção de valores culturais próprios para a cidade de Vila Bela, colocando em causa como nas organizações festivas as formulações do canto constituem as discursividades não pensadas pelo sujeito da festa.

Entendido como laço de fraternidade entre os escravos no período colonial, Souza (2014, p. 190) salienta que as irmandades “[...] eram, contraditoriamente, agentes eficazes da colonização [...]”. A relação da Igreja com as atividades festivas funcionava como uma forma do colonizador garantir a ordem social e política na região. As atividades festivas, portanto, não se dissociam das políticas empreendidas pelo Estado, quer seja o Estado Contemporâneo, quer seja o Estado Absolutista.

A *Festança*, portanto, relaciona-se com o espaço da Igreja, representando, social e historicamente, as marcas da colonização portuguesa na cidade de Vila Bela: “Não são apenas as características fenotípicas dos vilabelenses que revelam suas origens africanas, mas também elementos presentes em suas manifestações culturais, como os observados durante a Festança, comemoração religiosa do catolicismo popular”. (CARVALHO, 2011, p. 6). As festas de Vila Bela se caracterizam sob os mais diferentes modos, quase sempre relacionadas, direta ou indiretamente, à religião: comunhão entre os festeiros, festas de santos, almoço comunitário.

Os preparativos das atividades festivas, atualmente, nascidos dentro das casas e dos quintais, culmina nas apresentações realizadas nas ruas do espaço citadino, produzindo uma espécie de duplicidade de significação: o sujeito que faz a festa para si é o mesmo que promove as festas ao espaço aberto, para dentro e para fora. Esse funcionamento abre-se para os efeitos de ambiguidade de significação do vilabelense: o espaço litúrgico da Igreja, fechado, conjugasse com o espaço público da cidade, aberto ao mundo.

Na conjuntura política e social do período colonial e imperial, as festas relacionavam-se, necessariamente, como extensão das atividades da Igreja, caso contrário, a comunidade era perseguida e, duramente, combatida. Esse foi o caso do batuque, por exemplo, que, segundo Loureiro (2006), muito comum nas zonas rurais no Estado de Mato Grosso, era pretexto para reunir nos terreiros os negros, escravos e descendentes de escravos, realçando os efeitos de uma prática discursiva ligada às *tradições africanas*. (LOUREIRO, Idem). O pesquisador salienta que essas festas são também realizadas no interior de São Paulo, uma dança excitante e alegre.

Assim que concluída a transferência da capital para Cuiabá, em 1835, as festas passaram a ser cultuadas por um número de santos maior do que nas décadas anteriores, com raríssimas celebrações das missas, ficando até dez anos sem contar com a visita dos padres. Decorrente da nova ordem social, econômica e política imposta para a cidade, as festas religiosas passaram a ser organizadas pelos negros, abandonados na cidade. Segundo Silva (2008), nesse período as práticas festivas, conjugadas entre si, passaram a ser designadas de *Festança*, que congrega, além das danças do Chorado e do Congo, também o Marujo, Luanda, Tambor e Batuque.

De acordo com Ariano (2018), o espaço de realização das atividades festivas em Vila Bela, até meados do século XX, era nas casas e nos terreiros. Também nomeadas de Festas de Santos, a *Festança* passou a ser realizada, na atualidade, anualmente, em torno de duas semanas, na segunda quinzena de julho. Em dois dias, conta com a presença de autoridades administrativas, políticas e adeptos das diversas regiões do Brasil.

As danças do Chorado e do Congo são realizadas também em outras cidades de Mato Grosso, de modo ressignificado: a primeira se assemelha ao Lundum, pelo modo como os dançantes representam as tradições africanas, com o equilíbrio de uma garrafa de aguardente na cabeça (LOUREIRO, 2006, p. 70) e, a segunda, um efeito da organização das festas pelo Estado, ressignifica outras festividades existentes no interior de São Paulo e Minas Gerais, pelo mesmo nome: dança do Congo ou Congada. As festividades mato-grossenses, como as danças do Chorado e do Congo projetam, assim, nessa relação de alteridade, o imaginário de uma “herança histórica” para o sujeito mato-grossense. (ARIANO, 2018, p. 124).

As atividades festivas em Vila Bela instituem uma divisão social étnica, em que o papel dos negros remete ao das festas, e a dos brancos às condições de promoção e contribuição para a realização da *Festança*: “O prefeito, branco [...] Fornece apoio logístico como lenha para os fornos e infraestrutura como palco e arrumação das ruas. Vai à missa de São Benedito, quando todos os políticos de fora estão também presentes”. (ARIANO, 2018, p. 145).

Essa divisão entre brancos e negros, conforme discorre Ariano, deve-se aos processos históricos de constituição da localidade latente no período moderno: os negros foram duramente expropriados de suas terras nas décadas de 50, 60 e 70 do século XX, além de terem pouquíssima representatividade como donos dos meios de produção. Socialmente, por serem maioria na região, vão se significar nas diversas práticas festivas que rememoram sua história, recontam seu passado, em detrimento de sua histórica exclusão social.

Assim, as atividades festivas passam a funcionar como uma prática constituída por fatores sociais, econômicos e históricos com consequências para o processo de significação do vilabelense. As festas do Chorado e do Congo, na *Festança Vilabelense*, funcionam significadas por uma variedade de dizeres: arcaico, erudito, coloquial, etc., visando refletir, nessas diferentes formulações, sua unidade de significação. Pensamos a unidade de análise, conforme propõe Orlandi (2008^a) em seus estudos, pelas formulações presentes em sua textualização, ou seja, pelos dizeres não limitados ao enunciado, mas em funcionamento no texto. É na textualização, segundo a autora, que tomam corpo as formas linguísticas em sua relação com as condições de produção.

Os cantos entoados na cidade aludem para uma forma de espetáculo, como se pudessem representar a língua e os efeitos de significação dos antepassados do vilabelense. Na dança do Chorado, a sua significação se divide em uma projeção imaginária referente aos seus antepassados, ora como súplica das escravas aos seus superiores, coronéis, senhores de terras, capitães gerais, “[...] para que perdoassem os castigos prometidos aos escravos transgressores” (LOUREIRO, 2006, p. 83); e ora como reverências e homenagens ao São Benedito. Para a dança do Congo, significam efeitos de *guardiões* de São Benedito; relação dos festeiros com a terra; e representantes dos afrodescendentes na cidade.

A dança do Chorado se significa em um roteiro que a divide, cronologicamente, em três períodos distintos. (LIMA, 2000). O primeiro retrata os primórdios da dança no século XVIII, quando Vila Bela era capital de Mato Grosso. Surgiu praticada apenas pelas mulheres negras que, reunidas nos casarões, cantavam e dançavam sensualmente aos seus senhores, comovidas com o sofrimento dos seus entes queridos, os escravos fujões condenados à tortura e à morte.

Trajadas de saias longas e, na cabeça, pedaços de madeira, pedra ou bebida, embriagavam seus senhores (Coronéis – Capitães Gerais) com bebidas típicas daquela época e, em troca de passarem a noite com as jovens, chamadas pelos vilabelenses de “prenda”, pediam a soltura dos seus entes queridos, os escravos condenados à prisão e a tortura. Segundo relatos dos moradores locais, em quase sempre os pedidos eram atendidos.

Com a transferência da capital para Cuiabá, em 1835, os brancos abandonaram a cidade, enquanto os escravos, na antiga localidade, permaneceram. Sem os mesmos propósitos de sua origem, a dança do Chorado passa, então, a funcionar de outro modo: as mulheres se reúnem em um recinto, fechado, por efeitos de recreação e diversão. E a cada momento que um homem verificava o que se tratava, era conduzido pelas integrantes da dança ao recinto e convidado a fazer doações de alimentos, chamado pelos vilabelenses de donativos.

Ao final do século XX, o funcionamento da festa se modifica. A encenação se liga ao período anterior, do choro, do pedido, deslocando-se para os efeitos de uma prática representativa do passado. Efeitos de espetacularização. A dança passa a ocorrer no centro da cidade e funciona como um meio de representar, para a sociedade, pesquisadores e turistas, projeções de sentidos referente a história das mulheres negras no período escravocrata. Moradores antigos da cidade relatam que o Chorado quase desapareceu em meados do século XIX. Ao final desse século, várias mulheres, integrantes mais experientes, conhecedoras da dança, reuniram-se e reorganizaram as apresentações nos quintais, nos terreiros.

Ao lado dessa formulação, outros dizeres referentes a origem do Chorado relatam ser uma festa originária da cozinha. Praticada pelas cozinheiras, que preparavam alimentos para as celebrações comunitárias, iniciaram uma forma de dançar que deu origem ao Chorado: “O chorado, muitos relatos atestam isso, era uma forma de sociabilidade, que reunia homens e mulheres nos quintais das casas e consistia em uma brincadeira dançante, que envolvia prender um homem e cobrar uma bebida como preço da soltura” (ARIANO, 2018, p. 164). A origem da atividade aparece significada pelo confronto das diferentes formulações.

Esses distintos dizeres sobre a dança do Chorado encontram na língua a sua representatividade, materializada nos cantos, entoados por um coral formado por diversas integrantes, com as dançarinas sempre sorridentes, trajadas pelos vestidos longos e coloridos, exuberantes nas apresentações. Na atualidade, as diferentes formulações referentes à história do Chorado se fundem no ritual das apresentações.

Nos diversos momentos da festa uma garrafa de aguardente, chamada de *Canjinjin*, encima a cabeça das dançarinas, buscando representar a sobriedade da mulher negra à época do surgimento da dança, fazendo trabalhar outros efeitos: mulheres guerreiras; mulheres resistentes que não se embriagam como seus senhores; mulheres persistentes; determinadas. Atualmente, a apresentação antecede a dramatização da dança do Congo e sucede à missa de São Benedito.

Já a festa do Congo funciona como um ritual composto por danças e músicas ao som de diversos instrumentos musicais (AZEVEDO, 2012), como cavaquinho, ganzá, viola caipira, chocalho e bumbo, tocados pelos próprios integrantes da dança, com os cantos entoados em dois momentos: na condução dos festeiros de São Benedito pelas ruas até à Igreja, da Igreja até a residência; e na trama da apresentação festiva realizada na praça central da cidade, sob uma tenda composta por plateia e espectadores.

Diferentemente do Chorado, no Congo, o movimento da dança parafraseia aos da marcha de soldado, o qual “Essa prática, que confere uma conotação superlativa ao vínculo entre corpo e chão, trata-se de uma forma de afirmação territorial daquele terreno”. (ARIANO, 2018, p. 129). Quanto a indumentária, elas representam a divisão social, onde os doze pares de soldados, representantes do Bamba, enfeitam-se com roupas coloridas, espadas e capacetes com penas de emas. Já a nobreza, integrada pelo secretário, rei e príncipe, compõem-se de mantos, coroas, bastões coloridos e flores em suas vestimentas. (AZEVEDO, Idem).

A relação dos festeiros com as atividades festivas repete diversos enredos festivos existentes no Estado de Mato Grosso, como a Cavallhada, por exemplo, atualmente praticada

em algumas cidades do Estado, como Poconé, que encena a luta entre mouros e cristãos. Essa relação entre os reinos e a nobreza são relações repetidas dos rituais existentes em Mato Grosso, presentes na apresentação festiva de Vila Bela. A dança do Congo, nesse sentido, constitui-se da alteridade constitutiva de outras práticas ritualizadas nesse Estado.

Os sons, as danças, a indumentária e os cantos funcionam conjugados entre si como se dissesse dos efeitos de *tradição africana* na dramatização cenográfica da festa, uma forma de lembrar os ancestrais dos vilabelenses, os negros, os africanos, produzindo na cena da *Festança* uma referência dêitica ao continente africano, “[...] espaço de reatualização das tradições e recriação de laços comunitários [...]”. (SILVA, 2008, s.p.). Na dança do Congo, a materialidade linguística das canções se textualiza enquanto integrada às diversas materialidades significantes das festas, produzindo, na cena da apresentação, a imagem do sujeito africano, fazendo com que esse efeito funcione como peculiar do vilabelense.

No ritual são formuladas variadas terminologias *sem entrada no sistema do português-brasileiro*, como forma de encenar a língua africana, a língua falada pelos ancestrais do vilabelense, produzindo os efeitos de afirmação do sujeito em relação a sua história. Essas formulações ritualizadas, que dizem do passado do vilabelense, vai se sustentar em um funcionamento discursivo, que compreendemos de discurso da tradição. Pelo discurso da tradição o sujeito canta na ânsia de significar sua memória.

A dramatização da festa do Congo se inscreve em um roteiro teatral, composto pelo conflito entre dois reinos, o do Bamba e o do Congo, decorrente de uma promessa do rei do Congo em ceder a mão de sua filha ao rei do Bamba. Durante a encenação, diversas canções são entoadas por um conjunto de participantes divididos em duas filas, os representantes do reino do Bamba, antagonistas da apresentação, e os do reinado do Congo, protagonistas, em uma apresentação que dura, aproximadamente, quarenta minutos.

As práticas ao não corresponderem com o discurso cristão, como encenação dos pedidos das mulheres escravas aos seus senhores, realizadas pela dança do Chorado; e a dramatização de uma batalha no continente africano, pela dança do Congo, inscrevem-se na formação discursiva do profano. (ORLANDI, 2008^a, p. 116). Já a festa de São Benedito, ligada ao cerimonial religioso, trabalha sua significação dentro da formação discursiva do sagrado.

As formações discursivas configuram diferentes relações de sentidos nas festas da cidade, e sustenta aquilo que o sujeito pode e deve dizer no ritual festivo: “passando por uma outra formação discursiva, desta vez a que desencadeia o processo de significação sobre a arte, em que se misturam, na forma da divulgação”. (ORLANDI, 2020, p. 525).

É sustentado nessas distintas regiões discursivas que o sujeito da festa, portanto, projeta as ilusões imaginárias de ancestralidade africana ao vilabelense. As danças do Chorado e do Congo, na festa de São Benedito, filiam-se no discurso da tradição, o discurso que sustenta essas distintas regiões discursivas, que são definidas por Orlandi (2008^a) de formações discursivas específicas, regionalizações de sentidos do interdiscurso.

Enquanto a dança do Chorado é integrada apenas por mulheres, a dança do Congo compõe-se predominantemente por homens: “[...] é, tradicionalmente, masculino, cujos símbolos são os soldados, guerra, disputa pela mão de uma mulher, a princesa Ana Maria de Gouveia, apenas referenciada”. (ARIANO, 2018, p. 160). Na relação com a festa de São Benedito, os dançantes do Congo acompanham seu cortejo, e “[...] instaura um tempo em que a cidade fica sob o domínio do rei do congo”. (ARIANO, 2018, p. 128).

Ao longo de sua história, portanto, a dança do Chorado desliza de uma prática que o acontecimento remetia ao choro, ao pedido das escravas, para efeitos que dizem de sua prática no passado. A dança do Congo, apresentada em um acontecimento ritualizado, faz menção à ancestralidade do vilabelense, uma menção *reconstituída*, *reinventada*, do espaço africano impossível de ser dito e significado.

Naturalizou para as Festas das Irmandades do Senhor Divino e São Benedito (LOUREIRO, 2006, p. 25) os efeitos de práticas agregadoras de outras não oriundas do catolicismo, como as danças do Chorado e do Congo. Essa relação funcionou como um modo de legitimarem as práticas inscritas no imaginário de “festas africanas”, “celebrações pagãs”: “O culto aos santos católicos era uma forma de os negros utilizarem o espaço público e legítimo da igreja para a organização das irmandades leigas”. (SILVA, 2008).

Atualmente, as diversas festas originárias do período colonial e escravocrata, em especial as danças do Chorado e do Congo, derivam para outros gestos de significação: projetam-se efeitos de inclusão do negro à sociedade, à cultura, à civilização, “tendo como fulcro as irmandades religiosas e os templos católicos”. (LOUREIRO, 2006, p. 25). As festividades realizadas em Vila Bela ligam-se, desse modo, às políticas empreendidas para a localidade, que consideram na sua realização a relação com a Igreja e com a civilização.

Nas danças do Chorado e do Congo observaremos, adiante, o funcionamento do ritual por uma interpretação institucionalizada, que sustenta no sujeito a ilusão de retratar sua história, a representação do seu passado: “Diríamos, na perspectiva discursiva que o efeito de pertencer ao grupo é uma das ilusões que o liga a suas condições sociais de existência”. (ORLANDI, 2011^b, p. 23).

O sujeito, no interior do ritual festivo, produz sua história sem escapar dos dizeres já legitimados para sua significação. O sujeito diz do seu passado, ao mesmo tempo que esse passado se constitui nele, compreendido por Orlandi de desdobramento da memória: “Estes textos [...] enquanto partes de uma sociedade, com sua cultura, suas práticas memoráveis, e, ao fazerem isso, produzem um desdobramento da memória que retorna sobre si mesma para repetir e deslocar, ao mesmo tempo”. (ORLANDI, 2020, p. 526).

A *Festa Vilabelense* compõe-se de banquetes e diversas culinárias referentes à *tradição africana*. No caso das danças do Chorado e do Congo, buscam dizer do passado vilabelense pelas diversas encenações dançadas, como se reproduzissem a cena representativa dos antigos moradores. Assim, o sujeito da festa produz diversas significações referentes ao seu passado, constituindo o que Orlandi define de modos variados de produção da memória.

Conforme compreende a pesquisadora (2014, p. 2) sobre discursos e museus, compreendemos que o vilabelense, ao imaginar representar seu passado, sustenta o discurso da memória que, no ritual festivo, ao lado do discurso da tradição, produz um passado inventado, simulado, recontado: “São lugares simbólicos, lugares de significação materiais/concretos com suas memórias que passam a significar por si. O próprio lugar, em sua concretude material, se diz, significa”. (ORLANDI, 2020, p. 516). Adiante, refletiremos sobre o modo como os discursos atravessam a significação da cidade.

1.1 Vila Bela da Santíssima Trindade: um espaço de interpretações determinado

Como para outras situações (cf. espaço urbano, E. Orlandi, 2004, entre outros), pensamos a territorialidade enquanto espaço que significa, logo, espaço de interpretação em que sujeitos se inscrevem. (ORLANDI, 2011^c, p. 25).

Vila Bela da Santíssima Trindade, situada a extremo oeste de Mato Grosso, fronteira com a Bolívia, atualmente aparece concebida como um espaço de tradições culturais. Nas diferentes materialidades significantes do espaço citadino, os efeitos de sentidos projetados para a arquitetura, atividade festiva, rio, lendas, guiam a interpretação dos seus leitores (turistas, espectadores) do mesmo modo como são guiados em uma exposição de arte, fazendo com que o espaço público da cidade se signifique próximo dos textos expostos em museus. (NUNES, 2020, p. 540).

Em Vila Bela, essas diferentes materialidades significantes nos fazem pensar a história do sujeito e da cidade, levando-nos a perguntar pela constituição dos sentidos referente à uma localidade fundada no século XVIII. Eni Orlandi (2011^c, p. 13), sobre individuação e identidade

pousoalegrense, salienta que em um território o Estado faz-se presente. E pensando a questão das materialidades significantes de Vila Bela, a sua significação no espaço da cidade funciona “em relação a”: “Uma estátua, assim como qualquer objeto simbólico, que aqui tomamos como discurso, não significa apenas em si”. (ORLANDI, 2011^c, p. 15).

Sobre o objeto simbólico, de linguagem, em uma prática de interpretação social, a autora (2014, p. 6) tece as seguintes considerações: “Por outro lado, há o que tenho chamado memória de arquivo, como disse acima, que é a memória que não esquece: é a que se institucionaliza e é arquivada. A dos museus, a das instituições em geral, a da escola, a do Estado, oficial etc.”. É a memória institucionalizada, pelo Estado, que afeta as relações sociais, pelo modo como a interpretação direcionada não se desvincula das instituições que regem seu funcionamento.

Fundamentado nos estudos de Orlandi, compreendemos a interpretação direcionada a partir do dizer sobre as festas e sobre o passado do vilabelense, sustentados na memória que repete sem deslocar-se. Pensamos a significação das festas vilabelenses, desse modo, por aquilo que, socialmente, está estabelecido, constitutivo da memória de arquivo.

Nessa mesma direção, a cidade de Vila Bela se sustenta por uma interpretação institucionalizada, que caracteriza ao espaço citadino os diversos efeitos de significação: relação do vilabelense com os descendentes dos escravos e africanos, localidade fundada no período colonial, primeira capital de Mato Grosso, dentre outras. São os excessos de dizeres nas distintas materialidades significantes que repete a memória de arquivo. O espaço urbano constitui-se enquanto um lugar de interpretação determinado, em que o discurso da memória versa diferentes efeitos de significação à cidade: “Espaço histórico e simbólico. Espaço de interpretação. Nesse caso, o que refere ‘território’, *espaço institucionalizado*, nomeado pelo poder do Estado. Que faz unidade e demanda identidade”. (ORLANDI, 2011^c, p. 20).

Além das práticas festivas, a localidade contempla outras atividades, como o turismo ecológico, pescas, pousadas, visita ao museu, dentre outras. Para a cidade, os efeitos de atividades culturais, festivas, conjugam-se ao lado de outras práticas, rentáveis, que trabalham os efeitos de significação da região de fronteira. O espaço urbano se caracteriza, portanto, pelas disputas de interpretações: festividades ligadas às diversas práticas culturais, de um lado; e o turismo ecológico, com diversas belezas naturais, de outro.

Nas atividades festivas, há interpretações que se impõem pelas distintas formulações; e há os discursos produzidos pela própria atividade. Para pensar esses jogos de interpretações, a seguir, destacamos as associações e o CNPJ das danças do Chorado e do Congo como forma de compreender os processos de individuação do vilabelense na *Festança* da cidade.

DANÇA DO CHORADO: Atualmente, o Chorado está organizado através da Associação da Dança do Chorado de Vila Bela (ADCVB) fundada em 2001 (Disponível em: <http://projetoparaleloquinze.blogspot.com.br>. Acesso em: 10 out. 2015).

DANÇA DO CONGO: Atualmente estão organizados através da Associação da Dança Cultural do Congo (ADCC), criada em 2000 (CNPJ 03.840.441/000190), cujo Presidente é o Sr. Joaquim das Neves Fernandes Leite, atual Rei do Congo (Disponível em: <http://projetoparaleloquinze.blogspot.com.br>. Acesso em: 10 out. 2015).

A nomeação de Irmandades ao grupo das atividades festivas entra em uma ordem de significação do Período Contemporâneo: essas atividades inserem-se em um registro institucional que legitima seu funcionamento. Esses registros, em forma de Associação e CNPJ, configuram a legitimação dessas práticas, que dão visibilidade às ações do Estado Nacional referentes às atividades relacionadas à Igreja.

As próprias festas do Congo e do Chorado funcionam como entidades institucionalizadas, legitimadas, ancoradas em outras instituições, como a Igreja Católica e as Secretarias de Culturas, mais precisamente, as do Estado de Mato Grosso e do Município de Vila Bela. As ações do Estado, enquanto política à região, no que concerne à legitimação dessas festas como próprias ao sujeito vilabelense, marcam-se num período bastante recente. Trazemos abaixo dois Projetos de Lei, sancionando a *Festança* como tradição da cidade de Vila Bela:

18ª) PROJETO DE LEI:

“Declara de utilidade pública a Associação das Tradicionais Irmandades de Vila Bela da Santíssima Trindade.

A ASSEMBLEIA LEGISLATIVA DO ESTADO DE MATO GROSSO, tendo em vista o que dispõe o art. 42 da Constituição Estadual, aprova e o Governador do Estado sanciona a seguinte lei:

Art. 1º Fica declarada de utilidade pública a Associação das Tradicionais Irmandades de Vila Bela da Santíssima Trindade.

Art. 2º Esta lei entra em vigor na data de sua publicação.

Sancionado em 2012, o projeto acima visa legitimar diversas associações, designadas de Irmandades, como os agentes responsáveis pela tradição cultural do vilabelense. As festas realizadas nos quintais das casas tornam-se um símbolo inscrito nos limites do campo político, em que o Estado, agora, regimenta o funcionamento das práticas festivas como uma atividade tradicional das Irmandades Vilabelenses. Importante ressaltar que o Estado não fala de associações apenas, mas fala das “Associações das Tradicionais Irmandades”. É o Estado legitimando a interpretação, cuja efeito de *tradição* volta-se para o passado do vilabelense.

Os efeitos de *tradição* às práticas festivas, portanto, funcionam inscritos na formação discursiva do Estado. Dito de outro modo, vem pelo discurso do Estado os efeitos de uma prática de *tradição* ligadas às festas da cidade.

Na sequência:

4ª) PROJETO DE LEI:

Reconhece como de relevante interesse cultural e como patrimônio imaterial do Estado de Mato Grosso a Festa do Congo.

A ASSEMBLEIA LEGISLATIVA DO ESTADO DE MATO GROSSO, tendo em vista o que dispõe o Art. 42 da Constituição Estadual, aprova e o Governador do Estado sanciona a seguinte lei:

Art. 1º Fica reconhecida como de relevante interesse cultural e como patrimônio imaterial do Estado a Festa do Congo, realizada anualmente durante o mês de julho, no Município de Vila Bela da Santíssima Trindade.

Art. 2º Esta lei entra em vigor na data de sua publicação.

Figura 2. <http://www.al.mt.gov.br/storage/webdisco/cadastro-ssl/ata/58a44bda9016a.pdf>. Acesso em 25 de set. 2019.

O projeto de Lei acima, março de 2015, trata do reconhecimento de interesse cultural e patrimônio imaterial do Estado, a dança do Congo. Um projeto atual, do mundo contemporâneo, em que recentemente as associações são legitimadas.

Ou seja, o Estado legitima as associações das Irmandades e torna a dança do Congo como patrimônio imaterial de Mato Grosso. Como vemos, o próprio Estado produz os mecanismos de legitimação das festividades, com suas instituições que afetam as relações sociais, constituindo os processos de individuação do vilabelense: “As formas de individuação do sujeito pelo Estado, estabelecidas pelas instituições, resultam em um indivíduo ao mesmo tempo responsável e dono de sua vontade”. (ORLANDI, 2011^b, p. 22).

A dança do Chorado e a dança do Congo, em Vila Bela, são textualizadas pelo modo como a sua interpretação funciona direcionada: “Ou seja, são textualidades que, produzidas, desengatilham um mecanismo da memória de arquivo (institucionalizada, portanto) [...]”. (ORLANDI, 2011^c, p. 18). São inúmeras formulações que produzem efeitos definidores a essas práticas festivas, situadas no meio digital, livros de consultas, almanaques, bibliotecas públicas da região e museus da cidade.

As danças do Chorado e do Congo funcionam, portanto, legitimadas pela ação institucional do Estado. As práticas festivas se instituem em associações, a mesma que atesta a sua leitura, funcionamento e significação. Ao ganhar as ruas de Vila Bela, a interpretação referente ao Chorado e ao Congo passa a funcionar como arquivo ritualizado no espaço público da cidade.

A leitura produzida para as atividades festivas, e por essas atividades, é o que move o enredo das festas. Os efeitos de ancestralidade africana e escravocrata naturalizados às práticas festivas nascem de uma interpretação institucionalizada, das associações, derivam para os manuais de história, para os textos em circulação no meio digital, e aparecem ritualizadas nas apresentações festivas: o festeiro toma para si aquilo que está versado para o seu passado e para o passado da cidade.

O ritual das práticas festivas faz transitar, nas ruas da cidade, uma interpretação institucionalizada, inscrita na memória de arquivo. Uma interpretação repetida, anualmente, no sujeito que se move no espaço público citadino: “Podemos observar como este corpo [Estátua de Fernão Dias] atualiza a memória pouso-alegrense. Como o corpo se atualiza em documento que ao se constituírem estabelecem a memória que não esquece”. (ORLANDI, 2011^b, p. 32).

As distintas materialidades significantes nas festas de Vila Bela funcionam, portanto, como um arquivo em movimento: as marchas da dança do Congo e a sensualidade da dança do Chorado rompem a fronteira de um arquivo engavetado ao serem encenadas e interpretadas nas ruas da cidade, inscritas na memória institucionalizada. São práticas que atualizam a memória.

O espaço da cidade constitui-se, também, por um jogo de projeções imaginárias: a arquitetura de Vila Bela, caracterizada por monumentos históricos, ruínas, residências construídas no período colonial e ruas de paralelepípedos, atualmente, representam as ações do Estado português, configurando para a localidade um espaço de interpretações determinado: “Por outro lado, há o que tenho chamado memória de arquivo, como disse acima, que é a memória que não esquece: é a que se institucionaliza e é arquivada”. (ORLANDI, 2014, p. 6).

Os excessos de dizeres referentes às práticas festivas no espaço de Vila Bela instiga-nos a refletir, em nossa leitura discursiva, a história de formação e constituição da cidade, conforme veremos adiante.

1.2 Vila Bela da Santíssima Trindade: a cidade vinculada ao acontecimento da colonização

Ter uma **cidade** grande, uma capital, face às miríades de povoações, é fundamental para a colonização, para representar a organização do território, dos que o povoam, das práticas que nessas terras se dão. O primeiro gesto político-administrativo da colonização [...]. (ORLANDI, 2011^a, p. 109).

Conforme refletimos ao longo desse estudo, inúmeros dizeres dão-nos testemunhos referentes às diversas práticas festivo-religiosas em Mato Grosso, ritualizados desde a época do Brasil colônia. Nesse período, as políticas empreendidas por Portugal imprimiam diversas práticas ligadas à formação de um Estado, de uma cidade, visando a delimitação da fronteira e o estabelecimento da administração política em uma determinada região, caso de Vila Bela, por exemplo.

Fundamentado na pesquisa de Orlandi (2011^a), em *A Fundação de um Estado: A Cidade de São Salvador, Bahia*, pensar a fundação da cidade no período que Portugal exercia seu poder político no território brasileiro, levou-nos a considerar alguns pontos que consideramos pertinentes em nossa proposta de pesquisa: a questão do Estado, da colonização e delimitação de um território em um país colonizado como o nosso, produzindo, atualmente, efeitos nas distintas relações sociais e em suas diversas práticas de linguagem. Sobre o espaço de Vila Bela, como sua história de formação e significação se constituem?

O surgimento da cidade significou o estabelecimento político de Portugal na região da fronteira, em que o Estado, nesta localidade, nasce antes do sentimento de pertencimento e de identidade social do vilabelense nascer. A *Festança Vilabelense*, ao tratar da história de um povo, segue o *rastro* deixado pela colonização. Em que medida o vilabelense, ao tentar dizer de sua história, pelo imaginário de *tradição cultural*, trabalha o acontecimento de outras condições de produção?

A reivindicação de um espaço territorial para a criação de um Estado, em terras brasileiras, aparece em Vila Bela ausente. Essa ausência resulta de uma política colonizadora imposta ao Brasil por Portugal: uma política de exploração econômica. Dentro desse espaço político que os processos de povoamento, em Vila Bela, foi se implantando. Das riquezas naturais e minerais cobiçadas por diversos moradores da Região Sudeste do Brasil que as ações de um Estado começaram a se fazer.

A noção de Estado, conforme Orlandi (2011^a, p. 102), compreende o espaço territorial e um governo próprio, institucionalizado por uma organização jurídica: “[...] o Estado é entendido modernamente, de forma geral, como organização jurídico-política de uma sociedade para realizar o bem público, com governo próprio e território determinado”. O Estado, portanto, legitima as práticas sociais, como as associações regimentadas pelas leis nas festas da cidade.

A relação de força e de poder, conforme Orlandi (Idem), fazem-se presentes por diversos modos na concepção de Estado: “O Estado é, então, para ele, pautado em força e poder que, juntos, podem produzir a ordem necessária a ele (a segurança nacional). E este é um sentido que estará sempre presente nesta noção”. (ORLANDI, Ibidem). A relação do sujeito brasileiro com o Estado, ao longo dos últimos séculos, configura as diferentes formas de assujeitamento.

Retomamos o fato de que o Estado Monárquico português se efetivou em uma região de domínio espanhol, valendo-se, em meados do século XVIII, do princípio de *usucapião*, acordado no Tratado de Madri, em 1750, para estabelecerem os novos limites territoriais do Brasil. Desse modo, as ações da Coroa Portuguesa em terras mato-grossenses sustentaram-se na ordem econômica, com vistas à extração dos principais recursos minerais existentes nessa região, como o ouro.

A “corrida” para a região oeste do Brasil foi atraída pelo minério do ouro, que resultou na fundação do Estado de Mato Grosso, desmembrado de São Paulo em 1748, pelo então primeiro governador da Capitania D. Antônio Rolim de Moura. O nome da nova Capitania deriva da referência feita às vegetações da área amazônica: mata fechada, alta, densa, de acesso bastante difícil. (FACHINETTO, 2018).

Ao mesmo tempo que a institucionalização do nome de Mato Grosso trabalha uma interpretação referente ao ambiente natural, a significação da região constitui-se determinada pelas políticas de Estado: “Mas, a nosso ver, quando se trata da fundação da territorialidade, como é o caso das Bandeiras, o próprio traçado do mapa, suas demarcações, linhas e fronteiras, ou melhor, alargamento de fronteiras, já são, em si, um gesto político e simbólico face a questão do Estado”. (ORLANDI, 2011^c, p. 26).

Liderados pelos bandeirantes de São Paulo, os portugueses chegaram ao Vale do Rio Guaporé e Galera decorrente das descobertas de ouro próximo a um sítio chamado *Pouso Alegre*. Nesta localidade, na data de 19 de março de 1752, Vila Bela foi fundada, erigida às margens direita do Rio Guaporé pelo então primeiro governador da província D. Antônio Rolim de Moura Tavares, sob as ordens do Rei de Portugal, D. João V.

Dom João por graça de Deus El-Rey de Portugal e dos Algarves daquem e dalem mar em Africa Senhor de Guiné etc. Faço saber a vós D. Luiz Mascarenhas Governador e Capitã General da Capitania de São Paulo que sendo me presente algumas contas que me deu o Ouvidor que foi da Comarca do Cuiabá João Gonçalves Pereira e atendendo a informação que nellas me destes sobre a qual farão ouvidos os meus Procuradores da Fazenda e Coroa. Fui servido por resolução de vinteseite de junho do presente anno tomada em consulta do meu Concelho Ultramarino de 30 de Janeiro de 1741, e de 26 de abril do presente anno, mandar erigir hua Vila no destrito de Mato Grosso, em sitio que se julgar mais conveniente o qual da parte do Cuiabá tenha por termo o Cubatão desembocadouro do rio Jaurey e por dezejar fazer mercê e favorecer aos meus vassallos assistentes em parte tão remotta que habitarem a Vila que mando fundar. Hei por bem de lhes conceder todos os privilegias prerrogativas izenções de direytos e liberdades adiante nesta declaradas⁴.

Vemos, pela Carta Régia, que a fundação de Vila Bela se caracteriza pelos dizeres destacados em primeira pessoa, fazendo significar o dizer da autoridade máxima, absoluta, o dizer do rei. A palavra do rei ao fundar uma cidade também efetiva a posse da região de Mato Grosso, estabelecendo a fronteira da nova Capitania. Notamos, no texto, o funcionamento do determinante no masculino com o determinado, no feminino, atualmente comum no falar dos moradores de localidades antigas da região: “do Cuiabá”; “todos os privilégias e prerrogativas”.

