



**UNIVERSIDADE VALE DO RIO VERDE**  
**Recredenciamento e-MEC 200901929**

**ROBERTO JUNHO DE CARVALHO**

**A LENDA DE LAMBARI POR UMA PERSPECTIVA  
SEMIÓTICA: CONSTRUÇÃO DE SENTIDO, ORIGENS E  
IDEOLOGIA**

**TRÊS CORAÇÕES**

**2015**

**ROBERTO JUNHO DE CARVALHO**

**A LENDA DE LAMBARI POR UMA PERSPECTIVA  
SEMIÓTICA: CONSTRUÇÃO DE SENTIDO, ORIGENS E  
IDEOLOGIA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Letras – Linguagem, Cultura e Discurso – da Universidade Vale do Rio Verde (UninCor), como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Letras.

Área de concentração: Letras.

Orientador: Prof. Dr. Conrado Moreira Mendes


**Três Corações**

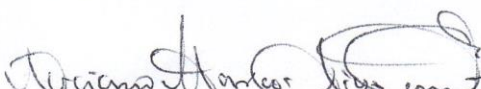
**2015**


## ATA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO


Aos 29 dias do mês de maio do ano de dois mil e quinze, sob a presidência da Prof. Dr. Conrado Moreira Mendes, e com a participação dos membros Prof. Dr. Luciano Marcos Dias Cavalcanti e Prof. Dr. Gustavo Ximenes Cunha que se reuniram para a banca da defesa de dissertação do mestrando **Roberto Junho de Carvalho**, aluno do Curso de Mestrado em Letras. O título de sua dissertação é “A Lenda de Lambari por uma Perspectiva Semiótica: Construção de Sentido, Origens e Ideologia”. O resultado foi pela APROVAÇÃO. Eu, secretária, lavro a presente ata que, depois de lida e aprovada, vai assinada por mim e pelos demais membros da banca examinadora.


Três Corações, 29 de maio de 2015.

  
Prof. Dr. Conrado Moreira Mendes  
Presidente

  
Prof. Dr. Luciano Marcos Dias Cavalcanti  
Membro da Banca

  
Prof. Dr. Gustavo Ximenes Cunha  
Membro da Banca

  
Prof. Me. Túlio Marcos Romano  
Pró Reitor  
Prof. Túlio Marcos Romano  
Pró Reitor de Pós-Graduação,  
Pesquisa e Extensão  
FCTE/UNINCOR

  
Profª Francislaine Santos Silva do Rosário  
Secretária Geral

Francislaine S. Silva do Rosário  
Secretária Geral  
Universidade Vale do Rio Verde

**Catálogo na Publicação**  
**Serviço de Biblioteca e Documentação**  
**Universidade Vale do Rio Verde (UninCor)**

Carvalho, Roberto Junho de.

*A lenda de Lambari por uma perspectiva semiótica: construção de sentido, origens e ideologia.* / Roberto Junho de Carvalho; orientador Conrado Moreira Mendes. - Três Corações (MG), 2015. 146f.

Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Letras - Linguagem, Cultura e Discurso - da Universidade Vale do Rio Verde (UninCor).

1. Semiótica 2. Análise dos discursos verbais e não verbais 3. Lenda.

## **Folha de Aprovação**

Nome: CARVALHO, Roberto Junho de.

Título: *A lenda de Lambari por uma perspectiva semiótica: construção de sentido, origens e ideologia.*

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Letras – Linguagem, Cultura e Discurso – da Universidade Vale do Rio Verde (UNINCOR), como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Letras.

**Aprovado em 29/05/2015**

### **Banca Examinadora**

---

Prof. Dr. Conrado Moreira Mendes (Orientador)  
Universidade Vale do Rio Verde (UninCor)

---

Prof. Dr. Gustavo Ximenes Cunha  
Universidade Federal de Alfenas (UNIFAL)

---

Prof. Dr. Luciano Marcos Dias Cavalcanti  
Universidade Vale do Rio Verde (UninCor)

## **Agradecimentos**

Agradeço de maneira especial a todos os professores que, com muita dedicação e paciência, me conduziram por esse caminho de tantas descobertas e crescimento pessoal. Aos meus professores, minha profunda gratidão.

Ao Prof. Dr. Conrado Moreira Mendes, meu orientador, por suas valiosas indicações e presença constante, principalmente nos momentos finais, minha sincera gratidão.

Agradeço as considerações e os caminhos apontados pelos membros da banca de qualificação, Profa. Dra. Jocysare Cristina Pereira de Souza e Prof. Dr. Luciano Marcos Dias Cavalcanti, que contribuíram para este trabalho.

Aos membros da banca de defesa, Prof. Dr. Gustavo Ximenes Cunha e Prof. Dr. Luciano Marcos Dias Cavalcanti que, gentilmente, dispuseram-se a avaliar este trabalho; pela leitura atenta e pelas arguições que, com toda a certeza, trouxeram subsídios para um diálogo enriquecedor e estímulos para outras reflexões, meu agradecimento sincero.

\*

De repente, a vida bate à porta e oferece uma oportunidade. Um novo caminho se abre e, como os primeiros passos num caminho desconhecido são vacilantes e tímidos, olhamos a nossa volta procurando forças para seguir em frente e quanta felicidade descobrir que em meio as pedras e espinhos do caminho podemos contar com o apoio divino e aos poucos ir descobrindo que há beleza entre as pedras e existem flores que brotam de espinhos...

Sou grato a Deus, pois, nos momentos em que faltaram ânimo e esperança Ele me confortou com recursos de toda ordem, enviando palavras de fé e otimismo. Sou grato também a todos os colegas pelos momentos de interação e pela partilha de algumas alegrias.

Agradeço a minha mãe querida que sempre se preocupou com meu bem-estar e, nas longas de horas de estudo, sempre se fazia presente com seu carinho e dedicação.

A você Roberta, minha filha amada, que com sua atitude perante a vida, é para mim um grande exemplo, minha profunda gratidão por fazer parte da minha existência. Sem esquecer do pequeno Renan, cuja presença é um grande estímulo para seguir em frente.

Como tudo provem de Deus, criador de todas as coisas, Aquele que, gratuitamente, cercou minha vida de bênçãos, sei que qualquer ato de agradecimento é pequeno. Sendo Ele o tudo e o nada que palavras poderei usar para agradecê-Lo? Então, por não saber usar as palavras certas, a Deus ofereço, em gratidão, o silêncio, as lágrimas e os sorrisos que acompanham as realizações...

*“Quem observa o vento, nunca semeará; o que  
olha para as nuvens, nunca segará”.*

Eclesiastes.



**Para Roberta Carvalho**

## RESUMO

CARVALHO, Roberto Junho de. *A lenda de Lambari por uma perspectiva semiótica: construção de sentido, origens e ideologia*. 2015. 142 f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Vale do Rio Verde (UninCor), 2015.

A origem da cidade de Lambari, situada no sul de Minas Gerais e conhecida mundialmente por suas águas minerais, é contada numa lenda. A lenda narra a história de um amor impedido de se concretizar, pois, a noiva do jovem Tancredo fora acometida por grave enfermidade e nenhum recurso disponível pela medicina conseguia curá-la. Então, por indicação de um escravo, a família de Cecília e seu noivo viajam para a região do Lambari e a moça, ao se tratar com as águas minerais, reveladas pelo cativo, fica curada. Como gratidão à Nossa Senhora da Saúde, Cecília, manda construir uma capela no local das águas e ali é celebrado seu casamento. Em torno da ermida, surgiria, mais tarde, a cidade de Lambari. Essa lenda circulou no domínio da oralidade por várias gerações tendo surgido, provavelmente, em torno de 1780, a data que se menciona oficialmente a existência das águas minerais em documentos da Câmara da cidade da Campanha, cidade a que, na época da revelação das águas, pertencia o território das fontes. Como nosso trabalho tem por finalidade estudar a construção de sentido na lenda de Lambari, para servir de *corpus* para nossa pesquisa desejávamos encontrar uma versão escrita da lenda. Esse objetivo foi alcançado através de pesquisa documental realizada na Biblioteca Pública Municipal Basílio de Magalhães. Nesse estabelecimento tivemos acesso às obras de Martins (1971) e Carrozo (1985). Nas duas obras encontramos versões escritas da lenda que foram usadas como *corpus* para as análises. Esses autores escreveram sobre a história e aspectos geográficos da cidade de Lambari, além de apresentar esclarecimentos sobre as águas minerais e a atividade turística desenvolvida no município. Convém ressaltar que a lenda das “águas santas” se insere entre os discursos fundadores do município, sendo um dos discursos de fundação e identidade mais significativos para a cidade de Lambari e apresenta em seu texto influência mítico-religiosa. Ao constatarmos esse fato buscamos compreender os caminhos percorridos pelo discurso mítico-religioso, até chegar à região de Lambari e projetar sua voz no texto da lenda. Além das influências míticas contidas na lenda procuramos evidenciar também as ideologias que se apresentam no texto. Em primeiro plano destacando as ideologias de base, que migraram do texto oral para o texto escrito. Em segundo plano investigando vestígios ideológicos que os enunciadores das versões da lenda deixaram no texto escrito. Mas antes de chegar ao nível ideológico procuramos demonstrar como a semiótica, através do percurso gerativo de sentido, oferece ferramentas para a compreensão textual e aplicamos essas ferramentas de análise no texto da lenda. Como o discurso cita outros discursos, a fim de compreender melhor as ideologias presentes no texto da lenda, fez-se necessário algumas incursões na história de Lambari na tentativa de encontrar pontos de ligação entre a lenda e a história da cidade. Em nossas conclusões fizemos uma pequena discussão sobre como as ideologias do momento de fundação e do início do processo de formação ainda permanecem na memória social do povo lambariense influenciando seus ideais.

**Palavras-chave:** Lenda; Mito; Semiótica; Ideologia.

## ABSTRACT

CARVALHO, Roberto Junho de. *The legend of Lambari by a semiotic perspective: construction of meaning, origins and ideology*. 2015. 142 f. (Master's Thesis) – Universidade Vale do Rio Verde (UninCor), 2015.

The origin of the town of Lambari, in the south of Minas Gerais and known worldwide for its mineral waters, is told in a legend. The legend tells the story of a love unable to be realized, as the bride of the young Tancredo was affected by serious illness and no resources available for the medicine could cure her. So why indication of a slave, the family of Cecilia and her fiance travel to the Lambeth region and the girl, when dealing with mineral waters, revealed the captive, is cured. In gratitude to Our Lady of Health, Cecilia, orders to build a chapel on the site of water and there is celebrated their wedding. Around the chapel, arise later, the city of Lambari. This legend circulated in the field of orality for generations have emerged, probably around 1780, the date that officially mentions the existence of mineral waters in documents of the Campaign City Council, a city that at the time of the revelation of the waters, belonged to the territory of sources. As our work was to study the construction of meaning in Lambeth legend, to serve as a corpus for our research we wanted to find a written version of the legend. This goal was achieved through desk research conducted at the Public Library Municipal Basilio de Magalhaes. This institution had access to the works of Martins (1971) and Carrozo (1985). In both works we find written versions of the legend that were used as corpus for analysis. These authors have written about the history and geographical aspects of the city of Lambari, and provide clarification on mineral waters and the tourist activity developed in the city. It is worth mentioning that the legend of the "holy water" is part of the founding speeches of the municipality, one of the founding speeches and most significant identity to the city of Lambari and presents in his text mythical-religious influence. Noting this fact we try to understand the paths taken by the mythical-religious discourse, until you reach the Lambari region and project your voice in the text of legend. In addition to the mythical influences contained in the legend also seek to highlight the ideologies that lie in the text. In the foreground highlighting the basis of ideologies, which migrated from the oral text to written text. In the background investigating ideological traces that enunciators versions of the legend of the left in the written text. But before reaching the ideological level to demonstrate how semiotics, through generative course of meaning, provides tools for reading comprehension and apply these analytical tools in the text of legend. As the speech mentions other discourses in order to better understand the ideologies present in the text of the legend, it was necessary some inroads in Lambeth history in trying to find points of connection between the legend and the history of the city. In our conclusions we made a small discussion about how the ideologies of the founding moment and the beginning of the training process still remain in the social memory of lambariense people influencing their ideals.

**Keywords:** Legend; Myth; Semiotics; Ideology.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	13
<b>1 LENDA, MITO E ORIGEM DA CIDADE DE LAMBARI</b> .....	18
<b>1.1</b> Mito .....	18
<b>1.2</b> Lenda, mito e crença .....	23
<b>1.3</b> Mito e religiosidade .....	26
<b>1.4</b> Fundação de Lambari e pensamento mítico .....	32
<b>2 FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA E METODOLÓGICA</b> .....	48
<b>2.1</b> Nível fundamental .....	49
<b>2.2</b> Nível narrativo .....	52
<b>2.3</b> Nível discursivo .....	59
<b>3 ANÁLISE SEMIÓTICA DA LENDA DE LAMBARI</b> .....	73
<b>3.1</b> Nível fundamental .....	74
<b>3.2</b> Nível narrativo .....	76
<b>3.3</b> Nível discursivo .....	91
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	125
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	131
<b>ANEXOS</b> .....	134

## INTRODUÇÃO

O presente trabalho, à luz do referencial teórico-metodológico da semiótica narrativa e discursiva, tem por finalidade estudar os discursos ligados à fundação do município sul-mineiro de Lambari, no que diz respeito à construção do sentido desses discursos, buscando, também, depreender algumas ideologias subjacentes a eles.

Para tornar a pesquisa viável, não poderíamos estudar tudo que se relacionasse com fundação de Lambari. Portanto, foi preciso escolher um recorte entre a materialidade dos discursos de fundação para efetivar nosso estudo. Em função dessa necessidade, foi dado o primeiro passo para efetivação desse estudo que consistiu no levantamento de amostras de textos representativos de discursos de fundação de Lambari. Entre os elementos discursivos selecionados em nossa busca, citamos o hino de Lambari, a história da cidade e a lenda que conta a origem do município.

Entendemos que a amostra de discurso mais significativa relacionada à fundação desse município é a lenda de Lambari, visto que o hino e a história da cidade surgem posteriormente, acompanhando o movimento da formação. A lenda, por sua vez, narra justamente como a região de Lambari começou a ser habitada, ou seja, a lenda narra o princípio da existência dessa cidade. Portanto, a lenda de Lambari, por estar integrada ao momento de fundação, justifica nosso recorte entre a materialidade dos discursos dessa natureza para servir de objeto de análise na efetivação de nosso estudo.

Nosso primeiro contato com a lenda de Lambari foi proveniente da oralidade. Conhecíamos a lenda como um “causo” contado pelos antigos moradores da cidade. Porém, para servir como *corpus* da pesquisa, desejávamos encontrar uma versão escrita da lenda e, tendo realizado pesquisa documental na Biblioteca Pública Municipal Basílio de Magalhães, foram encontradas duas versões impressas, uma em Martins (1971) e outra Carrozo (1985).

A obra de Martins (1971), em sua segunda edição (não tivemos acesso à primeira edição), é uma espécie de guia turístico, contendo informações sobre passeios, indicações terapêuticas das águas minerais e um capítulo dedicado à história de Lambari.

Carrozo (1985), por sua vez, trata com maior profundidade os elementos históricos e geográficos relacionados à cidade. Em sua obra, o autor apresenta a biografia de algumas personalidades que viveram ou nasceram em Lambari. A título de exemplo citamos Henriqueta

Lisboa, Basílio de Magalhães e Vital Brasil<sup>1</sup>. A obra de Carrozo (1985) também apresenta características de um guia turístico contendo informações sobre comércio e serviços.

As obras de Martins (1971) e de Carrozo (1985) têm relevância para o município de Lambari sob o ponto de vista cultural e histórico, pois fornecem um panorama da evolução dessa cidade a partir de sua fundação até os anos 1980. Os frutos das pesquisas desses autores são oferecidos em dois livros onde estão condensadas importantes informações sobre a cidade. Dessa maneira, compreender o funcionamento discursivo dessas obras faz-se importante para elucidarmos questões ideológicas ligadas à fundação e à formação da cidade.

Sendo assim, delimitamos nosso objeto de estudo às duas referidas versões da lenda de Lambari e, a partir dessa delimitação, estabelecemos nosso objetivo geral: estudar a construção do sentido nas duas versões da lenda encontrada em Martins (1971) e Carrozo (1985) e analisar a relação entre linguagem e ideologia. Nosso problema de pesquisa pode ser formulado da seguinte maneira: como se constrói o sentido nas duas versões da lenda de Lambari? Como se configuram nelas formações discursivas e ideológicas? Além disso, em função dessa questão principal, coloca-se a seguinte questão: como se integram as ideologias presentes nesse discurso com a formação da identidade cultural dessa cidade?

Como nosso objeto de estudo é o discurso materializado em texto, a teoria utilizada para realização das análises deve oferecer dispositivos analíticos amplos e aplicáveis de forma abrangente, sobretudo no nível discursivo. Consideramos isso porque:

A linguagem é um fenômeno extremamente complexo, que pode ser estudado sob múltiplos pontos de vista, pois pertence a diferentes domínios. É, ao mesmo tempo, individual e social, física, fisiológica e psíquica. Por isso, dizer que a linguagem sofre determinações sociais e também goza de uma certa autonomia em relação às formações sociais não é uma contradição. Isso implica, entretanto, distinguir dimensões e níveis autônomos e dimensões e níveis determinados. O primeiro cuidado é, pois, não considerar a linguagem algo totalmente desvinculado da vida social nem perder de vista sua especificidade, reduzindo-a ao nível ideológico (FIORIN, 2000, p. 8).

Optamos, então, pela teoria semiótica em função do ferramental teórico disponibilizado para análise textual. Por intermédio dos dispositivos semióticos de análise, o texto pode ser examinado sob vários aspectos, pois a semiótica concebe o plano do conteúdo dos textos como

---

<sup>1</sup> De acordo com Carrozo (1985), Henriqueta Lisboa, que pertenceu à Academia de Letras, nasceu em Lambari. Vital Brasil, médico, imunologista e pesquisador brasileiro, possuía uma casa na cidade, sendo assíduo apreciador das águas minerais. Basílio de Magalhães, historiador, folclorista e professor brasileiro, viveu seus últimos dias em Lambari, onde se encontra sepultado.

um percurso gerativo de sentido. Assim, o texto é considerado um sistema de significação em camadas contemplando desde níveis mais abstratos até o nível mais concreto: o nível discursivo, constituído tanto por uma sintaxe quanto por uma semântica. Esta se refere

[Ao] campo das determinações inconscientes [...], pois o conjunto de elementos semânticos habitualmente usado nos discursos de uma dada época constitui a maneira de ver o mundo numa dada formação social. Esses elementos surgem a partir de outros discursos já construídos, cristalizados e cujas condições de produção foram apagadas. Esses elementos semânticos assimilados por cada homem ao longo da sua educação, constituem a consciência e, por conseguinte, sua maneira de pensar o mundo. Por isso certos temas são recorrentes na maioria dos discursos: os homens são desiguais por natureza; na vida vencem os mais fortes; o dinheiro não traz felicidade etc. A semântica discursiva é o campo da determinação ideológica propriamente dita. Embora seja inconsciente, também pode ser consciente (FIORIN, 2000, p. 19).

Portanto, amparados pela teoria semiótica, além do nível discursivo, podemos estudar o texto no nível fundamental e narrativo e, como nosso objetivo geral é o estudo da construção do sentido nas duas versões da lenda, nossa análise semiótica procurou contemplar os diferentes níveis do percurso gerativo do sentido. Assim, buscamos:

- a) Analisar a lenda na versão de Carrozo (1985) no fundamental, narrativo e discursivo;
- b) Examinar percursos temáticos e figurativos no texto da lenda na Versão de Martins (1971);
- c) Comparar os percursos temáticos e figurativos nas duas lendas;
- d) Depreender algumas ideologias presentes nesses textos.

Optamos por não analisar ambas as versões das lendas em todos os níveis, pois, como tratamos de versões de um mesmo discurso, no nível fundamental e narrativo, por exemplo, chegaríamos a resultados muito semelhantes. A escolha da lenda na versão de Martins (1971) para ser analisada no nível discursivo teve por critério ser o texto desse autor mais sintético e com menor cobertura figurativa dos percursos temáticos. Depreender os percursos figurativos a partir dessa versão facilitou o confronto com os percursos figurativos da versão de Carrozo (1985).

Cabe também esclarecermos os motivos que nos levaram a empreender essa pesquisa. Nosso maior incentivo e estímulo para a realização do presente trabalho, em primeiro lugar, é a afeição pessoal pela cidade de Lambari e, em segundo, a constatação da escassez de estudos linguísticos envolvendo discursos da região do Circuito das Águas. A verificação desse fato

justifica nossa escolha por um tema regional e de relevância local e faz dessa pesquisa, em função da temática e do *corpus* escolhido, um trabalho pioneiro e inédito na região do circuito das águas, pois não temos conhecimento de que qualquer outra pesquisa, em moldes semelhantes, tenha sido realizada com temática voltada a essa região. Esperamos que nosso trabalho possa servir de incentivo para futuras pesquisas.

O trabalho está organizado em três capítulos. No primeiro capítulo, buscamos situar as águas de Lambari em dois planos de significação, o sagrado e o profano. Fizemos, nesse capítulo, algumas considerações sobre o conceito de mito, com a finalidade de explicitar suas funções no mundo antigo e moderno como elemento de compreensão dos fenômenos naturais e culturais, procurando diferenciar as noções de mito e lenda por meio da confrontação das funções desses dois elementos que muitas vezes se confundem. A partir da explanação sobre mito, traçamos um panorama da devoção mariana no Brasil, pois, trata-se de uma prática que influencia o discurso da lenda. E, como a lenda é um discurso proveniente da oralidade, procuramos situá-la também nesse contexto.

O segundo capítulo apresenta as bases teóricas da semiótica que foram usadas para realizar a análise das lendas. Apresentamos sinteticamente o percurso gerativo de sentido, procurando descrever o funcionamento de cada nível do percurso, desde o nível fundamental até o nível discursivo. As descrições desses níveis fornecem uma visão global da aplicação da teoria em uma análise servindo como ilustração metodológica do percurso gerativo de sentido aplicado à análise textual.

O capítulo III é dedicado às análises. A lenda na versão de Carrozo (1985) foi analisada a partir do nível fundamental chegando ao nível discursivo. Devido à dimensão e a complexidade da teoria utilizada, nossa análise não pretende alcançar exaustividade analítica em todos os níveis de análise propostos. Nossa intenção é compor uma análise que forneça um panorama geral da aplicação dos procedimentos de compreensão textual do percurso gerativo de sentido ao texto da lenda.

No nível discursivo de análise, incluímos a versão da lenda de Martins (1971). A partir dessa versão captamos os percursos figurativos e temáticos, até certo ponto, comuns às duas versões da lenda para em seguida confrontar esses percursos. Julgamos não ser produtivo analisar a versão de Martins (1971) em todos os níveis pois ambas as versões são paráfrases de um texto proveniente da oralidade e como são provenientes de uma base comum os resultados no nível fundamental e narrativo seriam parecidos.



Nos anexos estão os textos digitalizados das duas versões das lendas e, para facilitar a leitura, também foram transcritos. Ainda, nesse item, se encontram algumas imagens dos semióforos citados no trabalho.

# 1 LENDA, MITO E ORIGEM DA CIDADE DE LAMبارI

As lendas podem ter relação com a existência das organizações humanas que surgem num determinado espaço geográfico como uma tribo, uma aldeia ou uma cidade. Elas podem se configurar como narrativas ligadas ao marco de fundação de uma localidade. Lambari tem sua origem contada numa lenda, a lenda que trata do mito “águas santas”. Uma lenda que surgiu, provavelmente, para ilustrar algum caso de cura proporcionado pelo uso das águas minerais encontradas nessa região.

## 1.1 Mito

Os povos antigos tinham sua maneira particular de explicar as coisas do mundo. Para os povos desprovidos de ciência, os fenômenos e a realidade eram interpretados pelo pensamento mítico. Explicar a realidade é uma das funções do mito, pois,

O mito narra como, graças às façanhas dos Entes Sobrenaturais, uma realidade passou a existir, seja uma realidade total, o Cosmo, ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição. É sempre, portanto, a narrativa de uma “criação”: ele relata de que modo algo foi produzido e começou a ser (ELIADE, 1972, p. 9).

Além de serem narrativas que surgem para explicar a realidade a função do mito tem uma abrangência maior. A narrativa mítica não se restringe apenas como explicação para fenômenos de ordem natural nas sociedades antigas. Se assim fosse, o mito desapareceria em função do progresso científico. Dessa maneira,

Aos falarmos em mito, nós o tomamos não apenas no sentido etimológico de narração pública de feitos lendários da comunidade (isto é, no sentido grego da palavra *mythos*), mas também no sentido antropológico, no qual essa narrativa é a solução imaginária para tensões, conflitos e contradições que não encontram caminhos para serem resolvidos no nível da realidade (CHAUÍ, 2000, p. 5).

Eliade (1972) e Chauí (2005) apresentam duas funções do mito: uma narrativa apaziguadora da necessidade humana de compreender a realidade, explicando os conflitos internos e externos do ser humano nas suas relações consigo mesmo, com os semelhantes e a

natureza, e mito como uma narrativa por busca de sentidos, explicações de fatos, acontecimentos, estados da natureza e do mundo da cultura.

Entre a ampla variedade de fenômenos que podem estar associados ao mito, para o presente trabalho, é útil a concepção de um tipo de mito que surge relacionado com o momento de fundação, essa narrativa mítica se entende como mito fundador e

Se também dizemos mito fundador é porque, à maneira de toda *fundatio*, esse mito impõe um vínculo interno com o passado como origem, isto é, com um passado que não cessa nunca, que se conserva perenemente presente e, por isso mesmo, não permite o trabalho da diferença temporal e da compreensão do presente enquanto tal. Nesse sentido, falamos em mito também na acepção psicanalítica, ou seja, como impulso à repetição de algo imaginário, que cria um bloqueio à percepção da realidade e impede lidar com ela (CHAUI, 2000, p. 5).

O bloqueio à percepção da realidade e o modo de lidar com ela pela influência do mito a que se refere Chauí (2000) pode ser entendido como a influência de um /querer-ser/ idealizado num passado que remonta às origens e não realizado totalmente no presente. Esses conteúdos inconscientes que compõem o /querer-ser/ afloram na maneira de um povo tratar a realidade. Atua também influenciando seus símbolos particulares e determinando decisivamente a maneira de pensar o futuro. Portanto, esse /querer-ser/, que pode ser claro quanto ao que se deseja tornar, ou se imagina que é, pode não apontar, com a mesma clareza, a maneira de se realizar esse /querer-ser/.

Em Chauí (2000, p. 48), podemos exemplificar o que dissemos. No Hino Nacional Brasileiro temos a menção de um “brado retumbante” proferido por um “povo heroico” que automaticamente faz brilhar a liberdade no “céu da pátria”. Percebe-se que o Hino Nacional, elemento integrante do mito fundador da nossa independência, é rico em aspirações da ordem do /querer-ser/ do povo brasileiro. Esse /querer-ser/, por intermédio do mito fundador da independência, projeta o /querer-ser/ como se já fosse um /poder-ser/ atualizado. Porém, a realidade confirma que esse /querer-ser/ não se dá pela maneira automática sugerida pelo mito da Pátria Amada.

Mas de onde vem o poder do mito que suplanta a realidade e a substitui por uma visão de mundo trabalhada pela fantasia de tal modo que pode ocultá-la? Trata-se de uma pergunta cuja resposta é difícil de se encontrar. Porém, se levarmos em conta que

O mito é, pois, a história do que se passou *in illo tempore*, a narração daquilo que os deuses ou os Seres divinos fizeram no começo do Tempo. “Dizer” um mito é proclamar o que se passou *ab origine*. Uma vez “dito”, quer dizer, revelado, o mito torna-se verdade apodítica: funda a verdade absoluta (ELIADE, 1992, P. 50).

Considerando os dizeres de Eliade (1992) e retomando a ideia segundo a qual o mito se apresenta como uma narrativa que busca explicar as realidades, tanto do mundo externo quanto do mundo interno do homem, é fácil perceber que a aceitação do mito como verdade extingue a tensão causada pelo desconhecido. É possível dizer, ainda, que a não aceitação do mito não significa alívio da tensão causada pelo desconhecido e pode resultar numa busca por outros caminhos para compreender a realidade e isso parece ser o início de outro mito: o mito de que tudo possa vir a ser compreendido pela razão.

Talvez o homem contemporâneo nem se dê conta de que vive influenciado pelo mito da supremacia da razão. Trata-se do homem mergulhado num mundo de ciência e tecnologia. Em função disso, não acredita mais na verdade “absoluta” dos mitos antigos. Isso, entretanto, não significa a morte desses mitos. Eles continuam vivos no inconsciente da coletividade e reciclados na arte e tantas outras esferas da atividade humana. Prova disso é que

Os festejos que acompanham o Ano Novo ou a instalação numa casa nova apresentam, ainda que laicizada, a estrutura de um ritual de renovação. Constata-se o mesmo fenômeno por ocasião das festas e dos júbilos que acompanham um casamento ou o nascimento de uma criança, a obtenção de um novo emprego ou uma ascensão social etc. Poder-se-ia escrever uma obra inteira sobre os mitos do homem moderno, sobre as mitologias camufladas nos espetáculos que ele prefere, nos livros que lê. O cinema, esta “fábrica de sonhos”, retoma e utiliza inúmeros motivos míticos: a luta entre o Herói e o Monstro, os combates e as provas iniciáticas, as figuras e imagens exemplares (a “Donzela”, o “Herói”, a paisagem paradisíaca, o “Inferno” etc.) (ELIADE, 1992, p. 98-99).

Portanto, a suplantação do mito pela tecnologia se situa no plano da aparência<sup>2</sup>. O mito continua constituinte dos vários fazeres do homem e do mundo tecnológico, porém, geralmente despercebido. A ocultação do mito nesses fazeres não os destrói, antes, permite que eles se manifestem de maneira secreta, ou seja, eles estão presentes nos fazeres e não parecem estar.

Talvez o campo mais fértil onde florescem os mitos são as religiões. Cada uma delas tem seus mitos próprios ou os toma de empréstimo de algum outro sistema de crença adaptando-

---

<sup>2</sup> Segundo Fiorin (1988 p. 13), o real, no nível da aparência, põe-se invertido e é, a partir daí, que se elaboram as representações que servem para pensar a relação dos homens entre si.

os as suas necessidades. A partir da adequação ou inadequação do homem à religiosidade e, portanto, sua aceitação ou não dos mitos religiosos, pode-se observar duas posições distintas que assume o homem perante a história, e

Por conseguinte, o homem religioso também se considera feito pela História, tal qual o homem profano. Mas a única História que interessa a ele é a História sagrada revelada pelos mitos, quer dizer, a história dos deuses, ao passo que o homem profano se pretende constituído unicamente pela História humana – portanto, justamente pela soma de atos que, para o homem religioso, não apresentam nenhum interesse, visto lhes faltarem os modelos divinos (ELIADE, 1992, p. 52).

Semioticamente, a construção do mito ocorre através de duas operações da sintaxe fundamental: a negação e a asserção. Quando se nega um termo de uma oposição semântica, constituída de termos contrários entre si, surge o termo contraditório. Por exemplo, ao negarmos um termo como civilização surge o seu contraditório, o termo não-civilização. O mesmo se dá com termo natureza, que negado, projeta a não-natureza. Através da asserção é possível reunir termos situados no eixo dos contrários (ex.: natureza e civilização) ou no eixo dos subcontrários (ex.: não-natureza e não-civilização). O mito se apresenta como a união de termos contrários ou de termos subcontrários. Isso fica evidente no interior do sistema de valores do cristianismo. Cristo é, por exemplo, divino e humano e os anjos são não divinos e não humanos (FIORIN, 1988, p. 9).

Além de influenciar as religiões os mitos também influenciam as ideologias. Algumas ideologias, por exemplo, buscaram inspiração nos mitos religiosos. É perceptível que

Marx retoma e prolonga um dos grandes mitos escatológicos do mundo asiático mediterrânico, a saber, o papel redentor do justo (o “eleito”, o “ungido”, o “inocente”, o “mensageiro”; nos nossos dias, o proletariado), cujos sofrimentos são chamados a mudar o estatuto ontológico do mundo. Com efeito, a sociedade sem classes de Marx e a consequente desaparecimento das tensões históricas encontram seu precedente mais exato no mito da Idade do Ouro, que, segundo múltiplas tradições, caracteriza o começo e o fim da História. Marx enriqueceu este mito venerável de toda uma ideologia messiânica judaico-cristã: por um lado, o papel profético e a função soteriológica que ele atribuiu ao proletariado; por outro, a luta final entre o Bem e o Mal, que pode aproximar-se facilmente do conflito apocalíptico entre o Cristo e o Anticristo, seguido da vitória decisiva do primeiro (ELIADE, 1972, p. 99).

Nossa exposição, até o momento, exemplifica o amplo espectro de discussões passíveis de serem formuladas em torno do tema “mito”, sendo necessário, portanto, voltarmos ao objetivo desse item, isto é, buscar uma definição de mito (ainda que provisória e incompleta). Fica evidente que não se trata de uma tarefa simples definir mito pelo fato de a utilização do termo estar relacionada a tantos assuntos. Julgamos conveniente, antes de prosseguirmos, tentar sintetizar, além do que já fizemos, o que se pode entender como mito. Vamos recorrer às definições dadas por dois autores, que nos parecem bastante explicativas:

O mito é uma narrativa. É um discurso, uma fala. É uma forma de as sociedades espelharem suas contradições, exprimirem seus paradoxos, dúvidas e inquietações. Pode ser visto como uma possibilidade de se refletir sobre a existência, o cosmos, as situações de “estar no mundo” ou as relações sociais. Mas, o mito é também um fenômeno de difícil definição. Por trás dessa palavra pode estar contida muitas coisas, representar várias ideias, ser usado em diversos contextos. Qualquer um pode, sem cerimônia, utilizar a palavra para designar desde o “mito” de Édipo ao “mito” Michael Jackson, passando pelo “mito” da mulher amada ou da eterna juventude. O mito é também uma palavra que está em moda. Um conceito amplo e complexo, por trás de uma palavra chique (ROCHA, 2006, p. 3).

Mitos são histórias de nossa busca da verdade, de sentido, de significação, através dos tempos. Todos nós precisamos contar nossa história, compreender nossa história. Todos nós precisamos compreender a morte e enfrentar a morte, e todos nós precisamos de ajuda em nossa passagem do nascimento à vida e depois à morte. Precisamos que a vida tenha significação, precisamos tocar o eterno, compreender o misterioso, descobrir o que somos (CAMPBELL, 1990, p. 16).

Portanto, os mitos são narrativas de busca de sentido, tentativas de fornecer ao homem respostas às perguntas que surgem pela contemplação do universo à sua volta e compreender seu universo interior e sua trajetória existencial. Uma busca que se torna tão necessária diante do desconhecido, pois o homem necessita compreender e explicar o mundo. O homem precisa de modelos.

Podemos, então, concluir que a função mais importante do mito é “fixar” os modelos exemplares de todos os ritos e de todas as atividades humanas significativas. Isso inclui atividades como a alimentação, a sexualidade, o trabalho e a educação. Ao comportar-se como os deuses, o homem imita seus gestos exemplares, repetindo as ações deles. Assim se comporta como ser humano plenamente responsável na atividade social, econômica, cultural, militar, etc. (ELIADE, 1972, p. 51). Isso se torna altamente significativo se considerarmos os mitos cristãos que prescrevem todo um conjunto de valores éticos, morais e fraternos.

Retomamos também o conceito de mito fundador, aquele cuja existência está vinculada às origens, surgindo como uma narrativa de atribuição de sentido a existência de uma determinada forma de organização social, que surge num espaço geográfico situado no tempo e no espaço. O mito fundador se constitui como um importante elemento de identidade da comunidade cujo nascimento ele busca dar sentido e situamos a lenda de Lambari<sup>3</sup>, que será analisada em capítulo oportuno, como uma amostra representativa do discurso fundador dessa cidade.

## 1.2 Lenda, mito e crença

Ao explicar as causas relevantes e determinantes para o surgimento de uma nação ou cidade ou contar os grandes feitos do herói<sup>4</sup>, a lenda se configura como elemento cultural significativo para sua comunidade de origem.

O dicionário *Aurélio* traz a seguinte definição de lenda: “1. Tradição popular. 2. Narração de caráter maravilhoso, em que os fatos históricos são deformados pela imaginação do povo ou do poeta; legenda. 3. Ficção, fábula”. Mas lenda também é

Episódio heroico ou sentimental com o elemento maravilhoso ou sobre-humano, transmitido e conservado na tradição oral popular, localizável no espaço e no tempo. De origem letrada, lenda, legenda, “legere”, possui características de fixação geográfica e pequena deformação. Liga-se a um local, como processo etiológico de informação, ou à vida de um herói, sendo parte e não todo biográfico ou temático. Conserva as quatro características do conto popular (Marchen, folk-tale): Antiguidade, Persistência, Anonimato, Oralidade. Os processos de transmissão, circulação, convergência são os mesmos que presidem a dinâmica da literatura oral. É independente da psicologia coletiva ambiental, acompanhando, numa fórmula de adaptação, seus movimentos ascensionais, estáticos ou modificados. Muito confundido com o mito, dele se distancia pela função de confronto. O mito pode ser um sistema de lendas, gravitando ao redor de um tema central, com área geográfica mais ampla e sem exigências de fixação no tempo e no espaço. A lenda da Mãe D’Água, a lenda de Santo Antônio, a lenda do Barba Ruiva, evidenciam, no seu próprio enunciado, as diferenciações do mito de Perseu, do mito de Licón, do mito do Velocino de Ouro. É clássico o volume de Arnaud Van Gennep, *La Formation des Légendes*, Paris, 1920 (CASCUDO, 1984, p. 434).

---

<sup>3</sup> O texto da lenda encontra-se nos anexos.

<sup>4</sup> Para a semiótica herói é o sujeito dotado de determinada competência. É o sujeito do /poder-fazer/ e/ou /saber-fazer/. Podendo ser um herói atualizado, antes de realizar a performance ou realizado, após realizar sua performance (GREIMAS; COURTÉS, 1979, p. 215).

Nas duas definições de lenda estão os elementos característicos desse tipo de narrativa como o sentimentalismo, a difusão oral<sup>5</sup>, a fixação da lenda a uma área geográfica delimitada, etc. Esses dados e as reflexões que já desenvolvemos sobre mito possibilitam fazer algumas distinções entre mito e lenda.

Chauí (2005) estabelece a diferença entre fundação e formação, o primeiro termo relacionado ao mito fundador e o segundo aos fatos históricos, respectivamente. Ambos os termos associados a organizações humanas que se estabelecem num espaço geográfico.

Temos então a primeira distinção entre mito e lenda. A lenda se apropria do fato histórico e o devolve como fantasia, ficção. O mito, ideia comumente relacionada a um ato de criação, precede a história.

Por se apropriar da história, as lendas podem funcionar como saber não científico usado para narrar fatos realmente acontecidos e já reconhecidos pelo aval de cientificidade histórica. Portanto, elas se encaixam na tradição popular e podem funcionar como difusoras extraoficiais dos fatos históricos.

Como se viu, Cascudo (1984) adverte sob a possível confusão que pode acontecer entre lenda e mito e esclarece que o mito pode ser um sistema de lendas subordinado a um tema central, com área geográfica mais ampla e sem exigência de fixação no tempo e espaço. Ou seja, a narrativa de uma lenda pode servir de suporte para manifestação de um mito, não propriamente pertencente a cultura local onde surge a lenda. Numa ocorrência como essa, o mito pode receber uma caracterização que o aproxima dessa cultura. É o que acontece com o mito da Virgem que, na lenda das “aguas santas”, é caracterizada em função das águas curativas como Nossa Senhora da Saúde, conforme se lê, no excerto a seguir:

Mas, para o coração dos jovens, não bastavam as longas preces. Deveriam fazer algo de mais importante e duradouro para externar toda a grandeza do bem ali recebido. E sem tardança, suplicaram ao nobre pai, faça construir uma capela naquelas paragens, onde seria sempre lembrada e adorada a Mãe Santíssima. E o senhor Antônio Alves Trancoso sentiu-se mesmo feliz em mandar construir uma capela em louvor a Mãe de Todo o Bem, que ali seria adorada Nossa Senhora da Saúde (CARROZO, 1985, p. 18).

O fragmento anterior deixa claro a influência do mito mariano, um mito pertencente à esfera religiosa do catolicismo, introduzido na lenda de Lambari. Isso corrobora os dizeres de

---

<sup>5</sup> Nosso primeiro contato com a lenda de Lambari foi através da oralidade.



Cascudo (1984), no que diz respeito à não exigência do mito como ocorrência a ser fixada no tempo e no espaço. A lenda ao contrário, tomando como exemplo a lenda de Lambari, diz respeito a um povo em particular e um tempo determinado: o tempo da origem dessa cidade e sutilmente o mito mariano se integra a fundação do município.

Apesar das diferenças, mito e lenda, convergem num ponto: “O mito é uma narrativa. É um discurso, uma fala” (ROCHA, 2006, p. 3), também o é a lenda. Mas convém estabelecer a sutil diferença entre fala e discurso que Rocha (2006) toma como sinônimos. Devemos considerar que

O discurso são as combinações de elementos linguísticos (frases ou conjuntos constituídos de muitas frases), usados pelos falantes com o propósito de exprimir seus pensamentos, de falar do mundo exterior ou de seu mundo interior, de agir sobre o mundo. A fala é a exteriorização psico-físico-fisiológica do discurso. Ela é rigorosamente individual, pois é sempre um eu quem toma a palavra e realiza o ato de exteriorizar o discurso (FIORIN, 2000, p. 11).