Por questões de ordem econômica, como o garimpo, por exemplo, que Portugal almeja a expansão da fronteira. Ao mesmo tempo que o dizer do rei impõe-se, pela Carta, na fundação da cidade, a instrução referente à forma como a nova cidade deva ser formada, e em que condições deva ser erigida, aparece definida do seguinte modo:

O sitio que se eleger para a fundação da dita Vila seja o mais saudável, e em que haja a boa água para beber, e lenha bastante, e se determine o lugar da praça no meyo da qual, se levante o pelourinho, e se assinale área para o edificio da Igreja capaz de receber competente número de freguezes, quando a povoação se aumente, e fará logo êle Ouvidor delinear por

4 Cf. Lima (2000, p. 24): “[...] no dia 05 de agosto de 1746, D. João V assina, em Lisboa, uma Carta Régia com as instruções para fundar uma cidade no distrito das Minas do Mato Grosso [...] Rolim de Moura, de posse dessa carta enviada por D. João V a D. Luiz Mascarenhas, governador da Província de São Paulo, contendo as instruções para a fundação de Vila Bela da Santíssima Trindade - MT, veio ao Brasil para desempenhar tal incumbência”. Disponível em: http://repositorio.unicamp.br/jspui/bitstream/REPOSIP/268957/1/Lima_JoseLeonildo_M.pdf.

*linhas retas, a area para as cazas se edificarem deyxando ruas largas e direytas, e em primeiro lugar se **determine nesta área**, as que se devem fazer para a **Camara, Cadeya, Caza das Audiencias**, e **mais officinas públicas**, e os **officiaes da Camara depois de eleytos** darão os **sítios que se lhes pedirem para cazas e quintaes nos lugares delineados** e as **ditas cazas em todo o tempo serão feytas todas no mesmo peifil no exterior**, ainda que no interior as fará cada morador a sua vontade, de sorte que se conserve a mesma formosura da terra e a mesma largura das ruas.*

Com o plano urbano elaborado em Portugal, e o projeto das residências no Rio de Janeiro (LIMA, 2000, p. 24), a edificação de Vila Bela caracteriza um modelo padrão e ideal de cidade para aquele período, conforme as formulações destacadas acima.

*a boa água para beber,
e lenha bastante
determine o lugar da praça o pelourinho
área para o edificio da Igreja capaz de receber competente número de freguezes*

*area para as cazas se edificarem
ruas largas e direytas
determine nesta área Camara, Cadeya, Caza das Audiencias*

*mais officinas públicas,
e os officiaes darão os sítios que se lhes pedirem para cazas e quintaes nos lugares delineados
as ditas cazas em todo o tempo serão feytas todas no mesmo peifil no exterior*

Pelas palavras do rei vemos efeitos de planejamento social da cidade, articuladas em três momentos sequenciais. Na primeira, a área da Igreja contempla a praça e o pelourinho, e à cidade visa água de qualidade e quantidade considerável de lenha. Na segunda, à cidade é destinada construções de casas e edificações (oficinas) públicas, como a câmara, cadeia e casa das audiências. Na terceira, enfatiza o aumento das *oficinas públicas* e das *casas dos oficiais*.

Resumidamente, o espaço da cidade liga-se ao da Igreja, à ocupação do espaço e às casas dos oficiais. Esses três momentos sequenciais formulados pelo rei representam o universo de sentidos à cidade, produzindo uma pirâmide: no topo, a *area para as cazas*; as *ruas*; *lenha* e *água*, brevemente referidas; na base, a Igreja, área pública e casa dos oficiais, mais detalhada.

No documento oficial, não vemos o detalhamento do local em que os trabalhadores, os escravos, deveriam se acomodar. Há uma ausência de uma descrição minuciosa referente ao sujeito menos abastado, em detrimento dos dizeres detalhados aos de maior prestígio social.

Em um local distante das cidades mais povoadas do Brasil, às margens do Guaporé, situado entre a Amazônia e o cerrado, edifica uma fortaleza, funda um Estado (ORLANDI,

2011^a, p. 105), delimitando novas divisas territoriais entre o domínio espanhol e português no Novo Mundo. Na Carta Régia, a palavra do Rei desenha um cenário, produz um modelo de cidade, cidade-sede, administrativa, construído por um jogo de projeções imaginárias: sua arquitetura, residências antigas e ruínas significam-se enquanto monumentos históricos do período colonial.

Os dizeres da Carta Régia faz trabalhar o acontecimento da colonização, e determinado por aquilo que pode e deve ser dito, funciona inscrito em uma formação discursiva. Além da descrição da localidade, as questões referentes a data, ações político-administrativas de Portugal, são postas e citadas. Além da data especificada pelo rei, em sua consulta ao *Concelho Ultramarino*, aparece, também, os períodos referentes à legitimação do documento.

*El-Rei Nosso Senhor o mandou pelos Doutores Alexandre Metello de Souza e Menezes e Rafael Pires Pardinho, Conselheyros do seu Conselho Ultramarino e se passou por duas vias. **Luiz Manoel a fêz em Lisbôa a cinco de agôsto de mil e setecentos quarenta e seis.** O secretário Manoel Caetano Lopes de Lavre a fêz escrever - Alexandre Metello de Souza e Menezes -Rafael Pires Pardiniho.*

A questão da data, em documentos oficiais, funciona não somente como um modo de atestar a legitimidade do documento, o período em que fora redigido, mas, também, como um marco das ações políticas de Estado. A significação opaca da data nos documentos oficiais de fundação da cidade funciona pelas diferentes situações discursivas: na atualidade, trabalha a memória da ação do Estado; no passado, significa um ato legitimador do Estado Monárquico.

A formação da cidade funciona intimamente ligada ao tempo, nossa referência para a interpretação dos acontecimentos, e a data da fundação de Vila Bela faz significar diferentes efeitos, entrecruzadas pela atualidade e história; entre o que politicamente funcionou na época da fundação e o que imaginamos significar pelo período atual. Polissêmica. Na Carta Régia, destacamos mais alguns pontos sobre a efetivação da posse e fundação da cidade.

*Hei por bem que os officiaes da Camara que servirem **na Vila que mando fundar no sitio de Mato Grosso, e forem eleytos na forma da Ordenaçã deste Reyno, tenham e gozem todos os privilégios, e prerogativas, que tem e gozão os officiaes da Camara da Cidade de São Paulo capital desse Governo, para o que se lhe passará carta em forma.***

O trecho em destaque caracteriza o desmembramento de Mato Grosso e São Paulo, pela ação ordenada do rei de Portugal, D. João V. O espaço político de Capitania, institucionalizado, atribuído a São Paulo, passa a valer para Mato Grosso a partir da data estipulada pelo monarca.

Sobre a ocupação e povoamento, o texto da Carta Régia ressalta as características e preferências do rei quanto ao perfil dos administradores da cidade:

*Hei por bem, os sirvam somente os ditos moradores por lhes fazer mercê com a dita declaração **que havendo moradores cazados prefirão aos solteyros nas serventias e propriedades dos ditos officios.***

O texto, ao estabelecer critérios de um perfil social referente aos moradores que ocupam cargos e funções prestigiadas, faz funcionar as características sociais daquele período: preferência de homens casados para exercer as funções administrativas. Para o estabelecimento de novos moradores, o Estado Monárquico introduz algumas gratificações:

*Hei por bem de fazer mercê **a todos os moradores da ditta Vila** e seu destrito de **os izentar de pagarem fintas, talhas, e quaesquer tributos**, ainda o das entradas e uso por tempo de dez annos [...] / E pelo que dezejo favorecer este novo estabelecimento sou servido **que todos os moradores dentro na Vila que novamente mando fundar no Mato Grosso, não possam ser executados por dívidas** que tiverem contrahido fora della e seu destrito o que se entende somente nos primeyros trez anos [...].*

O espaço da cidade passa a funcionar, a partir do que o rei estabelece, como um espaço de proteção aos novos moradores, lembrando que não se enquadram nesse quesito os escravos e os indígenas. Em **a todos os moradores da ditta Vila**, ao produzir efeitos generalizantes, sem especificação de quem seja *todos*, delimita um perfil social, em que a cidade passa a funcionar como espaço de “perdão” dos devedores, os “fora da lei”, às pessoas de “posse”. E, pensando no desenvolvimento da cidade, D. João V estabelece os seguintes critérios:

*Junto a Vila fique bastante terreno para logradouro publico e para nele se poderem edificar novas cazas, **que serão feytas com a mesma ordem e concerto com que se mandam fazer as primeiras** [...].*

Ao planejamento de Vila Bela a palavra do rei também projeta efeitos de crescimento e desenvolvimento da cidade, futuros cenários para a localidade, como as futuras construções das novas casas, baseada nos modelos existentes. Com a independência do Brasil em meados do século XIX, o espaço da cidade passaria a ser nosso. Os efeitos de soberania do Estado português na região da fronteira aparecem em outra Carta, o das *Instruções sobre a erecção de Vila Bela*, também disponível nos anexos da pesquisa de Lima (2000).

[...] examinando os sítios daquele distrito (do Mato Grosso) onde bem possa colocar-se a vila, escolhais o mais próprio para a sua estabilidade, e o mais cômodo pelas suas circunstâncias, atendendo a que o lugar seja defensável, e quanto for possível vizinho ao Rio Guaporé [...].

O rei, que nunca visitou a região, determina que alguém faça a observação da localidade, considerando as condições propícias do lugar para a efetivação de uma cidade. O espaço de fundação de Vila Bela funciona como um espaço que trabalha a imagem de um cenário – *vizinho ao Rio Guaporé* – construído na Carta da fundação.

Como vemos, a fundação da nova vila não somente visa a efetivação do Estado português, a posse, mas, também, a defesa do território. E a questão da defesa do território aparece de modo mais visível no trecho inicial dessa Carta.

*§ 1. O - Suposto entre os distritos de que se compõe aquela Capitania geral, seja o de Cuiabá o que presentemente se acha mais povoado, contudo atendendo a que no Mato Grosso **se requer a maior vigilância por causa da vizinhança (isto é, América Espanhola)** que tem, houve por bem determinar, **que a cabeça do govêrno se pusesse no mesmo distrito do Mato Grosso**; no qual fareis a vossa mais costumada residência. Mas será conveniente que também algumas vêzes vades ao Cuiabá, e a outras minas do mesmo govêrno, quando o pedir o bem de meu serviço e a utilidade dos moradores.*

Essa passagem trata das instruções ao primeiro governador da Capitania sobre a defesa do território mato-grossense/brasileiro. Em seu aspecto metonímico: *a cabeça do govêrno se pusesse no mesmo distrito do Mato Grosso*, observa-se Mato Grosso uma região distinta da de Cuiabá, e a capital (cabeça do governo) não se limita a uma futura cidade, apenas, mas ao dizer da capital de Mato Grosso o Estado português aparece dito, ressignificado, nessa formulação.

Outro detalhe que destacamos são as comunicações, a abertura e o estabelecimento da interlocução entre a colônia, Mato Grosso, e a metrópole, Portugal, como em: *e a outras minas do mesmo govêrno, quando o pedir o bem de meu serviço e a utilidade dos moradores*, conforme destacadas acima.

A questão do urbano, como forma de empreender os domínios e a ação de um Estado, a fundação da cidade de Vila Bela, não aparece dissociada de uma unidade territorial.

Cidade que vai, como Capital, significar a administração de uma unidade territorial, uma unidade administrativa, um governo. O sentido da dominação da territorialidade instala-se pelo urbano. Centralizador. O urbano-capital. Nele se instala o princípio de organização das terras, da economia, da população, do comércio, do direito de ir e vir. Fortaleza, a cidade simboliza o poder pela força, face aos de fora e para os de dentro do território, instala-se já o estado de guerra sob o qual vai se delinear o processo colonizador. Em

que os padres que virão, com as técnicas da catequese, são tão violentos quanto os sesmeiros (E. Orlandi, 1990). (ORLANDI, 2011^a, p. 110).

A formulação discursiva da Carta Régia e as *instruções sobre a erecção de Vila Bela* trabalham o acontecimento do período colonial a Mato Grosso. O território vilabelense, portanto, resulta da disputa de poderes entre os Estados políticos europeus (portugueses e espanhóis), consequentes e resultantes para as práticas de linguagem a Vila Bela da atualidade, como as atividades festivas, por exemplo.

O rei, portanto, nas condições de significação em que aparece, é a figura do Estado: “O rei torna-se o senhor absoluto do território nacional e estabelece todo o aparato administrativo, incluindo o monopólio da força e dos meios de coerção física. É no Estado absolutista em que o rei personifica o Estado”. (ORLANDI, 2011^a, p. 103). Vila Bela: uma cidade fundada pela palavra do rei. Conforme Orlandi, são dois Estados, porém, do lado de lá do Atlântico é o colonizador, do lado de cá, o colonizado. Não se situam em um mesmo território ou extensão de um Estado, significando-se, conforme ressalta a autora (Idem), entre o mesmo e o diferente.

A fundação de Vila Bela, como vemos, tem na palavra do rei o regimento jurídico-administrativo: “O Regimento é um instrumento jurídico-administrativo. Mas há algo a mais: é a palavra do Rei. Portanto, um instrumento político. Fundação de uma fortaleza, fundação de uma cidade. Governo de um país. Manifestação de um Estado”. (ORLANDI, 2011^a, p. 104). A presença do Estado na região de fronteira mato-grossense passa pela edificação de uma cidade; e a edificação de uma cidade passa pela institucionalização do Estado.

Pela palavra do rei, Vila Bela ganha contornos de uma cidade político-administrativa, capital, não pela reivindicação de posse dos seus moradores, e nem por se sagrar como um espaço de estabelecimento de uma comunidade, grupos religiosos, étnicos. O estabelecimento de vários povos: portugueses, africanos, paulistas, indígenas, efetuam-se pelo estabelecimento de um Estado com suas políticas, nesse caso, pelas políticas de um Estado Monárquico, Absolutista. Vila Bela nasce uma cidade, capital, fortaleza, sem ter sido um distrito ou arraial. A palavra do rei na fundação da cidade é a palavra que governa corpos, sentidos e sociedade.

Como sabemos governam-se palavras, corpos e gestos em sociedade. Sentidos se traçam em trajetos sociais, percursos históricos. Com mais força ainda, se estamos em um momento em que se está organizando esta sociedade, pela expansão de um Estado. Ou seria criação de um Estado? Portugal – Brasil se juntam e se separam no batimento do processo de significação. Nada pode ser mais carregado de sentidos, de contradições, de equívocos. (ORLANDI, 2011^a, p. 106).

Conforme Orlandi, não podemos pensar a questão da significação do sujeito, nesse momento, como um sujeito individuado pelo Estado. Compreendemos, para esse período, a submissão do sujeito pela palavra de ordem do rei, pela submissão do sujeito ao Estado Monárquico. A noção de colonização, nos estudos da autora, funciona carregada de múltiplos sentidos: não se trata de qualquer colonização, como no mundo moderno; e nem da significação de colonização, como uma forma unívoca. Nesse contexto, colonização compreende um Estado sobredeterminando outro Estado, em que “se juntam e se separam no batimento do processo de significação”. (ORLANDI, Idem).

As águas do Atlântico, que separam duas regiões, dividem dois mundos, criam duas nações. Conforme Orlandi (2011^a, p. 103), a noção de Estado não basta apenas existir, há uma prática, há quem diz, autorizado a dizer, existente em um discurso: “É preciso ser dito como existente em um discurso que, pelo fato mesmo de dizer, o/a institui. E quem o diz tem de estar em posição-sujeito capaz de realizar este gesto de fundação, além de prescrever as condições da fundação. São ordens”.

Vemos, na *Carta Régia* e nas *Instruções sobre a Erecção de Vila Bela*, os dizeres do rei e os dizeres do Estado na fundação da cidade, constituindo diferentes sujeitos em um espaço discursivo de significação: “Não se analisam discursos sem pensar os sujeitos aí constituídos”. (ORLANDI, 2011^a, p. 106). Esses diferentes modos de dizer configuram, portanto, diferentes efeitos de significação da ação de Portugal a Vila Bela, na delimitação da fronteira brasileira.

Em determinadas formulações: *contudo atendendo a que no Mato Grosso se requer a maior vigilância por causa da vizinhança (isto é, América Espanhola) / examinando os sítios daquele distrito (do Mato Grosso) onde bem possa colocar-se a vila / e o mais cômodo pelas suas circunstâncias, atendendo a que o lugar seja defensável, e quanto for possível vizinho ao Rio Guaporé*; vemos a interpretação do rei referente ao local que a cidade será erigida.

Há o sujeito, não se sabe quem, que interpretou o espaço da fronteira e a repassou ao seu monarca, que nunca visitou a região. O rei repete uma interpretação que não é a dele, e assim descreve as tensões políticas e o ambiente natural que desconhece. A fundação de Vila Bela, pela Carta Régia, configura-se da interpretação de outra interpretação, funcionando como esquecimento de outros dizeres, ressignificando-se em uma forma de dizer absolutista, a do rei.

Pela interpretação do rei compreendemos, a partir de Orlandi (2011^a, p. 103), a língua de Estado. Fundamentado em Pêcheux, a pesquisadora salienta a língua de Estado como língua oficial que impõe uma interpretação, delimita o território e as organizações sociais. Se de um

lado, o rei ordena sem possibilidades de dupla interpretação, de outro, em nossa leitura discursiva, compreendemos a polissemia nos dizeres sobre a fundação da cidade.

O movimento da interpretação referente ao espaço da fronteira configura-se em dois trajetos: parte de um sujeito desconhecido, e sua interpretação passa a ser de conhecimento do rei; que retorna para a localidade outra interpretação sustentada na língua de Estado, a língua que instala o novo, funda sentidos para a cidade, região da fronteira. A palavra do rei, na Carta Régia, caracterizada pelas diferentes interpretações, funciona no movimento dos sentidos, e ao repetir um dizer que não é seu, constitui o absurdo, a falha na língua de Estado. Ao fundar uma cidade, o dizer do rei se faz a partir dos dizeres desconhecidos, mas existentes para a localidade.

Se levarmos em consideração no documento o movimento de sua formulação, temos, em um primeiro momento, os manuscritos transcritos para o meio digital em texto digitado. A fundação de Vila Bela passa por essas distintas formas de dizer, e fundamentado nos estudos de Jacques Guilhaumou e Denise Maldidier (2014 [1979], p. 170), podemos compreender que “Todo arquivo, principalmente manuscrito, é identificado pela presença de uma data, de um nome próprio, de uma chancela institucional etc., ou ainda pelo lugar que ele ocupa em uma série”. Guilhaumou e Maldidier tratam do manuscrito enquanto arquivo composta por identificações, abertas a opacidade. Em nosso caso, pensamos esse arquivo de outro modo, na deriva de um texto manuscrito para um texto digitado; e do esquecimento dos sentidos na formulação do rei.

Desse modo, são diferentes gestos de interpretação e de dizeres entrecruzando-se na leitura da fundação da cidade. O que vemos versado ao passado de Vila Bela, através do texto digitado, já não é a mesma Carta Régia de antigamente. Falamos do texto da Carta Régia na fundação de Vila Bela sem, necessariamente, remetê-lo enquanto tal. As condições de produção da atualidade desautorizam os dizeres e as interpretações referentes à Carta de outrora, as significações de sentidos da Carta de outrora, produzindo ruídos na formulação e em nossa interpretação na leitura desse documento.

O dizer do rei, como temos refletido, sobrepõe e apaga outros dizeres na fundação de uma cidade, materializando, na Carta Régia, o acontecimento da colonização, entremeado por diferentes formulações: “O acontecimento discursivo não se confunde nem com a notícia, nem com o fato designado pelo poder, nem mesmo com o acontecimento construído pelo historiador. Ele é apreendido na consistência de enunciados que se entrecruzam em um momento dado”. (GUILHAUMOU; MALDIDIER, 2014 [1979], p. 172).

Se a fundação de São Salvador, analisada por Orlandi, significa a fundação de um Estado, compreendemos na fundação de Vila Bela a consolidação de um Estado, com vistas ao estabelecimento da posse e delimitação da fronteira. Na região da fronteira mato-grossense a fundação de uma cidade regida pela língua de Estado, pela palavra do rei, produz, atualmente, efeitos nas diversas práticas de linguagem do espaço citadino, como as atividades festivas.

A fundação de Vila Bela se caracteriza em um período marcado pelo surgimento de diversas cidades em Mato Grosso. A fundação das cidades, conforme as pesquisas de Motta (2011, p. 124), funciona intimamente ligada ao espaço natural: “Remetendo a análise do processo político de instituição do povoado de Cuiabá, podemos compreender que a Ata de Fundação da atual cidade de Cuiabá tem um sentido inaugural sobre a terra, o ambiente”.

A nomeação de Vila Bela da Santíssima Trindade se legitima pelas condições próprias daquele período: “[...] costume da época colonial de designar por Villa a sede municipal e expressão de admiração pelo lugar – bela⁵”. A nomeação da cidade, como vemos, sobrepõe ao nome anterior na significação da localidade, chamada de Pouso Alegre. Vila Bela, portanto, silencia o primeiro nome da localidade, e representa a ação do Estado, trabalhando, ao mesmo tempo, em sua nomeação, a concepção de cidade, paisagem atraente e efeitos do cristianismo.

A nomeação, como vemos, responde aos anseios econômicos de Portugal em se estabelecer em um território mais a oeste do Brasil, pelo processo de renomeação: “Com a ideia de que fosse este dito campo chamado, em algum tempo, Pouso Alegre, e só conhecido dos pescadores o lugar desta Vila [...]”. (AMADO; ANZAI, 2006, p. 50).

Nas palavras do morador local, Juarez Soares, conhecido como o Prof. Juca, Rei do Congo, essa localidade fora denominado Pouso Alegre pelo fato de encontrar, à margem direita do Rio Guaporé, um lugar alegre, com cânticos de pássaros, uivado de animais, águas límpidas, fontes cristalinas, com animais aquáticos fazendo festas. A interpretação da atualidade funda a significação primeira da cidade.

Era um local em que os animais e os pescadores se estabeleciam, por isso de pouso, onde logo se tornaria uma vila: “[...] entrando o ano de 1752, em meado de janeiro, partiu Sua Excelência com o juiz-de-fora para este campo, ou Pouso Alegre, a disporem a criação da vila”. (AMADO; ANZAI, Idem).

Para a localidade em que estabeleceu a primeira capital de Mato Grosso, as interpretações referentes ao belo cenário, para Pouso Alegre, permanecem em Vila Bela, e uma

⁵ Conforme URL <http://www.portalmatogrosso.com.br/municipios/vila-bela-da-santissima-trindade/dados-gerais/historia-de-vila-bela-da-santissima-trindade/583>. Acesso em 05 de abr. 2019.

sequência discursiva ajuda-nos a compreender o movimento dos sentidos na nomeação da cidade:

S1: Pouso Alegre – belezas naturais – ambiente ecológico

S2: Vila Bela – bela cidade – espaço institucionalizado

O significante *Alegre* de Pouso Alegre funciona por um processo metonímico: condensa a interpretação caracterizada ao ambiente natural da região, anterior a fundação da cidade. Já Vila Bela representa a ação do Estado na fundação de um espaço urbano, e os efeitos de uma localidade festiva, das tradições culturais, *alegre*, atualmente aparecem como uma metáfora ao nome da cidade: “[...] um efeito metafórico de interdiscurso pode ser importado em S2 sob a forma de uma inserção ou sob a de uma substituição”. (PÊCHEUX, 2011 [1984], p. 158). Em nosso caso, o significante *alegre*, polissêmico, entremeia a S1 e S2, entre os processos metonímicos e metafóricos:

S3: Vila *Alegre* – belezas naturais – bela cidade – cenário *alegre*

Pouso Alegre e Vila Bela vai de uma interpretação ao ambiente natural, por alguém não especificado, a uma interpretação institucionalizada pelo Estado: Pouso Alegre antecede a posse; Vila Bela trabalha a efetivação de um Estado. A formulação *Vila Alegre*, portanto, situa-se no entremeio das interpretações referentes aos nomes que trabalham a significação de uma localidade: Pouso Alegre e Vila Bela materializam as distintas temporalidades ao nome da cidade, pelos processos metonímicos, referente ao passado; e metafórico, ao presente.

Os processos de renomeação da cidade, no período atual, não param por aí: Vila Bela, a cidade alegre, bela cidade, cidade bonita, cidade histórica. A definição do nome escapa, não se condensam em uma significação prescritiva. São diferentes efeitos construídos por uma interpretação direcionada: indo de um ambiente natural e alegre à uma cidade caracterizada por efeitos festivo e alegre.

Vila Bela ainda passaria por outro processo de renomeação: “Com o passar dos tempos, Vila Bela da Santíssima Trindade, ao perder a condição de capital para Cuiabá, passou a chamar-se Matto Grosso”. (FERREIRA, 2019, p. 1). Nesse período, a cidade entrou em decadência, quase extinguindo-se em 1878, e retomando o seu nome original no ano de 1978. (FERREIRA, Idem). Vila Bela é a cidade, e Mato Grosso é o estado; e ao longo da história mato-grossense, Vila Bela é o mesmo que Mato Grosso, em que se toma a cidade pelo estado.

Assim, as paráfrases referentes ao nome da cidade representam um processo cronológico: Pouso Alegre – Vila Bela – Mato Grosso – Vila Bela, significando diferentes estágios políticos e sociais, determinadas, atualmente, pela interpretação institucionalizada. O fim do século XX caracteriza efeitos de retorno ao passado: Vila Bela começa a olhar para trás visando um futuro de significações, inscrito no imaginário de tradição cultural afrodescendente.

Pensamos a significação da cidade e das festividades para além das janelas e portas que administram o arquivo: “Uma estátua, como gesto de uma memória, de um Estado, é um discurso que individua. Que remete o sujeito a um processo de identificação, a uma posição sujeito na sociedade”. (ORLANDI, 2011^c, p. 22). Em Vila Bela, o espaço da cidade e das festas compreendemos como uma prática de linguagem significada por diferentes funcionamentos, institucionalizada pelas políticas de Estado da contemporaneidade.

Vai desde uma significação referente ao concreto: ruínas, casas dos capitães gerais, Rio Guaporé, inclusive um poço, a do Lelis, que virou um ponto turístico; ao abstrato: as lendas, como o da Tereza de Benguela, as histórias das danças do Chorado e do Congo, e ao nome da cidade.

Havia, também, a disputa no campo político, dos portugueses com os espanhóis e indígenas, pela efetivação da terra. (CARVALHO, 2011, p. 1). O estabelecimento da Capitania de Mato Grosso, assim como de Vila Bela, sustentou-se no imaginário de *delimitação* do espaço brasileiro: “[...] podemos dizer que o Estado tem sua materialidade representada no território, que ele define, e em que poder e povo exercem sua soberania”. (ORLANDI, 2011^c, p. 21).

Fundada a Capitania de Mato Grosso e, consequentemente, a sua capital, os efeitos de uma hierarquia social à localidade logo se instituíram: os luso-brasileiros exerciam a administração da cidade, da Capitania, da extração dos minérios e do cultivo da cana de açúcar. Os negros, oriundos da África Central, mais especificamente da atual região do Congo, desembarcaram em Vila Bela vindos pelo Rio Amazonas, Estado do Grão-Pará, para servirem de mão-de-obra escrava à economia local. Havia, portanto, da divisão de classes próprias daquele período, a divisão social do trabalho.

Para efetivar o povoamento, a partir das *Instruções* descritas acima, o então governador da província, Dom Antônio Rolim de Moura, isentou a cobrança “[...] de terras e títulos àqueles que ali fixassem residência” (FACCHINETTO, 2006, p. 1), e muitos eram incentivados a residir na região por efeitos de “perdão” dos impostos e crimes praticados. A forma de arrecadação do Estado, conforme salienta Facchinetto (Idem), efetuava-se pela coleta da quinta parte do ouro, o qual uma parte do imposto se dirigia à Coroa Portuguesa e outra, na forma de dízimo, à Igreja.

Segundo Facchinetto (2006, p. 2), a edificação da cidade, as casas e o plano urbanístico representavam um modelo padrão daquele período: “[...] as construções seguiam o padrão das casas coloniais do século XVIII, retilíneas, com grandes portas e janelas, paredes grossas e telhado com queda de quatro águas”. (FACCHINETTO, 2006, p. 3). O desenho da arquitetura tinha como intuito produzir efeitos de “impacto” a quem na cidade aparecesse, visitasse ou tentasse invadir, tendo como destaque duas construções projetadas para aquele período, a Igreja Matriz e a Residência dos Governadores, erigidas pelo trabalho escravo. O traçado urbano projetado para Vila Bela inscrevia-se em uma arquitetura moderna, ligado ao imaginário de civilidade. (ARIANO, 2016, p. 3). A palavra do Rei fazia presente na edificação da cidade, na arquitetura, no formato das casas, e nas ruínas atualmente presentes na cidade.

A palavra do Rei era a língua de Estado, do Estado Monárquico, na construção e delimitação do espaço político de Mato Grosso, da edificação de Vila Bela, e da fronteira mato-grossense. Pela política do Estado Monárquico, o município de Vila Bela se estabeleceu, e o garimpo de ouro se confirmou como a principal atividade econômica da localidade, praticada de forma bastante rudimentar. (FACCHINETTO, 2006, p. 2).

Após a fundação, projetou-se para a cidade os efeitos de região de difícil acesso, plantio e colheita, além dos conflitos com os indígenas, espanhóis e escravos, em um ambiente úmido, quente, com constantes cheias dos rios. Resumindo em uma palavra: insalubre. Em decorrência dessas condições de produção, Vila Bela não prosperou. O prestígio da cidade no imaginário de capital da Capitania de Mato Grosso se perdeu rapidamente, confirmada na ação do Estado brasileiro, em 1835, que ao transferir a capital para Cuiabá, favoreceu seu isolamento: “A vila e suas adjacências permaneceram, por isso, sob domínio quase exclusivamente negro, por mais de um século, quando as comunicações com outros locais eram feitas basicamente por meio do rio”. (ARIANO, 2018, p. 123).

Vila Bela experimenta outras condições de significação após oficializada a transferência da capital mato-grossense, pois os luso-brasileiros, como um todo, abandonaram a cidade, enquanto na localidade permaneceu apenas uma população majoritariamente negra, descendentes dos escravos africanos. Devido a rara presença dos padres, as festas religiosas passaram a ser organizadas pelos negros, a *Festança vilabelense*, como passa, desde então, a ser chamada. (ARIANO, Idem).

Na conjuntura histórica das condições de produção do século XX, as políticas de Estado, como o processo de povoamento de Mato Grosso, se dão através de diversos programas nacionais, fomentados pelas instituições do Estado, como o Banco da Amazônia S/A (BASA);

a Superintendência do Desenvolvimento do Centro-Oeste (SUDECO), a Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia (SUDAM) (GALVÃO, 2006, p. 6 *apud* PIAIA, 2003:28), dentre outros departamentos do Estado. Esse período remete, para Mato Grosso, novas formas de povoamento e, para Vila Bela, outras formas de organizações sociais.

Galvão (2013, p. 4 *apud* CASTRO et al, 1994:69-70) destaca que, na década de 30 e 40, período do Estado Novo, surge o Programa designado *Marcha para o oeste*, realizado através das empresas nomeadas de colonizadoras. Essas empresas, motivadas pela ordem econômica, promovem o desenvolvimento da produção agrícola nas regiões designadas de *espaço demográfico vazio*.

O programa político ligado às questões econômicas objetivava o povoamento da região. Essas ações produzem os efeitos de sentidos de integração nacional: “[...] domínio espacial do território como elemento constitutivo da identidade nacional [...]”. (CALONGA, 2015, p. 127). As políticas de ocupação de áreas distantes sustentam-se no imaginário de *baixa densidade demográfica; expansão econômica e pertencimento nacional*.

O imaginário de *baixa densidade demográfica*, ao fim da década de 80 do século XX, mobiliza o Estado a incentivar o povoamento de outras cidades próximas à Vila Bela, resultante da construção de rodovias federais, principalmente. A ação do Estado Nacional impacta na economia e no fluxo populacional da região, reconfigurando os aspectos sociais na fronteira de Mato Grosso.

Com o grande aumento do fluxo comercial, de comunicação, da agricultura e pecuária, constituiu-se uma nova dinâmica social e econômica para a região de fronteira: as cidades como Mirassol d’ Oeste e Pontes e Lacerda, por exemplo, foram fundadas em decorrência das políticas de expansão e de acesso nas décadas de 60 e 70, ligando o oeste mato-grossense aos principais centros econômicos do Brasil.

Vemos assim que, se no século XVIII, a fundação de Vila Bela foi impulsionada como estratégia à extração de minérios, sustentada no imaginário de *delimitação do espaço geográfico* com os países de colonização espanhola, no século XX, a fundação das novas cidades desloca-se para outros imaginários, para fins de *ocupação dos supostos espaços demográficos vazios*, programa impulsionado pelas atividades econômicas da agricultura, pecuária e extrativismo vegetal.

De modo particular, em relação às demais cidades, Vila Bela produz um recuo à própria história de constituição, conforme os historiadores, buscando razões na memória de uma tradição supostamente africana, não obstante estar numa injunção com a Igreja, conforme

lemos: “A Festança se tornou o principal marcador de pertencimento étnico, em especial, a celebração oferecida a São Benedito [...]”. (ARIANO, Idem).

Ou seja, a *Festança Vilabelense* passa a funcionar e significar-se como um lugar de pertencimento do negro, em relação às políticas de povoamento da região oeste do Estado. É a afirmação de sua identidade no movimento na história: “Nossa concepção é a de que a identidade é um *movimento*, tanto no seu modo de funcionamento como em sua historicidade”. (ORLANDI, 2008^c, p. 54). Esses efeitos são construídos ligados às diversas práticas que buscam significar a cidade, conforme vimos, legitimadas pelo Estado Moderno.

Esse modo de se dizer, de dizer sobre si e de suas tradições para o *outro* aparece em diversas formulações que divulgam as questões ligadas à culinária: “A bolacha de araruta servida nas rezas virou ‘africana’” (ARIANO, 2016, p. 6); às indumentárias: “As mulheres passaram a usar roupas na missa que evocavam nas estampas e cores o modo como imaginavam que seriam as roupas africanas ou dos escravos”. (ARIANO, Idem). A materialidade da língua conjuga-se com o colorido das vestes (indumentária) do integrante das festas; cenário colorido; ritmos, danças e expressões que buscam lembrar as raízes africanas e escravas do vilabelense.

Há, portanto, uma prática festiva legitimada pelo Estado, enquanto prática de reforço de uma identidade social do vilabelense. Nessas práticas inter-relacionam-se elementos supostamente históricos e sociais nos cantos entoados na atualidade, apontando para o funcionamento da heterogeneidade dos dizeres na *Festança Vilabelense*. Compreendemos as atividades festivas, como as de Vila Bela, como práticas de linguagem, discursivas, que produzem relações em seus vários efeitos de sentidos. As letras cantadas compõe o ritual das festas em um espaço de interpretações determinado para a cidade.

As atividades festivas entram no discurso capitalista, que movimenta a economia da cidade: como a venda de artesanatos referente ao passado do sujeito e da localidade; da aguardente considerada típica da região, denominada de *Canjinjin*. Além do comércio, o turismo ecológico, como as visitas a Serra Ricardo Franco, pousadas à beira do Guaporé, funcionam como outros atrativos. A interpretação estabelecida para Vila Bela como um espaço de tradições culturais faz eco às atividades do comércio e aos diversos setores da economia, principalmente no período da *Festança*, que atrai muitos adeptos e pesquisadores para a cidade.

Os historiadores projetam para a cidade o imaginário de ser a primeira cidade planejada do Brasil⁶, espaço de convívio com as ações de Portugal, com personalidades reconhecidas

⁶ “Vila Bela foi a primeira capital do estado e a primeira cidade planejada do Brasil e tinha uma posição estratégica na disputa de território entre portugueses e espanhóis” (Por Leonardo Roberto em www.cidadaocultura.com.br/vila-bela, acesso em agosto de 2017).

nacionalmente, como Dona Nemésia, contadora de história, e Tereza de Benguela. Teresa de Benguela, líder de uma comunidade quilombola do século XVIII, foi destaque no enredo do carnaval do Rio de Janeiro em 1994, pela sensibilidade histórica do carnavalesco Joãozinho Trinta. (ARIANO, 2016, p. 7).

O espaço de Vila Bela, atualmente, tem no rio um marcador de divisões sociais e imaginárias. O lado esquerdo se caracteriza como uma localidade nova, bairros residenciais, chamado de aeroporto, composto por mercado, escola e mini estádio de futebol; contrapondo aos mesmos aspectos do lado direito, localidade antiga composta por um mercado, uma escola e um mini estádio. A história da cidade ligada ao rio mistifica a relação do Rio Guaporé com Vila Bela: “São rios que são mitos relacionados à fundação de uma cidade. O Mandú é um rio mítico. Mito que se conta de várias maneiras nessa história”. (ORLANDI, 2011^c, p. 29).

O município, na conjuntura social e política do século XXI, compõe-se de uma população miscigenada, contando com habitantes indígenas Chiquitanos e Nambikwaras, além dos quilombolas. No século XX, o Estado brasileiro, sob o lema de ocupação da Amazônia, funda várias cidades em Mato Grosso. No entanto, em relação a Vila Bela, de modo particular, institui-se uma política diretiva de sentidos, promovendo a consolidação de uma suposta *tradição africana* como própria da cidade.

O Estado, ao se apropriar das festas, também está produzindo outros processos de significação em relação ao próprio Estado, como se valorizasse a cultura negra, local, porém, sem se identificar; e o sujeito da Irmandade, das festas, se identifica com essas práticas: “Narratividade discursiva. O funcionamento da memória no modo como o sujeito é individuado realiza-se pela narratividade como concebida acima: vinculando este sujeito a espaços de interpretação de acordo com suas práticas discursivas” (ORLANDI, 2017, p. 287). As festas não limitam a um passado, pois ao vilabelense isso significa como uma memória, uma prática do período atual.

Compreendemos o espaço de Vila Bela como espaço de múltiplas interpretações. Dessas discursividades que ressoam para a cidade, perguntamos pela materialidade linguística dos cantos inscrita na memória discursiva, ao operar com formulações, ao mesmo tempo, *arcaicas, coloquiais, eruditas, africanas, castelhanas, etc.*

CAPÍTULO II

AS FESTAS DE VILA BELA PELA TEORIA DO DISCURSO

Vimos no capítulo anterior as políticas empreendidas para Vila Bela nos últimos três séculos, e o modo como as condições históricas de constituição da cidade, enquanto primeira capital, tem-se representado nas práticas festivas da atualidade. As práticas festivas significam o vilabelense, o negro da cidade, em detrimento de sua histórica exclusão social e econômica, como donos dos meios de produção e representantes políticos da comunidade local.

Se a relação das festas com a Igreja Católica atravessa a história de constituição da cidade, essa histórica relação não funciona do mesmo modo entre os distintos períodos políticos e sociais instituídos para Vila Bela. O Estado de direitos e deveres no século XX e XXI representa uma nova dinâmica para o sujeito vilabelense nas práticas festivas: livre para dizer, diz de sua história ligada aos efeitos de *prática cultural afro descendentes*. Porém, a liberdade do sujeito vilabelense em representar sua história funciona interpelada pelo Estado brasileiro.

A sua determinação assegurada pelo Estado será levada em conta, nas práticas festivas, pelos *cantos* entoados nas ruas da cidade, mais especificamente, pela articulação entre as *canções/letras/sintaxe*, ligada ao contexto político e social do período atual. Assim, a significação do vilabelense construída na sintaxe dos cantos, sob a forma de uma cenografia discursiva, visa produzir um jogo de representações de si sobre si, em uma apresentação que não exclui o *outro* dessa relação, os espectadores das apresentações e turistas que visitam a cidade, considerando nas formulações dos cantos as condições atuais de produção.

Os cantos que embalam as cenas da *dança do Congo* e do *Chorado* produzem-se a partir de uma materialidade linguística, que, na relação com o Estado e suas políticas, dão visibilidade às condições de produção da cidade. Segundo Orlandi (2015, p. 30), as condições de produção compreendem tanto a situação, em sentido estrito, como a situação em sentido amplo. A primeira se define pela relação do sujeito com a situação específica, mediada pela língua; e a segunda, pela relação do sujeito e da língua ligada ao aspecto sócio-histórico e ideológico.

De certo modo, as condições dos dizeres desautorizam o sujeito a dizer, a formular, conforme suas intenções, porque são essas condições mesmas que historicamente determinam a significação dos sentidos e do sujeito. O contexto dos cantos nas festas vilabelenses, tomando os seus versos e formulações na/pela língua, instiga-nos à reflexão discursiva sobre os processos que identificam o sujeito em relação à cidade.

Os estudos discursivos sobre a língua opõem-se à posição do idealismo subjetivista. Logo, a Análise de Discurso constitui-se como uma disciplina que nega a transparência do sujeito e da língua, a partir dos estudos de Pêcheux (1990 [1983], 2011 [1984], 2014 [1975]), Orlandi (2007, 2008, 2015, 2016), Pierre Achard (1983), Jean-Jacques Courtine (1999), Claudine Haroche (1992) e de diversos outros pesquisadores, tanto na França quanto no Brasil.

A noção de língua, antes refletida por Saussure como um sistema homogêneo, cuja unidade significativa configura-se pelas relações paradigmática e sintagmática, nos estudos de Courtine, constitui-se na ordem discursiva, configurada, no eixo horizontal, pelas formulações discursivas; e no eixo vertical, pelo interdiscurso, a memória. A língua tomada pelo discurso se constitui pela estrutura linguística, não fechada em si mesma, mas aberta, e sujeita à falha; e da falha inscreve a memória discursiva.

A Análise de Discurso tem como objeto o discurso e não a língua em si. Na Análise de Discurso, considera-se a língua em sua relação com a exterioridade. As questões sociais, políticas e ideológicas não são estranhas ao estudo do discurso. Dito de outro modo, trata-se da língua enquanto sistema heterogêneo.

Esse deslocamento introduzido pela Análise de Discurso em relação aos estudos de Saussure acarreta em uma questão bastante peculiar nos estudos discursivos da contemporaneidade: em sua heterogeneidade, da língua ligada ao seu exterior, *a constituição da falha no sistema significativa*, que desconsidera na materialidade dos dizeres a completude dos sentidos.

Dito de outro modo, trata-se da língua enquanto sistema heterogêneo. Esse deslocamento introduzido pela Análise de Discurso em relação aos estudos de Saussure acarreta em uma questão bastante peculiar nos estudos discursivos da contemporaneidade: em sua heterogeneidade, da língua ligada ao seu exterior, *a constituição da falha no sistema significativa*, que desconsidera na materialidade dos dizeres a completude dos sentidos.

A noção de falha no sistema linguístico materializa as múltiplas possibilidades de funcionamento e significação dos dizeres. Essa possibilidade outra de significação remete a um sistema linguístico cuja sintaxe vai se constituir não limitada a univocidade lógica, de uma língua categorizada ou classificatória. Tampouco ao problema ou um defeito do sistema linguístico, mas da ruptura que aponta para a inscrição da língua em uma regularidade significativa. A ruptura na estrutura da língua, pelos estudos da Análise de Discurso, constitui-se não por uma casualidade, causalidade, mas pelas regularidades próprias da língua mesma.

Pela falha na cadeia significativa que visamos compreender a materialização dos sentidos nas letras ritualizadas na *Festa Vilabelense*. O funcionamento dos dizeres e a significação dos sentidos, filiados a memória, funcionam pelo modo como o sujeito é instado a dar sentidos. No gesto de interpretação, o sujeito ao atribuir uma significação ao objeto simbólico, de linguagem, faz trabalhar outros efeitos, os dizeres não pensados. Pelos estudos filiados à Análise de Discurso, a materialização da falha nas formulações dos dizeres não se constitui do vazio, de uma origem punctual, a-histórica.

A língua, então, não limitada a sistematização das regras e nem às questões empíricas, configura-se enquanto materialidade significativa: “Ultrapassando desse modo a organização (regra e sistematicidade), podemos chegar à ordem (funcionamento, falha) da língua e da história (equivoco, interpretação) [...]”. (ORLANDI, 2007, p. 47). Assim, a noção de falha nos estudos da Análise de Discurso se configura a partir da representação da língua, ao nível da organização, deslocada para o da ordem, o seu funcionamento.

Importante considerar, então, que a noção de falha liga a formulação dos dizeres à ordem do sistema da língua, que se institui no sujeito a partir daquilo que o mesmo diz, formula, canta, recita. Desse modo, a ruptura na cadeia significativa compreende a língua em sua ordem discursiva, e no sujeito os processos de sua significação. A relação da língua com o sujeito se institui no lapso, e ambos funcionam intimamente ligados. Dito de outro modo, não se separa a língua(gem) do sujeito, e a materialidade da língua, compreendida nas falhas do jogo significativo, constitui a significação do/no sujeito.

Podemos observar, pela análise de discurso, que a estrutura da língua, então, materializada pela falha coloca em xeque, no Período Contemporâneo, as prescrições normatizadas e padronizadas empreendidas pelas gramáticas tradicionais. Por não descartamos na materialidade dos cantos a historicidade, essa compreensão nos leva a refletir em que medida as categorizações linguísticas podem ser repensadas, discursivamente, pelo funcionamento da língua nas letras ritualizadas na festa vilabelense, na forma como Pêcheux e Orlandi compreendem em seus estudos.

Nesse sentido, tomamos a materialidade dos cantos como discurso, ou seja, os cantos, no ritual de uma atividade festiva, funcionam pela relação da língua com a historicidade dos sentidos: o sujeito vilabelense, ao cantar suas tradições, ao celebrar na formulação dos versos cantados no espaço público da cidade os efeitos de *tradição cultural do vilabelense*, visamos refletir o funcionamento desses dizeres pela materialização dos sentidos.

Em *O discurso: estrutura ou acontecimento*, Pêcheux (2012 [1983], p. 23) compreende as questões sociais, ligadas às políticas locais, pela análise de como a língua é parte do processo de produção do discurso, enquanto material de base dos processos discursivos. O autor verticaliza a sua compreensão considerando a relação estrutura e acontecimento. Por mais bem formulados sejam os dizeres, a ruptura no sistema liga-se ao trabalho do real da história, a memória, na estrutura mesma dos dizeres, da língua.

É desse modo que Pêcheux coloca em causa, na formulação *on a gagné* (ganhamos), grito de vitória sobre um presidenciável da França, François Mitterrand, em 1981, o “[...] plano do logicamente estabilizado [...]”. O autor compreende na língua a ruptura dessa formulação tomada pelo acontecimento, ponto de encontro entre a atualidade e a memória, pelo modo como o grito de vitória da esquerda não é definidora de uma significação precisa: *quem ganhou, ganhou o que*, não confirmou a vitória da esquerda, de base marxista e socialista, na França.

Trata-se de um impossível, a opacidade na estrutura da língua, que atualiza o grito de vitória do campo esportivo para o acontecimento político. Essa opacidade, decorrente de um sistema linguístico não fechado em si, e sujeito à falha, é estruturante dos dizeres, nos dizeres, configurando a estabilidade lógica *variável* das formulações. A não apreensão da significação pelo sujeito que diz, como em *quem ganhou*; e a ausência do complemento: *ganhou o que*, levam-nos a compreender uma estrutura não limitada a uma representação sintática lógica, assim como não dicionarizada, discorrida nas reflexões do pesquisador francês.

As considerações de Pêcheux rompem com o estruturalismo lógico e homogêneo vigente nos estudos linguísticos na segunda metade do século XX, opondo-se às convenções gramaticais, como as dos complementos, que se limitam a completar os efeitos de sentidos pela visibilidade dos dizeres; e as formulações definidoras da significação das palavras, como os dicionários, que não dão conta das condições pelos quais os dizeres funcionam. A quebra com a estabilidade lógica da língua, conforme compreende Pêcheux em *on a gagné*, aponta para o sistema cuja falha é constitutiva do seu funcionamento.

Relativo aos *versos cantados* nas cenas festivas, nos distanciamos de uma reflexão prescritiva, normativa e classificatória, de caráter homogeneizadora, para compreendermos, discursivamente, pela falha a materialização dos sentidos. Na estrutura dos cantos, enquanto discursos, objetivamos compreender sua regularidade inscrita a partir da falha na estrutura linguística, uma regularidade que não se apresenta enquanto tal para o vilabelense, mas a partir dessa ilusão de representatividade, necessária para o sujeito da festa, que consideramos a discursividade na materialidade linguística das canções.

As considerações de Pêcheux quanto a formulação *on a gagné* nos permite pensar o funcionamento das letras cantadas no espaço festivo vilabelense como acontecimento, um espaço de dizeres que atualiza a memória. Em Pêcheux, a opacidade vai se constituir em *on a gagné* pelo modo como o grito de vitória da esquerda não se concretizou anos mais tarde. Uma representação que joga com a constituição dos sentidos.

Eni Orlandi (2017, p. 212), em seu artigo intitulado *A ordem da língua e a dêixis discursiva (uma crítica ao linguisticamente correto)*, compreende em sua análise a materialidade da língua para além das categorias verbais e pronominais, considerando nos dizeres o político, a divisão dos sentidos. Essa divisão promove, a partir de uma determinada classe gramatical, outras classes linguísticas pela língua em sua forma material: “Trabalho da interpretação e da ideologia. Em que a falha é o lugar do possível”. (ORLANDI, Idem).

A partir de Orlandi compreendemos, na estrutura das letras na festa vilabelense, “[...] à ordem da língua e a das coisas: a sua materialidade” (ORLANDI, 2007, p. 57). A materialidade da língua a configura para além das fronteiras do logicamente estabilizado. Assim, a representação dos efeitos de sentidos no emprego das diversas terminologias *estranhas* ao *português-brasileiro* a tomamos entre o jogo da representação, aquilo que o sujeito imagina representar, e a discursividade do sistema linguístico. É a materialização do exterior no interior dos dizeres.

Orlandi compreende a noção de falha pela política dos sentidos, rompendo com as categorizações gramaticais fixas, estáticas; Pêcheux ressalta, na falha do jogo significativo, a heterogeneidade do sistema linguístico, quebrando com a homogeneidade dos estudos formalista-logicistas. Tanto Pêcheux quanto Orlandi consideram a falha na estrutura da língua como inerente do funcionamento linguístico.

Desse modo, referente às canções entoadas nas danças do Chorado e do Congo, visamos considerar seu funcionamento constituído na ordem do simbólico, pela falha que se liga ao equívoco: “Essas considerações nos levam a afirmar que não se pode excluir do fato linguístico o equívoco como fato estrutural implicado pela ordem do simbólico”. (ORLANDI, 2007, p. 65).

A ordem do simbólico, de acordo com as reflexões de Orlandi, é a da memória discursiva, o saber discursivo que sustenta o funcionamento da língua, da língua tomada pelo real da história. O real da história encontra jeito de se inscrever na língua pelo modo como a estrutura linguística filia-se ao já dito e esquecido, a memória.

Essas reflexões permitem compreender nas canções entoadas no espaço urbano vilabelense, a articulação entre os elementos linguísticos e sua exterioridade, em termos do contexto estrito, inscritos na memória discursiva. Dito de outro modo, por mais bem formuladas sejam as letras dos cantos, não descartamos a inscrição do simbólico na falha do jogo significante; e as consequências para o funcionamento da língua, assim como para o sujeito da festa, considerando o espaço urbano de significação. O analista de discurso se depara com a falha pelo modo como a historicidade dos sentidos instituem-se na materialidade dos dizeres: a falha dá acesso ao simbólico. Discursivamente, Orlandi (2007^b) considera que o equívoco resulta da inscrição da falha da língua na história.

Retomando Courtine (1999, p. 16), a noção de memória representa o eixo do interdiscurso, que determina a formulação dos dizeres, o intradiscurso. Courtine compreende o funcionamento da formulação dos dizeres, eixo horizontal, com a constituição dos sentidos, o interdiscurso, eixo vertical, de modo indissociável. Pela formulação dos dizeres que o analista de discurso compreende a constituição dos sentidos, rompendo com os aspectos puramente interpretativos do qual Pêcheux salienta em *Estrutura e Acontecimento*.

A noção de memória refletida nas pesquisas de Courtine refere-se à língua de Estado que, segundo o próprio (Idem), “[...] divide em pedaços a lembrança dos eventos históricos”. O pesquisador passa a compreender a falta, o apagamento, como constitutivo do funcionamento da língua. Ou seja, a língua comporta o não tudo, como salienta Haroche (1992) sobre as questões de Milner, o da incompletude. A falta, aquilo que não está na evidência, para Courtine, é o que sustenta a formulação dos dizeres, a significação dos sentidos, do sujeito, da língua.

Desse modo, tais “lembranças”, como considera Courtine, instituem-se pelo retorno daquilo que não se apaga, que resiste e permanece pela história. Ao relacionarmos ao efeito de “lembranças” das festas vilabelenses, opõe-se ao da “lembrança” na forma como Courtine compreende em seus estudos: nesta é o da lembrança enquanto constitutivo da memória, enquanto naquela é da representação de um passado, com suas projeções.

Assim, o interdiscurso, a memória, conforme define Courtine, materializa-se na formulação, a partir de “[...] um não-sabido, um não-reconhecido, deslocado e deslocando-se no enunciado: uma repetição que é ao mesmo tempo ausente e presente na série de formulações”. (COURTINE, 1999, p. 21). Esse não reconhecido, ausente, sustenta as formulações dos dizeres, pelo modo como os sentidos, em sua movência, desloca e significa a língua e o sujeito. Em outras palavras, segundo Pêcheux (2014 [1975]), a definição de interdiscurso: “alguma coisa fala antes, em outro lugar e independentemente”.

Quanto à constituição dos sentidos na série que remete, ora, ao apagamento, ora, às lembranças, Courtine designa de *discurso relatado* o modo como nos dizeres sua referência primeira permanece, deriva, apaga e reaparece no funcionamento linguístico. (COURTINE, 1999, p. 19). O *discurso relatado* do qual trata o autor compreende na formulação as marcas do mesmo que, ligada a história, permanece; e do diferente que, filiado a memória, é deslocada.

Assim, tratar do *resgate cultural* enquanto projeção da história de uma comunidade, de uma cidade, como ocorre na *Festança Vilabelense*, refletiremos o funcionamento do mesmo e do diferente, de uma língua existente e apagada, cujo funcionamento são regidos pelas filiações de sentidos. Conforme compreende Courtine, a representação dos dizeres deriva na constituição dos saberes discursivos: aquilo que imagina representar escapa para outra ordem de significação, não representada pelo sujeito. Nesse sentido que objetivamos compreender, nas *versões* entoadas pelos *cantos* da cidade, a produção de outros efeitos que não aqueles que o sujeito da festa imagina dar conta de representar, referente a sua história com o da cidade.

Ou seja, o sujeito da festa caminha nas ruas da cidade em uma incessante busca de representar uma memória, que escapa na falta. Pela materialidade linguística das letras na festa vilabelense, a partir de Courtine, podemos compreender o seu funcionamento considerando dois procedimentos articulados entre si: ao nível do linguístico, das formas em suas distintas retomadas, designada pelo pesquisador de *repetição de elementos em extensão*; e ao nível da memória, a *repetição vertical*, denominada em sua pesquisa de memória saturada, cheia. (COURTINE, 1999, p. 21).

Temos dois níveis de funcionamento referente ao discurso relatado: a primeira, a *repetição dos elementos em extensão*, em que o sujeito imagina representar os dizeres de outrora, ao nível de uma repetição *mnemônica*, como se fosse possível apreender e representar os dizeres conforme deseja, uma ilusão de controle definido nos estudos de Orlandi (2015) de esquecimento ideológico. Já a *repetição vertical* é o que determina o funcionamento dos dizeres, da significação do sujeito em suas condições específicas de funcionamento, definida por Pêcheux e Orlandi de interdiscurso, que sustenta a repetição e a formulação dos dizeres.

Tanto ao nível da formulação quanto ao da constituição, a repetição nos instiga a problematizar, na *Festança Vilabelense*, o modo como o aspecto linguístico funciona em processos de retomadas e de derivas; e como a memória se materializa nos cantos, pelo excesso, a incessante busca de dizer, de se dizer, na festividade da cidade, por uma regularidade tomada pela memória.

Essa regularidade tomada pela invisibilidade na estrutura da língua é compreendida, por Pêcheux, pelo “[...] contato entre o visível e o invisível, entre o existente e o alhures, o não-realizado ou o impossível, entre o presente e as diferentes modalidades da ausência”. (PÊCHEUX, 1990 [1982], p. 54). As diferentes modalidades de ausência de que trata o autor refere-se tanto a ausência ao nível da representação quanto a ausência ao nível da constituição, próximas das considerações de Courtine.

Considera-se o inexistente pela formulação, a representação, nas *estruturas próprias* do funcionamento da língua: “Através das estruturas que lhe são próprias, toda língua está necessariamente com o ‘não está’, o ‘não está mais’ (PÊCHEUX, Idem); próximas da compreensão de Orlandi (2015) sobre a noção de esquecimento enunciativo, e também da noção do dito e não dito. Assim, a materialidade da língua congrega sua relação não limitada ao que está explícito, mas com o invisível que se significa na visibilidade dos dizeres. Pela Análise de Discurso, compreende-se o lugar do inexistente no funcionamento da língua pela relação do dito com o não dito.

Sobre as diversas modalidades de dizeres, dito e não dito, Orlandi (2010) em *Maio de 1968: os silêncios da memória*, compreende o silêncio e o não dito em sua estreita relação com a história e com a política: “Falando de história e de política, não há como não considerar o fato de que a memória é feita de esquecimentos, de silêncios. De sentidos não ditos, de sentidos a não dizer, de silêncios e de silenciamentos” (ORLANDI, 2010, p. 59). Pensamos a materialidade dos sentidos e a significação dos dizeres não limitados ao dito, mas pela relação de um dizer com outras diversas formas de dizer, do dito com o não dito.

Essas considerações foram, em Payer (2005; 2006), compreendidas pelos traços de memória do dialeto vênето na formulação dos descendentes dos imigrantes italianos no Brasil. A pesquisadora refletiu, em seus estudos, essa invisibilidade pelo esquecimento constitutivo: os traços de memória da língua, ao longo da história, materializam-se na formulação do sujeito brasileiro estruturados na língua nacional.

A língua nacional refletida no espaço de Mato Grosso aparece contemplada nos estudos de Almeida (2012), na poesia *Cabeludinho*, de Manoel de Barros. A pesquisadora trata dos diversos aspectos linguísticos nos versos do escritor mato-grossense, dentre as quais, a sintaxe, para compreender o efeito poético situado no batimento da repetição entre o mesmo e o diferente: “[...] à medida que a fórmula sintática do verso adâmico-literário repete o gesto criador de um real/língua/sujeito e de um diferente, quando esse gesto se dá marcando um lugar de posição discursiva outra em relação a língua mesma”. (ALMEIDA, 2012, p. 35).

As primorosas pesquisas de Payer (2006) e Almeida (2012) nos trazem contribuições a respeito de formulações ausentes no sistema da língua portuguesa, presentes na *Festa Vilabelense*, conforme a refletiremos no capítulo III. Essas formulações configuram uma modalidade de ausência na língua falada pelos moradores locais, de um ausente enquanto elementos não empregados no dia-a-dia do vilabelense. Ou seja, dentre as diferentes modalidades de ausência a serem consideradas, aquelas empregadas pelo vilabelense, mas ausente do seu vocabulário atual, funciona trabalhado no jogo das repetições estruturadas na materialidade sintática.

Há também o ausente enquanto constitutivo, traço significativo por excelência. Trata-se de uma ausente construídos pelas políticas do Estado ao longo dos processos de constituição e formação da cidade: o Estado que apaga a língua falada pelos ancestrais do vilabelense, por exemplo, e interdita outras línguas no espaço político da língua nacional da Coroa Portuguesa.

Um ausente que, nas condições de produção da atualidade, funciona pela presença, pelo real da língua inscrita nos dizeres da cena festiva, em seu aspecto discursivo. A produção imaginária da língua outra nos leva a perguntar em que medida essa representação escapa quando compreendida na constituição dos sentidos, a memória, em suas condições atuais de produção. É o que Orlandi (2017) define, em seus diversos estudos, de língua imaginária: a língua cuja representação funciona pelo impossível de ser apreendida pelo sujeito. Não se limita aquilo que é imaginado pelo sujeito, mas como o imaginário de uma língua inacessível àquele que diz faz-se presente nas formulações dos seus dizeres.

Esses elementos tomados pelo contexto da festa instigam-nos a refletir em que medida sua ausência no sistema linguístico joga com outras possibilidades de dizeres possíveis e não possíveis. Ou seja, o emprego das terminologias desconhecidas pelos falantes da língua portuguesa, assim como o emprego de determinados elementos em desuso, textualizados na festividade local, levando-nos a perguntar em que medida os diversos elementos tomados pelos imaginários de língua africana e arcaica, por exemplo, cantados na festas do Chorado e do Congo, fazem relação com outros dizeres do sistema da língua portuguesa, ao nível das substituições.

Essa possibilidade diferente de dizer, ao nível das substituições, atesta outra modalidade de ausência, aquela que na língua a memória materializa: “[...] tem-se a questão da passagem de um mundo a outro, a relação com o invisível é aí inevitavelmente colocada [...] o conjunto constitui um só processo, contraditório, no qual se tramam as relações entre língua e história”. (PÊCHEUX, 1990 [1982], p. 55).

A partir do que considera o pesquisador francês, em uma estrutura capaz de falha, a imagem da língua entra no jogo da discursividade, daquilo que não se representa, mas se institui na língua. Ou seja, a apresentação dos dizeres, a significação do mundo, de uma realidade, escapa e inscreve-se em uma ordem não representada. Nesse sentido, a descentralização dos dizeres se configura no jogo da contradição, da discursividade.

Desse modo, a estrutura linguística dos cantos nos convida a refletir em que medida a contradição é latente nos processos de sua significação e funcionamento, considerando a constituição da discursividade pela língua, sujeita a falha. Considerando a falha na estrutura da língua, de que modo a representação dos dizeres, das terminologias ausentes do sistema da língua portuguesa que é a base material das canções das festas do Congo e do Chorado, materializa a contradição, nessa discursividade?

Nas canções da *Festividade Vilabelense*, as formulações tidas como originárias do período da escravidão, em alusão ao passado, à memória, são sujeitas à deriva nos processos de sua significação: “[...] as mesmas palavras, expressões e enunciados de uma mesma língua, não tem o mesmo ‘sentido’”. (PÊCHEUX, 1990 [1982], p. 58).

Segundo Pêcheux (1990), tanto a significação quanto o funcionamento dos dizeres, mesmo repetidos em um mesmo sistema, não são estáticos. A questão dos efeitos de sentidos, ligada à língua e à memória discursiva, trabalha em seu funcionamento a situação discursiva em que se institui. É nesse jogo discursivo de diferentes situações que o deslizamento vai se produzir.

Tanto Courtine, falando sobre o esquecimento, apagamento, quanto Pêcheux (1990 [1982]), sobre o invisível, a ausência, não descartam o funcionamento da língua articulada ao jogo da contradição. Em Courtine, trata-se de um esquecimento constituído pela ilusão de uma representação do dizer, do excesso de dizer, ligado à falta, ao nível da constituição. O ausente do qual trata Pêcheux faz referência não ao que é inexistente, desprovido de sentido, mas do *não sentido* que é significado no funcionamento da língua, na constituição dos dizeres.

Esse modo de compreender a língua com o ausente, como ausente, mas não limitada a noção do implícito, aparece nas considerações de Pierre Achard (2010 [1983], p. 12) estruturada pelas regularidades. Antes, o autor tece algumas considerações sobre a memória pela forma como se distingue do campo do implícito, de uma interpretação psicologista. Ao compreender as regularidades da língua, o pesquisador salienta as suas recorrências ligadas ao contexto discursivo.

Ou seja, os dizeres de diferentes naturezas, com suas distintas formulações, resultam daquilo que é recorrente, configurando na língua suas regularidades. A partir do que Achard reflete em seus estudos: recorrência, regularidade e memória, não se pode ter acesso direto às regularidades próprias de um sistema senão de uma recorrência própria na ordem da língua, tomada pelo discurso. Assim como Courtine e Pêcheux, o pesquisador compreende na regularidade da língua os deslocamentos sustentados “[...] no exercício da regra”. (ACHARD, 2010 [1983], p. 16). As regularidades discursivas sustentam a formulação dos dizeres e a significação dos sentidos.

Desse modo, o funcionamento da língua não se limita a aleatoriedade, casualidade, causalidade. A partir do que compreendem os pesquisadores supracitados, refletiremos na materialidade dos cantos a sua regularidade inscrita em uma ordem, exercício de uma regra, sustentada pelo simbólico. Isso nos leva a considerar no emprego dos termos *estranhos* ao sistema linguístico do português, nas danças do Chorado e do Congo, seu funcionamento dissonante daquela representada pelos festeiros, pelo modo como a língua se relaciona com as condições de produção da atualidade.

Esse funcionamento que escapa ao jogo de uma representatividade é o da falha que faz trabalhar a discursividade na materialidade da língua. Porém, a discursividade sobre a qual nos propomos refletir na materialidade das canções filia-se ao jogo da memória, dentro de uma regularidade própria das condições em que aparece. Assim, por mais que o festeiro almeje significar aquilo que imagina dar conta, o mesmo não se dá conta dos saberes discursivos que falam nele, pelo modo como a língua inscreve-se na historicidade dos sentidos.

Ao compreendermos a língua na ordem do simbólico, o seu funcionamento configura a materialidade específica do discurso, que se liga à polissemia, consequente para os estudos linguísticos da contemporaneidade. Assim, por seu aspecto polissêmico, o discurso dissocia-se do caráter instrumental da língua (Haroche, 1992 [1984], p. 163), pela sua relação constitutiva com a memória discursiva.

Conforme Orlandi (2011^b [1983], p. 162), o discurso liga-se ao processo, como meio, e não ao produto, como fim. A noção de *discurso* é a do *funcionamento* (ORLANDI, 2011^b [1983], p. 151), e faz oposição à forma empírica dos dizeres: “É preciso lembrar que todo discurso é um deslocamento na rede de filiações, mas este deslocamento é justamente em relação a uma filiação (memória) que sustenta a possibilidade mesma de produzir sentidos”. (ORLANDI, 2007, p. 93).

O discurso remete a linguagem que joga com as diferentes possibilidades de funcionamento. Assim, compreender o discurso na materialidade da língua, a discursividade na língua, é ressaltar as condições específicas em que a materialidade linguístico-discursiva funciona.

A noção de língua, pela Análise de Discurso, desloca-se do seu aspecto bruto, descontextualizado, homogêneo, a-histórico, para a inscrição em uma discursividade, em seu funcionamento. O seu caráter significativo constitui-se pelo simbólico, que sustenta a língua, mesmo que a sua representação não coincida com sua inscrição na ordem do simbólico. Trata-se da contradição, em que o ausente, não representado, inscreve-se na língua e configura a sua discursividade.

O discurso liga ao modo como na formulação a história constitui-se. Nesse sentido, o discurso não é estranho ao invisível – saberes discursivos não explicitados, não visíveis, mas latentes nos dizeres, na língua, na significação – e nem ao esquecimento – aquilo que retorna no sujeito como inquestionável. Ao tratar da materialidade linguística, é pela falha em sua estrutura que a discursividade se efetua.

A imagem da língua imaginária, a do africano, que não é mais faladada, mas é social, aparecendo ritualizada nas festas da cidade. Em que medida podemos compreender os vestígios da língua africana na língua nacional na materialidade das canções? A língua nacional passa pelo processo de legitimação e institucionalização, como define Orlandi (2017) em seus diversos estudos, presa a rede de sistema e fórmulas. É a língua gramatizada, e também imaginária, estática, a língua que não muda.

Nessa direção, tomamos as canções encenadas na festividade da cidade como discurso, pelo modo como a língua, inscrita na discursividade das cenas festivas de tradição cultural, configura nos elementos linguísticos o discurso da tradição. A festa vilabelense funciona, pelas condições de produção em que acontece, no discurso da tradição. Inscrito no discurso da tradição, os elementos linguísticos entram em um jogo de formações imaginárias, com especial destaque aos elementos tidos como africanos.

Considerando que o acontecimento se dá pelo encontro da memória com a atualidade, Orlandi (2007, p. 93) compreende no discurso o acontecimento, como compreendeu Pêcheux em seus estudos, pelo modo como “cada acontecimento discursivo é inédito e o retorno da memória não é simples reprodução”. Aponta para o inédito como um esquecimento: todo dizer só pode ser dito daquele modo; como se nunca formulado.

É por esse esquecimento que o acontecimento se configura como inédito, que repete o já dito e esquecido, a memória. Na *Festa Vilabelense*, conforme depreendemos em 1.1, a prática festiva se repete ano a ano. Ou seja, é preciso que o sujeito esqueça daquilo que um dia disse para que o acontecimento se renove, e na festa os dizeres sejam formulados, cantados, dançados, celebrados, revividos.

Há em conjunto com esse esquecimento a interpretação atribuída às atividades festivas: tradição africana e escravocrata do vilabelense, dos sentidos direcionados pela memória de arquivo, que não remete a lembrança, mas aos efeitos que determinam os dizeres, o ritual e a significação do ritual. O sujeito não consegue dar sentidos a suas práticas senão pelo já dito, o cheio, saturado.

Ao relacionarmos com a *Festa Vilabelense*, a “invenção” da história do negro com a cidade, tematizada na atividade festiva, trabalha um cenário de lutas, sofrimentos e conquistas dos escravos, produzindo efeitos de serem uma representação fiel e inquestionável. Esse gesto naturalizado pelos festeiros e diversos pesquisadores da área das Ciências Sociais é o que questionamos para a presente reflexão, por compreendermos na materialidade da língua a ordem linguístico-discursiva dissonantes das representações imaginárias naturalizadas e institucionalizadas pelo evento festivo. Assim, pela relação da língua com a memória, pelo discurso que sustenta o funcionamento da festividade vilabelense, a desnaturalização dos efeitos de sentidos convencionados para a comunidade local entra em cena.