O “eu” que toma a palavra concretiza o discurso por uma motivação e a realização do discurso subjaz um objetivo. Citamos como exemplo o discurso fundador cuja finalidade é explicar a origem de uma organização humana num determinado espaço geográfico (nesse trabalho, a cidade de Lambari), ou seja, /fazer-saber/ essa origem. Isso quer dizer que comunicação tem a finalidade de um /fazer-saber/ por parte de um destinador, que projeta um fazer interpretativo no destinatário. Esse /fazer-saber/, tomado como um ato persuasivo, não deixa de ser um /fazer-creer/. (GREIMAS, 2014, p. 127-128).

Os mitos e as lendas, como discursos que são, visam a /fazer-saber/ e, posteriormente, /fazer-creer/, por meio dos conteúdos que veiculam. Os mitos sendo narrativas de busca de sentido para a vida do homem ou narrativas construídas para explicar uma realidade, em seu fazer persuasivo, buscam orientar o sentido da existência, guiar o comportamento humano, segundo condutas desejáveis para a harmonia social de uma etnia, nação ou povo.

Cabe dizer que o alcance e eficiência do conteúdo do mito se ligam a uma interpretação correta da intencionalidade do destinador, pressupondo, portanto, um fazer interpretativo. O fazer interpretativo implicado pelo /fazer-saber/ (/fazer-creer/) provoca uma alteração no estado de crença do sujeito. O ato epistêmico, componente da dimensão cognitiva do discurso, comprova-se como uma transformação de um estado de crença para outro. O sujeito pode passar a negar o que era admitido, aceitar aquilo que duvidava, etc. (GREIMAS, 2014, p. 130).

Os sujeitos possuem um estado de crença anterior ao fazer interpretativo e o confronto do estado de crença atual com as informações enviadas pelo sujeito do /fazer-criar/ poderão atualizar o estado de crença se houver adesão por parte do sujeito do estado ao /fazer-criar/. A não compreensão da mensagem ou a não aceitação do conteúdo mantém o sujeito virtualizado. Isso significa não adesão ao /fazer-criar/ do destinatário. Portanto, devemos considerar que a leitura de um discurso, também consiste em

[...] confrontar a mensagem recebida com o universo referencial do saber do destinatário. Que se chame esse procedimento de leitura, decodificação ou decifração, pouco importa; trata-se sempre do mesmo fenômeno de integração do desconhecido ao conhecido, de autenticação do primeiro pelo segundo (GREIMAS, 2014, p. 136).

Esse referencial de saber dos sujeitos, que funciona como um depósito de saberes, permite ao sujeito comparar as novas mensagens com mensagens arquivadas, atualizando o sistema de crenças. Assim, para o homem de uma tribo primitiva, uma narrativa que explica como surgiu o sol pode provocar uma adesão à crença por reconhecer na narrativa uma verdade. Um linguista contemporâneo, por sua vez, contemplará apenas uma narrativa mítica, ou uma lenda. Isso não impede, no entanto, que o homem contemporâneo extraia do mito mensagens que sirvam para sua vida. Assim, a lenda das “águas santas” pode servir como fonte inspiradora de reflexões, sobretudo para um povo em particular, o povo de Lambari, que encontra nesse discurso um elemento de identidade.

### **1.3 Mito e religiosidade**

O relato bíblico do Gênesis apresenta uma explicação mítica da criação do mundo e do homem e a partir desse relato podemos perceber um importante conceito semiótico: as oposições semânticas elementares, que em Gênesis estão representadas pelo início do conhecimento do bem e do mal, antes não percebido pelo homem, mas somente por Deus. As oposições semânticas são um importante conceito semiótico e ponto de partida para a compreensão textual no percurso gerativo de sentido.

Em Gênesis, a linguagem é um atributo divino com poder de criação. Deus, ao criar o homem à sua imagem e semelhança, atribui-lhe algo que o diferencia das demais criaturas: a linguagem. Segundo a Bíblia, por intermédio da linguagem, Deus, cria as coisas do mundo e também concede ao homem o poder nomeá-las. No relato bíblico da criação do mundo, a

intimidade do homem adâmico com Deus é tal, que chegam a travar diálogo face a face (BÍBLIA, Gênesis, 3:23).

Devemos considerar que “todas as sociedades têm uma narrativa mítica para explicar a origem da linguagem e a diversidade das línguas. Esse mito, no que concerne às civilizações judaico-cristãs, está na Bíblia” (FIORIN, 2010, p. 10). Nela, encontramos vários episódios que tratam da questão da linguagem. No Antigo Testamento, além do relato da criação do mundo, encontra-se a narrativa do dilúvio universal e da torre de Babel. O novo testamento traz o episódio do milagre de Pentecostes (FIORIN, 2010, p. 10).

Porém, a Bíblia apresenta não somente narrativas míticas relacionadas à linguagem. Nela, encontram-se os fundamentos das religiões judaico-cristãs. O Novo Testamento narra a história de Maria. Essa história exerce forte influência no sistema de crenças católico. Em torno da figura de Maria o catolicismo constrói um mito com grande poder de influência e adaptação: o mito da Virgem.

O mito de Maria, no catolicismo, incorpora várias histórias míticas que são representadas pela crença nos milagres da Virgem. A partir do texto bíblico o catolicismo começa a construir o mito da Virgem, mas a construção desse mito ultrapassa os limites da Bíblia. Maria, no Novo Testamento, é citada algumas vezes nos evangelhos e, embora não lhe seja atribuída o mesmo destaque de Jesus, para o catolicismo, ela representa uma entidade que canaliza profunda devoção.

Fiorin (2013, p. 23) nos informa que “o mito constrói-se com a junção de termos opostos”. A história bíblica da gravidez de Maria serve para ilustrar essa afirmação, pois, Maria é fecundada pelo Espírito Santo, ou seja, duas categorias opostas, o divino e o humano, geram um filho. Esse tipo de aproximação, de dois termos localizados em polos opostos do quadrado semiótico<sup>6</sup>, é visto como uma modalização tensiva, pois, “se as modalidades tensivas subjazem a toda unidade de sentido, podem ser consideradas como termos de uma categoria que modaliza as categorias semânticas, no nível das estruturas fundamentais.” (BARROS, 2001, p. 25). Portanto, a gravidez de Maria pode ser vista como resultado da aproximação de dois termos de uma oposição semântica: /divindade/ versus /humanidade/. O relaxamento tensivo dos polos da oposição semântica /divindade/ versus /humanidade/, ilustra a aproximação entre o homem e

---

<sup>6</sup> De acordo com Barros (2011), O quadrado semiótico, por meio da reformulação das relações em operações, responde também pela representação dinâmica da estrutura elementar. As operações realizadas no quadrado semiótico negam um conteúdo e afirmam outro, engendrando a significação e tornando-a, passível de narrativização.

Deus remetendo-o ao seu estado de pureza inicial no Éden. Nesse estado de perfeição original da criação a diferença entre Divino e humano não era percebida pelo homem e o homem adâmico não enxergava o mundo como pares de opostos, afinal,

A coisa começou com o pecado – em outras palavras, com o abandono do mundo mitológico de sonhos do jardim do Paraíso, onde não há tempo e onde o homem e a mulher sequer sabem que são diferentes um do outro. Ambos são apenas criaturas. Deus e homem são praticamente o mesmo. Deus caminha no frescor da tarde no jardim onde eles estão. Aí eles comem a maçã, o conhecimento dos opostos. E quando descobrem que são diferentes, homem e mulher cobrem suas vergonhas. Como você vê, eles não pensaram em si mesmos como opostos. Macho e fêmea constituem uma oposição. Outra oposição é entre o homem e Deus. Deus e o mal é uma terceira oposição. As oposições primárias são a sexual e aquela entre seres humanos e Deus. Então surge a ideia de bem e mal no mundo. Assim, Adão e Eva se expulsaram a si mesmos do jardim da Unidade Atemporal, você pode dizer assim, pelo simples fato de haverem reconhecido a dualidade. Saindo para o mundo, você tem de agir em termos de pares de opostos (CAMPBELL, 1990, p. 58).

A modalização da categoria semântica /humanidade/ versus /divindade/ representada pela sobreposição do divino e o humano e concretizada na gravidez de Maria, então, fecundada pelo Espírito Santo, resulta no nascimento de Jesus, filho de Deus e Maria, o qual nasce com a missão de salvar a humanidade. A Ele, Deus confere a missão de recuperar o homem ao estado original do ato da criação, pois, “Ela dará luz um filho e lhe porás o nome de Jesus, porque ele salvará o seu povo dos pecados deles” (BÍBLIA, Mateus, 1: 21).

O projeto de salvação da humanidade, de acordo com a Bíblia, será consumado pelo sacrifício de Jesus (performance<sup>7</sup>). No Antigo Testamento, o sacrifício de Jesus é profetizado pelo profeta Isaías:

Era desprezado, e o mais indigno entre os homens, homem de dores, e experimentado no sofrimento. Como um de quem os homens escondiam o rosto, era desprezado, e não fizemos dele caso algum. Verdadeiramente ele tomou sobre si as nossas enfermidades, e as nossas dores tomou sobre si; contudo nós o consideramos como aflito, ferido de Deus e oprimido. Mas ele foi ferido pelas nossas transgressões, e moído pelas nossas iniquidades; o castigo que nos traz a paz estava sobre ele, e pelas suas pisaduras fomos sarados (BÍBLIA, Isaías, 53: 3-5).

---

<sup>7</sup> Segundo o *Dicionário de semiótica*, a performance trata de uma transformação que produz um novo estado de coisas. Ao realizar o sacrifício Jesus modifica o estado da humanidade que passa de um estado de perdição para um estado de salvação.

Cabe aqui uma importante observação: o processo de salvação da humanidade se realiza pela ação de um sujeito masculino que se entrega espontaneamente ao sacrifício. O Novo Testamento confirma a figura masculina no processo de redenção da humanidade e a salvação depende do Pai e do Filho. O Pai envia o Filho para cumprir uma missão e este a realiza. O Filho é modalizado pelo /dever-fazer/ e pelo /saber-fazer/ para cumprir sua missão. Ou seja, Deus, o sujeito-destinador, dota o filho com a modalidade virtualizante do /dever-fazer/ e ao mesmo tempo com a modalidade atualizante do /saber-fazer/ resultando na modalidade realizante do /fazer-ser/: a realização da performance (sacrifício) de Salvação da humanidade (GREIMAS, 2014, p. 93).

O catolicismo, por sua vez, insere a figura feminina, personificada em Maria, como figura auxiliar no processo de salvação da humanidade. Maria, é dotada pelo catolicismo de um /poder-fazer/ auxiliar na redenção da humanidade. Mas, se considerarmos unicamente a performance do sacrifício, descrito nas Escrituras Sagradas, não encontramos amparo bíblico para esse /poder-fazer/ auxiliar, pois, de acordo com a Bíblia, a performance do sacrifício é exclusiva do sujeito do fazer, nesse caso, Jesus.

Provavelmente, o fato de Maria ser mãe de Jesus e tê-lo acompanhado durante toda a performance do sacrifício, afinal, “junto à cruz de Jesus estava sua mãe [...]” (BÍBLIA, João, 19: 25), pode ser um dos pontos nos quais se apoia a crença católica do papel adjuvante de Maria. O termo:

Adjuvante designa o auxiliar positivo quando esse papel é assumido por um ator diferente do sujeito do fazer: corresponde a um poder/fazer individualizado que, sob a forma de ator, contribui com o auxílio do programa narrativo do sujeito; opõe-se paradigmaticamente a oponente (que é o auxiliar negativo) (GREIMAS, COURTÉS, 1979, p. 15).

Portanto, apesar de Maria se portar como adjuvante de Jesus, a ênfase que o catolicismo dá a Maria no processo de salvação da humanidade não é confirmado, pelo próprio Jesus, nos evangelhos. Ele, quando inquirido por Tomé sobre o caminho que leva à salvação, respondeu-lhe: “Eu sou o caminho, a verdade e a vida. Ninguém vem ao Pai senão por mim” (BÍBLIA, João, 14: 6). Jesus não deixa outra alternativa para se chegar a Deus e muito menos abre a possibilidade de outro tipo de intercessão entre homem e Deus que não seja mediada por ele.

A crença na função adjuvante de Maria no processo de salvação da humanidade torna-se um diferencial entre o catolicismo e outras religiões de base cristã, pois, a veneração à Virgem é própria dessa religião. O catolicismo insere a figura feminina no mistério da salvação,

um processo que, bíblicamente, se opera por figuras masculinas. O acréscimo da figura feminina como adjuvante no processo de salvação da humanidade produz uma forma de mito particular ao catolicismo cujo expoente é a figura da Virgem. Assim, a Virgem, que conforme veremos adiante, pode ser invocada por tantos nomes e ser representada por imagens diferentes, transcende a figura bíblica de Maria e se transforma num mito. À Virgem são atribuídos muitos milagres, já ao ator Maria citado na Bíblia, não se encontra, no texto bíblico, nenhum milagre a ele imputado.

Desse modo, a renomeação consagra o mito que se enuncia nos outros tantos nomes que a Virgem recebe. Cada manifestação do mito da Virgem particulariza esse mito em relação a um local. Como exemplo, recorremos a configuração que a Virgem recebe na lenda, sendo renomeada como “Nossa Senhora da Saúde” (CARROZO, 1985, p. 18). Percebemos que o mito da Virgem é particularizado em relação a uma localidade e assim retoma um passado, apresenta um presente e instaura uma futuridade.

Colocando à parte as questões das doutrinas religiosas, o que importa para a visão mítica são os caminhos que o mito oferece para conviver com os mistérios da existência humana. Independentemente de um mito ser representado por uma figura masculina ou feminina podemos notar o seguinte:

Ao se defrontar com uma mitologia em que a metáfora para o mistério é o pai, você terá um conjunto de sinais diferentes do que teria se a metáfora para a sabedoria e o mistério do mundo fosse a mãe. E ambas são metáforas perfeitamente adequadas. Nenhuma delas é um fato. São metáforas. É como se o universo fosse meu pai, ou como se o universo fosse minha mãe. Jesus diz: “Ninguém chega ao Pai senão através de mim”. O pai de que ele falava é o pai bíblico. Pode ser que você somente chegue ao pai através de Jesus. Por outro lado, suponha que você escolhesse o caminho da mãe. É simplesmente outro caminho para chegar ao mistério de sua vida. É preciso entender que cada religião é uma espécie de programa com seu conjunto próprio de sinais, que funcionam (CAMPBELL, 1990, p. 34).

Apesar da forte influência mítica da Virgem no catolicismo, devemos retomar como fato que nessa religião não ocorre exclusivamente a figura metafórica feminina da Virgem como salvadora. Ela é auxiliar da figura masculina. Jesus é o salvador e no sistema mítico católico essas figuras não se contradizem. No sistema de crença católico ocorre uma harmoniosa convivência das figuras masculina e feminina representadas pela Mãe (Virgem Maria), o Pai (Deus) e o Filho (Jesus). Porém, entre os adeptos do catolicismo, há uma tendência de forte aproximação pendendo para a figura feminina que se sobressai sobre a figura masculina. Um

exemplo disso é a veneração à Virgem Maria que em países como o Brasil adquire projeção nacional.

A metáfora da figura feminina está representada no catolicismo pelas diversas personificações de Maria e concretizada em imagens que canalizam a devoção dos fiéis. Evidenciamos que “como símbolos, as imagens da Virgem são passíveis de diferentes interpretações. Imagens, feitas ícone e discurso, cujas leituras permitem penetrar no universo das representações” (SOUZA, 2001, p. 2).

Em Portugal, à época das grandes navegações, a veneração à Maria já estava profundamente difundida nessa nação em função da forte influência católica exercida em seu território. A influência mítica religiosa em Portugal era tão grande que ao partir para a América

A expedição de Cabral chegou às novas terras trazendo a imagem de Nossa Senhora da Esperança. Antes de sair de Portugal, o navegador teria pedido proteção à Nossa Senhora de Belém. A Primeira Missa na colônia teria contado com o retábulo de Nossa Senhora da Piedade. A devoção mariana, assim, aportava em terras ameríndias com os primeiros navegadores (SOUZA, 2001, p. 3).

Souza (2001), aponta que os portugueses invocavam várias personificações de Maria, cada qual para uma causa que requer intercessão específica. No capítulo reservado às análises, veremos que a versão da lenda de Carrozo (1985) traz indícios da invocação da Virgem, por meio de uma súplica com a finalidade de curar Cecília de uma enfermidade. Na lenda, a Virgem é invocada como Nossa Senhora da Saúde, pois, a causa específica que se requer intercessão é uma causa de reestabelecimento de saúde. Essa influência da crença católica nos milagres da Virgem em terras brasileiras é herança cultural religiosa herdada dos colonizadores e aqui se difundiu rapidamente sendo que

Um dos traços marcantes da espiritualidade luso-brasileira sempre foi a devoção preferencial de nossos colonos por Maria Santíssima. As imagens de Nossa Senhora, como dos santos prediletos, eram tratadas com piedosa adulação: donzelas e anciãs confeccionavam capas e vestidos com ricos bordados para cobrir as estatuetas; brincos, colares e broches preciosos enfeitavam as imagens (MOTT, 1997. p. 186).

De acordo com Mott (1997) a devoção aos “santos” no Brasil era levada a sério. Tal prática pode ser comprovada no texto da lenda no qual, em agradecimento à Virgem pela cura de sua filha, “Antônio Alves Trancoso sentiu-se mesmo feliz em mandar construir uma capela em

louvor a Mãe de todo Bem, que ali seria adorada Nossa Senhora da Saúde” (CARROZO, 1985, p. 18). Por intermédio desse texto podemos imaginar a grande influência que a religião exercia na vida das pessoas, a ponto de influenciar uma lenda. E a crença religiosa, conseqüentemente, abria o caminho da interpretação mítica para os fatos não explicados cientificamente.

Assim, por exemplo, as propriedades terapêuticas das águas que talvez curassem uma pessoa, poderiam ser entendidas como “milagre” de algum santo. Isso, de fato, ocorre na lenda e Antônio de Araújo Dantas, o escravo que na lenda indica as águas de Lambari a Cecília, recomenda a moça após sua cura: “Carece gardecê a Vige?!” (MARTINS, 1971, p. 18).

O destinador do discurso mítico pode influenciar o destinatário e produzir um estado de crença no sujeito. Considerando a religião católica como destinador de um discurso mítico observa-se que ao “ser educado no catolicismo romano [...] você é ensinado a encarar o mito com seriedade, a deixar que ele atue em sua vida; você é ensinado a viver em função desses motivos míticos”. (CAMPBELL, 1990, p. 23). Por conseguinte, o catolicismo exerce, através de sua doutrinação um /fazer-saber/ sobre o mito religioso, sobretudo no que tange ao mito da Virgem e isso leva o fiel a incorporar os motivos míticos religiosos ao cotidiano. De fato

A Virgem Maria é um dos símbolos femininos mais fortes do mundo ocidental católico, o que, aliás, se pode compreender, levando em consideração o domínio que a Igreja católica teve sobre a vida social, durante séculos, e as marcas que ainda deixa na cultura dos povos de raízes cristãs. Ao longo dos anos e dos Concílios, a Igreja foi amadurecendo suas afirmações doutrinárias relativas a essa figura. E a expansão da sua devoção permitiu a apropriação dessa imagem, que ganhou histórias em diferentes culturas (SOUZA, 2001, p. 1).

É o que acontece no Brasil que tem em Nossa Senhora Aparecida uma apropriação da imagem da Virgem e com essa apropriação a Virgem adquire a nossa nacionalidade. Em Lambari, Nossa Senhora da Saúde, é citada na lenda como responsável pelo milagre da cura de Cecília por intermédio das “águas santas” e passa a ser padroeira do município.

#### **1.4 Fundação de Lambari e pensamento mítico**

Um dos fatos mais importantes para a afirmação da devoção mariana no Brasil (herança portuguesa) foi o achado da imagem de Nossa Senhora Aparecida. Dias (1987, p. 228), localiza a Idade Média (do século X ao XV) como o período em que a devoção à Virgem Maria invadiu toda a sociedade cristã, influenciando a Liturgia, as Artes e a Literatura. Desdobraram-se as



festas do Calendário Litúrgico e da denominação “Santa Maria” surgiram múltiplas invocações à Nossa Senhora. Popularizou-se o ofício menor de Nossa Senhora e o sábado em honra à Maria fixou-se como uma instituição universal. Foram criados hinos, orações, a devoção do Rosário, ladainhas e o “Angelus”. Houve grande incentivo à construção de catedrais igrejas e capelas dedicada à Nossa Senhora, apareceram imagens e relíquias associada à Virgem, acentuou-se o fenômeno das aparições e aumentaram-se os milagres e Cantigas de Santa Maria.