O evento festivo da cidade repetido anualmente, como se fosse único e inédito, trabalha, ao mesmo tempo, aquilo que já se sabe sobre a história do negro brasileiro, sob a forma ritualística de encenações, pelo esquecimento fundante da prática festiva. Ou seja, esse esquecimento é o que permite, a cada ano, a realização das apresentações festivas, a reprodução dos mesmos dizeres, a produção dos mesmos termos na sintaxe da língua.

E pelas formulações podemos compreender em que medida a contradição, a memória, aquilo que não se apreende, não se imagina para a significação da festa, constitui o furo na língua e a significação do vilabelense no ritual das festas. Pela falha na construção sintática dos cantos entoados nas festas vilabelenses que compreenderemos o funcionamento de suas discursividades. Assim, pelo esquecimento a língua se relaciona com o discurso e liga-se à repetição. Nos estudos da Análise de Discurso, a repetição aponta para o nível da constituição/deslocamento: o exterior latente na formulação, que a história (historicidade) se inscreve sem pedir licença, produz a ruptura, deslize, deslocamento. A língua em funcionamento no mundo, como salienta Orlandi, é passível de derivas e ressignificações.

A noção de discurso, então, constitui-se por uma dupla relação: entre a língua e a memória, pelo propósito de ser “[...] a *língua* pensada ‘como sistema sintático intrinsecamente passível de jogo e a discursividade como inscrição de efeitos linguísticos materiais na história’”. (ORLANDI, 2007^b, p. 81 *apud* PÊCHEUX, 1980). Na materialidade dos cantos, propomos compreender a forma como a língua é discursivizada nas cenas festivas, pela “[...] inscrição de efeitos linguísticos materiais na história” (ORLANDI, Idem).

Essa discursividade, da memória materializada na língua, constitui o real da língua articulada ao real da história. Articulada ao contexto de produção em sentido amplo, essa discursividade aponta para a identificação do sujeito, considerando as instituições legitimadas pelo Estado da contemporaneidade.

Da situação em sentido estrito, que compreende a relação da língua com o sujeito pelo discurso, à situação em sentido amplo, que compreende as condições de produção do século XXI, com suas instituições, o qual o sujeito está subordinado às leis, o ritual não escapa dos processos de legitimação aferidas pelo Estado. Ou seja, o ritual vai se constituir legitimado pela ordem do Estado. No caso da *Festança* de Vila Bela, trata-se de um ritual que produz os efeitos de significação do vilabelense com a cidade, legitimados pelas instituições do Estado nacional.

Esse funcionamento está projetado por efeitos de *tradição cultural africana*. Assim, o modo como a língua é ritualizada no espaço de significação mato-grossense nos leva a compreender em que medida constitui os processos de identificação do vilabelense no século XXI. Dito de outro modo, como a relação das festas com as instituições legitima o funcionamento do imaginário, não estranho à materialidade dos cantos.

Do ritual configurado por projeções imaginárias, institucionalizado pelo Estado da Contemporaneidade, considerando a discursividade em suas práticas – ritual – imaginários – cenografia – que objetivaremos compreender, pela língua inscrita na memória discursiva, a identificação do sujeito vilabelense com o espaço urbano. De uma identificação dividida.

Claudine Haroche (1992) em *Querer Dizer: Fazer Dizer*, retoma as leituras de Althusser e de Pêcheux para refletir os diferentes modos de assujeitamento do sujeito, ligado a língua, negando a concepção que considere um sujeito livre e determinador. É a interpelação ideológica que constitui o sujeito, ou seja, o indivíduo, em sua relação com o simbólico, é interpelado pela ideologia. Isto é: não há discurso sem sujeito nem sujeito sem ideologia. Nesse sentido Haroche (1992) compreende, na materialidade da língua, a relação da ideologia, sintaxe e sentido nos processos de significação do sujeito.

Ao longo da história, o sujeito se constitui por diferentes formas de determinação: pela submissão ao Estado Monárquico; e pela interpelação ao Estado Liberal. Ou seja, o sujeito livre e determinador é colocado em xeque nos estudos discursivos da contemporaneidade. É pela materialidade do discurso que se concebe o sujeito. A materialidade específica da ideologia é o discurso e a materialidade específica do discurso é a língua. (ORLANDI, 2015). Quanto mais o sujeito se diz dono de si, conforme ressalta Orlandi (2007) em suas diversas pesquisas, maior é sua determinação ideológica. Desse modo, não há discurso sem sujeito, e nem sujeito sem ideologia. Ou seja, nos estudos discursivos da atualidade, não se separa o sujeito da ideologia; e nem a ideologia do sujeito.

A forma de organização no Período Medieval na Europa constitui-se, segundo Haroche (1992), por uma hierarquização: da Igreja e da monarquia aos camponeses e artesãos. O Estado Monárquico se legitimava pela legitimação dada pela igreja, que compreendeu o período de “descobertas” das diversas localidades do planeta, por parte dos europeus, resultando na presença dos portugueses em Vila Bela, por exemplo. A crença nas Sagradas Escrituras regia a ordem social em uma sociedade que não tinha acesso direto às leituras da Bíblia, senão as que eram direcionadas pela Igreja, (GALLO, 1992); ou dito de outro modo, conforme Orlandi (2007^b, p. 91): “[...] o sujeito religioso não interpreta, ele repete a interpretação que lhe é dada”.

Claudine Haroche salienta que a forma de assujeitamento entre o período medieval e o contemporâneo se diferem pela submissão do sujeito à Igreja e ao Estado Monárquico, na primeira; e pela ilusão de liberdade determinada pelo Estado de direitos e deveres, na segunda. O sujeito da modernidade, conforme discorre a pesquisadora, é o da interpelação ideológica pelo Estado: sua ilusão de liberdade se contrasta com o da determinação; nasce pela relação de negação e oposição ao modelo social vigente na sociedade medieval. Da relação sustentada com a monarquia e a nobreza passa, então, a uma organização social burguesa, liberal, representada no texto: da Letra para as Letras; das Sagradas Escrituras para o Sufrágio Universal.

Nessas diferentes ordens políticas e sociais refletidas por Haroche que Vila Bela projetou-se como uma localidade de interesse econômico, ora determinada pela Igreja, século XVIII, ora na ordem do Estado Liberal, século XX. Essas diferentes ordens sociais, políticas e históricas se representam nas letras das canções, atualmente, ligada às instituições, como a prefeitura de Vila Bela e o Governo de Mato Grosso, por exemplo, com o auxílio da Igreja.

Ao buscarmos refletir nos cantos da cidade o funcionamento do exterior, compreenderemos nesses cantos a articulação, indissociável, entre a língua, o sujeito e a memória. Na dança do Chorado e do Congo, não descartamos as diferentes formas materiais da

língua: coloquiais, eruditos, africanos e arcaicos, ligadas ao ritual da prática festiva. As questões históricas e sociais à Vila Bela transitam entre os diferentes períodos históricos, materializadas nas letras das canções pelas condições de produção da atualidade.

A *Festa* *Vilabelense* aparece, atualmente, naturalizada pelos antropólogos e historiadores de *Tradição Cultural Africana*. Essa noção funciona para o festeiro, para os turistas e para a sociedade como evidente e inquestionável. Atualmente, a *Festa* aparece difundida nas diversas plataformas digitais e mídia local, e na sociedade circula por repetidos dizeres que visam definir sua significação de *resgate de uma tradição secular*.

A noção de cultura atribuída à *Festa* passa a funcionar, socialmente, como o já dado, pronto e acabado: uma representatividade peculiar da comunidade local, configurada em suas diversas práticas ritualísticas, como o da materialidade da língua nas canções entoadas na cidade. A *Festa* *Vilabelense* tenta reproduzir aquilo que naturalizou para a comunidade vilabelense: negros, escravos, tradição e resgate.

Pela Análise de Discurso, a noção de cultura compreendida por Orlandi contempla as questões de língua e sujeito, pelo jogo da contradição nos processos de sua significação. A autora (2008^c, p. 53 / 54) ressalta que ao lado da noção de civilização há outra, o da cultura. Essas noções, polissêmicas, variam conforme as suas determinadas condições de funcionamento: “Nos primeiros, essa noção resume ‘orgulho da nação, progresso do Ocidente e da humanidade em geral’, mas, para os alemães, civilização designa algo útil, porém, de importância secundária”. (ORLANDI, Idem).

A pesquisadora ressalta, a partir de N. Elias (1973), que a noção de civilização expande as fronteiras e diferencia os povos colonizados dos não colonizados. Trata como se algo fosse comum a todos, ou ao menos, deveria ser. A noção de civilização, em relação a de cultura, nos estudos que Orlandi vai nos apresentando, é mais amplo e abrangente.

Assim, sobre a pesquisa de Elias, Orlandi salienta que a noção de cultura, nos estudos antropológicos, funciona totalmente diferente da noção de civilização. Sem uma referência ampla, o conceito de cultura é mais restrito, liga-se aos efeitos que definem e restringem a significação de uma nação, referente a um grupo, a um povo: “Na divisão das perspectivas europeias, civilização liga à ideia de processo e cultura, à de produto” (ORLANDI, Ibidem).

É a partir dessas questões tratadas por Elias que Orlandi aponta, em seus estudos, para a noção de cultura ligada à contradição dos sentidos. A autora passa a refletir essa noção considerando a constituição histórica brasileira e as condições em que esse dizer entra em funcionamento: “Nós, submetidos aos desígnios (dever ser) da civilização ocidental, somos

seres culturais, sobretudo quando resistimos em nossas diferenças, mas para isso perdemos a possibilidade de termos uma história”. (ORLANDI, 2008^c, p. 54).

As considerações de Orlandi em muito nos interessa pelo modo como Vila Bela, localizada ao oeste de Mato Grosso, constituiu-se enquanto espaço de colonização dos europeus, mais precisamente, para fins de estabelecimento e colonização da Coroa de Portugal. Sobre a relação do vilabelense com as festas, perguntamos: em que medida a visão europeísta do colonizador se materializa nas canções cantadas no espaço público da cidade?

Ao tratar da cultura vilabelense, como se as práticas festivas fossem de fato peculiar da cidade e do sujeito, Orlandi que não desconsidera, pelas projeções imaginárias, o trabalho da ideologia na produção dos sentidos, dos sentidos institucionalizados, constituídos pela contradição: “[...] quando não se trabalha apenas com o conceito de ‘cultura’, mas se faz intervir o de ‘história’, pode-se apreciar o processo de constituição daquilo que, enquanto *produto*, se apresenta como ‘cultura’, atestando assim o seu caráter ideológico”. (ORLANDI, 2008^c, p. 89). As considerações de Orlandi (Idem) aparecem em uma situação particular: os discursos missionários sobre o Brasil. A pesquisadora compreender como, nesses discursos, a cultura apaga a história, ou seja, somos vistos como apêndice cultural do europeu, história apagada, ressignificada.

Em seus diversos estudos sobre nossa nacionalidade, a autora (2008^c, p. 42), compreende a história de constituição do sujeito brasileiro no deslocamento das falas, inscrito em diferentes discursos; e o confronto dos sentidos instituídos ao brasileiro projetado pelo Europeu ao Novo Mundo. A pesquisadora questiona as categorizações de *brasilidade*, enfatizando a constituição da sociedade brasileira pela indistinção de povos e línguas: “O europeu nos constrói como seu ‘outro’ mas, ao mesmo tempo, nos apaga. Somos o ‘outro’, mas o outro ‘excluído’, sem semelhança interna”. (ORLANDI, 2008^c, p. 55).

Orlandi coloca em xeque a univocidade de significação dessa noção: “Essa divisão – civilização / cultura – transplantada para o colonizado, instala-se, no mínimo, em uma contradição”. (ORLANDI, 2008^c, p. 54). Em que medida, então, podemos compreender as atividades festivas ligadas a concepção de cultura?

Fundamentado em Orlandi (2011^c, p. 19), pelo modo como no período moderno o vilabelense busca *reconstituir* seu passado inscrito nos processos de individuação pelo Estado, interpelado pela ideologia: “E o culturalismo está sempre ‘re’: resgatando, reurbanizando, reimplantando, como veremos mais à frente”.

Michel de Certeau (2012 [1993]) em *A cultura no plural* traça um percurso de reflexões entremeada pela língua e a ideologia, tratando da concepção da noção de cultura no plural. O pesquisador francês sustenta a ideia de cultura não homogênea, mas contraditória. A noção de cultura empreendida por Certeau vai na contramão dos pensamentos que a limita como uma representação fiel da realidade, expondo uma compreensão entre a significação e aquele que formula: os efeitos de sentidos se constituem onde o sujeito não diz.

A noção de *cultura no plural* funciona como um posicionamento político e teórico do pesquisador frente aos fatos de linguagem. Opõe-se a pensamento categorizador de cultura no singular que, no decorrer de suas pesquisas, a cultura representa o pensamento da lei, do imaginário, que impõe, delimita, restringe a significação de um povo. É a lei de um poder, sem antes ser refletido, que o pesquisador se incomoda a tratar das questões sociais referente a concepção de cultura, como se de fato fosse possível isolar e categorizar um determinado grupo.

Ao que nos interessa dos escritos de Certeau (2012, p. 51), destacamos, a seguir, considerações pertinentes a respeito da língua ligada à cultura, em relação as atividades festivas: “Fazer a festa. Desde logo se arma um jogo entre a fala e o imaginário. Ele determina o enigma dessas felicidades prometidas pela imagem e negadas pelas palavras. O discurso da imagem as representa; a sintaxe das palavras as refere a um significado que não está lá”. Ao problematizarmos nas atividades festivas a relação com a materialidade dos dizeres, as considerações do pesquisador francês nos sugerem um trabalho interessante: compreender como o discurso da imagem das festas, das cenas, das apresentações, atravessado pela ideologia, constitui-se numa relação contraditória com a materialidade discursiva das canções.

Além da não apreensão dos sentidos, há também a constituição da significação que sustenta a materialidade dos cantos sem que o sujeito da festa se dê conta desse processo. Portanto, há o discurso projetado pelas atividades festivas; e há a materialização dos sentidos na materialidade dos cantos por outros efeitos e outros funcionamentos. Essas questões levam-nos a desconfiar se de fato, os processos discursivos nos elementos linguísticos - arcaicos, coloquiais, eruditos, africanos e castelhanos, por exemplo, nas letras das canções - são regidos pelas cenas das apresentações.

Michel de Certeau (2012, p. 50) se aproxima das questões de se pensar os elementos textualizados em um fato de linguagem, não correspondentes aos imaginários, compreendendo na significação das palavras sua descentralização com os processos de significação em contextos específicos: “Porém, invariavelmente, ao designar as coisas, as palavras estão numa

posição diferente da que ocupam. Elas nomeiam exatamente aquilo que não dão. Elas soletram as ausências, ao separar realidades”.

Na materialidade das canções do Congo, vemos funcionar um processo similar ao que Certeau trata sobre a significação das palavras por aquilo que elas não nomeiam. Em nosso caso, em uma sociedade da escrita, a língua africana deixou de ser falada pelos ancestrais africanos de Vila Bela.

Porém, determinados elementos dessa língua aparecem sob a forma ritualizada nas apresentações festivas da cidade. Aparecem na festa da cidade como “exemplares”, desconhecidas até dos vilabelenses, cujo aspecto formal causa, em nós, a ilusão de ser a língua falada pelos antepassados dos festeiros no continente africano. O ritual e a formulações dos dizeres conjugam-se para encenar a história do vilabelense.

Colocamos em questão o modo como encenação da língua africana, em um ritual festivo, ao tentar dizer das “raízes africanas” do vilabelense não diz de outras significações ao sujeito da cidade. Certeau coloca a significação das palavras em relação ao exterior, ou seja, como discurso, e além disso, a compreende a significação pela movência dos sentidos, pela impossibilidade do sujeito de apreender a concepção da cultura pela literalidade da significação.

Desse modo, ao descentralizar a significação das palavras por aquilo que elas significam sem, contudo, dizerem, o pesquisador acrescenta: “A idealização do ‘popular’ é tanto mais fácil quanto se efetua sob a forma do monólogo. Por outro lado, se o povo não fala, pelo menos pode cantar”. (CERTEAU, 2012, P. 59). As considerações de Certeau apontam para a impossibilidade de representar aquilo que se idealiza. Por isso cantam e retratam determinados dizeres pelo fato desses dizeres não serem apreendidos como aquilo que é peculiar de uma comunidade.

Na *Festança Vilabelense*, a questão da língua e daquilo que é próprio de um povo aparece não em um dizer formulado no dia a dia pelo morador da cidade, mas cantado, como as determinadas formulações remissivas a língua africana, por exemplo. Elas dizem da representação inacessível do sujeito em retratar sua história. A questão da cultura no plural, nos estudos de Certeau, apontam para a significação na contradição dos sentidos, em que a ideologia que interpela o sujeito produz os efeitos não projetados, não imaginados, mas discursivizados.

O discurso da singularidade referente a uma sociedade, conforme ressaltam Orlandi (2008^c) e Certeau (2012), funciona pela contradição sustentada no discurso da cultura, ligada a resistência: “O discurso da singularidade é o discurso da cultura (dominado pelo da ‘civilização’), que a-historiciza”. (ORLANDI, 2008^c, p. 56).

Rodriguez-Alcalá e Ramos&Ferreira compreendem a noção de cultura pela relação entre o imaginário e a memória, entre a liberdade de representar um determinado “valor social” e a legitimação inscrita na ordem do Estado Moderno. Nas considerações das autoras, a noção de cultura é o da opacidade, o que permite compreender seu funcionamento não limitado a evidência, reprodução dos estereótipos e imaginários socialmente convencionados para determinados meios, grupos, comunidades.

Assim, visamos compreender a imagem da língua na materialidade dos cantos ligadas ao aspecto cultural do vilabelense, considerando nessa relação o Estado Moderno. A representação da língua, como ocorre na dança do Chorado e do Congo, é significada pelo senso comum como hábito, costume e tradição. Esses efeitos inscrevem-se em um jogo imaginário, funcionando enquanto uma representatividade comum a uma determinada comunidade.

As considerações de Rodriguez-Alcalá, pela Análise de Discurso, compreendem essas questões de outro modo: pela representatividade da língua tomada pela discursividade; pelo ritual que materializa a exterioridade. Assim, a autora (2018, p. 68/69) discorre que o termo cultura, no Período Moderno, remete a “dimensão coletiva”, “formas particulares de vida”, “alta cultura dos cânones literários”.

A pesquisadora salienta, conforme os estudos antropológicos de Tylor, a noção de cultura como “marcador do gênero humano” (RODRIGUEZ-ALCALÁ, 2018, p. 83), e da necessidade da dissociação entre cultura e civilização, diferentemente do que discorre Orlandi, pelo fato desta excluir outras formas de organizações comunitárias e, daquela, adequar-se aos diferentes grupos sociais, etnias, etc.

Assim, a questão da cultura e da civilização materializam diferentes efeitos de significação advindas da ótica antropológica desenvolvida por Tylor, presente nas considerações de Rodriguez-Alcalá: reforça a dicotomia de civilizados com não civilizados, considerando a literalidade de sua significação; enquanto a noção de cultura ganha dimensões maiores, e suas práticas ligadas aos costumes, tradições, hábitos, independe da civilização o qual se encontra.

Esse gesto de leitura construída pela ótica antropológica que encontramos naturalizados para a cidade de Vila Bela: a comunidade liga-se aos efeitos de tradição cultural dos negros, africanos, significados em suas diversas materialidades significantes: roupas, alimentos, organizações sociais, danças, músicas e, conforme nos interessa, nos efeitos materiais da língua presentes nas canções.

Considerando a noção de cultura no âmbito social, Rodriguez-Alcalá (2018) historiciza o processo de significação desse termo que, do grego, significa cultivar os deuses; do latim, cultivar a terra; na filosofia, “frutos do espírito humano”; e, por último, para a dimensão do coletivo. (RODRIGUEZ-ALCALÁ, 2018, p. 68 apud ERNAUT; MEILLET, [1932] 2001; REY, 2000).

A língua como marca de representação cultural configura, em seu processo, a identificação do sujeito. Ramos&Ferreira (2016, p. 139) compreendem o funcionamento do termo cultura enquanto prática social inscrita em uma ordem discursiva, configurada pelo jogo da contradição, ilusão de liberdade determinada pela historicidade: “Estas realizações abarcam palavras, gestos, alimentos, assim como sistemas de governo, religiões, divisões, concepções de raça e de gênero entre outros”. (RAMOS&FERREIRA, 2016, p. 142).

A questão da identificação liga-se ao da prática social que, nas considerações das autoras, define-se como prática ideológica: constitui-se no sujeito, pela língua, interpelado pela ideologia. A prática ideológica constitui no sujeito a ilusão de liberdade em representar algo, que em nosso caso, são os efeitos das tradições culturais africanas representadas na materialidade linguística da *Festança Vilabelense*, funcionando pela ilusão de serem formulações inquestionáveis. A ideologia produz na língua a crença de uma representação o qual o sujeito, capturado por essa crença, não compreende os processos discursivos pelos quais atravessam os seus dizeres.

Ramos&Ferreira compreendem a noção de cultura não sendo o mesmo da ideologia: cultura é o da determinação ideológica, que produz no sujeito, pela língua, os processos de sua identificação. Assim, pensar a noção de cultura nos processos de identificação, como almejamos nos cantos da cidade, desconfiamos da identificação relativa a um centramento do sujeito, e da língua pela transparência dos sentidos. Assim, pela materialidade discursiva observaremos o modo como a cultura, em sua forma representativa, constitui a identificação do sujeito, sem desconsiderar a historicidade materializada na língua e na significação do vilabelense em confronto com a memória de arquivo.

O pesquisador espanhol Manuel Castells (2008), autor da obra *O poder da identidade*, define a noção de identidade, em suas considerações sociológicas, como “fonte de significado e experiência de um povo” (CASTELLS, 2008, p. 22), não limitada ao individual, mas pelos costumes de sua tradição. Distingue a identidade entre grupos sociais e conjunto de papeis, em que este se configura por diversas funções (mãe, fumante, sindicalistas), condicionadas “por

normas estruturadas pelas instituições e organizações da sociedade” (CASTELSS, 2008, p. 23); e, aquela, por identificação simbólica por parte de um ator social. (CASTELLS, Idem).

As identidades, nas considerações do pesquisador (2008, p. 23), constituem-se desde os aspectos geográficos e biológicos às diferentes formas de organizações sociais, como as instituições e a memória coletiva. Segundo Castells (2008, p. 319), na sociedade contemporânea, os costumes que identificam um grupo não se dissociam do Estado que, por sua vez, ora apoia e ora reage a certas manifestações identitárias, que vão se representar em três formas distintas: identidade legitimadora, de resistência e de projeto. Na primeira, pertence às instituições dominantes como as igrejas e partidos políticos; na segunda, refere-se à resistência diante da opressão; e na terceira, a expansão, “transformação de uma identidade”. Essas formas distintas de identificação podem ser múltiplas: fonte de “tensão e contradição”.

No caso das festividades em Mato Grosso, mais especificamente as do Congo e do Chorado, relacionadas as três formas distintas da identificação percorrida por Castells, poder-se-ia supor as identidades sociais surgidas por determinadas motivações: resgate da tradição africana; resistência dos negros; prática cultural, que implicam em uma contradição na autorrepresentação feita pelo sujeito.

Concordamos em certa medida com Castells de que a contradição entra no jogo das identificações, porém, de uma contradição não limitada ao nível das representações, dos processos de apropriação. Se em Castells, a identificação se define pela experiência por parte de um ator social, perguntamos pelos processos de identificação no movimento da história, considerando a relação entre língua, sujeito e memória nos cantos da cidade.

Pela análise de discurso, a identificação do sujeito constitui-se pelo modo como Pêcheux (2014 [1975], p. 198) designa de efeito transversal, a representação do sujeito sustentado, contraditoriamente, pelos sentidos que falam nele: “[...] constitui o sujeito em sua relação com o sentido, isto é, representa no interdiscurso aquilo que determina a dominação da forma-sujeito”. (PÊCHEUX, Idem). Esse efeito transversal funciona pela contradição, daquilo que o sujeito busca representar, porém, nessa representação os efeitos de sentidos escapam e algo, pela história, fala no sujeito.

Eni Orlandi (2008^a, p. 101) compreende a noção de identidade ligada ao funcionamento da língua tomada no discurso, pela identificação do sujeito com determinados sentidos, através de sua inscrição em determinadas formações discursivas, que rompem com a evidência empírica: “A ‘evidência’ da identidade não deixa ver que esta resulta de uma identificação-interpelação do sujeito”. Sujeito e sentidos, mediados pela língua, segundo a autora, constitui-

se no movimento da história, na relação com o social. Ao compreender o funcionamento da identidade pela língua, Eni Orlandi (2007^b) ressalta em seus estudos os aspectos linguísticos inscritos na ordem do real da língua e do real da história, sem desconsiderar o sujeito que diz.

A pesquisadora (2008^c, p. 54 / 55) salienta, pela análise de textos sobre o brasileiro e o Brasil, produzidos nos séculos XVI, XVII e XIX, a imprecisão de definir a identidade do sujeito brasileiro: “Quem é o brasileiro? Onde termina o índio (no contato), o português (na colonização), o italiano (nos movimentos migratórios) e começa o brasileiro?”. Ao considerar a identidade como movimento da história o efeito de identificação não se define e nem se delimita, mas constitui-se pela heterogeneidade dos sentidos, tanto da língua quanto do sujeito. A linha que divide e que separa o que é essencial de um povo e não de outro, em nossa sociedade, rompe, e faz trabalhar diferentes línguas e diferentes povos em um mesmo sujeito.

Assim, os processos de identificação vão funcionar não por uma apreensão da experiência adquirida, como Castells considerou em seus estudos, mas de uma contradição que considere na língua o discurso: a identidade de legitimação pode, ao mesmo tempo, significar o da resistência, vice-versa, mas determinada pela constituição dos sentidos, o qual não descartamos esse funcionamento na materialidade linguística dos cantos nas festas vilabelenses, da língua que diz do sujeito em sua forma contraditória de significação, em sua relação com as instituições do Estado, a memória institucionalizada.

Conforme afirma Orlandi, o sujeito “[...] não reconhece o movimento da interpretação, ao contrário, ele se reconhece nele”. (ORLANDI, 2007, p. 85). Esse reconhecimento funciona por uma ilusão necessária do sujeito em apreender sua significação, em pertencer a um determinado grupo, porém, sem se dar conta dos sentidos constituídos nele, pelo processo de individuação do sujeito pelo Estado: “Ao individuar-se, ao mesmo tempo identifica-se e se projeta em uma posição-sujeito, na sociedade, representando-se como parte do grupo a que ‘pertence’”. (ORLANDI, 2011^c, p. 23). Nessa medida que observamos os processos de identificação na *Festa Vilabelense*: o sujeito reconhecer-se de dentro da interpretação, mas não reconhece o movimento da interpretação. Assim, a identificação enquanto processo distingue dos estudos sociológicos de Castells que considera como apropriação dos sentidos.

A imagem que o vilabelense faz dos elementos linguísticos das canções vilabelenses, como representação da língua africana, por exemplo, é compreendido por Orlandi pela noção de formação imaginária: dentro dessas condições de dizer que as distintas formas linguísticas entram no jogo das representações, em suas condições de produção específica. O modo de compreender a representação dos sentidos, aquilo que imaginariamente o sujeito deseja

significar, constitui-se por saberes discursivos institucionalizados. Compreender as projeções imaginárias, portanto, é observar como a memória produz essas projeções, sem deixar de considerar nesse funcionamento a relação de uma prática ligadas às instituições do Estado.

Como refletimos no capítulo 1, a projeção dos sentidos em uma dada prática discursiva, segundo Orlandi (2015, p. 39), em uma sociedade como a nossa, ocidental, da escrita, legitima-se pelo Estado, com suas instituições que constituem os processos de individuação do sujeito. Na festividade vilabelense, o sujeito diz não por uma forma de resistência ou por reforçar uma identidade, nos moldes como Castells empreendeu em sua pesquisa, mas como forma de ressignificar os efeitos versados, legitimados, da história do negro, africano, escravo, no interior de Mato Grosso, em que a língua configura uma prática discursiva do sujeito da festa.

A relação do sujeito com o discurso constitui uma prática que não se confunde, conforme salienta Pêcheux (2014 [1975], p. 198), com atos e ações, mas dos atos e ações inscrita na memória, memória e esquecimento, a ideologia: “[...] todo sujeito é constitutivamente colocado como autor de e responsável por seus atos em cada prática em que se inscreve; e isso pela determinação do complexo das formações ideológicas” (PÊCHEUX, Idem). Compreender a identificação do sujeito, conforme as condições que são realizadas a *Festa Vilabelense*, sugere pensar o funcionamento de uma prática inscrita pelo simbólico.

De acordo com Pêcheux (1990 [1983], p. 21), os cerimoniais como uma missa, enterro, futebol, aula na escola, constituem um ritual. Do mesmo modo, como nos apresenta o pesquisador francês, nos cantos entoados em uma festa comunitária propomos refletir sua significação como um ritual. Ou seja, tomar a festa vilabelense na forma de um ritual, com seu modo específico de funcionamento, como uma celebração, cerimônia, convida-nos a compreender que o ritual não é pleno e tampouco completo. O ritual falha (PÊCHEUX, Idem), e na falha que buscamos compreender a significação do vilabelense na festa da cidade.

Assim, a partir do ritual, na forma de uma cerimônia, mas de uma cerimônia enquanto espetáculo, público, urbano, tem na sua representatividade um funcionamento específico: a cena. Trata-se, desse modo, de uma cenografia que atualiza a história do negro com a cidade. O discurso da tradição que sustenta a festividade vilabelense vai dizer do sujeito na forma de um “teatro a céu aberto” (LIMA, 2000), e na forma do teatro estão as diferentes materialidades significantes: danças, coreografias, coloridos das roupas, personagens, atreladas à materialidade da língua, da língua que encena uma tradição.

A língua representada na forma de uma cenografia, configurada no ritual discursivo, aponta pela encenação sua relação com a história. A partir de Maingueneau, Orlandi (2007^b)

define a noção de cenografia discursiva pelo modo como a trama dos dizeres encena um dizer primeiro, configurando a relação entre a dêixis atual e a dêixis fundadora. A noção de cenografia discursiva, conforme Orlandi, não é teatral, mas sua projeção tem materialidade, a do discurso.

Segundo a autora: “Essa noção migra da semiótica para a análise de discurso, através da reflexão de D. Maingueneau” (ORLANDI, 2008^a, p. 154), e configura-se pela relação eu/tu-agora-aqui; o locutor/destinatário, cronografia e topografia, respectivamente. Esse gesto inaugural empreendido por Maingueneau, de pensar na formulação dos dizeres a topografia e a cronografia, de um dizer que alude para outro dizer, permite compreender o modo como a cena configura uma forma de representar o texto primeiro.

A língua como encenação de uma memória, considerando os contextos sociais distintos, mesmo que repetidos, similares, aponta para o diferente. Assim, pela Análise de Discurso, a língua da cena primeira, definida por Maingueneau de cena fundadora, joga com a cena atual – também designada de dêixis atual – por um modo de dizer constituída na deriva dos sentidos.

As coordenadas espaço-temporais nos estudos de Maingueneau aparecem retomadas, discursivamente, por Orlandi (2008^a). Se, Maingueneau compreende a noção de cenografia discursiva ligada a noção de formação discursiva de Foucault; Orlandi passa a compreender pelo modo como a cena não funciona ligada ao aspecto teatral. As coordenadas temporais, espaciais, Eu – Tu / Aqui – Agora, são construídas na materialidade da língua. Em nossa proposta, objetivamos compreender como as projeções imaginárias funcionam em uma língua encenada, formulada em uma prática ritualizada.

Pela relação com a ideologia, distinta da sociologia, a Análise de Discurso, conforme Orlandi (1994) *apud* Pêcheux (1982), vai se constituir como uma Semântica, diferente das áreas da fonética, sintaxe e, tampouco, como as Semânticas intralinguísticas, a-históricas, estruturas das lógicas universais. A pesquisadora trata da sintaxe ligada ao equívoco, ao mesmo tempo que é “[...] objeto possível de um cálculo, escapa, no entanto, a ele, na medida em que o ‘deslize, a falha e a ambiguidade são constitutivas da língua e é por aí que a questão do sentido surge no interior da sintaxe’”. (ORLANDI, 1994, p. 306).

Assim, conforme refletimos ao longo desse capítulo, as questões referentes à estrutura podem interessar ao analista na medida em que as falhas, a contradição, são compreendidas pela historicidade na materialidade da língua. Particularmente, nos interessa compreender a falha e a materialização dos sentidos por aquilo que não se define, conforme Certeau destaca em seus estudos, não pela cultura no singular, mas pela noção de cultura que é trabalhada na relação com a ideologia, o discurso.

As sistematicidades linguísticas, consideradas especificamente pelas questões fonológicas, morfológicas e sintática, é a materialidade de base em nossa proposta para compreender o funcionamento dos processos discursivos. Essas sistematicidades têm, em sua unidade, as diferenças linguísticas. Ou seja, segundo Orlandi (1994, p. 301), não se trata de uma língua una e homogênea, mas de uma língua pressuposta nas distintas regiões dos dizeres: imaginamos falar a mesma língua, mas falamos diferentemente, em que a unidade, segundo a autora, não nega a diferença pelo modo como se inscreve nas condições em que funcionam.

Os elementos linguísticos não se limitam a uma ilusão imaginária, evidências empíricas ou formais, e são assim compreendidas por Orlandi (1994, p. 305) pela sua relação com às propriedades discursivas. Assim, a noção de traço ou marcas linguísticas; e as propriedades discursivas, constituem um olhar discursivo, em que “[...] as marcas dizem respeito à organização interna do discurso e as propriedades põem em causa a totalidade do discurso em relação com suas condições de produção”. (ORLANDI, 1994, p. 305).

Pelas condições de produção em sentido estrito, visamos compreender os elementos linguísticos, no texto dos cantos das danças do Chorado e do Congo, inscritos na memória discursiva. Dos dizeres articulados às condições de produção em sentido amplo, em relação às Instituições do Estado, por exemplo, visamos compreender os processos que identificam o sujeito nas práticas festivas ritualizadas em Vila Bela, interior de Mato Grosso.

Nos estudos da Análise de Discurso, empreendidos por Orlandi (2008^a, p. 42), a noção de enunciado conjuga-se com a do texto. A noção de texto, conforme discorre a autora, não se limita ao aspecto conteudista e formal: introdução, desenvolvimento, conclusão; e tampouco pelo aspecto tipológico: narrativo, dissertativo, por exemplo. Trata-se do texto trabalhado na ordem do discurso, cujos dizeres se textualizam pelo modo como no texto são significados. Enfim, na materialidade linguística dos cantos da dança do Chorado e do Congo refletiremos o seu funcionamento articulado às diferentes condições de produção. Nesse sentido que objetivamos refletir os processos de identificação do vilabelense pelos cantos da cidade.