Convém esclarecer que o mito da Virgem, subjacente ao discurso fundador de Lambari e materializado na lenda, ao contrário do que acontece com Nossa Senhora Aparecida, não implica no achado de uma imagem. Não foi encontrada em Lambari nenhuma imagem de Nossa Senhora da Saúde. Na lenda de Lambari, Nossa Senhora da Saúde é uma invocação da Virgem tomada de empréstimo aos portugueses e, de acordo com a história de Nossa Senhora da Saúde,

O Século XVI foi muito triste para a Europa, com muitas doenças e a grande peste, conhecida como "a peste negra". Ela assolou todo o continente, principalmente Portugal. O ano de 1569 foi o pior de todos. Os hospitais estavam lotados, não havia onde colocar tantos doentes, muitas pessoas já haviam morrido. O Rei de Portugal, Dom Sebastião, sem mais recursos, pediu ajuda até para a Espanha mandar seus médicos e remédios para o socorro. O povo de Portugal, em desespero, organizou várias missas orações e procissões com a imagem de Nossa Senhora durante vários meses. Perto da igreja da cidade de Sacavém, os coveiros tiveram que abrir muitas covas para enterrar tantas pessoas que já haviam morrido por causa da peste. E aconteceu que, ao abrirem uma cova, acharam uma pequena imagem de Nossa Senhora. Todos viram o fato como um milagre e começaram a rezar e fazer procissões pedindo o fim da peste. No ano seguinte as mortes foram diminuindo até acabarem<sup>8</sup>.

O motivo da escolha de Nossa Senhora da Saúde como intercessora na cura de Cecília na lenda segue a tradição de invocação das diferentes personificações de Maria que se associam a causas específicas de intercessão, pois, “as invocações e títulos dados à Nossa Senhora tem sempre uma dimensão funcional” (DIAS, 1987, p. 235) e no caso de Cecília, a moça é vítima de grave enfermidade e necessita recobrar a saúde.

Considerando nossa exposição sobre a cultura religiosa da época verifica-se que a fundação de Lambari está inserida num contexto social favorável ao pensamento mítico religioso mariano. Essa influência religiosa é perceptível na lenda das “águas santas”, um discurso de fundação, no qual se misturam o tema da eficácia terapêutica das águas e o mito da Virgem. Mas o mito prevalece nesse discurso, pois, ele é proveniente da religião da classe

---

<sup>8</sup> (Disponível em: <<http://www.cruzterrasanta.com.br/historia/nossa-senhora-da-saude>> Acesso em: 25 mar. 2015).

dominante: o catolicismo. Portanto, “quando se diz, porém, que cada classe tem o seu discurso, não se pode esquecer que, assim como a ideologia dominante é a da classe dominante, o discurso dominante é o da classe dominante” (FIORIN, 1988, p. 16).

Se o mito e a história oficial são legitimados pela classe dominante, através da história do município de Lambari, seguimos os passos que trouxeram a devoção mariana até essa região e por esse caminho descobrimos que o pensamento mítico influencia não somente a fundação, mas também a formação histórica da cidade.

A origem de Lambari tem forte ligação com município de Campanha. Essa antiga cidade mineira surgiu de um arraial fundado por Cipriano José da Rocha em 1737. Cipriano batizou o povoado com o nome de Arraial de São Cipriano. O Arraial de São Cipriano, posteriormente mudou de nome, por influência do padroeiro, para Freguesia de Santo Antônio do Val da Piedade da Campanha do Rio Verde. Por intermédio de Carta Régia da Sereníssima Rainha D. Maria I, em 1798 a localidade foi elevada a Vila, passando a se chamar Vila da Campanha da Princesa. No Brasil império, em 1840, a “Nobre e Leal Vila da Campanha da Princesa (último nome antes de se tornar cidade), é elevada a cidade pela Lei Mineira n° 163 e passa a se chamar “Cidade da Campanha” (CARROZO, 1985, p. 23).

Campanha e Lambari devem sua existência à Estrada Real, também chamada Caminho Velho. Conforme

Diz o historiador Dr. Nicolau Navarro [...] a comunicação da Campanha com a Vila de Lambari (atual Jesuânia) passava rente com o manancial de propriedade de Araújo Dantas. Esse caminho já era velho em 1832, segundo atas da Câmara. “Ao que parece, Lambari pertence ao número de tantas outras localidades, devedoras de sua existência ao fato da estrada para a Corte” (CARROZO, 1985, p. 24).

Muitos povoados, além do Arraial de São Cipriano e da Vila do Lambari, surgiram ao longo da Estrada Real, ou Caminho Velho. Provavelmente esse caminho era o principal meio de comunicação, pois as notícias da Corte e dos povoados circulavam por ele. Uma das causas do aumento da circulação de viajantes por esse caminho foi a busca por riquezas e

Foi a partir do final do século XVI que se iniciaram as expedições, espontâneas ou orientadas pela Coroa, que incursionavam pelo interior, à cata de riquezas: índios para escravizar, metais e pedras preciosas, notadamente o ouro. Não foram poucos os que desejaram driblar a pobreza do planalto vicentino com as riquezas das matas. Guaratinguetá foi uma das primeiras vilas estabelecidas, em 1656, com a expansão do povoamento no Vale do

Paraíba. Habitações de pau-a-pique, erguidas ao redor da capela de Santo Antônio, no pequeno outeiro à margem direita do Paraíba, deram início à vida do povoado: Santo Antônio de Guaratinguetá. Passagem comum aos roteiros do caminho da Vila de São Paulo e do caminho velho da Cidade do Rio de Janeiro para as Minas Gerais e para o Rio das Velhas, a vila desenvolveu-se, mesmo após a segunda metade do século XVIII, marcada por uma economia de subsistência (ANTONIL, 1967 apud SOUZA, 2001, p. 4).

O avanço dos exploradores para o interior teve por consequência o estabelecimento de povoados que serviam como pontos de apoio, nos quais era possível adquirir alimentos e com a confirmação da existência de ouro e pedras preciosas o fluxo de viajantes pelo Caminho Velho aumentou, pois,

A descoberta de minas, em 1693, por Antônio de Arzão, provocou grandes migrações para as áreas das Minas Gerais, fazendo com que povoados, como o de Guaratinguetá, se firmassem como zona de passagem, cujas roças de mantimentos e feitorias de pesca garantiam a subsistência não só de seus moradores, mas também de tropas que por ali passavam. As incursões sertanistas trouxeram, para toda a região vicentina, um maior número de negros – escravos – bem como o aumento da população mameluca. Todos nascidos e criados em extrema pobreza: rudes padrões de habitação, alimentação e vestuário (SOUZA, 2001, p. 5).

Nessa época, o governo era exercido por intermédio das Capitânicas. A capitania do Rio de Janeiro englobava territórios de São Paulo e Minas Gerais. Com a finalidade de centralizar o poder, em 1709, desmembrou-se da Capitania do Rio de Janeiro regiões de São Paulo e Minas, formando-se as Capitânicas de São Paulo e Minas do Ouro. O governador Antônio de Albuquerque deu início à fundação de várias vilas com a finalidade de melhor organizar as povoações. Surgem, então, as vilas: Vila do Ribeirão de Nossa Senhora do Carmo, Vila Rica de Nossa Senhora do Pilar e Vila Rica de Nossa Senhora da Conceição do Sabará. Todas essas vilas, indicam pelo nome, a devoção mariana. (SOUZA, 2001, p. 5).

Vila Rica viria a ser sede de governo e

Foi [...] em uma ambiência de miséria e de conflitos, de busca do maravilhoso e do rompimento de fronteiras, de encenação do poder e da profanação do sagrado, que D. Pedro de Almeida Portugal atravessou a Capitania de São Paulo e a das Minas do Ouro, para, de Vila Rica, exercer seu cargo de Governador. Era 1717. D. Pedro de Almeida Portugal foi nomeado em março de 1717, por D. João V, para substituir D. Baltasar da Silveira. Chegou ao Rio de Janeiro em junho, tomando posse, em setembro, em São Paulo. A 1º de dezembro do mesmo ano, fez sua entrada solene em Vila Rica. Só em 1718 foi nomeado Conde de Assumar, como acabou sendo mais conhecido e como

consta nos documentos que relatam o encontro da imagem de Nossa Senhora Aparecida (SOUZA, 2001, p. 5).

O achado da imagem de Nossa Senhora da Conceição, posteriormente nomeada Nossa Senhora Aparecida, dá-se quando o então governador Pedro de Almeida Portugal se encontra de passagem pela Vila de Guaratinguetá rumo a Vila Rica, e,

Segundo a tradição devocional, os pescadores foram convocados pela Câmara para que apresentassem todo o peixe que pudessem. Pretendiam preparar um banquete em homenagem a D. Pedro de Almeida Portugal. Entre os pescadores, estavam Felipe Pedroso, João Alves e Domingos Garcia. Os três lançaram suas redes insistentemente no Rio Paraíba, desde o porto de José Correia Leite até o de Itaguaçu, sem obterem resultado. A época não seria boa para pesca. João Alves, em mais uma tentativa, atirou de novo a rede. Foi, então, que, sentindo um peso em sua malha, puxou-a e percebeu, no seu fundo, um pequeno objeto de cor escura. Os pescadores identificaram-no como sendo a imagem de Nossa Senhora, sem a cabeça. João Alves atirou de novo a rede. Veio a cabeça da imagem. Os três guardaram-na no barco, voltando-se para a pesca. Daí em diante o sucesso da pesca foi tal que os pescadores, por medo de naufragarem, retiraram-se, voltando-se para suas casas (SOUZA, 2001, p. 6).

A devoção mariana introduzida no Brasil pelos portugueses adquiriu nacionalidade com o achado de Nossa Senhora Aparecida. Essa imagem significa a adequação de um símbolo católico às terras brasileiras. Na cor enegrecida da imagem, o negro e o mestiço se reconhecem e a crença do branco europeu dominador incorpora o dominado, não pela força, mas pela identificação. Assim, a veneração à Maria adquire um caráter de identidade nacional.

A história da pescaria milagrosa após o achado da imagem de Nossa Senhora parece ser inspirada no texto bíblico. Nos evangelhos, encontra-se a narrativa de uma pescaria milagrosa. Os apóstolos, após uma noite de tentativas frustradas no lançamento de suas redes, que sempre vinham vazias, pela palavra de Jesus, lançam novamente a rede e obtém enorme quantidade de peixes. No relato bíblico, Jesus,

Quando acabou de falar, disse a Simão: Faze-te ao mar alto, e lançai as vossas redes para pescar. Respondeu-lhe Simão: Mestre, havendo trabalhado toda a noite, nada apanhamos, mas sobre a tua palavra lançarei as redes. Fazendo assim colheram uma grande quantidade de peixes, e rompia-se-lhes a rede. Fizeram sinal aos companheiros que estavam no outro barco, para que fossem ajuda-los. Foram e encheram ambos os barcos, de maneira tal que quase iam a pique (BÍBLIA, Lucas, 5: 4-7).

Percebem-se muitas semelhanças entre a narrativa bíblica da pescaria milagrosa e a narrativa do achado da imagem de Nossa Senhora. Os dois textos apresentam percurso narrativo semelhante. Em ambos os textos o percurso narrativo apresenta um estado inicial marcado por uma performance frustrada de apanhar peixes pelo sujeito do fazer, os pescadores. Trata-se de sujeitos competentes para a performance. São sujeitos que sabem lançar as redes, sabem pescar. Porém, por algum motivo desconhecido, as tentativas são infrutíferas. No relato bíblico, Jesus é o destinador que, através da palavra, determina o local onde os pescadores encontrarão os peixes: o “mar alto”. A palavra de Jesus se confirma, muitos peixes são apanhados no “mar alto” e Jesus é reconhecido como sujeito capaz de “operar milagres”.

A narrativa do achado de Nossa Senhora apresenta pescadores com as mesmas características dos pescadores bíblicos. Sabem como pescar, mas a performance da pescaria também é frustrada. Se Jesus é o destinador ativo, que indica, por meio do uso da língua, o local onde pescar, a Virgem, representada por uma imagem, nada diz. A própria imagem “pescada” inspira outros lançamentos da rede e o sucesso da pescaria também confirma a imagem da Virgem como sujeito competente em “operar milagres”.

Por meio da narrativa do achado da imagem de Nossa Senhora Aparecida, percebe-se “o texto, como um produto polifônico, em que se entrecruzam diferentes entonações de diferentes vozes”. Nessa narrativa, as vozes do texto bíblico são adaptadas criando um simulacro da narrativa bíblica e introduzindo como variante a figura feminina (Virgem) no papel de destinador. Portanto, “todo discurso cita outro discurso, logo, todo discurso é heterogêneo”. (DISCINI, 2002, p. 17). As vozes do discurso bíblico ecoam na história de Nossa Senhora Aparecida. Porém, na Bíblia, considerado o texto base, o milagre ocorre pela intercessão da figura masculina, e na história de Aparecida, o milagre é da figura feminina. Considerando que

Vale é entendermos que há um sujeito que se deixa manipular pelo enunciado do texto-base, para querer captar sintática e semanticamente esse enunciado. Vale é pensarmos que esse sujeito pode ter outros querer, como destruir esse enunciado e/ou destruir até a enunciação pressuposta nesse enunciado (DISCINI, 2002, p. 19).

Acreditamos que a intenção da narrativa do achado de Nossa Senhora Aparecida não foi negar o texto base, ou seja, substituir a narrativa bíblica por outro texto e sim reafirmar que a Virgem, à semelhança do Filho, também pode operar milagres. Para tal finalidade a Virgem é dotada de um /poder-fazer/ milagres semelhantes à figura masculina do Salvador bíblico. Mas,

ao contrário de Jesus, que determina o local de lançar as redes, a Virgem não tem voz e seu silêncio parece uma forma de reconhecimento da autoridade de Jesus. Outro ponto que alicerça a nossa hipótese de que a intenção da narrativa do milagre de Nossa Senhora não era substituir o texto base reside no fato de ambos os textos, o bíblico e a história de Nossa Senhora, conviverem em harmonia na doutrina católica.

Convém esclarecer que para fixar o texto resultante (pesca milagrosa por intermédio de Nossa Senhora) do texto base (pesca milagrosa por intermédio de Jesus) ao sistema de crenças católico, de modo que ele seja reconhecido e aceito do mesmo modo que o texto base da Bíblia, é preciso a fidelização dos fiéis ao novo texto através dos ritos, pois,

As práticas de fidelização constituem-se, necessariamente com ações rituais. O rito faz parte da experiência do ser humano. A ritualidade apresenta-se na vida cotidiana por meio de uma rotina de comportamentos, gestos e ações. O rito é uma forma de ação programada e reiterativa pela qual um sujeito se integra com outros, no caso, com uma estrutura institucionalizada, uma comunidade de fiéis (RAMOS-SILVA, 2011, p. 63).

No catolicismo a estrutura institucionalizada responsável pelos ritos é a Igreja Católica que possui sacerdotes encarregados de conduzir os rituais. Mas os ritos envolvendo Nossa Senhora Aparecida, inicialmente, não contaram com a estrutura institucionalizada da Igreja Católica. A Igreja viria a organizar o culto à Nossa Senhora bem mais tarde quando essa prática já se tornara bastante difundida. No princípio, o culto à Nossa Senhora Aparecida foi um ritual doméstico e

Felipe Pedroso foi quem conservou a imagem em sua casa, tendo unido a cabeça ao tronco com “cera da terra”. Após a sua morte, seu filho, Atanásio Pedroso, construiu um altar e um oratório para a imagem, que ganhou manto e coroa artesanais, e a devoção foi crescendo. Já na segunda metade do século XVIII, capelas e oratórios dedicados à Nossa Senhora da Conceição Aparecida foram construídos em outros lugares, nos quais a fama da Senhora foi levada por tropeiros, sertanistas e mineradores, desde Sorocaba até Campos de Curitiba, Laguna e Viamão, na direção sul; e a Cuiabá e a Goiás. Aparecida seguia o caminho do ouro (SOUZA, 2001, p. 7).

A disseminação das capelas dedicadas à Nossa Senhora Aparecida coincide com a notícia do achado das águas minerais na região de Lambari. Segundo documentação histórica, em “1780 foi revelada a nascente de água batizada por “Água Santa”, na propriedade de Antônio de Araújo Dantas. Habitantes da comarca e viajantes de tropas já a procuravam pelas

notícias de seu efeito”. (CARROZO, 1985, p. 24). Fica evidente nessa citação o conhecimento das águas de Lambari pelos tropeiros e isso reforça nossa hipótese de serem, eles, participantes diretos na propagação do mito das “águas santas”.

Se Discini (2002) aponta o discurso como o local onde se encontram diferentes vozes, no discurso dos tropeiros estavam as vozes das regiões por onde eles circulavam e pressupomos que as formações discursivas<sup>9</sup> religiosas, oriundas da localidade onde ocorreu o achado de Nossa Senhora Aparecida, chegaram à região de Lambari com os viajantes de tropas e as águas descobertas em seus termos adquiriram fama de “águas santas” por influência de uma formação ideológica<sup>10</sup> fundamentada na tradição católica dos milagres da Virgem Santíssima.

Amparados pelos dizeres de Souza (2001, p. 7) podemos pressupor também que os tropeiros, devido à constante mobilidade característica de suas ocupações, eram os arautos das notícias. Se a história de Nossa Senhora Aparecida, provavelmente, chegou à região do Lambari por intermédio deles, não seria difícil que as histórias de curas de doenças ocorridas pelo uso das águas de Lambari também fossem levadas, por eles, a outras localidades como histórias de milagres da Virgem (Nossa Senhora da Saúde) realizados por intermédio das “águas santas”.

Aliás, o lexema “santa” é um adjetivo conferido às águas de Lambari que funciona como um aposto especificador. A água encontrada no território de Lambari não é qualquer água e por ser uma água “santa” institui o discurso mítico de caráter sagrado que associa as supostas curas operadas pelas águas como uma benção de Nossa Senhora da Saúde. Por outro lado, as águas que supostamente curam, também podem despertar o interesse medicinal, de caráter profano. São águas que podem ser usadas como remédio. Assim, se a ciência, principalmente a crenologia<sup>11</sup>, buscava explicar o êxito das águas de Lambari para o tratamento de algumas doenças em função de sua composição química, diferenciando-as das águas comuns, a ideologia católica ofereceria ao povo uma explicação mítica religiosa e por essa influência mítica as fontes são nomeadas fontes das “Águas Santas” (CARROZO, 1985, p. 22).

Nota-se que até nos discursos oficiais do governo relacionados com as águas, a influência religiosa católica é bastante pronunciada e esse fato se comprova pelo teor de certos

---

<sup>9</sup> Segundo Fiorin (2000, p. 81), formação discursiva é um conjunto de temas e figuras que materializam uma dada formação ideológica presente numa determinada formação social.

<sup>10</sup> Ainda segundo o mesmo autor, a formação ideológica é uma visão de mundo, um conjunto de representações que explicam as condições de existência. Como as visões de mundo estão vinculadas às classes sociais, há, em princípio, numa formação social tantas visões de mundo quantas forem as classes aí existentes. No entanto, a visão de mundo dominante é a da classe dominante.

<sup>11</sup> De acordo com o *Dicionário brasileiro da língua portuguesa*, a crenologia é o estudo das águas minerais.

documentos oficiais. Por exemplo, em 24 de janeiro de 1827 “A Câmara da Campanha da Princesa fazia o primeiro pedido para a construção de uma Ermida, oficiando ao Visconde de Caeté: Naquele ofício, o terreno das águas minerais é louvado em cem mil réis” (CARROZO, 1985. p. 24).

Tal ofício mobiliza o poder público sendo atendido e posteriormente um templo católico é construído no local solicitado vindo a ocupar posição de referência administrativa. Isso ocorre a partir de 26 de junho de 1850 quando

Pela lei provincial nº 487, a primitiva povoação foi elevada à freguesia, ficando a Capela de Lambari (atual Jesuânia) a sede provisória da nova freguesia, pertencente ao município de Campanha, e o governo prometia mandar um engenheiro para “estabelecer os meios mais adequados de as conservar sempre medicamentosas, e criava o emprego de procurador das Águas Virtuosas”. (CARROZO, 1985, p. 25).

Através da citação anterior percebemos indícios de duas visões de mundo, uma visão sagrada e outra profana. Segundo Eliade (1992, p. 14), “a oposição sagrado/profano traduz-se muitas vezes como uma oposição entre real e irreal ou pseudo-real”. O governo representa o saber profano expresso numa interpretação medicinal das águas, de caráter científico. E o saber científico é um saber fundamentado no real, no experimentável. As camadas populares, mais fortemente influenciadas pela ideologia religiosa, parecem mais propensas ao saber sagrado de caráter mítico, irreal e simbolizado na capela construída à Nossa Senhora da Saúde, a entidade que “opera curas” por intermédio das ‘águas santas”.

A capela parece significar a vitória do sagrado sobre o profano, afinal, “O povo venceu! Sobre as alturas que dominam a fonte uma Capela é autorizada, é construída! E lá, no pequeno, mas nobre altar domina a sorrir a imagem da milagrosa Nossa Senhora da Saúde! ” (CARROZO, 1985, p. 22). Por meio da expressão utilizada pelo autor: “O povo venceu”, “o texto constrói um tipo de leitor chamado a participar de seus valores. Assim ele intervém indiretamente como filtro e produtor do texto” (FIORIN, 2010, p. 64).