Consideraremos a constituição desses processos em dois momentos, articulados entre si: primeiro, em uma situação específica do funcionamento da língua; segundo, da língua tomada pelo contexto da festa, na forma de um ritual, encenado, projetado por imaginários legitimado pelo Estado da Contemporaneidade. Ressaltamos, mais uma vez, o funcionamento da língua na ordem do discurso, em suas condições de produção em sentido estrito e em sentido amplo.

Diante do que temos refletido e proposto para a análise dos cantos, nosso propósito visa compreender como os imaginários projetados para as atividades festivas, pela memória de arquivo, trabalha ao lado de outros dizeres inscritos na memória discursiva. Não visamos, assim, tratar da significação do vilabelense limitada à língua, mas da língua nos textos das canções, perguntando na materialidade significante dos cantos os efeitos que trabalham tanto a exclusão quanto a fixação de determinados sentidos na significação do sujeito e da cidade.

CAPÍTULO III

AS LETRAS DAS CANÇÕES NO DISCURSO DA TRADIÇÃO

Nos capítulos anteriores vimos que Vila Bela se destaca, socialmente, como um espaço de interpretações determinado, referente às diversas práticas de linguagem: pela arquitetura que diz de sua história e formação; por efeitos que historicamente a prestigia como primeira capital de Mato Grosso, região mais ocidental das ações de Portugal; pelas lendas, como a história de Tereza de Benguela, líder quilombola do século XVIII; e pelas diversas atividades festivas que, ligadas à Igreja Católica, buscam *reconstituir* a ancestralidade africana projetada ao vilabelense.

No século XXI, a cidade configura-se por efeitos de urbanidade, e a relação da Igreja com as atividades festivas passa a ser administrada pelo Estado Nacional. (HAROCHE, 1992). As práticas festivas caracterizam diversas representações, como o pedido de soltura dos entes queridos das escravas aos seus senhores, atualmente reencenado na dança do Chorado; e as batalhas entre dois reinos no continente africano, dramatizadas na dança do Congo. Nesse capítulo, considerando o espaço da cidade como um espaço de interpretações determinado, visamos refletir como a memória de arquivo, ao encenar a *tradição* da cidade, produz outros discursos e constitui os processos de significação do vilabelense no ritual das práticas festivas.

Na materialidade dos cantos nos deparamos com dizeres erudito, espanhol, arcaico, coloquial e africano, empregadas no momento em que o sujeito da festa imagina significar suas raízes africanas e escravocratas aos presentes nas festas da cidade.

Os efeitos de sentidos projetados para Vila Bela no contexto histórico e político do período recente apresentam as seguintes características: com uma população majoritariamente negra, os processos de ocupação e povoamento da região de fronteira mato-grossense colocaram o negro às margens da sociedade. Sua representação política e, também, sua representatividade social e econômica enquanto donos dos meios de produção, tem sido bastante tímida e excludente. Em contrapartida, sua significação vai se representar nas diversas atividades festivas que “folcloriza” a história dos negros referente ao período escravocrata.

Ao visarmos compreender as distintas formas linguísticas regidas pelas condições de produção do Período Contemporâneo, perguntamos: em que medida a língua encenada em um acontecimento ritualizado materializa o esquecimento linguístico dos ancestrais moradores da cidade, *ressignifica* a histórica exclusão social do vilabelense e *reconstitui* o cenário de diferentes sujeitos na história da fronteira mato-grossense?

3.1 Dos versos ritualizados na ordem do discurso

A vida é função da significação e de gestos de interpretação cotidianos, ainda que não sentidos como tal. (ORLANDI, 2007^b, p. 10).

Destacamos, a seguir, quatro cantos da dança do Chorado⁷ entoados na praça central de Vila Bela.

CANTO I

Tu eras quem me dizia
Tu eras quem duvidava
 Que no fim de nosso amor
Tu eras quem me deixava
 Dam, da, rim, dam, dam.

CANTO II

Eu queria ser rolinha, minha nega,
 rolinha do sertão, **pra mim** fazer
 meu ninho, dentro do seu coração.
 Não precisa ser rolinha, rolinha do sertão,
 o seu ninho já está feito,
 dentro do meu coração.
 Dam, dam, rim, dam, dam.

CANTO III

Meu patrão brigou comigo,
 mas não foi por coisa à toa,
 foi porque eu fui buli,
 no tinteiro da patroa.
Oi guirro, guirro, guirro lá (bis).

CANTO IV

Eu tenho um menino dentro do meu coração, Mariá
 tanto tempo **tá** comigo
 nunca fez mal criação, Mariá.
 Vai, vai, vai que eu também vou, Mariá.

A apresentação da dança do Chorado ocorre em uma tenda composta por arquibancadas, espectadores, cinegrafistas e pesquisadores das diversas localidades do Brasil, que registram a prática festiva repetido ano a ano. A indumentária das dançarinas se caracteriza pelos vestidos longos, coloridos, e com uma aguardente equilibrada na cabeça, as mulheres extravasam na sensualidade, imaginando reencenar a dança praticada pelas escravas no período da escravidão.

⁷ Disponível em: <http://projetoparaleloquinze.blogspot.com/2011/04/danca-do-chorado-dos-afrodescendentes.html>. Acesso em: 15 mar. 2019. Grifos nossos.

Adiante, destacamos seis cantos da dança do Congo⁸, cujo modelo dos versos cantados repete o modelo da dança do Chorado: curtos, formatos de refrãos, ritualizados na apresentação festiva.

CANTO I

Sinhô Rei vamos embora
Sua festa já acabou.
Sinhô Rei vamos embora
Sua festa já acabou.

CANTO II

La Chica caracó
Oia lá miragongo
Ah! Vamos ver
Ó miragongo
Ora **muxirungo**.

CANTO III

Sai, sai o **ingome** sai
Saia do caminho
Sai **engomerê**.

CANTO IV

Chegou, chegou **enganaia**
Chegou, chegou **enganaia**
Pra fazer a nossa festa de São Benedito
Pra fazer a nossa festa de São Benedito.

CANTO V

O seu Manoel mandou me contar
Como é a cana do canavial
Canavial do sobre tenente
Cada pé de cana
Ô bumba auê
Bumba xerê
Passeia na praia
Mantingombê, mantingombê.

CANTO VI

Já, lá, lá mutê
Já, lá, lá mutê
Já, lá, lá mutê
Já, lá, lá mutê

⁸ Disponível em: <http://projetoparaleloquinze.blogspot.com/2011/04/o-congo-de-vila-bela.html>. Acesso em 15 mar. 2019. Grifos nossos.

O Canto I é cantado no momento em que os festeiros saem às ruas de Vila Bela e se relacionam com os participantes da festa de São Benedito; dançam e cantam no entorno do recinto das apresentações, e também na dramatização da cena no espaço público da cidade. Conforme relatos dos moradores, consonantes com a pesquisa de Lima (2000, p. 177), esse canto marca o fim da festa de São Benedito.

O Canto II é entoado em diversos momentos da apresentação festiva, período que antecede a entrada dos festeiros no recinto das festas, e após a dramatização nesse recinto. Aparece composto por distintas formas linguísticas: uma formulação configurada pelo castelhano: *La Chica caracó*; um elemento socialmente naturalizado como erro: *Oia / Olha*; e dizeres que funcionam como imaginário da língua africana: *miragongo / muxirungo*.

O Canto III e o Canto IV, conforme os relatos dos moradores locais e, também, os de Lima (2000, p. 93), significam convite: são cantados no momento em que os dançantes buscam os festeiros de São Benedito, após o amanhecer, em suas residências, para acompanhar o cortejo até a igreja, localizada no centro da cidade. No ritual, esses cantos encenam uma relação próxima dos festeiros do Congo com os festeiros de outra atividade festiva, São Benedito.

O Canto V costuma ser empregado, principalmente, após as dramatizações festivas, quando os dançantes desfilam nas ruas da cidade, momento em que imaginam cantar/contar sua ancestralidade africana aos turistas e diversos espectadores presentes no festejo local. Alguns elementos caracterizam-se pelo excesso de nasalizações: [’bũba]; [mãtĩgõ’be].

No Canto VI testemunhamos esses versos cantados em um momento específico da trama, quando representam o embate entre os soldados do reino do Bamba e o secretário de guerra do Reino do Congo (LIMA, 2000, p. 178), além de serem reproduzidos no entorno do recinto das apresentações. Ao ritmo das canções, a dança do Congo é dançada na forma de marchinhas, buscando reencenar a batalha entre dois reinos no continente africano.

A materialidade discursiva das canções articula diferentes materialidades que compõem o ritual da *Festança*: indumentária colorida dos festeiros; ritmos das danças; sons dos instrumentos musicais; ruas enfeitadas, visando representar a ancestralidade africana e escravocrata do vilabelense. A própria materialidade da língua, como vemos, entra nesse jogo de representações, funcionando, ao sujeito que canta, ao espectador, aos turistas, como uma representação histórica inquestionável. O ritual produz efeitos de harmonia entre a materialidade dos cantos e as diferentes materialidades significantes do Congo, funcionando como inquestionáveis e evidentes ao sujeito da festa.

Determinado pela memória de arquivo, o sujeito acredita dizer de sua história misturada à invenção, imaginação, reencenação, caracterizada pela alegria do festeiro em simular o passado de luta, sofrimento e glória significadas aos ancestrais moradores da cidade. O vilabelense promove as diversas práticas festivas, constituindo sua interpelação ideológica pelos cantos quando ritualizados nesses festejos, em que “[...] trabalham a relação entre o estabilizado e o sujeito a equívoco, entre o já dito e o a se dizer, entre a memória discursiva (estruturada pelo esquecimento) em confronto com a institucional (a que não esquece)”. (ORLANDI, 2020, p. 514).

Diversas canções entoadas nas ruas da primeira capital de Mato Grosso vão compondo, aos poucos, o cortejo festivo. Indo em direção à Igreja Católica, localizada no centro da cidade, os festeiros atravessam o espaço citadino com o mastro erguido, estampando nas bandeiras os santos católicos. Ao ritmo das letras cantadas, os integrantes da *Festança* alegram o alvorecer, e antes mesmo do Sol nascer anunciam mais um dia de festividade: trata-se da dança do Congo.

No conjunto com as demais celebrações festivas, aparece em uma data específica do ano, segunda quinzena de julho, no ensejo de simbolizar o início da plantação, colheita e fartura. Surgida no início do século XIX, tradicionalmente conhecida como “teatro a céu aberto”, a dança do Congo busca encenar a ancestralidade do vilabelense pelo estabelecimento de um roteiro que dramatiza uma batalha entre dois reinos: Reino do Congo e Reino do Bamba, tendo como referente dêitico o continente africano.

A dramatização das batalhas ocorre após a apresentação da dança do Chorado e antes do almoço comunitário, dentro de uma grande tenda levantada ao lado de fora da Igreja. Inicia-se com a provocação do rei Bamba em casar-se com a filha do rei do Congo, e termina com uma pitada de crítica ao atual cenário político nacional.

Compostos por 12 pares de soldados representantes do reino do Bamba, divididos em duas filas, com o príncipe, secretário de guerra e o rei, representantes do reinado do Congo, a dramatização da dança dura, aproximadamente, quarenta minutos. A festa se estiliza pelas formulações cantadas e pelo diálogo dramatizado.

Turistas, pesquisadores e moradores locais disputam os mínimos espaços rente a grade que divide o salão de festas e espectadores. Fotos, gravações, filmagens, imprensa de rádios e TVs registram a apresentação. As festas caracterizam-se pelo misto de euforia e curiosidades dos presentes em reconhecer quem são os participantes e personagens. A linha que separa apresentadores e públicos vai se desfazendo, e as práticas ligadas aos efeitos de *tradições culturais* de um povo ganha ares de espetáculo: espetacularização de práticas de identidade.

A dramatização da batalha entre os reinos culmina na vitória do reinado do Congo sobre o do Bamba, e no interior da cena a presença de diversos dizeres que não conhecemos, cuja significação o próprio festeiro desconhece, mas profere *mnemonicamente* sob a crença de reatualizar a história dos seus antepassados, os negros que vieram da África; e a língua falada por eles, a língua africana. O efeito imaginário é *mnemônico*, mas estão se significando filiados à memória discursiva.

Ao final do dia, após o almoço comunitário, o retorno dos festeiros traça o trajeto de ida: os dançantes do Congo acompanham o cortejo de São Benedito até uma determinada residência⁹, localidade próxima ao centro da cidade. Nesse trajeto os cantos são marcados por diversos elementos alusivos à língua africana. Esses dizeres entram no ritual inscrito no discurso da tradição, que ao interpelar o sujeito da festa produz requintes de efeitos: história, identificação e luta; luta para se dizer, para ser reconhecido, para não deixar sua história desaparecer.

No mesmo ritmo da festividade do Congo, as dançarinas Chorado cantam a memória das mulheres do período da escravidão: sempre sorridentes, buscam dizer do passado de lutas e de sofrimento das escravas que, por meio da dança, seduziam seus senhores e teciam pedidos de soltura dos entes queridos, os escravos condenados aos duros castigos. Atualmente, dançam caracterizadas pelo colorido da indumentária, vestidos longos e compridos, e uma garrafa de aguardente equilibrada na cabeça, como se encenasse a sobriedade das mulheres à época em que o Chorado era praticado, projetando efeitos de mulher guerreira e astuciosa.

A dança do Chorado trabalha o imaginário inscrito no discurso da tradição, pela memória de arquivo, e busca reconstituir o cenário da dança praticada pelas mulheres à época da escravidão, naturalizada por efeitos de pedido, choro e súplica. Sua realização ocorre na praça central de Vila Bela, sucede a missa de São Benedito e antecede às dramatizações festivas do Congo.

Em grupo, as dançarinas entram no recinto das apresentações, composto por diversos convidados, moradores da cidade e políticos da região. Pesquisadores e imprensa local integram o espaço das encenações, visando obter o melhor ângulo das gravações. Entre a Festa de São Benedito e a apresentação da dança do Congo, a apresentação do Chorado também contempla os efeitos de uma história voltada ao passado do vilabelense, efeitos de tradição cultural, ao lado dos efeitos de espetacularização. Com a presença de diferentes espectadores, as atividades festivas compreendem uma mistura de história, espetáculo e turismo.

⁹ Grifo nossos: referente a *Festa* do ano de 2018.

Na apresentação da dança do Chorado são empregadas formulações que lembram romances de amor: *Tu eras quem me dizia / Tu eras quem duvidava / Que no fim de nosso amor / Tu eras quem me deixava; Eu queria ser rolinha, minha nega / rolinha do sertão, pra mim fazer / meu ninho, dentro do seu coração*. Tanto na dança do Chorado quanto na dança do Congo os versos funcionam pelas projeções imaginárias do sujeito, que ao repetirem a memória de arquivo se inscrevem no discurso da tradição.

Nas canções da dança do Congo vemos elementos alusivos a língua africana; e nas do Chorado observamos os dizeres ligados aos sentimentos amorosos das dançarinas. Misto de alegria e de euforia no ritual das apresentações recontam a história do vilabelense sob os mais variados modos: invenção, criação, reencenação e continuação. Assim, colocamos em questão na presente reflexão se de fato a materialidade dos cantos “reescrivem” as projeções imaginárias socialmente legitimadas às práticas festivas.

Serem dançarinos das atividades festivas, como nas festas do Chorado e do Congo, na atualidade, compreende a tentativa de um retorno a significação da ancestralidade do próprio sujeito, sua identidade histórica, inacessível pela linguagem. Ao sujeito da festa institui outros discursos, outros dizeres, outros efeitos de significação, regidos pelas condições de produção do Período Contemporâneo: história, espetacularização, economia. Uma rede de sentidos materializa-se no ritual das práticas festivas.

Considerando as projeções imaginárias em um ritual inscrito pela memória de arquivo, trabalhado pelo discurso da tradição, em que o ritual das atividades festivas se funde com um cenário, o espaço citadino referente ao acontecimento da colonização, visamos refletir, adiante, sobre o funcionamento dos sentidos na materialidade dos cantos.

A formulação *Tu eras quem me dizia / Tu eras quem duvidava*, da dança do Chorado; e *Sinhô Rei vamos embora / Sua festa já acabou*, da dança do Congo, caracterizam-se por uma forma de dizer erudita, na primeira, e por um elemento arcaico, na segunda. Enquanto *Tu eras* mais lembra o falar do português de Portugal do que o das escravas do período colonial, *Sinhô Rei*, um vocativo, faz trabalhar o falar dos escravos à época do Brasil colônia.

Esses dois versos inscrevem-se na língua nacional, fazendo significar nessa estrutura a língua portuguesa da atualidade: pelo predomínio de uma oração principal ligada às subordinadas predicativas: *Tu eras quem me dizia / Tu eras quem duvidava*, da dança do Chorado; e pelo vocativo, na forma de *Sinhô Rei*, aparecendo na sequência a relação do sujeito com predicado: *vamos embora / Sua festa já acabou*, na dança do Congo.

Esses cantos materializam o modelo de versos / estrofes / refrãos das composições musicais, dos poemas, conforme regem as condições de produção do Período Contemporâneo, constituindo-se pela memória da escrita. (ORLANDI, 2002, p. 232). A estrutura dos versos inscreve-se na língua legitimada pelo Estado, que deve ser falada e escrita, presa às redes de sistemas e fórmulas: a língua nacional. (ORLANDI, 2017, p. 154/155).

As letras das canções, passadas de geração a geração, fazem-se presentes em uma atividade festiva oriunda do período colonial, atualmente, materializada nas diversas discursividades do Período Contemporâneo: no ritual das apresentações, são constituídas pelo discurso da escrita e estruturadas pela língua nacional.

Inscritos nessas discursividades, os cantos disponibilizados para a consulta funcionam supostos por um modelo de escrita, como se representassem, fielmente, os versos cantados no ritual das apresentações festivas. Ou seja, as canções chegam até nós na forma de um retrato dos versos escritos. É impossível pensar esses versos que não seja por um modelo convencionado, que configura o segundo movimento consequente para o gesto de interpretação que se (im)põe à materialidade dos cantos, determinados pelo discurso da escrita.

Os versos do canto I da dança do Chorado se categorizam pelo paralelismo sintático, mais precisamente, por pleonasmos: *Tu eras quem me dizia / Tu eras quem duvidava / Tu eras quem me deixava*; e pela desinência modo-temporal: *eras*, e trata dos sentimentos amorosos por uma forma de dizer, comum, em situações de formalidade. Conforme Orlandi (2008^a, p. 143), as palavras não são o que aparentam ser, e assim funcionam dramatizadas na festa do Chorado, inscritas no discurso da tradição: “São o que parecem e o que não parecem, são o que dizem e o que não dizem. Não são evidentes. Não ficam paradas no mesmo lugar. Movimentam-se, deslocam-se, rompem espaços de sentidos fixados”.

Nessa mesma ordem discursiva, o Canto I da dança do Congo apresenta um elemento linguístico em desuso na atualidade: *Sinhô Rei*, uma formulação que representa o tratamento dos escravos aos seus senhores no período colonial. Se no lugar dessa formulação fosse empregada *Vossa Majestade* ou *Senhor Rei*, teríamos outros efeitos em jogo: uma formulação da norma culta presente em um ritual que procura dizer da ancestralidade africana, inscrita no discurso da tradição. Esses dizeres configuram-se, enquanto tal, pelo modo como são regidos por uma região específica de sentidos: na ilusão de dizer aquilo que o vilabelense imagina dar conta, as formações discursivas se impõem ao sujeito da festa, determinando o que pode e deve ser dito no ritual das apresentações festivas.

Nas demais canções da dança do Chorado, observamos a presença de determinados elementos linguísticos socialmente convencionados como coloquial: *pra mim fazer / tá comigo*; e castelhano: *Oi guirro, guirro, guirro*¹⁰ lá; com a presença de rima entre os diferentes versos: *a toa / patroa* (assonância). Considerando os elementos coloquiais e castelhanos, vemos um funcionamento oposto aos aspectos eruditos do canto I, por exemplo.

Ao tentar dramatizar as questões peculiares do vilabelense, o sujeito da festa torna explícito outras formas linguísticas, formulando dizeres conhecidos do sujeito brasileiro: *pra mim fazer e tá comigo*; e dizeres desconhecidos em nossa sociedade: *guirro*. Tanto a língua castelhana quanto o imaginário linguístico referente à língua portuguesa: erudita, coloquial e arcaico, passam a desconstruir os efeitos de significação naturalizados ao passado africano e escravocrata do vilabelense.

Há mais semelhanças entre os versos das canções do Chorado com as do Congo do que as do Chorado entre si: *Tu eras quem me dizia*, dança do Chorado, *Sinhô Rei vamos embora*, dança do Congo. Esses dizeres marcam uma diferença com as formulações *tanto tempo tá comigo, Mariá*; e *pra mim fazer meu ninho dentro do seu coração*, ambas da dança do Chorado. Além desses, tanto na dança do Chorado quanto na dança do Congo nos deparamos com a presença do espanhol nos seguintes versos: *Oi guirro, guirro, guirro lá; Lá Chica caracó*.

Desse modo, vemos uma proximidade maior entre as canções do Chorado com as do Congo do que as do Chorado com as do Chorado, e do Congo com as do Congo. A filiação dos versos à memória discursiva da língua nacional rompe com os imaginários legitimados à festa da cidade, como um texto do período colonial.

Essas projeções sustentam-se pela memória de arquivo, e ligado as instituições do Estado constituem os processos de individuação do sujeito, resultando na prática festiva outros discursos inscritos na materialidade das canções. Ritualizadas no discurso da tradição, a materialidade das canções faz funcionar outros efeitos de significação para Vila Bela: as diversidades de falares existentes na língua portuguesa falada no Brasil.

No canto II da dança do Congo temos as seguintes formulações: *La Chica caracó / Oia lá miragongo / Ah! Vamos ver / Oh miragongo / Ora muxirungo*, com exceção do primeiro verso, os demais representam uma interlocução entre dois personagens. Ou seja, temos um conjunto de dançantes da dança do Congo formulando versos remissivos a interlocução entre duas pessoas: há os festeiros que cantam a fala de outros personagens nos versos das canções.

¹⁰ Do espanhol, com o sentido de “último porco nascido de uma ninhada”. Disponível em: [/educalingo.com/pt/dic-es/guirro/amp](https://educalingo.com/pt/dic-es/guirro/amp). Acesso em 31 ago. 2020.

Esse canto configura dois universos de sentidos: o interno, caracterizado por dois personagens por dentro de um assunto, um assunto conhecido por eles mesmo, e desconhecido de nós, leitores. Esse verso, em específico, no ritual diz um leitor que desconhece do assunto referente a interlocução entre dois personagens, caracterizados, mais precisamente, entre os versos *Oia lá miragongo / Ah! Vamos ver*.

La Chica caracó = Determinante – nome – nome. Sujeito.

Oia lá miragongo = Locução interjetiva. Vocativo.

Ah! Vamos ver = Interjeição. Sujeito e predicado.

Oh miragongo = Interjeição. Vocativo.

Ora muxirungo = Interjeição. Vocativo.

Nesse canto vemos *La Chica caracó* categorizar-se como sujeito; e formulações acompanhadas de interjeições, sem entrada no sistema do *português-brasileiro*, categorizadas na forma de vocativos. Há a presença de um elemento coloquial *Oia*; do referente dêitico *lá*; e da ação verbal *vamos ver*. Sob a forma de refrão, a estrutura do canto trabalha diversos efeitos: espanto e admiração em *Oh miragongo*; expressão a algo inusitado em *Ora muxirungo*, com os aspectos sonoros comuns no *português-brasileiro*: [miʎa`gõgo]; [muʎĩfũ`gũ].

Essas materialidades linguísticas configuram-se pela presença da língua castelhana e do *português-brasileiro*; pelo falar coloquial; e pelo imaginário de língua africana, cuja interjeição caracterizada na estrutura dos versos: *ora muxirungo*, apresenta a mesma estrutura das gírias de: “ora bolas”, “ora gente”, por exemplo. Vemos que a natureza desses dizeres é heterogênea, e perguntamos pela inscrição desses versos em uma regularidade discursiva.

No espaço de dizer da língua nacional, *La Chica caracó*, ritualizado na festa do Congo, transita, entre o espanhol e *português-brasileiro*. Pelos aspectos sonoros em *Chica*, a africada alveolopalatal desvozeada do castelhano [ʔʃika] passa para fricativa alveolopalatal desvozeada do português [ʃika]. No espaço da língua nacional, os aspectos sonoros de *Chica* não se definem em uma mesma língua: funciona no movimento das duas línguas em uma mesma materialidade significante.

Compreendemos em *Chica*, assim como na formulação de *La Chica caracó*, um traço do espanhol sobredeterminado pela língua nacional: “[...] esta sobredeterminação pode ser compreendida tanto como um gesto de interpretação que adapta a língua italiana ao português, como a que pensa a necessidade de gestos de referências palpáveis [...]”. (ORLANDI, 2007^b, p. 118).

A formulação *Lá Chica caracó* não remete a duas línguas diferentes, mas constituem duas versões de línguas conjugadas em um mesmo verso. (ORLANDI, 2007^b, p. 116). A relação do espanhol com o português constitui duas ordens linguísticas que, conforme Orlandi, podemos compreender como “mistura de línguas”, em que o espanhol, neste caso, “[...] trabalha sua inscrição no *português-brasileiro*”. (ORLANDI, 2007^b, p. 121).

A “mistura de línguas” constitui-se não por uma relação do sujeito da festa com a sua identidade linguística, mas pela língua falada na fronteira ritualizada na atividade festiva. Compreendemos, nesse verso, tratar-se da dispersão e da indistinção linguística e do sujeito da festa. As diferentes línguas, portanto, não são estanques, e suas diferentes ordens em um mesmo sistema signifiante passa pela inscrição do sujeito no discurso da tradição.

Conforme as considerações de Orlandi (2007^b, p. 127), a indistinção linguística em *La Chica caracó* funciona como uma não língua, pelo modo como sua unidade não se legitima e nem se estabiliza nesse espaço político (brasileiro / Língua Nacional): “Essa não é, pois, uma língua. Porque nela não é possível, ao mesmo tempo, a unidade e o jogo”. Se para Orlandi (2007^b, p. 126), na paródia de Juó Bananére, a língua italiana não aparece usada, mas *mencionada*; em nossos estudos, *La Chica caracó* aparece *dramatizada*. Trata-se da construção de uma imagem da língua espanhola encenada nos cantos da cidade.

Já não é a mesma língua espanhola, mas uma formulação do espanhol dramatizada no discurso da tradição. Assim, as letras funcionam pelo conflito dos sentidos, “uma língua ao lado da outra”, e a materialidade dos versos ao não se reduzir em uma mesma língua constitui, na significação do sujeito que canta, um sujeito indistinto: “A nossa posição é a de que este sujeito que assim se mostra na paródia é um sujeito indistinto [...] sentidos estes que também se dão em uma língua indistinta”. (ORLANDI, 2007^b, p. 122). Compreendemos, portanto, a significação de um sujeito indistinto no ritual festivo, mas configurando uma memória linguística, situada no batimento da língua espanhola e *português-brasileiro*. Pelo acontecimento, o sujeito da festa imagina dramatizar sua história africana em uma materialidade linguística constituída por outros discursos.

Sobre os Cantos III e IV da dança do Congo, destacamos as seguintes formulações: *Sai sai o ingome sai / Saia do caminho / Sai sai engomerê; Chegou, chegou enganaia / Pra fazer a festa de São Benedito* (2x); composto por formulações inscritas no imaginário de língua africana, como *enganaia*, *engomerê* e *ingome*. Esses dizeres, assim como *muxirungo*, *miragongo* e *Lá Chica caracó*, não são falados no dia a dia do vilabelense, e nem se fazem presentes no arquivo do *português-brasileiro*.

Referente às formulações dos Cantos III e IV, perguntamos pelas condições de produção em sentido estrito: como compreender a significação desses elementos linguísticos na materialidade discursiva das canções? Ao colocarmos em questão no funcionamento linguístico a instância da organização na ordem discursiva (ORLANDI, 2007^b, p. 49), os cantos III e IV se caracterizam por uma certa recorrência: relação do sujeito com o predicado verbal.

Ingome / Engomerê sai = Irene sai – nome / sujeito e verbo intransitivo

Enganaia chegou = Joana chegou – nome / sujeito e verbo intransitivo

Ritualizada no discurso da tradição, da organização sintática chegamos à ordem interna do sistema, pelas predicações dos verbos aos termos destacados: *ingome / engomerê / enganaia*, possibilitando-nos compreender suas categorias linguísticas pelas paráfrases que substituem um termo por outro. As substituições ao nível paradigmático categorizam os dizeres em seus aspectos morfológicos e sintáticos, por substantivos e sujeitos. Assim, conhecemos a sintaxe da língua pelos processos parafrásticos dos termos ausentes no sistema do *português-brasileiro*, considerando a relação paradigmática (substituições) com a sintagmática (SN – SV), conforme os estudos empreendidos por Ferdinand de Saussure. (2006 [1916], p. 142).

Esses termos ausentes no arquivo do *português-brasileiro*, projetados no imaginário social de língua africana, suas substituições na materialidade linguística as categorizam em um sistema inscrito na língua imaginária: os elementos funcionam pelo modo como o sujeito da festa, interpelado pela ideologia da tradição, diz de outra língua sustentado na língua de Estado. A materialidade desses dizeres trabalha o seguinte movimento: organização sintática – ordem linguística interna – ordem discursiva. Da organização sintática compreendemos, pelos processos parafrásticos, a ordem do sistema linguístico aberta à exterioridade, a materialidade da língua nacional: “A sintaxe mediatiza toda a relação forma/sentido mesmo quando não organiza as formas dotadas de sentido”. (MARANDIN, 2014, p. 132).

Se esses elementos se configuram nas categorias linguísticas do *português-brasileiro*, vale destacar que *miragongo* e *muxirungo* funcionam como vocativos, conforme vemos no Canto I. Resumidamente, *ingome*, *engomerê*, *enganaia*, *miragongo* e *muxirungo* funcionam como nomes referentes a uma pessoa, inscritas na língua nacional. Compreendemos por essa relação contraditória – imaginário da língua africana estruturada no sistema do português falado no Brasil – sua unidade de significação inscrita, a princípio, na língua imaginária, a língua nacional (ORLANDI, 2007^b, p. 127), sem deixar de perguntar pela língua africana enquanto esquecimento constitutivo desses dizeres.

O Canto V e o Canto VI apresentam versos que se articulam ausentes de conectivos, preposições, conjunções, e etc. Tanto no Canto V: *Cada pé de cana / Ô bumba auê / Bumba xerê / Passeia na praia / Mantingombê, mantingombê*; quanto no Canto VI: *Já, lá, lá, mutê*, configuram-se em versos independentes, na forma de blocos. Ausente de um elemento linguístico que articule um termo a outro, os versos, em forma de blocos e independentes, constituem o sintoma da língua imaginária pela impossibilidade do sujeito da festa formular seus dizeres em língua africana. Não há uma concatenação de ideias nas formulações: é a imagem da língua falada pelos ancestrais do vilabelense, ritualizada nas apresentações, que se sobressai, sobrepondo a relação forma/conteúdo naturalizada às palavras.

Os dizeres interditados à época do Brasil colônia aparecem como pré-construídos nas apresentações festivas: encena a língua africana proibida nos primórdios da cidade. As formulações dos cantos dizem da presença dos africanos em Vila Bela, em uma prática festiva decorrente do período da escravidão. As atividades festivas, ao ressignificar o passado do vilabelense, esse passado se mistura com o imaginado, recriado, contado, atualmente inscrito no discurso da tradição e na memória de arquivo. As formas sem entrada no sistema do *português brasileiro*, quando articuladas à materialidade linguística, classificam-se em uma categoria gramatical; quando não articuladas, desprendem-se das categorizações da língua.

Considerando os aspectos sonoros, alguns termos são assim pronunciados: [ĩ'gomi]; [ẽIgõme'fe]; [ẽgãnaỹ'a]; [mifa'gõgo]; [muĩĩũ'go]; ['bũba]; [mãtĩgõ'be]. Como podemos observar, diversos elementos se caracterizam entre o constante emprego das nasalizações e o predomínio das oxítonas. As unidades sonoras, fonéticas, silábicas, dessas formulações, repetem os aspectos linguísticos do *português* falado no Brasil.

Compreendemos nessas distintas formulações da dança do Congo: *enganaiaí; engomerê, ingome; mutê; Bumba auê; Bumba xerê*, sem entrada no sistema linguístico do *português brasileiro* e ausente do vocabulário linguístico do vilabelense, como um “estranho familiar” (PÊCHEUX, 2016, p. 24), pelo modo como esses dizeres desconhecidos dos brasileiros são reverenciados como único e peculiar do vilabelense, porém, estruturados pelo já dito e esquecido da língua nacional.

A projeção imaginária no ritual da festa, portanto, não escapa da memória discursiva materializada na língua. Como vimos, a materialidade linguística dos cantos inscreve-se na língua nacional, pela impossibilidade do sujeito em representar a memória linguística falada pelos seus antepassados.

As letras das canções na *Festa* são dramatizadas em um ritual cujo passado do vilabelense aparece mistificado, mitificado, pela falta. (HAROCHE, 1992, p. 199). A dança do Chorado e a dança do Congo passam a funcionar, em um cenário de dramatizações, por efeitos de *espetacularização*, pelo desejo do vilabelense em representar, ao *outro*, o impossível de dizer pelo impossível de não dizer. A não apreensão dos sentidos existente pela ilusão do sujeito em representar, fielmente, sua ancestralidade africana, coloca em xeque sua referência ao passado.

As reflexões de Certeau (2012, p. 51) tratam do discurso das imagens não coincidentes com os da materialidade linguística. Assim, pensamos a projeção de uma cena não limitada ao imaginário projetado pelo sujeito, o qual perguntamos: como essas representações constituem sua cena fundadora inscrita na ordem do discurso?

Retomando Maingueneau (1997 [1987], p. 41), Orlandi (2008^a, p. 154) compreende a cenografia discursiva constituída pelos mecanismos de substituição, no deslizamento da significação: “A cenografia discursiva – constituída pelo eu/tu-agora-aqui do discurso em termos de locutor, destinatário, cronografia e topografia – é compreendida pelo fato de que o que funciona no discurso são relações que se produzem em um mecanismo de substituições”. Para a pesquisadora (Idem), a cenografia discursiva não é apenas teatral, ela tem materialidade.

Nas letras dos cantos vemos nos diferentes elementos: erudito, africano, castelhano, coloquial e arcaico, diversas representações sintáticas, como a presença de subordinadas com a principal: *Tu eras quem me dizia; Chegou, chegou enganaíá / pra fazer a festa de São Benedito*; de sujeito sem predicado: *Lá Chica caracó*; de complementos antes da ação verbal: *pra mim fazer meu ninho / dentro do seu coração*; de vocativo: *Sinhô Rei vamos embora*. Essas estruturas nos dão testemunho de formulações heterogêneas na materialidade das canções.

Ao pensarmos a sintaxe pela ordem do discurso, em um ritual repetido pela memória de arquivo e inscrito no discurso da tradição, Claudine Haroche (1992) nos apresenta considerações pertinentes ao levar em conta a relação do determinante com o determinado, no interior da gramática, pela interpelação ideológica, depois de traçar um percurso de reflexões acerca dos mecanismos linguísticos pelo contexto religioso e jurídico.