Observamos que não é o povo quem vence, mas uma ideologia, a ideologia religiosa da classe dominante e no século seguinte ao achado de Nossa Senhora Aparecida, Lambari ganha sua versão local da Virgem: Nossa Senhora da Saúde (uma versão já disseminada em Portugal, portanto, tomada de empréstimo). Nossa Senhora da saúde representa o mito das “águas santas. ” Um mito que começou a nascer, provavelmente, em 1780, pois, conforme Cardozo (1985), essa é a data aproximada da descoberta das águas minerais.



Toda essa semelhança de discursos surgidos em torno da figura da Virgem deve-se ao fato de que na mitologia mariana, a Virgem se tornou um símbolo passível de ampla interpretação, podendo estar associado às mais diversas histórias de graças alcançadas mediante sua intercessão e

As várias invocações e representações da imagem de Nossa Senhora demonstram a multiplicidade de realidades que esse símbolo pode incorporar. Talvez seja exatamente aí que resida a sua força: ao ser única e ao poder tomar diferentes representações, Maria se consolidou como mediadora do povo cristão junto a Deus (SOUZA, 2001, p. 18).

Há relatos de curas ocorridas pelo uso das águas de Lambari em documentos oficiais e esses relatos, chegando ao domínio da oralidade, devem ter sido o combustível da crença nas “águas santas” alimentado o pensamento mítico que gravita em torno da fundação de Lambari.

Um desses relatos se encontra no seguinte trecho de uma ata da Comarca de Campanha, de 16 de outubro de 1858, em que se lê:

6ª Sessão ordinária – “ O Sr. Damasceno leu o seguinte: A Comissão encarregada de rever o relatório apresentado pelo fiscal das Águas Virtuosas nº 3 me. pp de julho a setembro contendo o número de famílias que frequentaram aquela fonte, observou que estas foram 42 vindas do Rio de Janeiro, Vila de Lavras, desta cidade da Campanha, de Guaratinguetá, do Paraibuna, cidade de São João Del Rei, Va. De Oliveira, cidade do Bananal, de Mogi mirim, Mar de Espanha, [...], Santa Catarina. Que essas famílias formavam um pessoal de 314 indivíduos compreendidos livres e escravos. Que as enfermidades que sofriam esses indivíduos segundo a informação que podia dar o fiscal, eram quase todas de estomago, a excetuar-se um caso de epilepsia, um de enterite, dois de nervos, um dos pulmões, [...]. Que todos que sofriam do estomago voltaram melhorados, que os de pulmões no mesmo estado, [...] trazendo nota de completo reestabelecimento o de epilepsia. A comissão conquanto reconheça no fiscal falta de necessária instrução para bem desempenhar seus deveres na classificação das enfermidades, contudo se convence, que não devem ser desprezadas suas informações à respeito, o que muito convém afim de evitar-se como tem sucedido o concurso de pessoas que aqui vem terminar seus dias, supondo que o uso daquelas águas é aplicável às enfermidades todas. (CARROZO, 1985, p. 29).

O conteúdo dessa ata comprova que as águas significavam uma esperança de cura para todos os males, atraindo pessoas de várias localidades. Esse trecho também informa que as autoridades tinham conhecimento de que as águas não eram eficazes para curar todas as enfermidades, fato que o povo desconhecia.

O conhecimento profano sobre as águas está expresso por meio da escrita e parece pertencer exclusivamente à classe dominante, ou seja, o saber profano sobre as águas está mais vinculado ao domínio da escrita enquanto o saber sagrado e mítico ao domínio da oralidade<sup>12</sup>.

A predominância da oralidade como meio, praticamente absoluto, de expressão da classe popular à época da fundação de Lambari é o reflexo da ausência de políticas públicas voltadas para a educação formal durante o Brasil Império. Nessa época o ensino público no Brasil era extremamente precário. As escolas eram raras e poucos privilegiados podiam frequentá-las. Em termos gerais,

Até o final do Império brasileiro, o ensino carecia de organização, e as poucas escolas existentes eram, na verdade, salas adaptadas, que abrigavam alunos de todas as “séries” e funcionavam em prédios pouco apropriados para esse fim; eram as “aulas régias” [...]. Em decorrência das precárias condições de funcionamento, nesse tipo de escola o ensino dependia muito mais do empenho de professor e alunos para subsistir. E o material de que se dispunha para o ensino da leitura era também precário, embora, na segunda metade do século XIX, houvesse aqui algum material impresso sob a forma de livros para fins de ensino de leitura, editados ou produzidos na Europa (MORTATTI, 2006, p. 6).

Além do contexto social favorecer o predomínio da oralidade como meio de divulgação dos fatos, outra coisa a considerar é que “a oralidade juntamente com a imagística permanece como fonte primária de produção de sentido cultural em todo o Ocidente” (OLIVEIRA, ZANFORLIN, 2009, p. 5).

Portanto, as narrativas de curas, pelo uso das águas de Lambari, provavelmente, não se limitavam a simples descrição de fatos e as supostas curas não estavam associadas unicamente ao uso das águas, mas também à atmosfera mítica religiosa que orbitava em torno delas. Certamente, influenciadas pela imaginação e pela ideologia religiosa dominante, as águas medicinais se tornaram “santas.” As águas de Lambari, provavelmente, eram concebidas pelo imaginário popular como um “canal” por meio do qual Nossa Senhora da Saúde (símbolo religioso local) derramava suas bênçãos. Levantamos essa hipótese considerando que

A rigor, o fato por si não rende uma história, seja na ficção ou mesmo nas narrativas jornalísticas ou científicas, pelo contrário, apesar de o discurso

---

<sup>12</sup> Se “A escrita é tanto uma forma de domínio da realidade no sentido de apreensão do saber e da cultura, como é também uma forma de dominação social enquanto propriedade de poucos e imposição de um saber oficial subordinador”. (MARCUSCHI; DIONISIO, 2007, p. 36). Portanto, a escrita era uma tecnologia disponível apenas para a classe dominante.

procurar descrever o acontecido, ele se situa na busca de um leitor, ou seja, prescinde do desejo de convencimento que se apoia primordialmente na oralidade que é sempre mais extensiva à vida do que a escrita que, se fechada em si mesma, tende a ser ultrapassada (OLIVEIRA; ZANFORLIN, 2009, p. 7).

Isso explica a eficiência da oralidade na propagação do pensamento mítico na fundação de Lambari. Se o discurso busca a adesão do enunciatário, a oralidade foi eficaz para criar efeitos de verdade na história das “águas santas”. Se muitas pessoas vinham à região das Águas Virtuosas para serem curadas é porque acreditavam nas histórias que ouviam e estavam convencidas que o discurso mítico das “águas santas” era verdadeiro.

No discurso, o convencimento, que significa um /fazer-crer/, se consegue pela argumentação, ou seja,

A interação social por intermédio da língua caracteriza-se, fundamentalmente, pela argumentatividade. Como ser dotado de razão e vontade, o homem constantemente, avalia, julga, critica, isto é, forma juízos de valor. Por outro lado, por meio do discurso – ação verbal dotada de intencionalidade – tenta influir sobre o comportamento do outro ou fazer com que compartilhe determinadas opiniões. É por esta razão que se pode afirmar que o ato de argumentar, isto é, de orientar o discurso no sentido de determinadas conclusões, constitui o ato linguístico fundamental, pois a todo discurso subjaz uma ideologia, na acepção mais ampla do termo. A neutralidade é apenas um mito: o discurso que se pretende “neutro”, ingênuo, contém também uma ideologia – a da sua própria objetividade (KOCH, 2000, p. 17).

A oralidade disponibiliza vários recursos para argumentação. Nas narrativas orais, além dos procedimentos próprios do uso da língua o enunciador ainda pode explorar a inflexão da voz e a gesticulação. A principal diferença da oralidade em relação à escrita é a linguagem se materializando pela fala e expressão corporal, e

A definição plena da fala prevê a presença dos sujeitos envolvidos na conversação que dialogam face a face e que podem empregar mais facilmente ou preferencialmente os dêiticos e recursos de outras ordens de expressão (visual, tátil, etc.), tais como os gestos ou as expressões faciais, pois se encontram em um mesmo espaço e partilham o mesmo contexto situacional. O texto escrito, por sua vez, não tem seu destinador e seu destinatário centrados em um mesmo espaço e, conseqüentemente, faz uso de outros recursos em lugar dos dêiticos, dos gestos, das expressões faciais (BARROS, 2000, p. 64).

As narrativas orais possuem peculiaridades que as diferenciam das narrativas escritas. Elas apresentam caráter imediato de produção e recepção, e, só foi possível armazená-las com o advento de aparelhos de gravação sonora. Como cada gesto de fala é único, a oralidade sujeita as narrativas a transformações, pois, a cada vez que se conta um mesmo fato, é possível acrescentar a ele outros fatos. Além disso, nas interações de fala face a face, a temática varia de acordo com interação. Todos os envolvidos numa interação face a face podem interferir no tema da conversa e a temática variar. Por outro lado,

O texto escrito é planejado tanto do ponto de vista temático (escolha dos assuntos a serem tratados) quanto linguístico-discursivo. A fala tem certo planejamento temático, isto é, de escolha de tópico para que a conversação se desenvolva, mas a maior parte das escolhas temáticas e linguísticas se faz durante a conversa. É a questão do tempo também que dá à escrita a possibilidade de reelaborar seu texto sem deixar marcas – revê-se o que se escreveu, volta-se atrás, apagam-se os erros e hesitações, evitam-se as repetições –, e de apresentá-lo como algo acabado. A fala, ao contrário, expõe as marcas deixadas pela formulação e pelas reelaborações, oferecendo sempre pistas e traços das revisões, das mudanças de encaminhamento, das reformulações, sob a forma de procedimentos de correção, paráfrase, hesitação, repetição, interrupção, etc. (BARROS, 2000 p. 60).

As duas versões escritas da lenda surgem de um texto base proveniente da oralidade e por isso procuramos descrever as duas formas mais comuns do uso da linguagem evidenciando que o saber profano sobre as águas, pertencente ao domínio da escrita, estava contido nos documentos dos órgãos administrativos. A partir das versões escritas da lenda, o saber sagrado sobre as águas passa a ser domínio também da escrita.

O saber sagrado sobre as águas, representado sobretudo na lenda, provavelmente, se perpetuou através das gerações como um causo. Os “causos, como são classificadas as narrativas passadas intergeracionalmente, servem para conduzir a essência moral do relatado, mas também, para oferecer pontos em comum para novas fabulações” (OLIVEIRA; ZANFORLIN, 2009, p. 6).

Os “causos” fazem parte da memória de um povo. Dentro da cultura oral é uma maneira de os velhos transmitirem às gerações futuras histórias da comunidade, histórias com fundo moral, etc. Os causos contados por pessoas idosas ajudam a preservar a identidade de um povo, pois,

A memória dos velhos pode ser trabalhada como um mediador entre a nossa geração e as testemunhas do passado. Ela é o intermediário informal da

cultura, visto que existem mediadores formalizados constituídos pelas instituições (a escola, a igreja, o partido político etc.) e que existe a transmissão de valores, de conteúdos, de atitudes, enfim, os constituintes da cultura (BOSI, 2003, p. 15).

Na realidade, a instituição constituída nem sempre tem consciência de seu papel na preservação da memória, sobretudo no sentido de perpetua-la às novas gerações, sendo isso de grande importância, pois, na memória social encontra-se a história “extraoficial”. O fruto da omissão da instituição constituída no seu papel de perpetuadora da memória e consequentemente da história “extraoficial”, sobretudo a local, não se resume somente na perda da memória coletiva, mas também no enfraquecimento da identidade de um povo. A falta de memória subtrai o sentimento de pertencer à comunidade onde se vive, pois, “Do vínculo com o passado se extrai a força para a formação de identidade” (BOSI, 2003, p. 16). Assim, devemos levar em conta que

Há pelo menos duas histórias [...]: a da memória coletiva e a dos historiadores. A primeira é essencialmente mítica, deformada, anacrônica, mas constitui o vivido desta relação nunca acabada entre o presente e o passado. É desejável que a informação histórica, fornecida pelos historiadores de ofício, vulgarizada pela escola (ou pelo menos deveria sê-lo) e os *mass media*, corrija esta história tradicional falseada. A história deve esclarecer a memória e ajudá-la a retificar os seus erros (LE GOFF, 2003, p. 29).

Fica evidente o papel fundamental do historiador e das instituições responsáveis pela transmissão de cultura na preservação da memória pois a identidade de um povo se fortalece e perpetua pelo conhecimento das suas próprias origens sendo que “cada geração tem de sua cidade, memória de acontecimentos que são pontos de amarração de sua história. O caudal de lembranças, correndo sobre o mesmo leito, guarda episódios notáveis que já ouvimos tantas vezes de nossos avós” (BOSI, 2003, p. 70).

Se cada geração, guarda a memória dos acontecimentos do seu tempo sob a forma de discursos, existem os discursos que dizem respeito não somente à determinada geração, mas se estendem à coletividade. São os discursos legitimados pela história ou pela classe dominante pois, “parece que sempre há uma narrativa coletiva privilegiada no interior de um mito ou de uma ideologia. E essa narrativa explicadora e legitimadora serve ao poder que a transmite e a difunde” (BOSI, 2003, p. 17). Nesse sentido, o mito das “águas santas” que tem a Virgem como difusora das bênçãos de cura pelo uso das águas reafirma a religião da classe dominante: o catolicismo que chegou aqui com os portugueses que conquistaram o Brasil.

Relacionamos o símbolo religioso católico representado pela figura da Virgem com a fundação de Lambari. Mas as águas também se constituem como símbolo de fundação. A descoberta das águas minerais é o elemento desencadeador de todo processo que envolve a fundação do município. Em conjunto com a capela e a imagem de Nossa Senhora da Saúde, as águas minerais se agrupam a esses elementos constitutivos da identidade de fundação da cidade.

Da capela original nada resta e o Parque das Águas onde nascem as “águas santas” é o elo que liga a fundação e os primórdios da formação ao momento presente. O passado e o pensamento mítico da fundação ali estão representados por uma gruta artificial em cujo interior está o altar com a imagem de Nossa Senhora da Saúde<sup>13</sup>. Construções como essa tem importante valor simbólico para as comunidades de origem e podem ser classificadas como semióforos, sendo que

Um semióforo é, pois, um acontecimento, um animal, um objeto, uma pessoa ou uma instituição retirados do circuito do uso ou sem utilidade direta e imediata na vida cotidiana porque são coisas providas de significação ou de valor simbólico, capazes de relacionar o visível e o invisível, seja no espaço, seja no tempo, pois o invisível pode ser o sagrado (um espaço além de todo espaço) ou o passado ou o futuro distantes (um tempo sem tempo ou eternidade), e expostos à visibilidade, pois é nessa exposição que realizam sua significação e sua existência. É um objeto de celebração por meio de cultos religiosos, peregrinações a lugares santos, representações teatrais de feitos heroicos, comícios e passeatas em datas públicas festivas, monumentos; e seu lugar deve ser público: lugares santos (montanhas, rios, lagos, cidades), templos, museus, bibliotecas, teatros, cinemas, campos esportivos, praças e jardins, enfim, locais onde toda a sociedade possa comunicar-se celebrando algo comum a todos e que conserva e assegura o sentimento de comunhão e de unidade (CHAUI, 2001, p. 7).

Se um semióforo tem características de um bem público, não podemos esquecer que eles foram constituídos como propriedade de uma ideologia e

Embora um semióforo seja algo retirado do circuito da utilidade e esteja encarregado de simbolizar o invisível espacial ou temporal e de celebrar a unidade indivisa dos que compartilham uma crença comum ou um passado comum, ele é também posse e propriedade daqueles que detêm o poder para produzir e conservar um sistema de crenças ou um sistema de instituições que lhes permite dominar um meio social. Chefias religiosas ou igrejas, detentoras do saber sobre o sagrado, e chefias político-militares, detentoras do saber sobre o profano, são os detentores iniciais dos semióforos. É nesse contexto que a entrada da mercadoria e do dinheiro como mercadoria universal pode

---

<sup>13</sup> A imagem se encontra nos anexos.

acontecer sem destruir os semióforos e, mais do que isso, com a capacidade para fazer crescer a quantidade desses objetos especiais (CHAUÍ, 2001, p. 8).

No Parque das Águas estão representadas as duas visões do saber sobre as águas: o profano e o sagrado. O saber profano se encontra nos murais que indicam as propriedades terapêuticas de cada fonte de água e o saber sagrado está representado pela gruta de Nossa Senhora da Saúde. O Governo é a entidade legitimadora do Parque. É ele quem fixa seus limites e atribuições, seus horários de funcionamento, a regulamentação e a exploração econômica das águas e do espaço físico do Parque.

O semióforo religioso católico, a Gruta de Nossa Senhora da Saúde, permanece discretamente no Parque das Águas como lembrança da grande influência da ideologia católica no Sul de Minas Gerais. Perceber o pensamento mítico da fundação de Lambari é perceber a história extraoficial dessa cidade. Quanto mais profundo for o mergulho em direção ao passado mítico mais perceptível se torna a ligação do mito das “águas santas” com outros mitos do mundo antigo e quando a história do mito, numa dimensão mais ampla,

[...] está em sua mente, você percebe sua relevância para com aquilo que esteja acontecendo em sua vida. Isso dá perspectiva ao que lhe está acontecendo. Com a perda disso, perdemos efetivamente algo, porque não possuímos nada semelhante para pôr no lugar. Esses bocados de informação, provenientes dos tempos antigos, que têm a ver com os temas que sempre deram sustentação à vida humana, que construíram civilizações e enformaram religiões através dos séculos, têm a ver com os profundos problemas interiores, com os profundos mistérios, com os profundos limiares da travessia, e se você não souber o que dizem os sinais ao longo do caminho, terá de produzi-los por sua conta. Mas assim que for apanhado pelo assunto, haverá um tal senso de informação, de uma ou outra dessas tradições, de uma espécie tão profunda, tão rica e vivificadora, que você não quererá abrir mão dele (CAMPBELL, 1990, p. 15).

Neste capítulo, buscamos abordar alguns temas que, a nosso ver, ajudam a situar a lenda de Lambari num contexto mais amplo, pois, trata-se de uma narrativa que inicialmente pertencia ao domínio da oralidade e na qual incide a ideologia mítica religiosa católica. No próximo capítulo, trataremos das bases teóricas que fundamentaram a análise da lenda.

## 2 FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA E METODOLÓGICA

Em nosso trabalho, as análises das duas versões da lenda de Lambari foram fundamentadas na semiótica de linha francesa, cujo maior expoente é A. J. Greimas e nos trabalhos de autores brasileiros que contribuíram decisivamente na operacionalização dessa teoria. A semiótica concebe o texto como um sistema de organização em camadas ou níveis, possibilitando diferentes procedimentos de análise compatíveis para cada um deles.

Sobre estruturas profundas e reduzidas, constroem-se os discursos. Assentada sobre essa estrutura profunda a manifestação do discurso é diversa. Assim, quanto mais próximo do nível da manifestação discursiva, maior liberdade e autonomia o discurso parece possuir em relação à estrutura profunda, que, no nível mais elementar, apresenta-se como pares semânticos de opostos.

Considerando o discurso no plano do conteúdo, alguns fatores devem ser observados em uma análise como: a relação do discurso com a enunciação e com as condições de produção e de recepção; o discurso como lugar, ao mesmo tempo, do social e do individual; a articulação entre narrativa e discurso, isto é, o discurso constituído sobre estruturas narrativas que o sustentam (BARROS, 2001, p. 3).

A semiótica, como qualquer ciência continua em evolução e

Um primeiro conceito de ciência diz que ela se identifica com um conjunto de procedimentos que permite a distinção entre aparência e essência dos fenômenos perceptíveis pela inteligência humana. As peculiaridades de seu método diferenciam a ciência das muitas formas de conhecimento humano. E uma das suas particularidades é aceitar que nada é eternamente verdadeiro. O dogma não encontra na ciência lugar algum (MEDEIROS, 2011, p. 30).

Sendo assim, a semiótica produziu importantes ferramentas de análise textual que permitem compreender o texto além das impressões subjetivas individuais. Para esse fim, ela utilizou e adequou conceitos linguísticos estruturalistas à realidade discursiva que envolve o histórico e o social e agregou as contribuições de linguistas que consideravam em seus estudos apenas a língua e as diferenças do sistema que eram outras formas de pensar a significação. Portanto, como evolução dos esforços de compreender a significação,

A semiótica, como a vê Greimas, tenta determinar as condições em que um objeto se torna objeto significativo para o homem. Herdeira de Saussure e de Hjelmslev, não toma a linguagem como sistema de signos e sim como sistema



de significações, ou melhor, de relações, pois a significação decorre da relação. Falar da significação é falar do sentido negativo decorrente do postulado saussuriano da “diferença”. Uma grandeza semiótica qualquer é, por conseguinte, uma rede de relações e nunca um termo isolado. [...] Pretende-se, assim, cobrar da semiótica a explicação dos mecanismos de produção do sentido, produção que não se fecha no texto, mas vai do texto à cultura, ao mesmo tempo que dela depende (BARROS, 2001, p. 13).