Parece-nos necessário, quanto a nós, se queremos tentar uma abordagem teórica da subjetividade, logo da relação do sujeito e da língua, não nos limitamos, como o faz P. Henry, em ver na determinação “um efeito de sentido em que intervêm conjuntamente a sintaxe e fatores semânticos”. É preciso ir mais longe e colocar que, se a determinação constitui um efeito de sentido (melhor valeria dizer um efeito de sentido ligado ao sujeito), aí intervêm, com toda evidência, **não só a sintaxe e fatores semânticos, mas também elementos “individualizantes” ligados aos mecanismos do aparelho jurídico.** (HAROCHE, 1992, p. 151, grifos nossos).

A ideologia e os mecanismos linguísticos, conforme Haroche, não se dissociam. Os mecanismos linguísticos funcionam como sintomas da constituição do sujeito pelos processos ideológicos. Segundo a pesquisadora, a ilusão de liberdade do sujeito aparece pela relação de um determinante com o determinado, de um artigo com o substantivo. Essa ilusão de liberdade trabalha nos mecanismos linguísticos a interpelação do sujeito na ideologia jurídica, sem desconsiderar nesse processo o funcionamento dos aspectos sociais e históricos.

É a interpelação ideológica do sujeito pelos mecanismos linguísticos, portanto, que Haroche chama a atenção em suas reflexões: “[...] A determinação extralinguística está apagada na determinativa, sendo que aí o sujeito é determinador de suas palavras”. (HAROCHE, Idem). Desse modo, as categorizações linguísticas, as relações sintagmáticas, as classificações sintáticas, por si só, não dão testemunhos da significação do sujeito. Em nosso caso, considerando o sujeito interpelado pela ideologia da tradição, perguntamos pela sua interpelação ligada aos mecanismos linguísticos das canções.

Na mesma direção de Claudine Haroche, Eni Orlandi (2007^b, p. 46) compreende, pelos estudos discursivos, a organização linguística inscrita na historicidade dos sentidos, a memória: “Na análise, não é a relação entre, por exemplo, sujeito e predicado (SN e SV) que é relevante, mas o que essa organização pode nos fazer compreender dos mecanismos de produção de sentidos (linguístico-históricos) que aí estão funcionando em termos da ordem significante”. Segundo a autora (Idem), a língua significa pelo fato da historicidade nela instituir-se, considerando em seu funcionamento o gesto de interpretação do sujeito inscrito na memória.

Ao considerar nos estudos discursivos a sintaxe, ideologia e cultura, pelas práticas festivas, Michel de Certeau (2012) compreende a significação do sujeito pelo modo como as representações sociais não dizem aquilo que a sintaxe significa. Pela relação do imaginário à materialidade dos dizeres, Certeau (2012, p. 163) aponta para a contradição da noção de sujeito e da noção de cultura, constituídas no plural, opostas às interpretações e práticas sociais que absolutizam essas noções.

Em nosso estudo, pelas condições de produção em sentido amplo, considerando no ritual das práticas festivas a constituição de uma cenografia discursiva, perguntamos: como os diversos elementos presentes nas diversas formulações das canções: erudito, castelhano, arcaico, coloquial e africano, aparentemente distantes e distintos, inscrevem-se em uma mesma regularidade discursiva e materializam o sintoma social e histórico versados ao sujeito e à cidade?

Na presente reflexão compreendemos, pela memória de arquivo, os versos ritualizados no discurso da tradição, inscritos na língua nacional, e o gesto de interpretação no discurso da escrita. Ao mesmo tempo, a unidade da língua nacional nesses versos é abalada pela língua fluida: traço discursivo do castelhano. Essas ordens linguístico-discursivas materializam a *falha* no ritual da festa, pelo modo como o sujeito, ao tentar cantar na língua africana a língua dos seus ancestrais, inscreve-se na língua nacional e na língua castelhana, com suas projeções funcionando na contradição dos sentidos.

Antes de compreendermos a significação do sujeito e da cidade pela sintaxe (HAROCHE, 1992, p. 157), a seguir, destacaremos nas letras das canções, mais especificamente, em **ingome** e **engomerê**, sua forma derivada do dialeto banto, atualmente ressignificado no sistema do *português-brasileiro* e, posteriormente, como esses elementos significantes, em conjunto com os demais, *reconstituem* a significação do espaço histórico de Mato Grosso. Para a primeira compreensão, mobilizaremos as noções de esquecimento constitutivo e narratividade (ORLANDI, 2017), problematizando a seguinte questão: como a materialidade desses elementos encenados nos cantos da cidade se constitui pela pluralidade da língua e de sujeito no ritual da prática festiva?

3.2 Narratividade e esquecimento: da língua africana nos *cantos da cidade*

Poderia ser interessante, então, perguntar-se como as línguas, em diversas épocas, asseguram a expressão da subjetividade, estudar suas diferentes modalidades e procurar as razões dessas diferenças em um contexto histórico bastante amplo. (HAROCHE, 1992, p. 163).

Vimos que há, nos cantos, a presença de um imaginário de língua que se filia na língua nacional, em uma prática festiva inscrita no discurso da tradição. Considerando o funcionamento dessas discursividades nas letras das canções refletiremos, nesse momento, sobre o esquecimento constitutivo (ORLANDI, 2017) na *Festança Vilabelense*. De modo específico, objetivamos compreender em **ingome** e **engomerê**, considerando o funcionamento desses dizeres em um espaço ritualizado das apresentações festivas, sua constituição pela invisibilidade significativa.

Sobre a memória discursiva e o esquecimento constitutivo nas formulações dos cantos, perguntamos: em que medida essa relação funciona mediada pelo discurso? De que modo esses elementos, em uma dramatização festiva, constituem a significação do sujeito da cidade? Como a deriva de uma língua em outra representa as políticas de Estado em Mato Grosso? Ao

levarmos em conta a significação do ausente nas letras das canções, a heterogeneidade linguística pela interpelação ideológica do sujeito.

Em seus estudos, Orlandi (2017, p. 156) define a língua falada no Brasil de língua brasileira, pelo modo como materializa as diversas línguas e formas-sujeito distintas do *português* falado em Portugal. A pesquisadora vem refletindo, em suas diversas pesquisas, a materialidade da língua brasileira entremeada pela memória e esquecimento. Na Análise de Discurso, o esquecimento não remete à ausência de sentidos, mas a uma de suas formas, a forma do discurso ligada à invisibilidade significante.

Orlandi compreende as distintas ordens linguísticas em uma prática de linguagem, mediadas pelo discurso, de narratividade. A noção de narratividade – o modo como a memória se conta, etc., - configura a relação das diversas línguas em uma materialidade significante, que constitui, de igual modo, a significação plural do sujeito. Em um país colonizado como o nosso, as diferentes ordens linguísticas constituem-se desigualmente: caracterizam-se pelas diferenças entre a língua imaginária, que se prende às redes de sistemas e fórmulas, e a língua fluida, a língua oral, não legitimada pelo Estado. Sobre a narratividade e o esquecimento, a autora discorre, pela designação de *A Mantiqueira*, sobre a materialização da língua indígena pelo esquecimento constitutivo, na materialidade inscrita na língua nacional.

Segundo a pesquisadora (2017, p. 162), *A Mantiqueira* deriva de *Amantikir*, do Tupi Guarani, que significa *Montanha que chora*, resultante da composição de *Amana tickira* (*Chuva que goteja*). O nome constitui-se da lenda, de uma linda mulher que despertou no Sol sua paixão, e resultou na prisão da bela índia dentro das montanhas. Presa na montanha, a índia começou a chorar, e do choro os rios se formaram naquelas serras. Dessa lenda, salienta a autora, denomina o nome da montanha: *Amantikir*, *Montanha que chora*.

Conforme Orlandi (2017, p. 165), *Mantiqueira*, na língua brasileira, flui dessa lenda, e compreende – da lenda na língua indígena ao nome em língua brasileira – os deslocamentos materializados na língua: “Criação e destruição se juntam, e se cotejam, na textualização do discurso narrativa que, em sua memória, coloca junto duas línguas, num mesmo processo de constituição de um povo, de um país”. (ORLANDI, 2017, p. 163). Os espaços de pertencimento e de interpretações, determinados pelo discurso, fundamentam a noção de narratividade.

A autora (2017, p. 165) salienta que a materialidade da língua pode ser compreendida tanto em relação à lenda quanto em relação às práticas de linguagem geral: “Lenda, mito, denominação formam, pois, nestas condições, uma unidade no plano discursivo, em suas práticas. Aí se ligam a ordem do discurso e a ordem da língua, atadas pelo processo narrativo”.

(ORLANDI, 2017, p. 167). A lenda (ordem do discurso) e as diferentes ordens discursivas da língua configuram a unidade do plano discursivo, o processo narrativo.

A língua, então, atravessada pelo esquecimento, constitui-se relacionada ao mito: “As línguas dizem os mitos, mas também são significadas por eles, neles, pela maneira como contam o que contam”. (ORLANDI, 2017, p. 166). Uma relação constitutiva das línguas com aquilo que elas mesmas dizem: as línguas que significam as lendas são, ao mesmo tempo, pelas lendas estruturadas, significadas. Assim, o modo como uma língua evoca outra configura a imprecisão das fronteiras linguísticas. Há aí uma impossibilidade, afirma Orlandi, de redução linguística, da língua una e indivisível referente ao nome *A Mantiqueira*.

Dessas questões, duas considerações importantes são apresentadas pela pesquisadora: primeiro, o da *indistinção* da língua, constituída pelo apagamento dos traços linguísticos da língua indígena; e segundo, o desdobramento da língua indígena, e não de incorporação dessa língua, na materialidade do nome inscrito na língua nacional. (ORLANDI, 2017, p. 174). A língua brasileira, constituída pela língua fluida e pela língua nacional, produz o que a autora compreende de *indistinção linguística*. Em sua análise, essa indistinção se institui pelo fato de haver em uma mesma formulação a materialização de duas línguas.

Em suas pesquisas, Orlandi promove a visibilidade das línguas na língua falada pelos brasileiros, e também às distintas formas-sujeito, por não compreender na língua sua forma a-histórico; e por não compreender no sujeito sua forma transparente. A constituição da identidade do brasileiro institui-se, conforme discorre a autora, pela língua, língua brasileira, língua indígena, língua fluida, língua heterogênea, inscritas no discurso: “[...] nossa posição-sujeito brasileiro no cruzamento de diferentes línguas, diferentes culturas, que constituem nossa identidade plural, também indígena”. (ORLANDI, 2017, p. 175).

Sobre as formas linguísticas cantadas na *Festaça Vilabelense*, José Leonildo Lima (2000, p. 104) nos apresenta, de modo bastante pertinente, os aspectos etimológicos do dialeto banto falado na África¹¹: **ngome** / **ngomile**. A forma linguística desses elementos estrutura-se pela seguinte raiz¹²: *ngom*, caracterizadas nas canções da dança do Congo pelas formas de **ingome** e **engomerê**, como podemos observar nos seguintes versos: *sai sai o ingome sai / sai*

¹¹ Conforme Lima (2000, p. 103): “[...] as palavras *ingome* e *engomerê* se portam como palavras de festa. Empregam dois termos de origem afro que traduzem um convite”.

¹² “N = Muito usado no kimbundu para iniciar palavras. A letra N dentro do dialeto kimbundu tem som nasal meio parecido com ‘IN’ ou ‘UM’. Ex: Nkosi (incôssi) - Nzó (inzó) - Ndúmba (indúmba), no Brasil puxa-se mais para o lado do ‘IN’, enquanto na África é mais puxado para o ‘UM’”. Disponível em: <http://inzonkongombila.no.comunidades.net/bantu-dicionario-kibundu>. Acesso em: 29 out. 2020.

do caminho / sai engomerê / sai sai. Esses elementos na materialidade dos cantos, conforme compreendido em 3.1, categorizam-se como sintagma nominal e sujeito da oração.

Os dizeres ritualizados na festa da cidade instituem, em sua materialidade significante, o seguinte movimento: **ngom** – **ngome/ngomile** – **ingome/engomerê**, do dialeto falado no continente africano ao sistema do *português-brasileiro*, dramatizados em Vila Bela. A materialidade linguística dos cantos, como vemos, caracteriza-se pela relação do sintagma nominal com o sintagma verbal. Faz-se presente em **ingome** e **engomerê**, portanto, as formas de **ngome** e **ngomile** do dialeto banto.

Além desse deslizamento compreendemos, também, o apagamento do som nasal de **n** em **ngome** e **ngomile**, próximo do **in / um** da língua falada no Brasil. Assim, no sistema linguístico das canções, os aspectos sonoros passam a funcionar pela nasalização tônica de “in” [ɪ] em **ingome** [ɪ’gomi]; e pela nasalização átona de “en” [ɛɪ] em **engomerê** [ɛɪgome’fe]. O som nasal do dialeto banto é ressignificado pelo *português-brasileiro* da atualidade.

Na última sílaba desta última formulação, a lateral **l** desloca para a tepe **f**, em que esse deslocamento representa a deriva de uma língua em outra, funcionando mediada pela imagem que o sujeito faz da língua, sua projeção imaginária constituída pela interpelação ideológica, ligando os versos das canções ao ritual das apresentações, constituindo a noção de narratividade em nossos estudos, conforme teoriza Orlandi (2017).

A noção de narratividade na festa do Congo, portanto, configura-se em uma prática festiva ritualizada na memória de arquivo: as letras cantadas nas tramas do espaço público da cidade vão produzindo efeitos de serem a língua africana falada pelos ancestrais do vilabelense. A repetição que não desloca, no ritual das apresentações, materializa o retorno do ausente: o emprego dos elementos sem entrada no arquivo da língua portuguesa constitui-se pelo esquecimento constitutivo da língua africana, que *ao representar a crença* do vilabelense sustentada na memória institucionalizada, funciona, desse modo, pela interpelação do sujeito na ideologia da tradição, a narratividade.

Essas formulações ritualizadas nas apresentações festivas são incorporadas pelo traço do dialeto banto: **ngom** – **ngome/ngomile**; sedimentadas atualmente na forma do *português-brasileiro*: **ingome/engomerê**, mediadas pela interpelação ideológica. A deriva de uma língua à outra se institui pela narratividade, que compreende a passagem do dialeto banto ao *português-brasileiro*, o esquecimento da língua africana à memória da língua nacional, respectivamente. Esse deslizamento funciona quando ritualizado na apresentação festiva, constituindo a unidade do plano discursivo, o processo narrativo da *Festa Vilabelense*.

Os elementos do banto ritualizados na prática festiva reveste-se na língua nacional, por sustentar-se em um espaço de interpretação determinado. (ORLANDI, 2017). O sujeito vilabelense não consegue, então, dizer do seu passado senão inscrito na língua imaginária. Não compreendemos, desse modo, **ingome** e **engomerê** como apagamento da língua africana pela sua inscrição na língua de Estado, mas constituída pela presença-ausência da língua de outrora, estruturante desses dizeres sistematizados no *português-brasileiro*.

Sobre os aspectos semânticos, conforme as pesquisas de Lima (2000), os efeitos de sua definição apontam para o banto, em que **ngome** refere-se a *atabaque dos candomblés*; e **ngomile** significa *festeiro*. Esses elementos relacionados aos versos das canções: *sai sai o ingome sai / sai engomerê*, vemos sua significação primeira silenciar-se pelo modo como os significantes não se definem pela relação com o significado, mas como representação imaginária da língua falada pelo africano.

As formulações no *português-brasileiro* se sobrepõem às formas linguísticas, aos aspectos sonoros e semânticos do dialeto banto, rompendo com sua referência a algo existente no mundo. (ORLANDI, 2007^b, p. 32). O sujeito diz da língua africana, cujos dizeres passam a funcionar não pela relação forma/sentido, mas pela relação forma/imaginário: os elementos ao repetirem a memória de arquivo funcionam como projeção imaginária, entoados nos cantos em dois momentos: quando o cortejo do Congo sai à rua e busca os festeiros de São Benedito; e quando, na dramatização, encenam às batalhas no continente africano.

Vemos, assim, a raiz *ngom* do banto derivar-se para **ingome** e **engomerê** ritualizada na apresentação festiva. Essa deriva funciona, em uma prática, como um “ritual de passagem”, constituída pela língua nacional e estruturada pelo esquecimento da língua africana, articuladas pela interpelação ideológica do sujeito na prática festiva. Uma forma em outra, do *português-brasileiro* no dialeto banto; da língua africana estruturante da língua nacional; e do banto investido pelo *português-brasileiro*, instituem a *indistinção* linguística nos versos das canções.

Assim, a língua nacional supõe a língua africana, e a língua africana se historiciza, pelo esquecimento, no *português-brasileiro*, permitindo-nos compreender a materialização do dialeto banto nos versos das canções: “Não há língua nacional que não se constitua nesse movimento de confronto, alianças, oposições, ambiguidades, tensões com outras línguas”. (ORLANDI, 2007^b, p. 130). Essa pluralidade linguística constitui os processos de identificação do sujeito vilabelense, dividida entre a africana e a brasileira, pelo confronto das línguas no ritual das apresentações festivas.

A resignificação da língua africana no *português-brasileiro*, estruturada pelo esquecimento constitutivo, resulta da interdição da língua africana pelas políticas de Estado, imposta pelos portugueses à época em que os escravos, vindos da África, em Vila Bela desembarcaram. Sendo obrigados a falarem em língua portuguesa, o sujeito africano em Mato Grosso sofreu as coerções do Estado português por meio da religião, cultura, arte, escrita (ORLANDI, 2017, p. 163), constituindo-se em outra forma-sujeito.

As línguas africanas, assim como as indígenas, significam-se às margens na sociedade brasileira, pelo modo como eram, e são “[...] faladas por seres culturais ainda não legitimados na história, e, ainda por cima, sem escrita”. (ORLANDI, 2017, p. 164 *apud* E. Orlandi, 2014). Em Vila Bela, a interdição da língua africana foi moldada pelas práticas festivas ligadas à religião cristã e à língua portuguesa, método colonizador exercido pelo Estado. A significação do sujeito africano vindo da África, ligado às festas da Igreja católica, compreendemos, a partir de Orlandi (2017, p. 163), de *conversão*, que é a instituição de uma forma-sujeito em outra.

Primeira violência, salienta a autora, o não reconhecimento da forma-sujeito, em nossa pesquisa, da forma-sujeito africana em Vila Bela, ligada as práticas culturais e religiosas. De acordo com a autora, decorrente do confronto do colonizador com o colonizado, resultam no apagamento daqueles que falam; e no apagamento das línguas por aqueles que não as falam. Desse modo, as derivas das formas **ngome** para **ingome**; **ngomile** para **engomerê**, representam as políticas de Estado nesses últimos séculos em Mato Grosso, configurando a forma-sujeito africana em outra, a brasileira, nossa forma-sujeito histórica legitimada pelo Estado.

O sujeito da festa, pela institucionalização da interpretação que atravessa a prática festiva, a memória de arquivo, e pelos sentidos historicizados no acontecimento, encena a ancestralidade africana em um ritual relacionado às instituições: a Igreja Católica e o Estado Nacional. Os efeitos desse apagamento, pela língua, persistem em nós brasileiros, não limitados à lista de palavras. (ORLANDI, 2017). Assim, o dialeto banto resiste enquanto um traço que estrutura os dizeres das canções, e sua impossibilidade de ser formulado nos mesmos moldes de outrora representa, portanto, a legitimação da língua nacional e a coerção do Estado sobre o sujeito na história de Mato Grosso.

Similar ao que Haroche (1992, p. 154) discorre sobre sintaxe, sentido e ideologia, Orlandi tece as seguintes considerações: “[...] entremeando a língua indígena e a língua brasileira, a lenda, narratividade que mostra bem, afinal, que sintaxe e sentido não colam. Não bastam”. (ORLANDI, 2017, p. 170). Nesse sentido depreendemos que a sintaxe não fecha com o sentido, pelo modo como a estrutura da língua materializa o exterior, a memória discursiva.

Assim, a noção de narratividade nos permite compreender que as relações entre as línguas e sujeitos, em uma materialidade significativa, não são estanques, mas “atadas” pelo discurso. (ORLANDI, 2017, p. 167). Conforme refletimos, as formas de **ingome** e **engomerê** são formuladas, exclusivamente, no *ritual* das apresentações, configurando a significação desses elementos pela relação palavra/imaginário. O ritual projeta os imaginários de tradição cultural do vilabelense, trabalhando na língua a representação dessas projeções.

Vimos na materialidade dos cantos a tensão de duas línguas em uma, constituindo a heterogeneidade linguística e as diferentes posições sujeito no discurso. O sujeito da festa diz do seu passado ao outro, o espectador, em que o emprego dos dizeres supracitados entram em uma ordem linguística, categorizando-se como sintagma nominal e sujeito da oração.

Em síntese, as letras das canções constituem-se pela língua nacional e estruturam-se pelo esquecimento da língua africana. Essas duas ordens linguísticas articulam-se, na festa de Vila Bela, mediada pela narratividade: interpelado pela ideologia da tradição, o sujeito vilabelense acredita representar, em uma prática ritualizada no espaço público da cidade, sua ancestralidade africana. As formulações **ingome** e **engomerê**, portanto, cantadas na festa do Congo, configuram “o ritual de passagem” do dialeto banto ao português-brasileiro. Compreendemos, pelo acontecimento discursivo da prática festiva, a significação plural do vilabelense pelas diversas canções inscritas nas diferentes ordens linguísticas.

3.3 Entre os *cantos* e o espaço simbólico da cidade: a cenografia discursiva na *Festa* Vilabelense

A cenografia discursiva – constituída pelo eu/tu-agora-aqui do discurso em termos de locutor, destinatário, cronografia e topografia – é compreendida pelo fato de que o que funciona no discurso são relações que se produzem em um mecanismo de substituições. (ORLANDI, 2008^a, p. 154).

Com o objetivo de compreender o funcionamento discursivo dos elementos eruditos, arcaicos, coloquiais, castelhano e africanos, cantados na festa da cidade, perguntamos: como o sujeito vilabelense, ao cantar suas *tradições culturais*, produz outros efeitos a Mato Grosso? Conforme ressaltamos em 3.1, na dança do Congo, os versos se relacionam com o imaginário de língua africana, ora formulado de modo repetitivo: *Já, lá, lá, mutê*; ora sem relação sintagmática: *O bumba auê / Bumba xerê / Passeia na praia / Mantigombê*; e ora no espanhol: *La Chica caracó / Oia lá miragongo / Ah! Vamos ver / Ó miragongo / Ora muxirungo*.

Nas canções do Chorado, observamos o funcionamento dos efeitos amorosos, como em: *Tu eras quem me dizia / Tu eras quem duvidava / Que no fim de nosso amor / Tu eras quem me deixava; Eu queria ser rolinha do sertão, pra mim fazer / meu ninho, dentro do seu coração*; e efeitos de submissão: *Meu patrão brigou comigo, / mas não foi por coisa à toa, / foi porque eu fui buli, / no tinteiro da patroa. / Oi guirro, guirro, guirro lá (bis)*; como se as letras reconstituíssem a cena da dança praticada em seus primórdios.

Configura-se, também, pela tradicional forma de dizer: *Sinhô Rei vamos embora / Sua festa já acabou; Chegou, chegou enganaiá / pra fazer a festa de São Benedito*, composto por um elemento incomum ao sistema do *português-brasileiro*: *enganaiá*. O imaginário projetado para as danças produz uma falsa impressão de representarem, fielmente, o passado do vilabelense ligado a esses dizeres.

Ao destacarmos os seguintes dizeres: *tu eras quem me dizia* e *pra mim fazer*, por exemplo, são formulações que pouco lembram a língua africana do período colonial. Contrapondo esses dizeres, mais especificamente entre *Tu eras quem* e *engomerê*, vemos, para a primeira formulação, a questão da língua erudita voltada para essa forma de dizer; e para a segunda, efeitos de língua africana construídos pelo imaginário da festa. Se na primeira formulação, sua estrutura é passível de uma descrição sintática, inscrita na língua imaginária; na segunda, constitui-se pela tensão entre a língua africana e a língua portuguesa.

Esses diferentes dizeres, cantados em diversos pontos do ritual da apresentação festiva, articulam-se para construir a significação plural, heterogênea, do sujeito mato-grossense. Como? Em que medida esses diferentes elementos linguísticos se textualizam nas apresentações das festas e constituem os processos discursivos de significação do vilabelense? De que modo a representação da ancestralidade dos negros em Vila Bela produzem outras significações ao sujeito da festa?

Ao ampliarmos as formulações, considerando a articulação entre os elementos a seguir: *Tu eras / Sinhô Rei / pra mim fazer / Lá Chica caracó / engomerê*, vemos as distintas imagens de sujeitos cantadas pelo sujeito da festa: pelo dizer *tu eras*, imagem do sujeito português; *Sinhô Rei*, tratamento pronominal dos escravos aos seus senhores; *pra mim fazer*, expressão popular referente ao falar do brasileiro; *Lá Chica caracó*, sujeito espanhol; *engomerê*, sujeito africano. Esses diferentes dizeres, encenados no ritual festivo, produzem a metáfora de Mato Grosso, mais precisamente, a significação da fronteira do Estado com o domínio espanhol, na história do Brasil. A significação do mato-grossense constitui-se por efeitos metafóricos na cena de uma apresentação ritualizada.

Esses elementos linguísticos, portanto, constroem as diferentes figuras de sujeitos filiados ao já dito e esquecido na história de Mato Grosso, funcionando como marcas significantes, propriedades discursivas (ORLANDI, 2015, p. 89) na ressignificação do espaço político e social da fronteira mato-grossense do século XVIII: como o dizer erudito característico da língua falada pelo português em Portugal / expressão arcaica da relação dos escravos com seus senhores no período monárquico / falar popular do brasileiro, mato-grossense e vilabelense / espanhol falado pelos bolivianos na região de fronteira entre Mato Grosso e Bolívia / língua africana falada pelos ancestrais do vilabelense.

Os mecanismos de substituições desses elementos estão inscritos na discursividade produzida: *Sinhô Rei* e *engomerê*, por exemplo, vão da caracterização de alguém referenciado nas canções à imagem de sujeitos referente ao período colonial de Mato Grosso, sujeito escravo e sujeito africano, respectivamente. Esses elementos configuram um cenário, tomam corpo sua forma linguística, pelo modo como são textualizados na apresentação festiva: “Na textualização, esta forma de organização do dizer (da história, do sentido, do poder) nas diferentes regiões se faz presente [...] Em outras palavras, os significantes se materializam na historicidade, ‘refletindo’ nele o jogo ideológico”. (ORLANDI, 2008^a, p. 115).

Projetada pela interpretação da conjuntura atual, a memória de arquivo, e determinada pelas formações discursivas, esses elementos constituem-se da transferência de um dizer a outros dizeres, que Orlandi (2015, p. 42) remete ao efeito metafórico: “Elas [formações discursivas] são constituídas pela contradição, são heterogêneas nelas mesmas e suas fronteiras são fluidas, configurando-se e reconfigurando-se continuamente em suas relações. Chegamos então à noção de metáfora [...]”.

Essas distintas formulações, articuladas entre si, desenharam a significação de diferentes figuras de sujeitos e configuraram, no texto ritualizado, um cenário político e social para Mato Grosso, uma cena, similar ao que Pêcheux (2012 [1983], p. 21) refletiu sobre o grito de vitória de *On a gagné*, uma estrutura não remetente, conforme o autor, a uma manifestação ou ao comício político: “‘On a gagné’ [...] constitui a retomada direta, no espaço do acontecimento político, do grito coletivo dos torcedores de uma partida esportiva cuja equipe acaba de ganhar”.

Explicitamos, a seguir, o funcionamento desses elementos inscritos no discurso da história, regidos pelas condições de produção das práticas festivas, ritualizadas na atualidade.

TU ERAS = Sujeito português. Do dizer erudito característico do falar do *português* de Portugal, Período Contemporâneo, à significação do sujeito português ritualizada nas atividades festivas, produzindo a imagem dos primórdios de Vila Bela.

SINHÔ REI = Sujeito escravo. Do dizer arcaico referente ao tratamento de cortesia do escravo aos seus senhores produzindo o imaginário do sujeito escravo no período monárquico do Brasil.

PRA MIM FAZER = Sujeito brasileiro. Do falar que significa baixa escolaridade para a significação do vilabelense como sujeito da classe menos abastada.

LA CHICA CARACÓ = Sujeito boliviano. Do castelhano sistematizado no *português-brasileiro* à configuração histórica do espaço da fronteira entre diferentes povos: bolivianos e vilabelenses/mato-grossenses.

ENGOMERÊ = Sujeito africano. Dos elementos linguísticos sem entrada no sistema do *português-brasileiro* e estruturados pelo esquecimento constitutivo da língua africana à significação da língua africana e do sujeito africano ritualizados na *Festa Vilabelense*.

Importante destacar que essas formulações são empregadas pelos festeiros em diferentes momentos da atividade festiva: no momento em que dançam e cantam no recinto das apresentações; no momento das dramatizações; e no momento em que saem às ruas da cidade. Nas distantes e distintas situações em que esses elementos são cantados, articulados entre si, produzem uma cena de sujeitos referentes à história de Mato Grosso.

Se os dizeres em outra língua fossem empregados, como o alemão, o italiano ou o francês, produziriam outros efeitos diferentes do que estamos compreendendo. As marcas linguístico-discursivas entram em uma regularidade discursiva e funcionam como sintomas das relações sociais historicizadas para o oeste do Estado: “São recortes do material que encontramos nestes textos e que criam uma imagem de seu autor enquanto um sujeito que se inscreve na história e no conhecimento da arte [...]”. (ORLANDI, 2020, p. 525).

As festas de Vila Bela ao tentar dizer de sua ancestralidade africana, seus versos se filiam na língua nacional, língua africana, língua castelhana, discurso da escrita e discurso da história. As letras das canções rompem com as representações imaginárias da festa e materializam outro espaço/tempo, já dito esquecido na história da cidade, suas diferentes discursividades, produzindo um cenário político e social brasileiro do século XVIII, sua cena fundadora, compostas por diversas figuras de sujeito referentes à região de fronteira do Estado.

Pelo ritual constituído no espaço da língua nacional vemos a formulação *Oi guirro, guirro, guirro lá* e de *La Chica caracó*, conforme sua significação do outro lado da fronteira, esvair-se, passando a construir a figura de um sujeito na atividade festiva, significando-se como um dizer filiado no discurso da tradição. É desse modo que compreendemos nessa formulação sua propriedade discursiva funcionando para além do seu aspecto classificatório e etimológico.

Nessa mesma direção, a formulação *Tu eras quem me dizia*, por exemplo, entra no ritual para não significar os efeitos de sentidos que o vilabelense imagina dizer. O emprego do elemento erudito encena um cenário social à Vila Bela do período colonial, colocando em xeque a univocidade significativa das atividades festivas. Não depreendemos como incoerência e nem como ininteligibilidade essas formulações, pelo modo como esses dizeres cantados nas apresentações estão condenados a se significarem por se inscreverem na memória discursiva.

Articulado aos demais versos, a propriedade discursiva desses elementos, então, sustenta-se em uma regularidade de sentidos: *Lá Chica caracó* e *Tu eras quem me dizia* se historicizam pelo acontecimento discursivo. A projeção imaginária do festeiro não dá conta de representar, fielmente, os efeitos de sentidos referentes ao seu passado, pelo modo como esse passado está desautorizado pela linguagem do período atual, cujos sentidos inscritos na memória de arquivo escapam para outros efeitos de significação no funcionamento discursivo.

Assim, as dançarinas do Chorado ao *dramatizarem* o pedido e a súplica das escravas em persuadir seus senhores; e os festeiros do Congo *reencenam* uma batalha entre dois reinos no continente africano, dizem de outros cenários caracterizados ao espaço e tempo da cidade de Vila Bela, Mato Grosso. Cenário não estranho a nossa constituição social de mato-grossense da fronteira.

Aquilo que o vilabelense imagina cantar escorrega na materialidade significante da língua que, inscrita na historicidade dos sentidos, seus efeitos derivam para outras significações: os versos das canções materializam o discurso da história, e estruturados pela língua nacional *reconstituem* os diversos sujeitos da fronteira, referente ao período colonial. O sujeito da festa ao se caracterizar por figurinos e cenários coloridos, sua dêixis atual, repete outros efeitos de significação inscrito no já dito e esquecido da história mato-grossense, sua cena fundadora.

A cenografia discursiva não se reduz, portanto, à teatralização da festa, e como salienta Orlandi (2008^a, p. 155), ela tem materialidade. Compreendemos, desse modo, que a materialidade dos cantos significa diversas figuras de sujeito, cujo ritual das apresentações conjuga os diferentes elementos significantes entre si.

Conforme Orlandi (2015), as palavras não se significam por uma relação direta com as coisas existentes no mundo. É nesse sentido que compreendemos *Tu eras*, *La Chica caracó*, *Sinhô rei*, *pra mim fazer* e *engomerê*, dentre outras, como propriedades discursivas. São formulações derivadas de outras condições de produção e ritualizadas na prática festiva da cidade, no período atual.

A articulação dos diferentes elementos linguísticos, ligados pelo ritual festivo, elucidam a significação do sujeito na história social mato-grossense, por aquilo que o mesmo diz sem necessariamente ter dito: “Não só pelo que este indivíduo, pousoalegrense, diz, mas sobretudo pelo modo como ele é dito e por aquilo que ele não diz mas que faz parte de sua identidade na história”. (ORLANDI, 2011^b, p. 29). Compreendemos o sujeito da festa individuado pelo Estado ligados aos processos de sua identificação no ritual das práticas festivas. A relação do vilabelense com as festividades funcionam, desse modo, por imaginários socialmente cristalizados que o singulariza na história social da cidade, como “[...] uma região particular, e que é parte de um Estado, de um país, de uma nação”. (ORLANDI, *Ibidem*).

No ritual festivo o sujeito se reconhece, portanto, dentro da interpretação (ORLANDI, 2007^b, p. 85), mas não reconhece o movimento dessa interpretação que constitui os processos de sua identificação. Como vimos, os processos de identificação do vilabelense se inscrevem nas diversas discursividades: pela memória da língua nacional instituída no confronto com a memória da língua fluída (africana e castelhana); e pela articulação dos diversos elementos linguísticos: arcaicos, coloquiais, etc., filiadas à memória da história. Interpelado pela ideologia da tradição, a unidade de significação do vilabelense no ritual das apresentações festivas, como vimos, constitui-se pelas diferentes posições-sujeito.

Assim, compreendemos o processo da identificação não limitado à evidência dos sentidos, como Castells (1999) compreendeu sobre a identificação da comunidade catalã, construída pelos atores sociais. Nas letras das canções, os efeitos de identificação funcionam pelo trabalho da contradição dos sentidos, cuja representação imaginária do sujeito escapa, e os diferentes discursos no ritual festivo se instituem pelo modo como o Estado Nacional individua, pela legitimação das instituições no ritual festivo, o sujeito vilabelense.

Vimos o funcionamento dos distintos elementos cantados nos diferentes movimentos de significação: traços de memória de outras línguas, como a memória da língua espanhola e do dialeto banto; assim como propriedades discursivas que *reconstituem* o cenário social e linguístico mato-grossense.

As projeções imaginárias desses dizeres, arcaicos, coloquiais, etc., causa-nos a impressão de se caracterizarem, cada qual ao seu modo, em uma determinada sintaxe, conforme ressaltamos no tópico 3.1. Nos deteremos, adiante, como esses elementos significantes, compreendidos como propriedade discursiva, configuram-se em uma sintaxe múltipla e heterogênea, que atravessa e recorta os versos cantadas no espaço público de Vila Bela – MT.

CAPÍTULO IV

A SINTAXE DOS CANTOS NO RITUAL DO DISCURSO

Diversos estudos analisam o funcionamento da sintaxe pela teoria do discurso. Pêcheux (2016 [1980], p. 228) em *O enunciado: encaixe, articulação e (des)ligação*, foi um dos primeiros do século XX a romper a barreira de pensar as formulações pela literalidade dos dizeres, acrescentando que “Um enunciado pode esconder outro” enunciado, fundando o gesto de interpretar a sintaxe ligada às regularidades do discurso: “Sem entrar nos detalhes técnicos, podemos notar que as condições em que um enunciado passa do encaixe à independência são gramaticalmente identificáveis mediante troca discursivamente reguladas de formas sintáticas”. (PÊCHEUX, Idem).

O autor francês coloca em causa a desconstrução do referente na língua, pelo modo como o “enunciado de encaixe”, no caso das subordinadas, não dispõe de nenhuma “independência”. Primeiramente, Pêcheux (Idem) ressalta no funcionamento da sintaxe o efeito de apagamento do interdiscurso na realização da formulação discursiva; posteriormente, trata do problema da passagem das subordinadas às coordenadas, pelas teorias gramaticais, ao tecer a seguinte reflexão: “Parece que é difícil determinar por que certos enunciados se coordenam e outros não”. (PÊCHEUX, 2016 [1980], p. 230).

No caso das subordinadas, o autor trata do desligamento: “[...] a possibilidade de uma interpretação apositiva (imposta quando o antecedente é um nome próprio, interdita quando é um pronome do tipo, ‘esse / aquele’ [...]).” (PÊCHEUX, 2016 [1980], p. 228). Um caso exemplar é a análise desenvolvida pelo pesquisador (2014 [1975], p. 97) sobre a relativa “que” em *Aquele que descobriu a órbita dos planetas morreu na miséria*. Há a impossibilidade de apreendermos, entre *aquele* e *que*, o referente, compreendendo nesse estudo os processos de variação, pela *(des)ligação*, abrindo a possibilidade de pensar na sintaxe seu funcionamento movente e *escorregadio*.

A repetição extensiva dos enunciados e as considerações rasas sobre a interpretação sintática realizadas pela gramática, ressaltadas pelo próprio autor, abrem caminho para problematizar a sintaxe em outra ordem: “Esse limite marcaria o empreendimento de uma necessidade de outra ordem, muito precisamente ‘a ordem do discurso’ no sentido de Foucault”. (PÊCHEUX, 2016 [1980], p. 232).

Jacques Guilhaumou e Denise Maldidier (2014 [1979], p. 178), em seus estudos, visam ultrapassar os limites da linguística, sobre a coordenada *pão e liberdade*, por uma leitura discursiva. Esses pesquisadores compreendem na coordenada *pão e liberdade* a materialização dos sentidos pelo campo político.

É nesse sentido que Jean-Marie Marandin (2016, p. 132) salienta que a sintaxe intervém pelo domínio do discurso, acrescentado que “[...] a AD sabe bem que o discurso não é gerado pelo sistema de regra sintática”. Das questões discursivas concernentes ao funcionamento da língua propomos compreender, em nossa reflexão, para a sintaxe.

Marcamos nossa diferença em relação aos demais estudos supracitados (Pêcheux, Guilhaumou, Maldidier e Marandin) por considerarmos as distintas materialidades sintáticas, a ser refletida adiante, não limitadas ao enunciado. Dito de outro modo, visamos compreender a sintaxe das canções no texto discursivizado nas apresentações festivas (ORLANDI, 2008^a, p. 42). Ao darmos início a presente reflexão, perguntamos: de que modo os elementos *Tu eras*, *La Chica caracó*, *Sinhô Rei*, *pra mim fazer e enganaiá* funcionam na sintaxe dos cantos? Como compreender, nas letras das canções, a significação do sujeito trabalhada pela relação entre ideologia, sintaxe e sentido?

As formulações *Tu eras quem me dizia* / *Tu eras quem me amava*, cantadas na dança do Chorado, a princípio, configuram uma interlocução entre aquele que diz e o outro que escuta, por uma organização sintática rebuscada, erudita, de uma oração principal ligada ao período composto por subordinação. Esse modo de dizer, historicamente, é raro no falar vilabelense e incomum no falar brasileiro.

A desinência verbal de *Tu eras*, número-pessoal em segunda pessoa, socialmente convencionada como falar culto e correto, caracteriza a imagem de um sujeito, o português de Portugal. A imagem do sujeito português se configura pelo dizer das dançarinas que, ao encenarem a dança realizada pelas suas antecessoras do século XVIII, *cantam*, na cena das apresentações, o dizer do “outro” ao “outro”, significando o sujeito português por uma forma de dizer comumente falada em Portugal.

A formulação *Tu eras* configura-se, desse modo, constituída de outras condições de produção. Seu emprego não ocorre em uma situação de uso, mas em uma situação dramatizada e ritualizada. Sua formulação no lugar de outras formulações: *era você quem me dizia*, por exemplo, trabalha uma região de sentidos no lugar de outra. A formulação *Tu eras*, que encena a relação das escravas com seus senhores, deriva para outros funcionamentos.

A oração principal, composta pelo elemento *Tu eras*, ressignifica a imagem dos portugueses, apagando a dançarina que formula. No ritual da festa, as questões sociais e históricas são significadas pela organização interna da língua: na organização interna compreendemos a materialização da história, a historicidade dos sentidos.

A sintaxe produz a imagem do sujeito português como aquele que não se subordinava a outros povos; e *quem me dizia / quem me amava*, subordinada substantiva, produz a figura da dançarina, da mulher escrava, subordinada aos seus senhores, fazendo trabalhar na organização interna da língua, pela sintaxe, as organizações sociais. Os versos cantados, caracterizados pela oração principal e subordinada, metaforiza as relações sociais na história de Mato Grosso.

Não somente caracteriza, como também estabelece hierarquia entre os diferentes sujeitos. Na materialidade significante, então, vemos a relação da oração principal com a subordinada funcionar como uma imagem de diferentes sujeitos e repetir as divisões sociais versadas a Vila Bela: as dançarinas, ao encenarem nas apresentações festivas a relação das escravas com seus senhores, essa relação no interior da sintaxe ressignifica o discurso da história.

Como um desenho, as orações (principal e subordinada) entram em uma ordem de significação e trabalham diferentes imagens que funcionam como diferentes figuras das relações sociais entre sujeitos do período colonial.

TU ERAS = sujeito português / classe social mais abastada e privilegiada.

QUEM ME DIZIA / QUEM ME AMAVA = escravas dançarinas – classe social subordinada no período colonial.

As formulações *Quem me dizia / Quem me amava*, subordinadas de *Tu eras* (2x), o encaixe de um dizer em outro é desligado entre a principal e subordinada, pelo modo como essa formulação é discursivizada na cena de um ritual festivo, constituindo no ponto de articulação entre as orações as diferentes figuras de sujeitos. Do mesmo modo que Pêcheux compreende os pontos de variação na relativa *que em aquele que descobriu a órbita do planeta morreu na miséria*, vemos esse mesmo funcionamento em *Tu eras = quem me dizia / quem me amava*.

Desse modo, não se trata de interlocuções ou de uma oração principal que completa o sentido de uma subordinada. As dançarinas do Chorado ao buscarem representar as súplicas das mulheres negras aos seus senhores fazem trabalhar, na sintaxe dos cantos, outro espaço/tempo na história da cidade, produzindo uma cena versada para as relações entre as escravas e seus senhores do período colonial.

Se Haroche (1992, p. 154) em seus estudos compreende, pela relação do determinante com o determinado, a interpelação do sujeito na ideologia jurídica, de nossa parte compreendemos, pelo elemento erudito presente na oração principal ligada a subordinada, o desenho dos aspectos sociais do período colonial versados a Mato Grosso, pela interpelação ideológica do sujeito em uma prática festiva ritualizada no discurso da tradição.

Na contramão desses dizeres, *La Chica caracó* aparece sem harmonia entre um verso e outro, e sem articulação ao sistema da língua portuguesa. Conforme salientamos em 3.1, esse funcionamento constitui o impossível de dizer em língua castelhana no espaço político da língua nacional. A formulação *La Chica caracó* produz a imagem de um sujeito, o boliviano, e ao funcionar como um traço do castelhano não articulado aos versos do *português-brasileiro*, passa a significar a histórica divisão social entre um sujeito e outro no espaço da fronteira, bolivianos e vilabelenses, falantes do castelhano e do *português-brasileiro*, respectivamente, sustentado pelo discurso da história em um ritual inscrito no discurso da tradição.

LA CHICA CARACÓ = Verso na língua espanhola sem articulação com os versos no *português brasileiro* – sujeito boliviano da divisa entre Brasil/Bolívia sem relação com os povos brasileiros/vilabelenses.

A formulação *Lá Chica caracó* situa-se no entremeio, na fronteira das línguas, entre o português e o espanhol, em um canto composto pela encenação da língua africana e por elementos da língua portuguesa.

Podemos compreender, também, que *Lá Chica caracó* funciona como um sintoma de nossa indiferença social em relação aos vizinhos da fronteira, pela forma como se apresenta na formulação dos cantos, presente não por acaso. No ritual da festa, a língua está dizendo alguma coisa do sujeito, no caso específico, do sujeito vilabelense.

Conforme compreendemos em *Tu eras quem me dizia* e *La Chica caracó*, esses elementos ritualizados em uma prática inscrita pelo discurso da tradição projetam para Mato Grosso um cenário de diferentes línguas, sujeitos e dizeres, que constroem a significação do mato-grossense pelo efeito metafórico inscrito no discurso da história.

Os festeiros, ao cantarem o passado do vilabelense, materializam outras vozes para a fronteira mato-grossense. A imagem do cenário mato-grossense construído pelo efeito metafórico na sintaxe das canções aparece, de igual modo, nas considerações de Orlandi sobre os deslizamento de sentidos ao nome de Pouso Alegre: “De fato, a queda do ‘o’ – de ‘o Pouso Alegre do Mandú’ – não indica uma pequena diferença [...] fazendo o trajeto que nos faz passar

de um aglomerado a povoado, a arraial, a vila, e finalmente a cidade: Pouso Alegre”. (ORLANDI, 2011^c, p. 29).

Em outra formulação: *Sinhô Rei vamos embora / Sua festa já acabou*, cantada na dança do Congo, sua estrutura corresponde aos seguintes aspectos linguísticos: dramatiza a relação entre dois personagens; configura *Sinhô Rei* na forma de vocativo; e categoriza seus complementos na forma de predicado nominal e predicado verbal, respectivamente.

A formulação *Sinhô Rei*, conforme salientam diversos historiadores, representa um tratamento dado pelos escravos aos seus senhores. O imaginário das apresentações festivas que tematiza uma batalha entre dois reinos, nesse dizer, desconstrói-se, e passa a simular e encenar duas figuras de sujeito referentes à sociedade vilabelense do período colonial, o rei e o escravo.

Apesar desse elemento arcaico construir a imagem daquele que diz, o escravo, *Sinhô Rei* não o representa conforme sua significação de outrora: o dizer do escravo, enquanto submisso ao seu senhor, deriva para o acontecimento discursivo da atividade festiva, e essa formulação produz efeitos em que determina as ações do rei: *Sinhô Rei vamos embora / Sua festa já acabou*. Temos um modo dizer que rompe com a forma como um dia era produzida: se *Sinhô Rei* significava um dizer do sujeito submisso ao seu senhor, na festa vilabelense, funciona como um dizer que exerce uma autoridade maior ao seu senhor.

A formulação *Sinhô Rei*, no ritual festivo, se caracteriza por enfatizar a imagem do vilabelense, aquele que diz; sobrepondo-se ao referente construído, o rei, colocando-o em segundo plano. Essas duas figuras, parafraseadas pelo pronome (*nós*) – *vamos embora*, configura um sintoma social constituída pela Ideologia Jurídica da Contemporaneidade, ilusão de igualdade entre todos, em que a formulação *Sinhô Rei* não significa um dizer do sujeito submisso ao rei.

Considerando as condições em que *Sinhô Rei* funciona, então, vai da representação entre dois sujeitos gramaticais no pronome *nós* à reencenação dos aspectos sociais e históricos entre escravos e seus superiores (coronéis, capitães gerais, governadores). Ao serem entoados quando os dançantes do Congo saem às ruas e convidam os festeiros de São Benedito, o vocativo e o sujeito da oração produzem diferentes imagens de sujeitos, cujo cenário político e social do século XVIII é reencenado, atualmente, pelas condições de produção da contemporaneidade.

SINHÔ REI = sujeito escravo / sujeito rei / sujeito vilabelense.

A forma arcaica de *Sinhô Rei* rompe com sua tradicional categorização de vocativo ao manter relações sintáticas na estrutura dos cantos. No ritual, faz maior referência à imagem daquele que diz, a imagem da língua falada pelos escravos, vilabelenses, do que a imagem do rei. Compreendemos, nesses dizeres, a configuração de um espaço político e das relações sociais entre sujeitos que, ao encenar o passado, diz do contexto social da atualidade.

Em outros versos: *Eu queria ser rolinha, minha nega, / rolinha do sertão, pra mim fazer / meu ninho, dentro do seu coração; Eu tenho um menino dentro do meu coração, Mariá / tanto tempo tá comigo / nunca fez mal criação, Mariá*, destacamos nesses dois cantos os seguintes elementos: ***pra mim fazer*** e ***tá comigo***. A estrutura em forma de versos se caracteriza, ora, pela repetição de um dizer remetente a uma ave natural de Vila Bela: *ser rolinha / rolinha do sertão*; aos referentes do dizer: *minha nega / Mariá*; e rimas: *sertão / coração / criação*.

Há um aspecto social que permeia essas formulações: *pra mim fazer* e *tá comigo*, convencionada de informalidade, falar coloquial. Esses dizeres situam-se em uma diferença com o que se considera de “falar correto”: *para eu fazer meu ninho; tanto tempo ele está comigo*. Essa diferença que recai no imaginário social representa a divisão dos sentidos, entre aqueles que falam e não falam corretamente.

Assim, *pra mim fazer* parafraseada por outra, *para que eu fizesse*, compreendemos tratar-se não de um “erro”, mas de uma sintaxe não homogênea. Nas letras das canções, o complemento *pra mim* antecede o verbo *fazer*, trabalhando ao mesmo tempo duas classificações gramaticais em uma: a forma de complemento verbal funciona como sujeito gramatical da oração subordinada adverbial final.

Ao mesmo tempo que compreendemos não se tratar de um “desvio” linguístico, mas de uma sintaxe heterogênea, também vemos outros efeitos: por não corresponder à regra gramatical, as dançarinas do Chorado que cantam *pra mim fazer*, em um ritual inscrito nas regularidades discursivas, instala a imagem de um sujeito por padrões socialmente não prestigiados, à margem da sociedade. A língua materializa a significação de um sujeito da sociedade brasileira pelo modo como o sujeito da festa, sem querer, formula os elementos linguísticos que se desprende dos valores sociais convencionados.

Em outro enunciado: *tá comigo*, podendo ser parafraseado por *ele [menino] está comigo*, o sintagma verbal compõe-se pelo pronome oblíquo em primeira pessoa e pelo verbo de ligação *tá/está*, que ao ligar o predicado ao nome (implícito) *acentua* a significação da imagem daquele que diz como um sujeito não escolarizado. A formulação *tanto tempo [ele] tá comigo, Mariá*,

nas letras das canções, produz um cenário de falantes composto por um referente, funcionando como uma forma de dizer comum em situações de informalidade.

As formulações *tá comigo* e *pra mim fazer*, pelo discurso da história articulado ao ritual festivo inscrito no discurso da tradição, sua não correspondência às normas gramaticais deriva para a não correspondência do sujeito aos padrões socialmente prestigiados. Esses dizeres entram no jogo metafórico pelo modo como os elementos são tomados pelos discursos.

A materialidade dessa formulação dissocia-se das projeções imaginárias legitimadas às atividades festivas, não se limitando à forma incorreta de dizer e nem de um dizer ausente de sentido, passando a significar pela materialidade da língua mesmo o perfil do falar brasileiro ligado ao povo, ao sujeito popular, sujeito à margem, não escolarizado, funcionamento oposto às formulações eruditas: *Tu eras quem me dizia*, por exemplo, entoado em outros cantos da dança do Chorado.

PARA MIM FAZER MEU NINHO = forma-sujeito popular significada pelas rupturas com as categorizações gramaticais.

TANTO TEMPO TÁ COMIGO = enfatiza a significação daquele que diz e constrói um cenário social em uma situação que encena o sujeito como não escolarizado.

Não se trata, portanto, de um dizer coloquial não correspondente a uma regra convencionada, apenas. Sua significação múltipla caracteriza a imagem do sujeito brasileiro. Compreendemos esse funcionamento inscrito na ordem da própria língua, aberta à exterioridade, tomada pelo discurso.

Compreendemos a significação do sujeito em *pra mim fazer* / *tá comigo* constituídas a partir dos estereótipos sociais caracterizados para essas formulações. A significação do espaço da fronteira, nesses pontos até então refletidos, funciona constituída pelo deslizamento dos sentidos na materialidade significativa das canções.

Conforme vemos, ao mesmo tempo que se misturam, as letras dos cantos constroem outros mundos, desconstruindo os imaginários projetados ao ritual das festas. Os efeitos de sentidos naturalizados ao brasileiro, ao boliviano e ao português são, pelas festas de Vila Bela, trabalhados na sintaxe: “Por aí podemos perceber que as palavras não têm sentidos nelas mesmas, elas derivam seus sentidos das formações discursivas em que se inscrevem”. (ORLANDI, 2015, p. 41). Nesses distintos dizeres compreendemos, então, a divisão dos sentidos: *Tu eras*; *pra mim fazer*; *Sinhô Rei* encenam diferentes sujeitos constituídos pela posição sujeito da festa: o português; o vilabelense/brasileiro; e o escravo, respectivamente.

Já em outras formulações da dança do Congo: *Chegou, chegou enganaiaí / pra fazer a festa de São Benedito; Sai sai o ingome sai / Saia do caminho / Sai engomerê; O Bumba auê / Bumba xerê / Passeia na praia / Mantingombê, Mantingombê*, conforme vimos em 3.1, são termos ausentes no arquivo de nossa língua, inscritos na língua nacional e estruturados pelo esquecimento constitutivo da língua africana.

Ligam-se ao enredo da dança do Congo como se representassem sua cena primeira, ao mesmo tempo que determinadas formulações são empregadas em uma determinada situação no ritual das apresentações, como *ingome* e *engomerê*, cantado no momento que integram os participantes à festa do Congo; *enganaiaí*, momento que integra ao cortejo da festa os festeiros de São Benedito; e *mantingombê*, entoado em diversos momentos da apresentação festiva.

Convencionado pelos gramáticos de ordem direta: *Enganaiaí chegou; Engomerê sai*, respectivamente, nas canções aparecem invertidas: *Chegou, chegou enganaiaí / sai engomerê*. Essa inversão, também conhecida como hipérbato, comum em versos e rimas, são nas ruas da cidade cantadas, na língua imaginária sistematizada, pelo trabalho da projeção imaginária de língua africana sustentar-se na ideologia da tradição.

Seguindo essa mesma regularidade, os elementos em destaque *Oia lá miragongo / Ó miragongo / Ora muxirungo / sai sai o ingome sai / Já lá lá mutê*, não se configuram como inversão sintática, mas, do mesmo modo como temos observado, são antecidos por diversos elementos não representativos da língua africana. A inversão sintática, portanto, como vimos a pouco, impõe-se aos versos das canções para parafrasear essa forma de dizer, em que os elementos representativos da língua africana são sucessivos dos dizeres em língua portuguesa.

Pelo acontecimento discursivo da festa, a hipérbole nas letras das canções não se limita a um recurso estilístico, e tampouco a um ato intencional daquele que canta. As inversões sintáticas funcionam como uma forma de dizer, nas relações intra-sequenciais (HAROCHE, 1992, p. 151), a imagem da língua africana posterior aos elementos em língua portuguesa.

Os versos seguintes configuram-se nesse sentido: *Óia lá miragongo / Ah! Vamos ver / Ó miragongo / Ora muxirungo*. Com exceção do primeiro verso: *Lá Chica caracó*, os demais simulam uma conversa entre dois personagens. Esses dizeres, como vimos em 3.1, caracterizam-se pelas interjeições, podendo ser substituídas, por exemplo, em *Ora muxirungo*, por “oras bolas”; “oras pois”: pelas gírias da língua portuguesa. Como vemos, o *português-brasileiro* estrutura *miragongo* e *muxirungo*, representativos do imaginário da língua africana.

Nesse refrão o advérbio *lá* e a locução verbal *vamos ver* não explicitam o referente tratado, caracterizam *miragongo* e *muxirungo* como nomes, referente a alguém, um vocativo,

em que as interjeições são configuradas por efeitos de espanto a admiração a algo inusitado. Diferentemente de *Chegou, chegou enganaíá*, como se descrevesse alguém chegando a algum lugar, esse canto constrói um cenário observado por dois falantes, conforme refletimos em 3.1.

Quando cantado e ritualizado na *Festança*, o que entra em questão são as expressões que encenam um dizer representativo dos africanos, os antepassados do vilabelense, sobrepondo os aspectos conteudistas, formais, rítmicos e sintáticos desses dizeres. Ou seja, a imagem da língua nas canções cantadas na dança do Congo se sobrepõe aos diversos aspectos desses dizeres, constituída em um ritual inscrito na ideologia da tradição. Por esse funcionamento que *Lá Chica caracó* se significa sem correlacionar-se com os versos das canções, sem prejuízo de entendimento, não se constituindo como um dizer ininteligível.

A formulação *Lá Chica caracó*, conforme refletimos ao longo desse estudo, funciona como uma forma de dizer incompleta significada pela incompletude dos sentidos. Supondo o emprego desse refrão na forma de prosa, no espaço da língua nacional, certamente nos causaria estranhamento e incompreensão. A materialidade linguístico-discursiva desse canto, portanto, significa-se pela ruptura com as prescrições gramaticais.

Materializados pelo discurso da história em um ritual inscrito no discurso da tradição, os dizeres sem articulação com a materialidade linguística dos cantos, como *O Bumba auê; Bumba xerê; mantingombê; mutê*; relacionam-se entre si, pelo ritual festivo, para significar a não relação dos africanos com a sociedade brasileira à época da escravidão.

Ou seja, esses dizeres, dissonantes, sem relação com o *português-brasileiro*, metaforiza a segregação dos negros ao longo da história na sociedade brasileira. Esses efeitos constituem-se, conforme refletimos ao longo desse estudo, pelo modo como as discursividades materializam-se na formulação dos dizeres e no funcionamento da língua. Desse modo, compreendemos que *mutê*, por exemplo, repetido *mnemonicamente* de modo exaustivo nos versos das canções, não se limita a um dizer que faz remissão ao dizer dos ancestrais vilabelenses, mas pela falha, nessa formulação ritualizada, produz efeitos de significação regidos pelas condições históricas e sociais do negro no Brasil.

Seus versos, seu modo de dizer, não possível em prosa, em uma linguagem cotidiana, mas ritualizada, produz outros efeitos de sentidos não imaginados, não esperados pelo sujeito da festa. A relação com a materialidade da língua, mesmo em formulações como em **já lá lá mutê**, há a produção dos efeitos de significação, pela língua na ordem do discurso, aí materializada.

Na seguinte formulação: *Chegou, chegou enganaiaí*, ao se relacionar com outra: *pra fazer a festa de São Benedito*; configura duas orações. Essas duas orações em um ritual inscrito no discurso da tradição deslocam-se, pelo efeito metafórico, de suas categorizações linguísticas para as diferentes figuras de sujeitos, o qual o sujeito africano representa-se pelo elemento *enganaiaí*, oração principal; e o sujeito cristão pelo nome do santo devoto dos negros, São Benedito, na subordinada adverbial final. Esse funcionamento não se dá pela interpretação conteudista de *enganaiaí* enquanto alguém que realiza a festa, indo de uma oração a outra, mas pelo trabalho das orações que constroem, no ritual das apresentações, as imagens dos sujeitos.

A dança do Congo, significada como uma festa que encena a luta entre dois reinos no continente africano, em alusão à ancestralidade africana do vilabelense, vai se desconstruindo pelo jogo sintático construído nas letras das canções: sua estrutura, como vimos em 3.1, constitui-se na língua nacional, e inscrita no discurso da história passa a dizer das relações entre os negros e os valores religiosos impostos pelos europeus, presentes entre a subordinada adverbial final referente à Igreja Católica; e a oração principal alusiva ao sujeito africano. As distintas orações materializam as hierarquias sociais referentes a história brasileira.

Da histórica divisão social na sociedade brasileira que a sintaxe das canções se vale para inverter, nela mesma, o protagonismo da religião católica de outrora para o protagonismo dos negros: os elementos representativos da língua africana não se distribuem em qualquer posição, são sempre sujeitos; e quando situam-se em mais de uma oração, não se subordinam a outra; seu lugar social é de uma “oração principal”. A sintaxe das letras cantadas diz, desse modo, da ilusão de liberdade do sujeito constituída pela sua histórica submissão e exclusão social.

A relação do santo com as atividades festivas, representada na letra dos cantos, trabalha múltiplas versões referentes à histórica relação social das festas, em Vila Bela, com o espaço litúrgico da Igreja. Determinado pela Ideologia Jurídica, o sujeito imagina significar-se do modo como deseja, o que pode ser reportado às diversas predicções verbais: *Chegou enganaiaí; o ingome sai; sai engomerê*. Essas formulações ultrapassam as categorizações gramaticas, e assim significam os aspectos históricos e sociais do sujeito: ao encenar o passado, esse passado escapa para outras representações constituídas pelo Estado do Período Moderno.

CHEGOU, CHEGOU **ENGANAIAÍ** = sujeito da oração / oração principal – sujeito africano e brasileiro / protagonista da festa religiosa.

PRA FAZER A FESTA DE SÃO BENEDITO = oração subordinada adverbial final – referência ao espaço litúrgico da Igreja e ao sujeito cristão.

A sintaxe dos cantos implanta a imagem do sujeito, e diz dos africanos pela repetição/deslocamento dos efeitos socialmente legitimados à sociedade brasileira. O passado projetado pelo imaginário da festa, então, estiliza no *lapso*, pelo modo como os saberes discursivos inscrevem-se na materialidade dos cantos. Essas diferentes materialidades significantes entram nesse jogo de significação não simplesmente pelo modo como são tomadas pelos discursos, mas pelas projeções imaginárias do sujeito, repetirem a memória de arquivo, fazerem trabalhar outros discursos quando ritualizados no espaço público da cidade.

Conforme vimos: *migagongo*, *muxirungo*, *enganaiá*, *engomerê* e *ingome* categorizam-se na sintaxe, pelo vocativo, sintagma nominal, sujeito da oração, oração principal. Categorizados em uma estrutura linguística inscrita na língua nacional, observamos, em 3.2, o esquecimento constitutivo da língua africana pelos elementos **ingome** e **engomerê**. O traço linguístico do dialeto banto aparece, atualmente, em uma prática festiva inscrita no discurso da tradição, e ao constituir a forma sujeito africano passa compor, no ritual das festas, o cenário de sujeitos projetados ao Estado de Mato Grosso do século XVIII.

Determinados elementos nos causam estranhamento por diferirem de uma tradicional forma de dizer, como *Lá Chica caracó*, por exemplo, ausente de predicado; ou de *já, lá, lá, mutê, Bumba auê, Bumba xerê, Mantingombê*, ausentes da relação sintagmática. Esse estranhamento ocorre, ora, por não corresponder às categorizações linguísticas, ora, pelo seu incomum emprego no meio social. Nossa limitação em compreender a significação e o funcionamento dos diversos dizeres reside nas limitações que o pensamento positivista nos impõe, circulando, em sua forma disfarçada e menos visível, na sociedade.

A referência a alguém limitada a estrutura sintática, como em *Tu eras; Sinhô Rei; pra mim fazer; Chegou enganaiá*, por exemplo, dilui-se nessas formulações quando cantadas, derivando para outros efeitos de significação. Não se trata de que *alguém chegou para fazer a festa de São Benedito* ou de que havia *alguém que duvidava de alguma coisa*, e tampouco de pressuposições e implícitos. Essas formulações, assim como as demais, entram em uma regularidade discursiva para significar aquilo que o sujeito da festa não imagina dizer. O referente dilui-se pelo modo como os dizeres não funcionam limitado a estrutura da língua.

As questões concernentes a significação do sujeito pela sintaxe, como as formulações: *Chegou, chegou enganaiá; Tu eras quem me dizia; Lá Chica caracó*, por exemplo, fundamentado nas considerações de Pêcheux, rompem com seu referente interno e materializam uma multiplicidade de dizeres e de vozes. Ou seja, esses elementos conjugados às sintaxes dos cantos instituem as diferentes figuras de sujeito constituídas pelo discurso da história.

Nesse sentido, Orlandi, Haroche, Certeau e Pêcheux compreendem, pela sintaxe, a interpelação ideológica do sujeito: “[...] esse fenômeno de indeterminação (ou de não-saturação) se encontra tanto no discurso do aparelho jurídico (*‘Aquele que causar algum prejuízo para alguém deve repará-lo’*) como no funcionamento ‘cotidiano’”. (PÊCHEUX, 2014 [1975], p. 97).

Fundamentado nas considerações de Orlandi (2002, p. 232), compreendemos a significação do sujeito pelas suas diferentes relações com a materialidade linguística: “Basta nesse passo lembrarmos que o mundo ocidental capitalista tem um ideal do sujeito que é trabalhado nas formas de relação com a linguagem [...]”. Assim, o sujeito da festa canta seu passado, sua história, significando-se em uma sintaxe estruturada no ritual festivo. No acontecimento festivo trabalhado pelo discurso da tradição que os versos das canções produzem diferentes figuras de sujeito pelas diferentes materialidades linguísticas. Os diferentes jogos sintáticos dizem da significação não reconhecida pelas práticas festivas, ao mesmo tempo silencia outras significações na história social mato-grossense.

Ou seja, as diversas representações imaginárias das canções materializam, também, o silenciamento. (ORLANDI, 2007^a). As línguas espanhola, africana e portuguesa tomam conta dos cantos festivos, deixando de lado imagens da língua e do sujeito indígena, natural dessa região. Essa ausência na projeção imaginária da língua falada pelos nativos brasileiros a compreendemos não como um descaso do festeiro aos primeiros habitantes desse Estado, e tampouco como um esquecimento empírico, ausência de sentidos, mas como um sintoma social e político da nossa história cristã, ocidental, em significar o sujeito índio.

O jogo sintático que promove a imagem de determinados sujeitos nas letras das canções é a mesma que apaga outros sujeitos. Na materialidade dos cantos, os diversos elementos articulados a uma respectiva sintaxe encenam, na festa da cidade, diversos sujeitos inscritos nas distintas regiões discursivas: “Nos bastidores da encenação dos sujeitos e dos sentidos, as formações discursivas funcionam, configurando as relações com o interdiscurso”. (ORLANDI, 2008^a, p. 116).

Não são quaisquer imaginários linguísticos: falar carioca, nordestino, sulista, mineiro; e nem uma língua de outra nacionalidade a ser formulada no rodeio festivo. Além disso, a remissão do imaginário linguístico ao sujeito vilabelense, ao sujeito escravo e ao sujeito africano não se acomoda em qualquer posição: quando articulados, recusam-se em situar como complemento verbal ou oração subordinada.

Vemos, assim, o elemento erudito *Tu eras* conjugar-se com a oração principal ligada a subordinada; um elemento do castelhano: *Lá Chica caracó*, categorizar-se como sujeito sem predicado; e *pra mim fazer* não categorizada pelas normas gramaticais. A relação espaço e tempo na história de Vila Bela estrutura, de fora para dentro, os jogos sintáticos, em suas atuais condições de produção. Assim, os imaginários naturalizados aos diferentes termos se camuflam em suas respectivas sintaxes: forma e sintaxe se casam em um ritual festivo inscrito no discurso da tradição, *reconstituindo* a história versada para a fronteira de Mato Grosso.

Conforme refletimos nos capítulos anteriores, fazem-se presente na *Festaça Vilabelense* determinadas instituições: Secretarias da Cultura e Igreja Católica, como promotoras do evento festivo, marcadores da presença do Estado, com suas instituições, na individuação do sujeito. A relação do Estado com as festividades na atualidade significa uma forma de determinação diferente do período colonial: do assujeitamento do vilabelense pelo Estado Monárquico à interpelação ideológica do sujeito pelo Estado Liberal. O Estado e a Igreja nas festas da cidade atestam a herança colonizadora de nossa sociedade. Assim, ao interrogarmos os processos de individuação e identificação do vilabelense em uma prática de linguagem, em que medida não interrogamos a nós mesmos?

Segundo Orlandi (2008^c, p. 40): “Reagimos muito bem aos processos de exclusão a que estamos submetidos há séculos e que nos deram como herança o paternalismo e o exotismo (o ‘dever’ de termos certas ‘singularidades’), como seres ‘culturais’ que apresentamos particularidades às vezes atraentes”. As políticas de povoamento em Vila Bela colocaram os negros às margens da sociedade, não cabendo a eles serem os donos dos meios de produção e nem os principais líderes políticos dessa região. Em detrimento de sua histórica exclusão social, significam-se pelo exotismo folclórico, cujos imaginários que glorificam o seu passado no ritual das apresentações festivas inscrevem-se no discurso da tradição. A legitimidade da atividade festiva constitui-se, portanto, pelos processos históricos de exclusão social do vilabelense.

Compreendemos os processos de significação do vilabelense pelo modo como nos versos cantados a sintaxe, na ordem do discurso, ressignifica a ação colonizadora de Portugal na história de Mato Grosso. A sobreposição da língua nacional pelo apagamento de outras línguas constitui o silêncio constitutivo (ORLANDI, 2007^a), que na política do silêncio representa uma de suas formas. Esse silenciamento “fixa” para a história de Vila Bela a relação colonizador-colonizado. (ORLANDI, 2008^c, p. 55). As diferentes organizações sintáticas ressignificam a língua do colonizador, e produz, ao mesmo tempo, o apagamento da ancestralidade africana do vilabelense e a ressignificação de sua histórica exclusão social.

Enfim, cada elemento linguístico ritualizado na *Festa* configura no mínimo três movimentos distintos. O primeiro são os cantos entoados em momentos específicos das apresentações, como os da dança do Congo, que ora servem para acompanhar outros festeiros; ora são empregados nas dramatizações da cena; e ora nas diversas situações das apresentações. Temos os elementos cantados na dança do Chorado, entoado no recinto das apresentações, como se encenasse a dança praticada pelas escravas à época da escravidão.