Se a semiótica concebe o texto, entendido aqui como a junção do plano do conteúdo, construído sob a forma de um percurso gerativo, com o plano da expressão, (BARROS, 2011, p. 90), é nele que a análise deve buscar estabelecer os níveis de significação e capturar o sentido próprio de cada um deles.

Por se tratar de um discurso de fundação e também por ser um texto transposto da oralidade para a escrita, podemos captar, da lenda de Lambari, dois níveis ideológicos que são os que interessam ao presente trabalho: um nível ideológico subjacente ao momento de fundação e um nível ideológico que emana dos enunciadores das duas versões escritas da lenda.

Optamos, no presente trabalho, começar nossa análise percorrendo a lógica do percurso gerativo para apresentar uma visão de conjunto dos recursos semióticos de análise textual, o que amplia a concepção geral do sentido do texto. Feitas essas considerações, passamos a descrever brevemente cada um dos níveis.

## **2.1 Nível fundamental**

Fiorin (2013, p. 24) afirma que “a semântica e a sintaxe do nível fundamental representam a instância inicial do percurso gerativo e procuram explicar os níveis mais abstratos da produção, do funcionamento e da interpretação do discurso”. Assim, no nível fundamental, por ser mais abstrato, o sentido de um texto é determinado por uma oposição semântica mínima, pois, “a estrutura elementar define-se, em primeiro lugar, como a relação que se estabelece entre dois termos objetos – um só termo não significa –, devendo a relação manifestar sua dupla natureza de conjunção e de disjunção” (BARROS, 2001, p. 20). Sendo a significação mais elementar representada pelo sistema de conjunção e disjunção com objetos, o motivo desencadeador de uma narrativa pode ser a falta de um objeto e/ou o desejo de possuí-lo. A lenda de Lambari é uma narrativa construída sobre o motivo do desejo de deixar de estar em conjunção com um objeto de valor negativo (uma doença) e entrar em conjunção com um objeto de valor positivo (saúde).

Para Fiorin (2013, p. 20), “o percurso gerativo de sentido é uma sucessão de patamares, cada um dos quais suscetível de receber uma descrição adequada, que mostra como se produz e se interpreta o sentido, num processo que vai do mais simples ao mais complexo”. Ou seja,

Entende-se o percurso gerativo, portanto, como um percurso do conteúdo, independente de sua manifestação e anterior a ela. A manifestação tem implicações diversas, como a linearidade e a organização no espaço, a escolha lexical, as marcas estilísticas, de que a semiótica não se ocupa. No caso da manifestação verbal, o nível textual desdobra-se, por sua vez, em instância das estruturas de superfície e instância das estruturas profundas, estudadas pela linguística (BARROS, 2001, p. 19).

Partindo desses conceitos, o procedimento inicial de análise de um texto consiste em descobrir quais são essas oposições semânticas mínimas a partir das quais se construirá o sentido. Embora essas oposições estejam na profundidade do texto, elas são apreensíveis na manifestação textual, pois, o acesso ao texto se dá pela enunciação.

Da sucessão que vai das profundezas do texto à superfície, a apreensão do sentido vai sendo organizada de modo a se compreender o texto em sucessivas etapas. Como cada um dos patamares do percurso gerativo de sentido pode ser compreendido com o auxílio de dispositivos semióticos específicos e em uma análise devemos considerar que

O nível semiótico comporta três etapas julgadas necessárias para a clareza da explicação do percurso: a das estruturas fundamentais, instância mais profunda, em que são determinadas as estruturas elementares do discurso, a das estruturas narrativas, nível sintático-semântico intermediário, e a das estruturas discursivas, mais próximas da manifestação textual. São lugares diferentes de articulação do sentido, que pedem a construção, no interior da gramática semiótica, de três gramáticas – fundamental, narrativa e discursiva –, cada qual com dois componentes, ou seja, uma sintaxe e uma semântica. (BARROS, 2001, p. 15).

A sintaxe semiótica se ocupa da organização dos conteúdos semânticos no texto. Para cada nível do percurso gerativo, a sintaxe, como se ocupa da ordem relacional, estabelece regras para o encadeamento dos conteúdos que se manifestam na sucessão do discurso. Sintaxe e semântica diferem-se em função da autonomia que é maior na sintaxe. Uma relação sintática poderá ter um investimento semântico muito amplo (FIORIN, 2013, p. 20).

As oposições semânticas nos parecem familiares, pois nossa fonte principal de significação incide sobre o fato de que a maioria das coisas do mundo se apresentam como pares de opostos. Assim distinguimos noite e dia, bem e mal, etc. Sendo assim,

Uma categoria semântica fundamenta-se numa diferença, numa oposição. No entanto, para que dois termos possam ser apreendidos conjuntamente, é preciso que tenham algo em comum e é sobre esse traço comum que se estabelece uma diferença. Não opomos, por exemplo, /sensibilidade/ a /horizontalidade/, pois esses elementos não têm nada em comum. Contrapomos, no entanto, /masculinidade/ a /feminilidade/, pois ambos se situam no domínio da /sexualidade/. [...] Os termos opostos de uma categoria semântica mantêm entre si uma relação de contrariedade. São contrários os termos que estão em relação de pressuposição recíproca. O termo /masculinidade/ pressupõe o termo /feminilidade/ para ganhar sentido e vice-versa (FIORIN, 2013, p. 21-22).

Na lenda, a narrativa que surge a partir do desejo de disjuntir de um objeto negativo (doença) e entrar em conjunção com o objeto positivo (saúde), ou seja, desejo de tornar-se saudável caracteriza uma oposição semântica: /saúde/ *versus* /enfermidade/ que faz parte de uma categoria: estado de saúde. Essa categoria diz respeito ao estado físico de um sujeito e projeta outra oposição /vida/ *versus* /morte/, termos pertencentes a categoria existencial que se complementam como termos contrários. Ao ampliarmos a oposição /saudável/ *versus* /enfermo/ para a oposição /vida/ *versus* /morte/, pretendemos demonstrar que uma enfermidade pode levar à morte. A enfermidade descrita na lenda tem essa característica.

Além dos termos contrários existem os termos contraditórios. Eles resultam de um ato cognitivo de negação de um termo e asserção de outro, sendo que o primeiro se torna ausente e afirma-se o segundo, ou seja, a presença de um termo pressupõe a ausência de outro. Os termos da asserção constituem termos não definidos ou não definíveis. Na oposição /vida/ *versus* /não vida/, percebe-se que o segundo termo não tem definição (GREIMAS; COURTÉS, 1979, p. 73). Com base nessas evidências,

Pode-se, num primeiro momento, pensar que não há necessidade de distinguir as relações de contrariedade das de contraditoriedade. É preciso, no entanto, verificar que os termos que estão em relação de contraditoriedade definem-se pela presença e ausência de um dado traço: /masculinidade/ *versus* /não masculinidade/. Os termos em relação de contrariedade possuem um conteúdo positivo cada um. Assim, a feminilidade não é a ausência de masculinidade, mas é uma marca semântica específica (FIORIN, 2013, p. 22).

A sintaxe no nível fundamental considera as transformações de estados ocorridas no texto como operações de negação e afirmação de conteúdos semânticos. Os termos contraditórios surgem na situação intermediária da operação.

Voltando ao exemplo da oposição semântica /vida/ *versus* /morte/ que é a noção mínima de sentido onde se assenta o texto da lenda, no qual a morte, então representada por um estado de enfermidade, começa a ser negada produzindo o termo contraditório /não-morte/. Esse termo surge representando o processo de cura, um estado intermediário entre enfermidade e saúde.

Os elementos semânticos que estão na base de um texto podem ser qualificados pela categoria binária /euforia/ *versus* /disforia/. Os valores eufóricos são considerados positivos e os valores disfóricos, negativos. Os valores eufóricos e disfóricos não dependem do universo axiológico do leitor, são inscritos no texto. Por não depender do universo de valores do leitor, um texto pode valorizar determinado componente de uma mesma oposição semântica como positivo (eufórico) e outro texto, construído sobre a mesma oposição semântica, pode fazer o contrário. Desse modo, a sintaxe do nível fundamental realiza duas operações: negação e asserção. O texto nega um conteúdo e afirma outro. Num texto construído sobre a oposição semântica /vida/ *versus* /morte/ há duas possibilidades: afirmação da vida e negação da morte ou afirmação da morte e negação da vida (FIORIN, 2013, p. 23).

## **2.2 Nível narrativo**

Os valores devem estar em relação com os sujeitos para se constituírem como tais e circular entre eles. Os valores determinados como oposições semânticas fundamentais no nível elementar, conforme foi exemplificado anteriormente, podem ser considerados sem levar em conta a sua relação com os sujeitos. Por isso, são mais abstratos. É no patamar das estruturas narrativas que ocorre a relação dos sujeitos com objetos preenchidos semanticamente por valores.

Cabe aqui uma observação: os valores não são imanentes aos objetos. São atribuídos aos objetos, sobretudo em função do sistema de valores das classes dominantes: “o objeto visado não passa, então, de um pretexto, de um local de investimento de valores, um alhures que mediatiza a relação do sujeito consigo mesmo” (GREIMAS, 2014, p. 33).

Os objetos só podem se tornar cognoscíveis em função dos investimentos semânticos projetados sobre eles e não por si mesmos. As determinações semânticas que incidem sobre os objetos são apreendidas como diferenças projetadas sobre o objeto e esse caráter diferencial confere ao objeto estatuto de valor linguístico. Mesmo permanecendo incognoscível, o objeto funciona como um suporte pressuposto para a existência de valores.

Se os valores projetados nos objetos não são determinações do objeto por si próprio, mas são reconhecidos nos objetos pelos sujeitos, “a apreensão do sentido só encontra em seu caminho valores que determinam o objeto e não o próprio objeto; o lexema então se projeta como um engana vista no local reservado para o objeto e é legível apenas para alguns de seus valores” (GREIMAS, 2014, p. 34-35).

As determinações semânticas projetadas nos objetos os transformam em valores eufóricos ou disfóricos (positivos ou negativos), ou seja, um valor desejado pelo sujeito é um valor eufórico e um valor indesejado, disfórico.

Lembrando que “eufórica é a relação de conformidade do ser vivo com o meio ambiente e, disfórica, sua não conformidade” (BARROS, 2001, p. 24), no nível narrativo a busca de valores pelos sujeitos resultam em relações eufóricas ou disfóricas entre sujeitos e objetos.

A sintaxe narrativa descreve a interação dos sujeitos com os objetos e dos sujeitos entre si. Essas relações originam mudanças de estados envolvendo sujeitos e objetos. A oposição semântica mínima /vida/ *versus* /morte/, do nível elementar de significação da lenda, estará incorporada, no nível narrativo, por um sujeito, a moça de nome Cecília, que tem por objetivo curar-se de uma doença. Em torno desse estado inicial de Cecília, a narrativa ganha corpo com a participação de outros sujeitos que surgem em seu auxílio e se constrói uma história. Portanto,

A sintaxe narrativa deve ser pensada como um espetáculo que simula o fazer do homem que transforma o mundo. Para entender a organização narrativa de um texto, é preciso, portanto, descrever o espetáculo, determinar seus participantes e o papel que representam na historiazinha simulada. [...] As estruturas narrativas simulam, por conseguinte, tanto a história do homem em busca de valores ou à procura de sentido quanto a dos contratos e dos conflitos que marcam os relacionamentos humanos (BARROS, 2011, p. 16).

O sujeito ao assumir uma relação transitiva com o objeto, faz com que esse ganhe existência. A relação do sujeito com o objeto pode ser de junção ou transformação que são dois tipos distintos de funções transitivas que resultam no enunciado elementar.

O enunciado elementar se apresenta de duas maneiras: como enunciado de estado no qual a função (F) é a junção entre sujeito e objeto (S, O) e enunciado de fazer no qual a função (F) é a transformação da relação do sujeito (S) com o objeto (O).

O enunciado de estado pode ser conjuntivo, quando o sujeito está em conjunção com um objeto e disjuntivo, quando está em disjunção com o objeto. Isso pode ser visto esquematicamente:

Enunciado de estado conjuntivo:  $(S \cap O)$  sujeito em conjunção com o objeto.

Enunciado de estado disjuntivo:  $(S \cup O)$  sujeito em disjunção com o objeto. (BARROS, 2011, p. 17, 19).

Da relação do sujeito com o objeto surge a caracterização semântica do sujeito. É por sua relação com os objetos, que na verdade é uma relação com valores inscritos nos objetos, que o sujeito ganha existência semiótica.

No enunciado elementar envolvendo Cecília, ela é um sujeito em conjunção com um valor negativo, a doença. A relação de junção que define o enunciado elementar é mola propulsora que leva o sujeito a agir em busca de valores. Cecília reconhece na saúde um valor desejável e agirá para entrar em conjunção com esse valor transformando o enunciado elementar. Sendo assim, o

Enunciado elementar pode ser definido como uma relação orientada que engendra seus dois termos finais – sujeito e objeto –, o valor que se investe no objeto semantiza de alguma forma o enunciado inteiro e assim, de súbito, se torna o valor do sujeito que o alcança ao visar o objeto, de modo que o sujeito se acha determinado em sua existência semântica por sua relação com o valor. Basta, portanto, que, em uma etapa posterior, o sujeito seja dotado de um querer-ser para que o valor do sujeito, no sentido semiótico, se transforme em valor para o sujeito, no sentido axiológico desse termo (GREIMAS, 2014, p. 36).

O enunciado elementar descreve estados e transformações de estado e isso caracteriza a narratividade. A narratividade sempre acontece quando há uma transformação mínima. Parece inconcebível uma história começar descrevendo estados de sujeitos e parar por aí. Sem transformações, a narrativa não pode se desenvolver.

Importante ressaltar que narratividade não é a mesma coisa que narração e devemos fazer distinção entre esses dois termos. Cada um deles tem significado próprio e não devemos confundi-los. Isso implica que,

Na realidade, é preciso fazer uma distinção entre narratividade e narração. Aquela é componente de todos os textos, enquanto esta concerne a uma determinada classe de textos. A narratividade é uma transformação situada entre dois estados sucessivos e diferentes. Isso significa que ocorre uma narrativa mínima, quando se tem um estado inicial, uma transformação e um estado final. [...]. Entendida como transformação de conteúdo, a narratividade é um componente da teoria do discurso. Já a narração constitui a classe de discurso em que estados e transformações estão ligados a personagens individualizadas (FIORIN, 2013, p. 27-28).

Considerando que as transformações ocorridas em uma narrativa são operadas por sujeitos e que essas transformações afetam as relações de junção dos sujeitos com valores, no nível narrativo essas transformações determinam dois tipos de enunciados: um resultante do estado de junção do sujeito com o objeto e outro resultante da transformação do estado da junção pela ação do sujeito. Temos, então, enunciados de estado e enunciados de fazer.

Conseqüentemente, assim como temos enunciados de estado e enunciados de fazer, os sujeitos podem ser classificados como sujeitos de estado e sujeitos do fazer. A atuação do sujeito do fazer resulta na conversão da sintaxe fundamental em sintaxe narrativa. Ou seja,

As operações da sintaxe fundamental convertem-se, na sintaxe narrativa e graças ao sujeito do fazer, em enunciados do fazer que regem enunciados de estado. Pode-se dizer que a conversão das operações lógicas em transformações narrativas é uma antropomorfização, em que a sintaxe narrativa, de caráter antropomórfico, substitui as operações lógicas da sintaxe fundamental por sujeitos do fazer e define sujeitos de estado pela junção com objetos-valor, formulando, portanto, sintaticamente, a relação básica do homem com o mundo (BARROS, 2001, p. 26).

As narrativas como são simulacros do fazer do homem sobre o mundo consideram como esse “fazer do homem” não apenas as ações de seres humanos “de carne e osso”, mas todas as ações que simulam o fazer do homem e que podem ser realizadas por seres inanimados. É o caso de certas fábulas em que animais ou objetos assumem características humanas.

Fiorin (2013, p. 29) alerta que “não se pode confundir sujeito com pessoa e objeto com coisa. Sujeito e objeto são papéis narrativos que podem ser representados num nível mais superficial por coisas, pessoas ou animais”. Os objetos constituem valores com os quais os sujeitos buscam entrar em conjunção. A riqueza, por exemplo, pode representar um objeto-valor desejável por seres humanos. A busca pela conjunção com a riqueza pode ser concretizada em diversas situações narrativas.

Se a narratividade é a mudança de um estado para outro os sujeitos se significam pela relação com os objetos e

Os enunciados de fazer operam a passagem de um estado a outro, ou seja, de um estado conjuntivo a um estado disjuntivo e vice-versa. [...] Retomando a definição de actantes, pode-se dizer que o sujeito não existe nem semântica nem semioticamente se não for determinado pela relação transitiva com um objeto. Se a relação que os liga for de disjunção, serão chamados de sujeitos (e objetos) atualizados, se de conjunção, serão ditos realizados. Anteriormente à junção, os sujeitos serão virtuais (BARROS, 2001, p. 29).

A um sujeito virtual corresponde um objeto atualizado. Na fase da atualização, o sujeito reconhece o objeto como um valor. Isso pressupõe que a narrativa poderá terminar com o sujeito realizado (relação de conjunção com o objeto valor) ou virtualizado caso o sujeito não entre em conjunção com o objeto-valor.

Portanto, as narrativas mínimas, que representam a transformação de um estado, devem conter enunciado de estado e enunciado de fazer. Um sujeito atualizado pressupõe um enunciado de estado, ou seja, enunciados que determinam a situação inicial de disjunção que o sujeito se encontra em relação ao objeto-valor. O enunciado do fazer diz respeito ao percurso formado pelos acontecimentos resultantes da busca do sujeito pela conjunção com o objeto valor.

Ocorre uma comunicação hierárquica entre um enunciado de fazer e um enunciado de estado. Um enunciado de estado regido por um enunciado de fazer resulta em um programa narrativo. O programa narrativo é a unidade operatória elementar da organização narrativa de um texto, constituindo um sintagma elementar da sintaxe narrativa integrando estados e transformações (BARROS, 2011, p. 20).

As narrativas mínimas são resultantes de dois tipos de enunciados elementares: enunciado de estado e enunciado de fazer. Elas também podem ser de dois tipos. Uma delas, a narrativa de privação ocorre um estado inicial conjunto com o objeto valor e um estado final disjunto. O segundo tipo é a narrativa de liquidação de uma privação com estado inicial disjunto evoluindo para um estado inicial conjunto com o objeto-valor.

Geralmente, um texto é formado por vários programas narrativos. Uma narrativa complexa estrutura-se numa sequência canônica que compreende quatro estágios: a manipulação, a competência, a performance e a sanção.

A manipulação consiste na ação de um sujeito sobre outro levando-o a /querer-fazer/ ou /dever-fazer/ alguma coisa.

A manipulação pode ser subdividida em quatro subtipos:

- a- Tentação: ocorre quando o manipulador propõe ao manipulado um objeto que para este representa um valor. A conjunção com o objeto depende da aceitação do manipulado em cumprir as expectativas do manipulador.
- b- Intimidação: o manipulador usa de poder para ameaçar o manipulado forçando-o a cumprir seu desejo.



- c- Sedução: o manipulador constrói uma imagem positiva sobre a competência do manipulado, geralmente através de lisonjas, na tentativa de levá-lo a agir favoravelmente.
- d- Provocação: o manipulador, através de um juízo negativo a respeito da competência do manipulado, o leva a agir. O manipulador poderá duvidar da competência do manipulado e este para provar sua competência poderá agir favoravelmente (FIORIN, 2013, p. 28-30).

Outro ponto a ser esclarecido: o sucesso da manipulação depende da competência do manipulador enquanto sujeito do saber e sujeito do poder que possa provocar uma alteração modal na competência do manipulado e do sistema de valores do manipulado e manipulador estarem em sintonia. Se o manipulado não reconhecer, por exemplo, o dinheiro como um valor maior que a ética, uma tentativa de suborno será frustrada. Assim, não aceitar ser manipulado pressupõe um sistema de valores diferente do sistema de valores do manipulador e permite escapar da manipulação (BARROS, 2011, p. 32, 33).

Parece-nos oportuno, devido à exposição em desenvolvimento, ampliar o conceito de narratividade. A narratividade pode ser entendida

[...] como transformação de estados, de situações, operada pelo fazer transformador de um sujeito, que age no e sobre o mundo em busca de certos valores investidos nos objetos; narratividade como sucessão de estabelecimentos e de rupturas de contratos entre um destinador e um destinatário, de que decorrem a comunicação e os conflitos entre sujeitos e a circulação de objetos-valor. Em outros termos, as estruturas narrativas simulam a história da busca de valores, da procura de sentido (BARROS, 2001, p. 27).

Para realizar a tarefa de transformar estados o sujeito deve ser dotado de competência que pode ser resumida em poder e /ou saber fazer. A performance, que a nosso ver é a aplicação dessas competências pelos sujeitos em procedimentos de alteração de estados, é a fase central da narrativa em que ocorre a transformação.