Além de serem empregados em situações específicas, os cantos funcionam, ao mesmo tempo, como formulações que reinventam e ressignificam a ancestralidade do vilabelense, pelas diferentes formulações, como *já, lá, lá, mutê; sai sai o ingome sai / sai engomerê; Sinhô Rei vamos embora*; segundo movimento. Esses dizeres entram no imaginário folclórico da significação do vilabelense pelo ritual das festas.

A tentativa de representar o passado do vilabelense pelos elementos supracitados escapa, e outros efeitos se instituem na materialidade dos cantos, configurando o terceiro movimento: formulados no roteiro das apresentações, esses dizeres projetam um cenário de significações ao mato-grossense, pelo modo como os elementos inscritos em uma regularidade de sentidos articulam-se às suas respectivas sintaxes, em que materializam o discurso da história oficializada à Mato Grosso.

O funcionamento desses dizeres vai além de uma significação histórica: pelo ritual, os versos cantados simulam o passado de Mato Grosso. Produz na cena diferentes figuras de sujeito pelo modo como são trabalhadas, nas letras das canções, diferentes elementos linguísticos. A materialidade dos cantos diz aquilo que o vilabelense não imagina cantar.

Os diversos momentos das apresentações: dos cantos entoados nas dramatizações das cenas, do convite dos festeiros a outros festeiros, e de sua apresentação no espaço público da cidade não dão conta de representar os imaginários referentes ao passado do vilabelense, primeira ruptura; e institui uma cena fundadora materializada pelas diversas discursividades; segunda ruptura. Esses movimentos que significam aquilo que o sujeito da festa não diz constituem a *falha no ritual da Festa Vilabelense*.

Interpelado pela ideologia da tradição, o sujeito da festa imagina significar seu passado pelo emprego dos diversos elementos cantados no espaço público da cidade, que articulado ao ritual da festa produzem outros efeitos que pouco lembram os imaginários naturalizados à apresentação festiva. Assim, nas letras dos cantos, sua sintaxe materializa no evento festivo o discurso da história. Cada refrão funciona inscrito pelo discurso da escrita, e os versos das canções na língua imaginária e língua fluída (castelhana e africana).

As análises de Pêcheux (2016 [1980]) sobre *as condições de desligamento* interessou-nos, em nosso estudo, para a compreensão do efeito metafórico materializado na sintaxe das canções. As condições de desligamento funcionam como impossível da realização sintática, e discursivizadas no ritual festivo, instalam as derivas de sentidos na materialidade dos cantos, *reconstituindo* as relações sociais entre os sujeitos da fronteira mato-grossense, materializados nos versos cantados pelo sujeito da festa.

Em nosso estudo tomamos a sintaxe, portanto, como materialidade significante. Entendemos a sintaxe inscrita no discurso pelo modo como a língua constitui-se pelo equívoco. A organização sintática funciona, discursivamente, no interior da organização linguística, em uma materialidade linguístico-discursiva ritualizada. Ou seja, o funcionamento da sintaxe constitui-se pela prática de linguagem ritualizada, filiada na historicidade dos sentidos. É a sintaxe em uma prática de linguagem que nos permite estabelecer a diferença com a sintaxe dos estudos linguísticos e gramaticais.

Essa diferença nos permite compreender como nos jogos sintáticos as diferentes posições-sujeito são instituídas no ritual discursivo. É a língua em funcionamento no mundo que faz materializar as discursividades no interior das organizações sintáticas. As diferentes imagens de sujeitos vão ganhando forma e reconstituindo, pela sintaxe dos cantos, o passado da fronteira mato-grossense, a junção do espaço-tempo na história do vilabelense. É desse modo que essas formulações ganham corpo quando textualizadas na cena das apresentações, pela *desligação* sintática produtora das múltiplas significações ao sujeito da cidade.

Assim, as diferentes organizações sintáticas *ritualizadas* na prática festiva dançam, e a cada diferente movimento em sua estrutura uma figura diferente de sujeito se constrói. Vila Bela se constitui, desse modo, pelas metáforas materializadas em suas canções. Esse jogo sintático, ritualizado no espaço urbano, projeta para a primeira capital de Mato Grosso, em letras cantadas, as múltiplas significações do sujeito pelas diferentes materialidades linguísticas.

Resumidamente, na *Festaça Vilabelense* os jogos sintáticos que significam o sujeito da festa não são indiferentes aos processos sócio-histórico e ideológico de sua constituição. As marcas linguístico-discursiva “coladas” na sintaxe *ritualizada* no acontecimento discursivo, no espaço citadino constituído no acontecimento da colonização, materializam o discurso da história, as versões legitimadas ao Estado de Mato Grosso. Os cantos cantados pelo sujeito da festa projetam, pela cena atual que liga a cena fundadora, as diferentes figuras de sujeitos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os imaginários referentes ao passado do vilabelense, presentes nas atividades festivas, valem-se daquilo que o sujeito da festa não consegue formular. É nessa tentativa de representar o impossível de ser dito que o vilabelense canta aquilo que é negado pela materialidade da língua. Esses imaginários dão vida ao ritual festivo e constituem-se filiados na memória de arquivo, a memória institucionalizada, e quando ganham o espaço público da cidade materializam outros discursos, o já dito e esquecido da história mato-grossense.

As canções do Chorado e do Congo na cidade de Vila Bela são cantadas em um espaço de interpretações determinado e constituído no acontecimento da colonização. Os elementos linguísticos entoados nos versos das canções, nesse espaço atravessado por múltiplas significações, materializam, simultaneamente, dois planos discursivos.

O primeiro plano é a materialização da língua fluida nas formulações *engomerê*, *ingome* e *La Chica caracó*, que funcionam articuladas à língua imaginária. Os elementos *engomerê* e *ingome* constituem-se enquanto esquecimento constitutivo da língua falada pelos ancestrais moradores da cidade, o dialeto banto, mediado pelo ritual discursivo da festa. Ao mesmo tempo, esses mesmos elementos funcionam como a imagem da língua não mais falada pelos vilabelenses da atualidade, a língua imaginária.

A formulação *La Chica caracó* também se configura pela língua fluida, a língua espanhola, não presa aos sistemas de regras e fórmulas da língua nacional. Nesse caso, constitui-se pela extensão dos dizeres, na visibilidade de uma língua a outra.

Já *engomerê* e *ingome* materializa diversas línguas mediada pela narratividade, e assim compreendemos a língua fluida do dialeto banto e a língua imaginária que encena os dizeres dos ancestrais vilabelenses trabalhadas no interior de um mesmo dizer, configurando na visibilidade de um elemento linguístico a invisibilidade de outra língua.

Se em *Lá Chica caracó*, o batimento entre a língua fluida e língua imaginária se caracteriza na linearidade significativa, de outro modo compreendemos em *engomerê* e *ingome*, no entremeio da língua imaginária encenada nas apresentações e a língua africana constituída pelo esquecimento constitutivo.

Correlacionado ao primeiro plano vemos o segundo: os elementos articulados entre si no ritual das apresentações festivas *reconstituem* o espaço de significação da fronteira mato-grossense, encenando diversos falares e figuras de sujeito. Esses mesmos elementos constituídos pelas diferentes materialidades linguísticas, situados no batimento da língua fluida e da língua imaginária, são também encenadores da história de Mato Grosso.

Sua sintaxe, às vezes até estranha, como *La Chica caracó*, vai funcionando como vestígios e sintomas das relações sociais na história da fronteira mato-grossense. Se um dizer no lugar do outro configura outros efeitos, de igual modo essas mesmas formulações em outro espaço simbólico produziram outras significações. Esses elementos, na materialidade dos cantos, funcionam e se significam enquanto tal pelo modo como são regidos pelas condições de produção em que aparecem. A *reconstituição* da fronteira mato-grossense cantada nos versos das canções não centra-se naquilo que as palavras significam.

Os versos cantados no ritual inscrito no discurso da tradição convocam o discurso da escrita, discurso da história. Esses versos materializam-se na língua nacional em confronto com a língua fluida: língua africana, língua castelhana e *português-brasileiro*, constituindo diferentes posições sujeito.

Já as figuras de sujeito das quais tratamos constituem-se pelo modo como os diferentes elementos linguísticos (pra mim fazer / tá comigo / tu eras / sinhô rei) vão construindo diferentes imagens de sujeitos na história de Mato Grosso, ressignificando as relações sociais e políticas mato-grossenses desde o século XVIII. Esses elementos tomados pelo discurso funcionam, conforme Orlandi (2015), como propriedades discursivas.

Nos versos das canções essas diferentes figuras são construídas pela sintaxe de *(des)ligação*. A formulação *Sinhô Rei* se *descategoriza* de sua tradicional forma de vocativo ao dizer mais daquele que canta do que do referente produzido. As relativas de *Tu eras – quem me dizia / quem me amava* não diz do sujeito gramatical senão das diferentes figuras de sujeito pelas suas organizações oracionais.

Já em *Lá Chica caracó* o desligamento não se dá pelo modo como dissocia-se da estrutura linguística do *português-brasileiro*, mas por metaforizar na não articulação entre a língua espanhola e o *português-brasileiro* a não relação entre o boliviano e outros povos da fronteira com o mato-grossense/brasileiro.

A sintaxe de *desligamento* tratada por Pêcheux (1975) somada à noção de texto percorrida por Orlandi (2008) permitiu-nos compreender o funcionamento da sintaxe dos cantos na ordem do discurso, em uma apresentação festiva ritualizada. A sintaxe produtora dos sentidos situa-se no batimento do real da língua com o real da história. Nesse sentido que tratamos dos jogos sintáticos, na estrutura e organização linguística, constituídos pela prática de linguagem ritualizada. Não chegamos a materialidade da sintaxe sem antes compreender a língua em funcionamento no mundo. Diferenciamos dos estudos que consideram a sintaxe em seu aspecto a-histórico, homogêneo e classificatório.

As letras dos versos ritualizados na *Festança Vilabelense* funcionam inscritas em uma formação discursiva, o discurso da tradição, significada pelo Estado. Há outra formação discursiva que determina ao vilabelense o que pode e deve dizer: *Tu eras* e *La Chica caracó*, por exemplo, são significadas em uma mesma formação discursiva, o da história, ao mesmo tempo fazem trabalhar regiões discursivas específicas, como a inscrição do falante português e do falante espanhol pela formulação discursiva do sujeito da festa.

Essas formações discursivas na cena das apresentações funcionam filiadas na memória da tradição. Além dessas, há o sujeito que interpreta as atividades festivas pelo ponto de vista da organização e administração da cidade, como o prefeito, por exemplo. É obrigado a pensar as atividades festivas por uma perspectiva diferente dos participantes do festejo da cidade.

Também vemos a administração da cidade sancionando projetos e leis no fomento da *Festança de Vila Bela*. O olhar é o de quem chancela a significação das práticas festivas como um espetáculo tradicional e cultural da cidade. E há os espectadores, com diferentes olhares para as apresentações, como forma de prestigiar e conhecer as apresentações festivas.

O sentido diferente que essas atividades produzem no prefeito da cidade, no Estado e nos espectadores são distintos pelo fato das formações discursivas inscritas nesses sujeitos serem distintos. A significação das atividades festivas entre os espectadores, turistas, jornalistas, moradores da cidade, portanto, não funciona de modo homogeneizador, unívoco.

Assim, a significação de ancestralidade africana e escravocrata atribuída aos versos cantados no espaço público da cidade se estilhaça no lapso, sendo impossível apreender a significação dos dizeres institucionalizados pelo Estado. Há, também, o impossível do sujeito vilabelense não dizer, sendo obrigado a dizer de seu passado regido pelas condições de produção do Período Contemporâneo.

A heterogeneidade linguística nos versos das canções, em uma prática ritualizada, constitui sua unidade de sentido, caracterizada pela ruptura com a lógica gramatical e com as tradicionais formas de dizer no espaço discursivo da língua nacional. Ou seja, compreendemos a unidade de significação das práticas festivas e do sujeito que canta pelo modo como o discurso institui-se nas diferentes formulações.

Se, pelas condições de produção em sentido estrito, compreendemos o funcionamento discursivo em seus diversos efeitos: disputas entre língua, traços linguísticos, discurso da oralidade e discurso da escrita, esquecimento linguístico, tensões da língua africana com a língua portuguesa; pelas condições de produção em sentido amplo compreendemos o saber urbano, ocidental, legitimado pelo Estado Nacional, sustentando a significação desses dizeres.

A dança do Chorado e do Congo entra no discurso da tradição sem dizer o que venha a ser a *tradição cultural* do vilabelense, senão investida de ilusões. O vilabelense, nas canções cantadas nas danças do Chorado e do Congo, ao formular determinados elementos o faz procurando dizer de si ao outro. Porém, outros efeitos de sentidos entram em cena e materializam diversas significações: discurso capitalista; discurso da tradição; discurso da história: “Daí a existência permanente de uma *refração* de imagem que resulta no efeito de estranheza, e mais frequentemente no sentido de *caricatura*”. (ORLANDI, 2008^c, p. 105).

Nossa proposta de estudo foi questionar a significação dada a priori às atividades festivas, e elucidar outros efeitos às práticas festivas, considerando o funcionamento discursivo das canções. Vemos um movimento de fora para dentro, como se a materialidade da língua respondesse fielmente os imaginários socialmente cristalizados às atividades festivas. Na materialidade dos cantos compreendemos a não concretude dos dizeres e dos sentidos: o sujeito da festa ao cantar sua tradição não consegue apreender seu passado conforme versado nos manuais de história.

A pesquisa instigou-nos a uma reflexão discursiva sobre os versos cantados, levando-nos a perguntar pelos sentidos que ficam, deslocam e se ressignificam na materialidade das canções, em uma prática festiva ritualizada na fronteira. Desse modo, as diferentes organizações sintáticas, os traços de memória e os distintos elementos linguísticos nos cantos da cidade funcionam como rastro, pista, de nossa identidade plural na história de Mato Grosso, no acontecimento não preso a um momento específico (tempo) e nem peculiar do sujeito da cidade.

Em suma, nosso estudo refletiu as discursividades materializadas nas canções da *Festa Vilabelense*, desconstruindo aquilo que o ritual se propõe, categoricamente, a dizer. Compreendemos a constituição dos processos discursivos de individuação do vilabelense relacionada aos variados modos de dizer, por diferentes línguas e diversos sujeitos, pelo modo como a atividade festiva funciona legitimada pelo Estado Contemporâneo.

Desses processos discursivos de individuação que os processos de identificação do vilabelense constituem-se no movimento da história, naquilo que o mesmo não diz nas apresentações do Chorado e do Congo. Os versos cantados no espaço público da cidade diz do sujeito da fronteira na história de Mato Grosso, pela filiação dos sentidos no acontecimento discursivo, ritualizado. No mundo *letrado*, as cortinas das apresentações festivas do Chorado e do Congo abrem-se para celebrar uma trama de significações e, pela memória, as relações de diferentes discursos passam a significar uma comunidade com sua *tradição* cantada nas *letras*.

REFERÊNCIAS

- ACHARD, Pierre. Memória e produção discursiva do sentido. In: **Papel da memória** / Pierre Achard ... [et AL] ; tradução e introdução José Horta Nunes. – Campinas, SP : Pontes, 1999.
- ALMEIDA, Eliana de. **Cabeludinho**: língua, sujeito e nação. In: Fronteiras de sentidos & sujeitos nacionais / Maria Inês Parolin, Eliana de Almeida (orgs.): Cáceres, Fapemat; Campinas, Editora RG, 2012.
- AMADO, Janaína; ANZAI, Leny Caselli. **Anais de Vila Bela 1734-1789** / Janaína Amado, Leny Caselli Anzai , organizadoras ; revisão e notas Luiz Carlos Figueiredo ; prefácio Paulo Pitaluga Costa e Sila. – Cuiabá, MT : Carlini & Caniato : EdUFMT, 2006.
- ARIANO, Heloisa Alfonso. Festa de Vila Bela da Santíssima Trindade: “eu posso com mais alguém”. **Tessituras**, Pelotas, v. 6, n. 1, p. 122-167, jan./jun. 2018.
- _____. **Vila Bela da Santíssima Trindade e os dilemas da patrimonialização da Festa**. Departamento de Antropologia - Universidade Federal de Mato Grosso. Trabalho apresentado na 30ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 03 e 06 de agosto de 2016, João Pessoa/PB. Disponível em: <http://www.30rba.abant.org.br/arquivo/downloadpublic?>. Acesso em: 15 de jun. 2019.
- Caderno de Estudos Linguísticos, Campinas, (19): 7-24, jul/dez. 1990 [1980]. **Delimitações, inversões, deslocamentos**. Michel Pêcheux (Traduzido por José Horta Nunes).
- CALONGA, Maurilio Dantielly. A Marcha para Oeste e os intelectuais em Mato Grosso: política e identidade. In: **Revista Espaço Acadêmico**. Nº 168 – Maio/2015. Ano XIV – ISSN 1519-6186.
- CASTELLS, Manuel. 1942. **O poder da identidade** / Manuel Castells ; tradução Klauss Brandini Gerhardt (Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ, Brasil) São Paulo: Paz e Terra, 1999.
- CARVALHO, Patrícia Marinho de. **Vila Bela e seus quilombos**: etnoarqueologia aplicada aos estudos da diáspora africana. Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH. São Paulo, julho 2011. Disponível em: [http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1308339570_ARQUIVO_ArtigoANPUH\(1\).pdf](http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1308339570_ARQUIVO_ArtigoANPUH(1).pdf). Acesso em: 15 jun. 2019.
- CARVALHO, Sílvio Augusto. **Festa de Vila Bela da Santíssima Trindade**. Sílvio Augusto Carvalho, texto. Bernadete Durães Araújo, organização. Ênio Araújo, projeto gráfico. Mato Grosso – Brasil. 2002.
- CERTEAU, Michel de. **A Cultura no plural** / Michel de Certeau; tradução de Enid Abreu Dobrânszky. 7ª ed. – Campinas, SP: Papirus, 2012. – (Coleção Travessa do Século).
- COURTINE, Jean-jacques. O chapéu de Clémentis. Observações sobre a memória e o esquecimento na enunciação do discurso político. In: **Os múltiplos territórios da Análise do**

Discurso / Freda Indursky e Maria Cristina Leandro Ferreira, organizadoras. -- Porto Alegre : Editora Sagra Luzzatto, 1999.

COSTA, Emílio Viotti da. **Da senzala a colônia**. 4. ed. São Paulo. Fundação Editora da UNESP, 1998.

Diário de Cuiabá: Festa do Congo anima Vila Bela hoje. Disponível em: <http://www.diariodecuiaba.com.br>. Publicado em 24/07/2000. Acesso em: 09 out. 2015.

Discurso fundador / Eni Puccinelli Orlandi org. – Campinas, SP : Pontes, 1993. – (Linguagem/crítica).

DOMINGUES, Andrea Silva, PINTO, Benedita Celeste de Moraes, DOCEMA, Danilo Gianini. **Espaço discursivo e/ou prática de linguagem?** O Festejo da Santa e da Congada em Espírito Santo do Dourado – MG. Linguagens - Revista de Letras, Artes e Comunicação. Blumenau, v. 13, n. 2, p. 334-350, maio/ago. 2019.

DOMINGUES, Andrea Silva. **Memória do Congado:** Uma Forma De Resistência Cultural. Univás. in: MASSMANN, Débora; Costa, Greciely (orgs.) – Linguagem e historicidade / Greciely Costa; Débora Massmann (orgs.) – Campinas, Editora RG, 2013.

FACCHINETTO, Janaína. Vila Bela Arquitetura, cultura e tradição negra cultivadas há 252 anos. In **SEMINÁRIO ARTE E CIDADE** - Salvador, maio de 2006 PPG-AU - Faculdade de Arquitetura / PPG-AV - Escola de Belas Artes / PPG-LL - Instituto de Letras UFBA. Disponível em: http://www.arteecidade.ufba.br/p_jaf.pdf. Acesso em: 07 mai. 2019.

FERREIRA, João Carlos Vicente. **História de Vila Bela da Santíssima Trindade:** saiba mais sobre a história de Vila Bela da Santíssima Trindade. 15 de janeiro de 2017. Disponível em: www.portalmatogrosso.com.br/municipios/vila-bela-da-santissima-trindade/dados-gerais/historia-de-vila-bela-da-santissima-trindade/583. Acesso em: 23 abr. 2019.

FERREIRA, Maria Cristina Leandro. **Análise do discurso e suas interfaces:** o lugar do sujeito na trama do discurso. Organon: Revista do Instituto de Letras do Rio Grande do Sul. V. 24, N. 48 (2010).

GADET, Françoise; PÊCHEUX, Michel. **A Língua inatingível** / Françoise Gadet; Michel Pêcheux : Tradução: Bethania Mariani e Maria Elizabeth Chaves de Mello -- Campinas, Editora RG, 2ª edição, 2010.

GALLO, Solange Leda. **Discurso da escrita e ensino** / Solange Leda Gallo. - - Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1992.

GALVÃO, Josiani Aparecida da Cunha. Colonização e cidades em Mato Grosso. In: **XVII Simpósio Nacional de História:** conhecimento histórico e diálogo social. Natal – RN. 22 a 26 de julho de 2013. ANPUH.

GUERRA, Denise. **Sons e Danças dos Negros no Brasil: motivos à tradição oral, aos cantos de trabalho, à religiosidade, à interação e à resistência cultural africana.** Denise Guerra

Denise* UFF. <http://www.geledes.org.br/patrimonio-cultural/artistico-esportivo/artes/danças-tradicionais>. Publicado em Quarta, 05 Agosto 2009. Acesso em: 08 jul. 2013.

GUILHAUMOU, Jacques; MALDIDIER, Denise. **Efeitos do arquivo**. A análise do discurso no lado da história. Tradução: Suzy Lagazzi e José Horta Nunes. In: Gestos de leitura: da história no discurso / Eni P. Orlandi (org.) [et al.] 4ª ed. – Campinas, sp: Editora da Unicamp, 2014.

HAROCHE, Claudine. **Fazer Dizer, Querer Dizer**. Tradução Eni Pulcinelli Orlandi com a colaboração de Freda Indusky e Marise Manoel. Editora Hucitec. São Paulo, 1992.

_____, Henry P., Pêcheux Michel. La sémantique et la coupure saussurienne : langue, langage, discours . In: **Langages**, 6e année, nº24, 1971. Pp. 93-106 In: BARONAS, R. L. Análise do Discurso: apontamentos para uma história da noção-conceito de formação discursiva. São carlos, SP: Pedro & João Editores, 2007, p. 13 - 32. Tradução Roberto Leiser Baronas e Fábio César Montanheiro. http://www.letras.ufscar.br/linguasagem/edicao03/traducao_hph.php. Acesso em: 05 fev. 2014.

INDURSKY, Freda. Formação discursiva: ela ainda merece que lutemos por ela? In: INDURSKY, F. e LEANDRO FERREIRA, M. C. **Análise do discurso no Brasil, mapeando conceitos, confrontando limites**. São Carlos: Claraluz, 2007, p.163-172.

LIMA, José Leonildo. **Vila Bela da Santíssima Trindade – MT: sua fala, seus cantos** / José Leonildo Lima - - Campinas, SP: [s.n], 2000.

LOUREIRO, Roberto. **Cultura Mato-grossense** : Festas de Santos e outras tradições / Roberto Loureiro. - - Cuiabá, MT : Entrelinhas, 2006.

MAINGUENEAU, Dominique. **Novas tendências em análise do discurso** / Dominique Maingueneau ; tradução Freda Indursky ; revisão dos originais de tradução Solange Maria Leda Gallo, Maria da Glória de Deus Vieira de Moraes. Campinas, SP : Pontes : Editora da Universidade Estadual de Campinas, 3ª edição, 1997.

MARANDIN, Jean-Marie. **Sintaxe, discurso**: do ponto de vista da análise do discurso. Tradução: Maria Cristina Leandro Ferreira. In: Gestos de leitura: da história no discurso / Eni P. Orlandi (org.) [et al.] 4ª ed. – Campinas, sp: Editora da Unicamp, 2014.

MARGARITO, Mariagrazia; ORLANDI, Eni Pucconelli. Nos museus, em torno dos museus. In: **RUA** [online]. Volume 26, número 2 – p. 487-489 – e-ISSN 2179-9911 – Novembro/2020. Consultada no Portal Labeurb – Revista do Laboratório de Estudos Urbanos do Núcleo de Desenvolvimento da Criatividade. Disponível em: <http://www.labeurb.unicamp.br/rua/>. Acesso em: 02 dez. 2020.

MARTINS, Dulcinéia Silva. **No silêncio dos arquivos**: relatos de viajantes que percorreram Mato Grosso (1808-1864) / Dulcinéia Silva Martins. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Mato Grosso, Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Programa de Pós-Graduação em História, Cuiabá, 2014.

MATTOS, Hamilton Gonçalves. **Vivenciando a História**: o Brasil e a exploração colonial / Hamilton Gonçalves Mattos. - - São Paulo: Editora do Brasil, 1990.

MOTTA, Ana Luiza Artiaga R. da. **O discurso da normatização da terra.** RUA [online]. 2011, no. 17. Volume 2 - ISSN 1413-2109. Consultada no Portal Labeurb – Revista do Laboratório de Estudos Urbanos do Núcleo de Desenvolvimento da Criatividade. <http://www.labeurb.unicamp.br/rua/>.

NUNES, José Horta. Discurso artístico no metrô: sentidos inusitados para sujeitos em trânsito In: **RUA** [online]. Volume 26, número 2 –p. 529-553–e-ISSN 2179-9911 – Novembro/2020. Consultada no Portal Labeurb – Revista do Laboratório de Estudos Urbanos do Núcleo de Desenvolvimento da Criatividade. Disponível em <http://www.labeurb.unicamp.br/rua/>. Acesso em: 01 dez. 2020.

ORLANDI, Eni Puccinelli^a. **Fundação de um estado:** cidade de São Salvador, Brasil. Cad.Est.Ling., Campinas, 53(2): 101-112, Jul./Dez. 2011.

_____^b. **A linguagem e seu funcionamento** : as formas do discurso/ Eni P. Orlandi – 6ª Edição – Campinas, SP : Pontes Editores, 2011.

_____. **A Mantiqueira.** In: Eu, Tu, Ele – Discurso e real da história / Eni Puccinelli Orlandi. Campinas, SP : Pontes Editores, 2017.

_____. **Análise de discurso** : princípios e procedimentos / Eni P. Orlandi. – Campinas, SP : Pontes, 12ª edição, 2015.

_____^a. 1942 – Orsf **As formas do silêncio:** no movimento dos sentidos / Eni Puccinelli Orlandi. – 6ª Ed. – Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007.

_____. Discursos e museus: da memória e do esquecimento. In: **Entremeios:** revista de estudos do discurso. v.9, jul/2014. Disponível em: <http://www.entremeios.inf.br>. Acesso em: 10 ago. 2020.

_____^a. **Discurso e Texto:** formulação e circulação dos sentidos / Eni P. Orlandi – Campinas, SP : 3ª Edição Pontes Editores, 2008.

_____. **Discurso em Análise:** Sujeito, Sentido e Ideologia / Eni Puccinelli Orlandi. Campinas SP : Pontes Editores, 2012.

_____. Efeitos do verbal sobre o não verbal. In: **Rua.** Revista do Núcleo de Desenvolvimento da Criatividade da Unicamp – NUDECRI – março 1995 – Nº 1.

_____. **Exterioridade e Ideologia.** Cad. Est. Ling., Campinas, (30):27-33, Jan./Jun. 1996. Eni Puccinelli Orlandi (UNICAMP).

_____^b. 1942. **Interpretação:** autoria, leitura e efeitos do trabalho simbólico / Eni P. Orlandi. – 6ª Edição, Campinas, SP : Editora da Unicamp, 2007.

_____. **Introdução às ciências da linguagem** – Discurso e textualidade / Suzy Lagazzi-Rodrigues e Eni P. Orlandi (orgs.) – Pontes Editores, 2006 : Campinas, SP.

_____. **Língua e conhecimento lingüístico** : para uma história das idéias no Brasil / Eni P. Orlandi – São Paulo : Cortez. 2002.

_____. **O Lugar das Sistemáticas Linguísticas na Análise de Discurso**. D.E.L.T.A., Vol. 10, Nº2, 1994 (295 – 307). In: D.E.L.T.A.: Revista de Estudos em Linguística Teórica e Aplicada. Vol. 1, nº 1/2 (fev./ag. 1985). São Paulo: EDUC, 1985. Semestral nº 2 desde 1992.

_____.^c. Os sentidos de uma estátua: Fernão Dias, individuação e identidade pousoalegrense. In: **Discurso, espaço, memória** – caminhos da identidade no Sul de Minas / Eni Puccinelli Orlandi : Campinas, Editora RG, 2011.

_____, Eni Puccinelli. Práticas sociais de fabricação de memória. In: **RUA** [online]. Volume 26, número 2 – p. 511-527 – e-ISSN 2179-9911 – Novembro/2020. Consultada no Portal Labeurb – Revista do Laboratório de Estudos Urbanos do Núcleo de Desenvolvimento da Criatividade. Disponível em: <http://www.labeurb.unicamp.br/rua/>. Acesso em: 02 dez. 2020.

_____.^b. Silêncio e implícito (Produzindo a monofonia). In: **História e sentido na linguagem, incluindo texto de Michel Bréal** – Eduardo Guimarães (org.) : Campinas, 2ª edição aumentada, Editora RG, 2008.

_____. Sobre a escrita. In: **Escritos: escrita, escritura, cidade (I)**. Escritos 5. Publicação do Laboratório de Estudos Urbanos LABEURB – NUDECRI - UNICAMP. 1999. Projeto Temático. Apoio Fapesp.

_____.^c. 1942 – **Terra à vista** – Discurso do confronto: Velho e Novo Mundo / Eni Puccinelli Orlandi. – 2ª ed. – Campinas, sp: Editora da Unicamp, 2008.

PAYER, Maria Onice. **Memória da língua** : imigração e nacionalidade / Maria Onice Payer. – São Paulo: Escuta, 2006.

_____. Discurso, Memória e Oralidade. In: **Horizontes: Linguagem, Discurso e Práticas Educativas**. Vol. 23 No. 1 p. 47 – 56. Janeiro / Junho 2005. Editora Universitária São Francisco.

PÊCHEUX, Michel, 1938 – 1983. **O discurso** : estrutura ou acontecimento / Michel Pêcheux ; tradução Eni Pulcinelli Orlandi. – Campinas, SP : Pontes, 1990.

_____. O **enunciado**: encaixe, articulação e (des)ligação. In: **Materialidades Discursivas**. Campinas: Editora da Unicamp, 2016, p. 228-236.

_____. Metáfora e Interdiscurso. In: **Análise de Discurso** : Michel Pêcheux. Textos selecionados: Eni Puccinelli Orlandi – 2ª Edição. Campinas, SP : Pontes Editores, 2011.

_____. **Semântica e discurso**: uma crítica a afirmação do óbvio / Michel Pêcheux; tradução: Eni Puccinelli Orlandi et al. – 5ª ed. – Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2014.

PÓVOAS, Lenine Campos. **Do Instituto Histórico e Geográfico de Mato Grosso e da Academia Matogrossense de letras**. Síntese de História de Mato Grosso. Cuiabá – MT – 1992. Editora Resenha Ltda. 2ª Edição.

Projeto Paralelo 15: Expedição ao Território Afroboliviano: Dança do Chorado de Vila Bela da Santíssima Trindade, Mato Grosso
<http://projetoparaleloquinze.blogspot.com.br/2011/04/dancadochoradodosafrodescendentes.html>. Acesso em: 09 out. 2015.

RAMOS, Thais Valim; FERREIRA, Maria Cristina Leandro. **Para além de rituais e costumes:** o que podemos dizer sobre a noção de cultura em análise do discurso? Estudos da Língua(gem): Estudos em Análise de Discurso. Vitória da Conquista v. 14, n. 2 p. 139-154. Dezembro de 2016.

REPORTAGEM. **Cidade foi a primeira planejada.**
<http://www.diariodecuiaba.com.br/detalhe.php?cod=13870>. Edição nº 9671 de 24/07/2000. Acesso em: 11 ago. 2014.

RODRÍGUEZ-ALCALÁ, Caroline. Da religião à Cultura na Constituição do Estado nacional. In: **XIX Encontro Nacional da ANPOLL** – Associação Nacional de Pós-Graduação em Letras e Linguística: ANPOLL, 2004.

_____. **Nota sobre a noção de cultura e sua relação com a de civilização:** o ocidente como observatório das formas de vida social. Fragmentum n. Especial. Jul./Dez. 2018. Santa Maria: Editora Programa de Pós-Graduação em Letras, UFSM. ISSN 2179-2194 (online); 1519-9894 (impresso).

SATURNINO. Beatriz. **Festança de Vila Bela da Santíssima Trindade.** Governo do Estado de Mato Grosso: Secretaria de Estado de Cultura. Beatriz Saturnino – Assessoria SEC
<http://www.cultura.mt.gov.br/TNX/conteudo.php?sid=54&cid=4615>. 17/07/2015. Acesso em: 20 jul. 2015.

SAUSSURE, Ferdinand de, 1857-1913. **Curso de linguística geral** / Ferdinand de Saussure ; organizado por Charles Bally, Albert Sechehaye ; com a colaboração de Abert Riedlinger ; prefácio da edição brasileira Isaac Nicolau Salum ; tradução de Antônio Chelini, José Paulo Paes, Izidoro Blikstein. -- 27. Ed. -- São Paulo : Cultrix, 2006.

SILVA, Gilian Evaristo França. **Festas e celebrações em Vila Bela da Santíssima Trindade no século XVIII.** CUIABÁ/MT, Dissertação defendida em 2008. Universidade Federal de Mato Grosso.

SILVA. Renata Nogueira. A Festa da Congada: A Tradição Ressignificada. In: **26ª Reunião Brasileira de Antropologia:** Porto Seguro, Bahia, Brasil. Junho de 2008.

SOUZA. Edison Antônio. Mato Grosso: A (Re)Ocupação da Terra na Fronteira Amazônica. Estado e Políticas Públicas. In: **Tempos Históricos.** Volume 16. 2º Semestre de 2012, p. 127 – 144. 1983-1463 (versão eletrônica). URL: <http://saber.unioeste.br/index.php/tempohistoricos/article/viewFile/8100/5993>. Acesso em jul. 2019.

SOUZA, Marina de Mello e. **Reis Negros no Brasil escravistas.** História da Festa de coroação de rei congo. Belo Horizonte: Humanitas, 2002.

ANEXO A - Dança do Congo na alvorada. Imagem dos anos 90



ANEXO B - Momento que marca o final do trajeto e o cortejo de São Benedito. Imagem atual



ANEXO C - Dança do Congo nas ruas da cidade. Imagem dos anos 90



ANEXO D - Rei e rainha da festa de São Benedito aguardando o cortejo da dança do Congo



ANEXO E - Festeiro de São Benedito acompanhado dos festeiros do Congo. Imagem dos anos 90



ANEXO F - Os dançantes do Congo após a apresentação no recinto. Imagem atual



ANEXO G - Apresentação da dança do Congo. Imagem atual cedida pela TV local



ANEXO H - Apresentação da dança do Chorado. Imagem atual