A performance, que consiste em entrar em conjunção ou disjunção com um objeto, pode ser concretizada pelo mesmo sujeito ou sujeitos distintos. Se alguém enriquece trabalhando, a conjunção com a riqueza se deu pela performance do próprio sujeito. Caso um parente morra e lhe deixe uma fortuna em herança o sujeito dependeu da morte de outro sujeito para entrar em conjunção com a riqueza. A fase seguinte à competência e à performance é a sanção. Trata-se da confirmação que a performance foi realizada e nessa fase ocorre o reconhecimento do sujeito

que realizou a transformação. Pode ser um reconhecimento positivo quando o sujeito é sancionado com prêmios, ou negativo se o sujeito é sancionado com castigos. Nem sempre ocorre atribuição aos sujeitos de prêmios e castigos na fase da sanção, mas, nessa fase, deve estar presente a constatação da realização da performance. Trata-se de uma fase de revelações e descobertas veladas ao longo do percurso narrativo; é onde se dá o reconhecimento do herói e os falsos heróis são desmascarados. Essas fases são constituintes da narrativa canônica e nem sempre aparecem bem arranjadas no texto podendo uma das fases ser relatada preferencialmente. (FIORIN, 2013, p. 30- 32).

As fases da narrativa canônica fazem parte do programa narrativo. O programa narrativo pode ser representado de forma esquemática e isso facilita o entendimento e a visualização de um percurso narrativo. Vejamos um esquema de programa narrativo genérico que pode representar de maneira muito eficaz uma grande variedade de percursos narrativos:

$$PN = F[S1 \rightarrow (S2 \cap OV)]$$

$$F[S1 \rightarrow (S2 \cup OV)]$$

Nessa representação o enunciado de estado resulta da transformação e fazendo-se o caminho inverso, pode-se reconstituir o estado inicial. Cada termo significa:

F = função

$\rightarrow$  = transformação

S1 = sujeito do fazer

S2 = sujeito de estado

$\cap$  = conjunção

$\cup$  = disjunção

Ov = objeto-valor

Esse esquema representa duas possibilidades para uma função. O sujeito do fazer através da transformação altera a competência do sujeito de estado que poderá entrar em conjunção com o objeto valor ou disjunção (BARROS, 2001, p. 31).

Os programas narrativos podem ainda ser classificados quanto ao tipo. Temos então:

Programas de aquisição transitiva ou por doação (opera-se a conjunção e o sujeito do fazer é diferente do sujeito de estado), de aquisição reflexiva ou por apropriação (opera-se a conjunção e o sujeito do fazer é igual ao sujeito de estado); de privação transitiva ou por espoliação (opera-se a disjunção e o sujeito do fazer é diferente do sujeito de estado); de privação reflexiva ou por renúncia (opera-se a disjunção e o sujeito do fazer é igual ao sujeito de estado).[...] Todo programa narrativo projeta um programa correlato, ou seja,

o Programa de doação corresponde, em outra perspectiva, ao programa de renúncia, da mesma forma que o programa de apropriação é concomitante ao programa de espoliação. O desdobramento e a correlação de programas levam a ler a transformação de estados como transferência de objetos-valor e como comunicação de objetos entre dois sujeitos que, por meio deles, se relacionam (BARROS, 2001, p. 31, 33).

Portanto no nível narrativo o sentido surge das relações dos sujeitos com os valores e as transformações originadas pela conjunção ou disjunção dos sujeitos com os valores investidos em objetos. No nível discursivo passam a ser consideradas a concretização desses valores com investimentos semânticos.

### **2.3 Nível discursivo**

A semiótica, ao conceber os sentidos do texto sob a forma de um percurso gerativo, considera o nível discursivo como o patamar mais superficial do percurso e, conseqüentemente, o mais próximo da manifestação textual. Pela própria definição do percurso gerativo, as estruturas discursivas são mais específicas e também mais complexas e “enriquecidas” semanticamente que as estruturas narrativas e as fundamentais. Os esquemas narrativos, ao serem assumidos pelo sujeito da enunciação, convertem-se em discurso e a instância pressuposta pelo enunciado compreende um conjunto de categorias de tempo, espaço e pessoa das quais o enunciador se utiliza para construir o discurso. O sujeito enunciador, então, transforma as estruturas narrativas em enunciados e determina a maneira como se constrói o discurso através das escolhas de tempo, espaço e pessoa. Essas escolhas deixam marcas presentes na enunciação e, por meio dessas marcas, é possível recriar o momento enunciativo. Assim, a enunciação caracteriza-se, em primeira definição, como a instância de mediação entre estruturas narrativas e discursivas. Podendo, nas diversas concepções linguísticas e semióticas, ser reconstruída a partir, sobretudo, das “marcas” que espalha no discurso. (BARROS, 2011, p. 53-54).

Sendo a enunciação “uma instância linguística logicamente pressuposta pela própria existência do enunciado” (GREIMAS e COURTÉS, 1979, p. 145), um discurso também pressupõe um sujeito enunciador. Isso quer dizer que o “enunciador é o destinador implícito da enunciação; enunciatário é o destinatário implícito da enunciação.” (FIORIN, 2010, p. 60). O discurso acontece a partir do momento que um sujeito se institui como um “eu” que sempre pressupõe um “tu”. O sujeito discursivo ao projetar-se na enunciação, inevitavelmente, deixará

marcas no enunciado. Essas marcas são pistas relevantes para esclarecer a intencionalidade do enunciatador ao construir seu discurso.

Aquele que escreve um texto constitui um “tu” pressuposto, o leitor. Ao produzir um texto, a seleção das categorias de pessoa, tempo e espaço, utilizadas pelo enunciatador não passam de estratégias de persuasão para garantir que o enunciatário interprete o texto da maneira que ele deseja. Partindo do princípio de que todo discurso procura persuadir seu destinatário de que é verdadeiro (ou falso), os mecanismos discursivos têm por finalidade criar a ilusão de verdade do discurso ou o efeito contrário. Há dois efeitos básicos produzidos pelos discursos com a finalidade de convencerem de sua verdade, são os efeitos de proximidade ou distanciamento da enunciação e os efeitos de realidade ou referente (BARROS, 2011, p. 55). Portanto os discursos são provenientes do desejo de persuasão do enunciatador e surgem como consequência da junção entre a narratividade e os conteúdos semânticos da instância discursiva, ou seja,

A manifestação discursiva da narratividade é apenas a integração, nos objetos narrativos gerados pela gramática narrativa, de sua componente semântica apresentada, é verdade, em sua forma sintagmática já elaborada como forma, e não como substância, do conteúdo. A conjunção das duas instâncias – a narrativa e a discursiva – tem como efeito, portanto, o investimento dos conteúdos nas formas gramaticais canônicas da narração e permite que mensagens narrativas compreensíveis sejam enviadas (GREIMAS, 2014, p. 74).

Greimas (2014) sugere a comunicação como a integração das instâncias narrativa e discursiva. A comunicação, que consiste num /fazer-saber/ sobre alguma coisa, pressupõe o revestimento dos objetos narrativos com conteúdos semânticos reconhecíveis pelo destinatário. O contrário também é verdadeiro. Se a comunicação se fundamenta em um /não-fazer-saber/, buscando ocultar algum significado, ela será construída a partir de conteúdos não reconhecíveis pelo destinatário ou que o conduzam a interpretações que resultem em um /não-saber/.

Além disso, a comunicação ocorre no ato da enunciação. A enunciação se materializa através da união de um plano de conteúdo com um plano de expressão e, se a existência da enunciação pressupõe um enunciatador, a enunciação projeta duas instâncias: uma instância do eu pressuposto, logicamente deduzida pela existência do enunciado, e a instância de um “eu” explícito, instaurado no enunciado como narrador. Nota-se que,

Teoricamente, essas duas instâncias não se confundem: a do eu pressuposto é a do enunciador e a do eu projetado no interior do enunciado é a do narrador. Como a cada eu corresponde um tu, há um tu pressuposto, o enunciatário, e um tu projetado no interior do enunciado, o narratário. Além disso, o narrador pode dar a palavra a personagens, que falam em discurso direto, instaurando-se então como eu e estabelecendo aqueles com quem falam como tu. Nesse nível temos o interlocutor e o interlocutário (FIORIN, 2013, p. 56).

O enunciador pode projetar-se diretamente no discurso se instituindo como um “eu” narrador ou indiretamente, delegando o poder narrar, em seu lugar, a um narrador em terceira pessoa. As projeções da enunciação no enunciado têm por finalidade criar diferentes efeitos de sentido. Identificar essas projeções da enunciação no enunciado permite compreender os procedimentos utilizados para constituir o discurso, bem como quais os efeitos de sentido, fabricados pelos mecanismos escolhidos, o enunciador deseja construir. (BARROS, 2011, p. 54).

A semiótica denomina *debreagem* os mecanismos de projeção da enunciação no enunciado. Por meio deles, projetam-se as categorias de pessoa, tempo e espaço na enunciação. Esses mecanismos permitem projetar um tempo diferente do agora na enunciação, um não-eu e um não-aqui e são essas projeções que criam efeitos de sentido possibilitando narrar como não-eu, no tempo do não-agora e no espaço do não-aqui. Assim,

Pode-se tentar definir *debreagem* como a operação pela qual a instância da enunciação disjunge e projeta fora de si, no ato da linguagem e com vistas à manifestação, certos termos ligados à sua estrutura de base, para assim construir os elementos que servem de fundação ao enunciado-discurso. Se se concebe por exemplo a instância da enunciação como um sincretismo de um “eu-aqui-agora”, a *debreagem*, enquanto um dos aspectos constitutivos do ato de linguagem original, inaugura o enunciado, articulando ao mesmo tempo, por contrapartida, mas de maneira implícita, a própria instância da enunciação. O ato de linguagem aparece assim, por um lado, como uma fenda criadora do sujeito, do lugar e do tempo da enunciação, e por outro, da representação actancial, espacial e temporal do enunciado. De outro ponto de vista, que faria prevalecer a natureza sistemática e social da linguagem, dir-se-á igualmente que a enunciação, enquanto mecanismo de mediação entre a língua e o discurso, explora as categorias paradigmáticas da pessoa do espaço e do tempo com vista à constituição do discurso explícito. A *debreagem* actancial consistirá, então, num primeiro momento, em disjuntir do sujeito da enunciação e em projetar no enunciado um não-eu; a *debreagem* temporal, em postular um não-agora distinto do tempo da enunciação; a *debreagem* espacial, em opor ao lugar da enunciação um não aqui (GREIMAS, COURTÉS, 1979, p. 95).

Fiorin (2013, p. 58-59) apresenta dois tipos de debreagens: as enunciativas e as enuncivas. As debreagens enunciativas e enuncivas podem ser de três tipos: de pessoa (actancial), de espaço (espacial) e de tempo (temporal). Através da debreagem enunciativa projeta-se no enunciado o eu-aqui-agora da enunciação e instala-se no enunciado os actantes enunciativos que são o eu/tu, os espaços enunciativos representados pelo “aqui, aí”, etc. e os tempos enunciativos: o presente, pretérito perfeito 1 e o futuro do presente. Por sua vez, a debreagem enunciva é construída com o ele, o alhures e o então. Com isso, busca-se ocultar os actantes, os espaços e o tempo da enunciação. Nesse caso, o enunciado passa a ser construído com os actantes do enunciado (terceira pessoa), os espaços do enunciado (aqueles que não estão relacionados ao aqui) e os tempos do enunciado (pretérito perfeito 2, pretérito imperfeito, pretérito mais que perfeito, futuro do pretérito ou presente do futuro, futuro anterior e futuro do futuro).

As duas formas de debreagem descritas conferem diferentes efeitos de sentido ao texto. Alguns dos efeitos que se busca na enunciação é o de realidade, de referência e objetividade, que tem por finalidade conferir credibilidade ao enunciado, sendo usados, principalmente, no texto jornalístico. Mas as debreagens também permitem atingir o efeito contrário, ou seja, criar-se a perspectiva da ficção e da irrealidade. Esses simulacros de realidade ou ficção são conseguidos através da debreagem enunciva, sendo que

A ancoragem actancial, temporal e espacial e a delegação interna de voz são dois dos procedimentos de obtenção da ilusão de referente ou de realidade. Esse efeito deve ser entendido também como o efeito contrário, de irrealidade ou de ficção, de ilusão de que tudo é imaginação ou mesmo de que não existe o real, a não ser como criação do discurso. Daí a fórmula Era uma vez, que prende a história no tempo imaginário da fantasia[...]. (BARROS, 2011, p. 61).

O uso dos procedimentos que buscam produzir determinados efeitos na enunciação tem por finalidade a persuasão e através dela pretende-se a adesão do enunciatário ao discurso. Segundo Barros (2011, p. 62), o enunciador e o enunciatário são desdobramentos do sujeito da enunciação e estão, respectivamente, nos papéis de destinador e destinatário do discurso. O enunciador ao determinar os valores do discurso torna-se destinador-manipulador, sendo capaz de levar o enunciatário a crer e a fazer. A manipulação do enunciador exerce-se como um fazer persuasivo, enquanto ao enunciatário cabe um fazer interpretativo e conseqüentemente a ação

que dele se espera realizar. Tanto a persuasão do enunciador quanto a interpretação do enunciatário são realizadas no discurso e por meio dele.

Barros (2001) faz importantes considerações sobre o nível elementar do percurso gerativo de sentido demonstrando que nesse patamar o fazer persuasivo ainda não é vislumbrado, pois, nesse nível, não se levam em conta os actantes e, assim, a constituição do sentido surge a partir de oposições semânticas mínimas, sendo, portanto, um nível em que o sentido é bastante abstrato. No nível narrativo, já é possível contemplar o fazer do destinador por meio dos percursos narrativos.

Os procedimentos da semiótica usados para entender o texto no nível elementar e narrativo denotam que nesses níveis o percurso gerativo de sentido ainda não considera em profundidade os elementos que concretizam os sentidos e revestem com elementos reconhecíveis do mundo, os actantes, os objetos, e os percursos narrativos, pois, é “a semântica discursiva que abarca os conteúdos que são investidos nos moldes sintáticos abstratos”. (FIORIN, 2000, p. 18). E,

Partindo das articulações elementares do imaginário e propondo as primeiras estruturas de organização – tanto paradigmáticas quanto sintagmáticas – chegou, pouco a pouco, por meio da via dedutiva, à representação do discurso narrativo como sendo recoberto por uma rede relativamente densa de papéis actanciais manifestado de maneira ora disjunta ora conjunta por atores que já podem ser considerados elementos pertencentes ao discurso (GREIMAS, 2014, p. 70).

Assim, ocorre uma progressiva concretização dos sentidos à medida que nos afastamos do nível fundamental do percurso gerativo em direção à superfície do texto. No nível discursivo do percurso gerativo de sentido, a semântica discursiva demonstra como os esquemas narrativos são concretizados na superfície do texto através da tematização e figurativização.

Fiorin (2013, p. 90-91) demonstra que os esquemas narrativos abstratos podem ser revestidos com temas e assim se produz um discurso temático. Isso torna possível, após recobrir os elementos narrativos com temas, concretizá-los ainda mais revestindo-os com figuras. Tanto a tematização quanto a figurativização são dois níveis de concretização do sentido. Todos os textos tematizam o nível narrativo e a seguir esse nível temático poderá ou não ser figurativizado. O tema é um investimento semântico e de natureza puramente conceptual. Os temas não remetem ao mundo natural. Temas são conceitos que organizam, categorizam, ordenam os elementos do mundo natural: elegância, vergonha, raciocinar, calculista, orgulhoso,

etc. As figuras são conteúdos de qualquer língua natural ou sistema de representação que encontra um correspondente perceptível no mundo natural. Devendo se entender por mundo natural, não apenas os elementos criados pela natureza, mas também o mundo construído, e este engloba elementos do mundo concreto e do mundo da ficção. Portanto,

Os valores assumidos pelo sujeito da narrativa são, no nível do discurso, disseminados sob a forma de percursos temáticos e recebem investimentos figurativos. A disseminação dos temas e a figurativização deles são tarefas do sujeito da enunciação. Assim procedendo, o sujeito da enunciação assegura, graças aos percursos temáticos e figurativos, a coerência semântica do discurso e cria, com a concretização figurativa do conteúdo, efeitos de sentido, sobretudo de realidade (BARROS, 2011, p. 68).

O percurso gerativo de sentido apresenta uma sintaxe e uma semântica para cada nível. Fiorin (2000, p. 18-19) estabelece diferenças entre a sintaxe e a semântica discursiva. A sintaxe discursiva examina os procedimentos de construção do discurso, que são da ordem de manipulação consciente. O enunciador usa os recursos de argumentação e outras estratégias discursivas para criar efeitos de verdade ou realidade e convencer o destinatário do discurso. As estratégias discursivas são organizadas em função de um jogo de imagens. As imagens que o enunciador faz do enunciatário e as imagens que ele pensa que o enunciatário faz dele, bem como a imagem que o enunciador pretende transmitir ao enunciatário. A semântica discursiva, por sua vez, examina as determinações inconscientes do discurso, pois, o conjunto de elementos semânticos usualmente empregados nos discursos de uma determinada época, são constituintes da visão de mundo de uma determinada formação social. São elementos originados de outros discursos já construídos, cristalizados e cujas condições de produção foram apagadas. Cada homem assimila à sua maneira esses discursos e a semântica discursiva é o campo da determinação ideológica. Portanto,

O discurso não é um amontoado de frases, mas é regido por leis de estruturação, para que ganhe sentido. Esses mecanismos de estruturação discursiva, sua sintaxe, são dotados de uma relativa autonomia em relação às formações sociais. Mecanismos como o discurso direto, o discurso indireto, o discurso indireto livre, uma vez criados, podem veicular conteúdos de distintas formações ideológicas. Isso significa que o lugar por excelência da manifestação ideológica é o nível semântico do discurso (FIORIN, 1988, p. 7).



Considerando ainda o percurso gerativo de sentido, o seu uso na análise do discurso, justifica-se pelo fato de investimentos semânticos mais abstratos, como a conjunção de um sujeito com o objeto-valor “liberdade”, por exemplo, poderem ser recobertos por diferentes atores, temas e figuras. No nível do discurso, o enunciador pode manifestar o sujeito como um indivíduo ou uma classe social. A conjunção com a liberdade, que na narratividade é tratada como a conjunção com um objeto-valor, nesse nível, pode realizar-se por meio de diversos conteúdos semânticos. A conjunção com a liberdade pode estar concretizada na evasão temporal, retorno à infância, ou evasão espacial e figurativizada pela ida a lugares exóticos ou outros planetas, etc. Sendo assim, na análise do percurso gerativo de sentido, deve-se distinguir, em primeiro lugar, a imanência da manifestação. A imanência é o plano de conteúdo e a manifestação a união do plano de conteúdo com um plano de expressão. Portanto, a semântica fundamental pode ser vista como um inventário de oposições semânticas que serão trabalhadas pelo sujeito da enunciação (FIORIN, 1988, p. 8-9).

Podemos, então, estabelecer diferenças sobre a abordagem do sentido em conteúdos semânticos no nível fundamental e no nível discursivo. No nível discursivo do percurso gerativo de sentido, conforme já mencionamos, há uma sintaxe e uma semântica, sendo que,

A sintaxe discursiva contém as operações de actorialização, de espacialização e de temporalização, que inscrevem os enunciados narrativos em coordenadas espaço-temporais e revestem os papéis narrativos, como sujeito e objeto, de atores discursivos. Isso se faz pelos mecanismos de enunciação. Nesse nível, colocam-se todos os problemas da relação enunciador-enunciatário, como, por exemplo, as estratégias argumentativas. As operações da sintaxe discursiva visam a criar efeitos de realidade e de verdade, com o objetivo de convencer o enunciatário, de fazê-lo crer (FIORIN, 1988, p. 10).

A sintaxe estrutura o discurso e apresenta relativa autonomia em relação às formações sociais. Mas o investimento semântico revela o universo ideológico do enunciador. Os universos ideológicos também são revelados na aplicação dos termos eufórico e disfórico às categorias semânticas fundamentais, pois essa nomeação não é neutra e indicam uma determinada visão de mundo. Um conto de fadas como A Gata Borralheira revela uma determinada formação ideológica, ao considerar eufóricas as virtudes da obediência, da submissão e da humildade, que são recompensadas, e disfóricos o orgulho e a prepotência, que são castigados. Por isso, o lugar em que ocorre mais claramente a manifestação da ideologia é o nível da semântica discursiva. É aí que, claramente, as formações ideológicas se manifestam

e um determinado valor (elemento da semântica narrativa) pode ser tematizado e figurativizado em função da ideologia do enunciador (FIORIN, 1988, p. 10-11).

Como falamos em temas e figuras, convém lembrar que o texto pode apresentar-se como texto figurativo ou temático, caso ocorra, respectivamente, uma predominância de figuras ou de temas. No entanto, parece não haver texto totalmente desprovido do uso de figuras. Nota-se que

Os discursos científicos ou os discursos políticos, entre outros, considerados como discursos não-figurativos, são, na realidade, discursos de figuração esporádica, que não chegam a constituir percursos figurativos completos. Dessa forma, a coerência dos discursos de figuração esparsa é garantida pela recorrência temática. Tais discursos são, por isso mesmo, denominados discursos temáticos. Nos discursos temáticos, enfatizam-se os efeitos de enunciação, isto é, de aproximação subjetiva ou de distanciamento objetivo da enunciação, em detrimento dos efeitos de realidade, que dependem mais fortemente dos procedimentos de figurativização (BARROS, 2011, p. 71).

Nos discursos de figuração esporádica considerados como não figurativos, a ideologia do enunciador se manifesta no conjunto de temas encontrados no discurso, enquanto nos discursos figurativos, a ideologia revela-se na relação entre temas e figuras. Assim, o mesmo tema, relacionado com figuras distintas, pode aparecer em formações ideológicas distintas. A título de exemplo, com o tema do “exílio”, Gonçalves Dias relaciona as figuras da natureza de sua terra de origem ressaltando o valor superior dessas figuras na própria pátria em detrimento às figuras da terra onde se encontra exilado. Esse tratamento figurativo denota o momento da constituição da nacionalidade. (FIORIN, 1988, p. 11).

Outra questão a ser observada no que se refere à ideologia é que nem sempre ela é percebida de maneira consciente. O homem, principalmente pelo exercício da linguagem, é posto em contato com as ideologias presentes no meio social em que vive. Numa sociedade de classes, como a sociedade burguesa, a ideologia que se sobressai é a ideologia da classe dominante. Portanto, o homem incorpora determinada ideologia presente no seu meio social (quase que exclusivamente de forma inconsciente) e a ideologia presente no seu inconsciente pode ser percebida nos temas e figuras que ele usa para construir seu discurso.

A ilusão de que o homem tem a liberdade de dizer e pensar livremente das coerções ideológicas parece encontrar respaldo no fato da sintaxe discursiva proporcionar uma manipulação consciente do discurso, pois é por meio dela que o enunciador desenvolve estratégias argumentativas e pode escolher, entre diversos procedimentos linguísticos, os mais

adequados para criar efeitos de verdade e convencimento a fim de persuadir o interlocutor. Essas escolhas são feitas com base na imagem que o enunciador tem do enunciatário e com base na imagem que o enunciador pensa que o enunciatário tem dele. Logicamente, o hábito do uso de determinados recursos da sintaxe discursiva pode levar ao uso inconsciente desses recursos. Também, parece pertencer à ordem do inconsciente as formas do real dissimuladas pelo capitalismo e que se manifestam como aparências, pois, na sociedade regida pelo capital, a aparência do real é considerada o próprio real. O capitalismo engendra formas que mascaram sua essência e seu sistema de produção está fundamentado na existência de classes sociais e temos, por conseguinte, exploradores e explorados. Os detentores do capital se apropriam da força de trabalho dos operários e estes, em troca de um salário, fornecem sua força de trabalho para o crescimento do capital recebendo em troca o mínimo para subsistirem. Para “suavizar” esse fato, o real, no nível da aparência, encontra-se invertido e a partir dessa inversão se elaboram as representações que servem para pensar as relações dos homens entre si. Dessa maneira, a ideologia surge como um conjunto de representações elaboradas a partir da aparência do real se tornando um conjunto de racionalizações que servem para justificar a sociedade burguesa. A partir das representações ideológicas, que se fazem presentes na maneira de todas as classes pensarem a sociedade, a classe dominante justifica sua hegemonia para todos os membros da sociedade. E a ideologia vai se expressar também no conhecimento, pois nenhum conhecimento é neutro e expressa sempre uma visão de mundo. Assim, um conhecimento pode manter-se no nível da aparência e outro ir até a essência do real. Podemos, então, entender a ideologia como uma visão de mundo, que, na verdade, é o ponto de vista de uma classe social. Historicizando o conceito de ideologia, podemos pensá-la como representações que se elaboram a partir da realidade, quer de suas formas aparentes, quer de suas formas essenciais (FIORIN, 1988, p. 12-13).

Se a ideologia da classe dominante apresenta hegemonia sobre as ideologias das classes dominadas, torna-se evidente que esse domínio, por influenciar os discursos, influenciam também as artes, a ciência, a educação, os esportes e as crenças religiosas. Como no sistema capitalista tudo gravita em torno do capital, é a classe detentora do capital que estabelece quais tipos de atividades esportivas e intelectuais o capital vai financiar.

A educação, por sua vez, no sistema capitalista também deve servir à perpetuação do sistema, ajudando a formar mão de obra qualificada para a produção de bens de consumo e prestação de serviços, ou seja, deve servir aos interesses da classe dominante. Também é esperado que, na religião, os mitos e a arte pertencentes à classe dominante se reafirmem como

algo natural, pois, como o capitalismo opera com a inversão da percepção da realidade, sendo esta captada no nível da aparência, inconscientemente, as pessoas se enquadram no sistema sem perceberem a manipulação sofrida.

Evidente ainda, que, por mais que o capitalismo busque homogeneizar as visões do mundo, ele não consegue eliminar a diversidade das formações discursivas e as possibilidades de surgirem outras formações ideológicas. Aliás,

Temos, então, que considerar a formação ideológica como uma visão de mundo, ou seja, o ponto de vista de uma classe presente numa determinada formação social, e a formação discursiva como o conjunto de temas e figuras que materializam uma dada formação ideológica (FIORIN, 1988, p.14).

Por conseguinte, teremos numa sociedade tantas formações discursivas quanto o for número de formações ideológicas. Isso reafirma a inexistência da neutralidade discursiva, pois cada formação discursiva representa uma posição ideológica. A escolha dos temas e figuras, mesmo que feitos inconscientemente pelo enunciador, são escolhas feitas em função de uma determinada visão de mundo.

Podemos ainda estender esse conceito à própria escolha do plano de manifestação dos conteúdos. A escolha de um plano de expressão para materializar um conteúdo não está imune da influência ideológica, já que a escolha de um plano de expressão em detrimento de outro revela que o enunciador julga um determinado plano de expressão mais eficaz como estratégia de persuasão para aceitação de conteúdos ideológicos que outro. Por sua vez, o conteúdo, sozinho, não pode ser acessível ao enunciatário. Portanto, sempre

O conteúdo manifesta-se por meio de um plano de expressão. A manifestação é, pois, o encontro do plano de conteúdo discursivo com um plano de expressão, que pode ser verbal, visual, gestual, etc. O plano de expressão veicula o significado. Nesse plano, ocorrem os efeitos estilísticos e as múltiplas coerções do material utilizado (FIORIN, 1988, p. 14).

O discurso pertence ao plano de conteúdo e encontra-se no nível mais superficial do percurso gerativo de sentido. Conforme já dissemos, nesse nível, as formas do componente narrativo são revestidas com temas e figuras e passam por localização actorial, espacial e temporal. É no texto que ocorre a fusão de um plano de conteúdo com um plano de expressão. No texto, ocorre a manipulação consciente facultando ao falante organizar os recursos de

expressão da maneira que julgue mais eficaz para veicular um discurso. A formação discursiva é o elemento básico a partir do qual o homem de uma dada formação social elabora seus discursos. Geralmente, o homem pertencente a determinada formação discursiva, reproduz em seus discursos os temas e as figuras presentes nos discursos dominantes de sua época. Mas cada pessoa pode textualizar de maneira diferente os temas e figuras repetidos nos discursos predominantes em determinada época numa dada formação social. Portanto, o discurso é o lugar do social, enquanto o texto é o lugar do individual. A individualidade que o texto sugere cria a ilusão da liberdade discursiva, pois, o texto é único e irrepetível. O discurso simula ser individual porque o texto, que o veicula e que, enquanto plano de expressão não tem sentido, varia de pessoa para pessoa. Contudo, se a textualização é subjetiva, trata-se de subjetividade objetivada, pois trata-se de uma individualidade socializada, influenciada pelas operações modelizantes da aprendizagem da língua, da retórica e procedimentos de formas de elocução. Graças à liberdade textual o mesmo discurso pode manifestar-se por diversos textos. Assim, o discurso não é o lugar da liberdade e da criação, é o lugar de reprodução dos discursos das classes e das frações de classes. O indivíduo pensa que fala o que quer, mas, na verdade, sua fala reflete o que as formações discursivas querem que ele fale, ou seja, ele não fala, é falado por um discurso. Apesar de cada classe ter o seu discurso, tanto o discurso dominante como a ideologia dominante pertencem à classe dominante. No entanto, isso não evita a possibilidade de serem forjados discursos contrários e críticos ao discurso dominante. Mas o discurso crítico não surge do nada, ele é previsto numa formação social (FIORIN, 1988, p. 15-16).

O discurso crítico parece surgir como manifestação da insatisfação de determinada classe para com a classe dominante. Num sistema de governo em que a atribuição do poder se dá por eleições periódicas e o governo é instituído pelo voto direto, os aspirantes ao poder podem se valer dos discursos críticos e criar a imagem do candidato do “povo”, o homem que, subindo ao poder, vai remover as desigualdades e implantar a “vontade do povo”. Mas o que se vê na prática não isso. Se confirma a inversão da realidade e o “homem do povo” ao assumir o poder pode até manter na aparência um governo voltado para a maioria, mas, na imanência, os interesses da classe dominante sempre serão preservados, pois, sendo ela a detentora do capital e sendo este a mola propulsora de todas as atividades da sociedade capitalista, parece impossível a implantação de um governo que seja contrário ao sistema, pelo menos por vias pacíficas.

A substituição de uma ideologia dominante por uma ideologia “marginal” significa também a substituição de um sistema de valores e a conseqüente inversão da classificação desses valores. Ou seja, se uma ideologia “marginal” se transformar em ideologia dominante,

seu sistema de valores passa a ocupar o espaço dos valores dominantes e os valores da ideologia que era dominante se deslocam para o espaço dos valores marginais. Portanto,

Dentro da concepção que rege a narrativa é preciso aprofundar a análise do espaço. Existe, na narrativa, um espaço tópico, que é o espaço de referência a partir do qual outros espaços são dispostos sobre o eixo da perspectividade, e um espaço heterotópico em relação ao espaço tópico. [...] A correlação entre espaço tópico e heterotópico corresponde à relação entre valores legais (aceitas pela ideologia dominante) e marginais (negados pela ideologia dominante). [...] A invasão do espaço tópico pelo outro provoca o confronto entre o eu e o outro. Aquele deve expulsar este, pois, se o outro dominar o espaço tópico, converte-o em espaço heterotópico, anulando os valores legais, instaurando os marginais e fazendo, por conseguinte, desaparecer o eu. [...] Se o eu se identifica com um espaço tópico e este com certos valores, há uma relação de conjunto entre indivíduo e sociedade (FIORIN, 1988. p. 116).

Parece ser exatamente isso que a classe dominante busca através da sua ideologia: fazer com que os indivíduos se identifiquem com a ideologia dominante, assumam pacificamente seu papel no sistema de produção e se integrem na sociedade de classes sentindo-se como pessoas livres e protegidas. Lembrando que a ideologia dominante no sistema capitalista inverte o real de maneira que ele é percebido como aparência, fica a ilusão de que o sistema é bom e oferece liberdade igualitária a todos. Apenas aparentemente, é facultado a todos os membros da sociedade capitalista ascensão social, progresso material e outros benefícios sociais subjacentes ao acúmulo de capital. Para ascender socialmente, basta somente que o indivíduo possua qualidades para o trabalho, esforço pessoal e inteligência. Sendo assim, o sistema exime sua culpa pela existência de pobres, miseráveis e excluídos, pois, no nível da aparência, essas pessoas estão nessa condição por não terem se esforçado para “vencer na vida”; são, por isso, pessoas acomodadas e sem iniciativa. No nível da aparência, o sistema é justo e permite a todos “igualdade de oportunidades”, mas, no nível da essência,

A liberdade do indivíduo é a aceitação da vontade do Estado. O outro é, pois, todo aquele que não aceita o espaço “legal”, definido pela ideologia dominante. O discurso, ao propor a aceitação irrestrita da ideologia dominante, pretende, em última análise, assegurar a reprodução das relações de produção. Uma das estratégias do discurso é transformar os significados relativos em significados absolutos, eliminando o destinador de um valor e o seu conteúdo semântico (FIORIN, 1988, p. 17).

Portanto, existe uma lógica para que uma ideologia dominante defenda seu território. Tudo o que lhe for contrário passa ser mal visto no meio social. Em casos extremos, a

intolerância às ideologias que entram em conflito com a ideologia dominante resulta em violência e medidas severas contra a liberdade de expressão dos membros de uma sociedade que se mostram contrários ao sistema dominante.

Numa ideologia religiosa não é muito diferente. É possível que ações violentas sejam cometidas em nome da fé, isto é, sobre a aparência de ação legitimada por Deus, atrocidades, como as Guerras Santas<sup>14</sup> podem ser justificadas, sendo que na realidade o que está em jogo não é simplesmente a fé, e sim uma ideologia. Mesmo que não se chegue ao extremo da violência, uma ideologia religiosa pode enxergar os não adeptos a ela como “criaturas” perdidas que necessitam de salvação. Assim, uma ideologia religiosa pode justificar-se a si mesma como “legítima” e a ela cabe levar a “verdade” às criaturas que vivem nas “trevas”.

Fiorin (1988, p. 140) aborda a questão do discurso religioso como um programa de ação proposto ao homem. Trata-se de um fazer persuasivo que opera na dimensão cognitiva propondo ao homem (destinatário) um /dever-fazer/, configurando-se como um discurso do /fazer-dever-fazer/ e instaurando modalidades deônticas que expressam os termos contrários /dever-fazer/ (prescrição) e /dever-não-fazer/ (interdição). O discurso religioso também comunica um saber sobre o destinador (a divindade) que apresenta uma competência totalizadora (onipotente e onisciente). A vontade (querer-fazer) da divindade é autônoma, não se submete a nenhum outro mandante e a própria divindade é o executante. Quando o destinatário do discurso religioso o recebe e a ele adere, recebe a modalidade do /dever/ e do /saber/. No cristianismo, o poder tem origem em Deus, o destinador. O próprio /poder salvar-se/ foi dado ao homem pelo destinador por intermédio do sacrifício de seu Filho, que desfez o dano primordial. O poder é conferido ao homem e o sucesso de suas ações depende da vontade inscrita anteriormente pelo destinador, cujo querer é único. Toda manipulação contida no discurso religioso é da ordem do poder através de tentações e intimidações propostas simultaneamente.

O fato de uma religião ter grande aceitação dentro de um sistema ideológico, o capitalista por exemplo, indica que os discursos dessa religião não significam “ameaças” à ideologia dominante. Ao contrário, os discursos provenientes da religião acolhida pela classe dominante podem até mesmo servir para justificar a ideologia dominante. Isso ocorre claramente com “o discurso católico tradicional, que acena com o céu para os que suportarem

---

<sup>14</sup> De acordo com Franco Junior (1986, p. 4), “os cristãos ocidentais, como conhecedores do único e verdadeiro Deus, racional e criador, se viam no direito de dominar os povos que não o aceitavam. No fundo, tanto as Cruzadas contra os muçulmanos quanto a conquista da América aos indígenas tiveram por isso caráter de guerra santa”.

o sofrimento neste ‘vale de lágrimas’, ou seja, para os que aceitarem o seu lugar no interior das relações de produção, renunciando ao fazer transformador” (FIORIN, 1988, p. 69).

Desse modo, esse tipo de discurso religioso prega que, neste mundo, cabe aceitar as relações de exploração e suportar toda injustiça, pois, no mundo vindouro, haverá recompensa para os que tudo suportarem. Trata-se de um discurso que tem como valores eufóricos a submissão e a resignação, virtudes indispensáveis para manter a ordem num sistema de apropriação da força de trabalho, por uma minoria, para acúmulo de capitais.

Os conceitos teóricos apresentados neste capítulo são uma síntese dos componentes do percurso gerativo de sentido e procuram ilustrar o comportamento de cada nível do percurso na compreensão do sentido apresentado por um texto. Nas páginas seguintes, amparados por esses conceitos, analisamos as duas versões da lenda de Lambari.



### 3 ANÁLISE SEMIÓTICA DA LENDA DE LAMBARI

Neste capítulo, analisam-se as duas versões escritas da lenda de Lambari. A primeira versão a ser considerada é a de Carrozo (1985). Nessa versão, o texto é analisado em todos os níveis descritos pelo percurso gerativo de sentido, sem a pretensão de tentar esgotar as possibilidades de análise em cada nível.

Optamos por descrever todos os níveis do percurso gerativo de sentido na versão de Carrozo (1985) por se tratar de um texto com maior desenvolvimento narrativo. A versão de Martins (1971) é mais sintética com uma narrativa bastante condensada e não apresenta todos os percursos narrativos da versão de Carrozo (1985). Os percursos narrativos presentes nessa versão são, entretanto, semelhantes aos da versão de Carrozo (1985). Portanto, na lenda de Martins (1971), a análise contemplou o nível discursivo. Isso também se justifica pelo fato de ambas as versões da lenda serem provenientes do mesmo texto base, uma narrativa oral retextualizada para a modalidade escrita. Assim, os resultados da análise no nível fundamental e narrativo tendem a ser parecidos em ambos os textos e foi no nível discursivo que procuramos encontrar os contrastes entre ambas as versões.

A lenda de Lambari é uma narrativa inserida num contexto sócio histórico de fundação desse município e provavelmente surgiu para ilustrar as histórias de curas obtidas pelo uso das águas minerais descobertas nessa localidade. Essa narrativa se constitui num texto que pode ser entendido como “objeto de significação” e isso faz com que seu “estudo se confunda com o exame dos procedimentos e mecanismos que o estruturam, que o tecem como um “todo de sentido”. (BARROS, 2011, p. 7). Mas o texto pode ser analisado não apenas

Como objeto de significação, mas como objeto de comunicação entre dois sujeitos. Assim concebido, o texto encontra seu lugar entre os objetos culturais, inserido numa sociedade (de classes) e determinado por formações ideológicas específicas. Nesse caso, o texto precisa ser examinado em relação ao contexto sócio histórico que o envolve e que, em última instância lhe atribui sentido (BARROS, 2011, p. 7).

Numa perspectiva semiótica, o texto pode ser analisado como um percurso de várias camadas de sentido. Podemos iniciar uma análise, partindo do nível mais profundo do texto, seguindo as etapas do percurso gerativo de sentido até superfície, o nível discursivo. Nossa análise da lenda na versão de Carrozo (1985) começa no nível fundamental.

### 3.1 Nível fundamental

No nível fundamental a compreensão do sentido começa com a determinação da categoria semântica fundamental sobre a qual o texto se constrói.

A oposição semântica mínima que encontramos no texto da lenda é /vida/ *versus* /morte/. Essa oposição pode ser reconhecida no início da lenda: “Era uma vez... Um rico fazendeiro e criador lá das bandas de Passos, que rumara para a Cidade de Campanha, a fim de encontrar um facultativo capaz de debelar os males que afligia uma muito amada filha.” (CARROZO, 1985, p. 15).

Nessa oposição a vida é um valor eufórico e morte um valor disfórico. Portanto, a lenda de Lambari, trata do “desejo”, compreendido pela modalidade do /querer-ser/, de uma jovem entrar em conjunção com a vida migrando de uma perspectiva axiológica negativa de morte para a uma perspectiva axiológica positiva de vida. Um percurso que pode ser definido da seguinte maneira:

Morte (disforia) → não morte (não disforia) → vida (euforia)

Esse esquema fornece uma visão geral do sentido da lenda e da maneira como o sentido, no nível fundamental, constitui-se. A concretização do sentido, nesse nível, ocorre como negação de um conteúdo e afirmação de outro. Podemos verificar essa sucessão de estados com algumas amostras do texto da lenda:

Morte (disforia): “Cecília, a prendada filha do fazendeiro Antônio Alves Trancoso, continuava torturada por implacável doença. Seus encantos e formosura pareciam fadados à destruição final” (CARROZO, 1985, p. 15). No estado inicial, ocorre a afirmação da morte e isso representa a relação de não conformidade com essa situação resultando em disforia.

Não morte (não disforia): “Cecília passa a beber da água milagrosa” (CARROZO, 1985, p. 17). Nesse ponto do percurso, surge um termo contraditório com a negação da morte. A negação de um termo sugere a posterior afirmação do termo oposto e, segundo o *Dicionário de semiótica*,

A contradição é a relação que se estabelece após o ato cognitivo da negação entre dois termos, de que o primeiro posto antecipadamente é tornado ausente por essa operação, ao passo que o segundo se torna presente. Trata-se, portanto, a nível dos conteúdos postos, de uma relação de pressuposição, já que a presença de um termo pressupõe a ausência do outro e vice-versa (GREIMAS; COURTÉS, 1979, p. 83).

Vida (euforia): “Cecília restabelecida mostra-se forte, alegre, sadia” (CARROZO, 1985, p. 17). O final do percurso termina com a afirmação da vida.

Atentando para as águas, percebemos que elas também projetam uma oposição semântica fundamental que pode ser representada pelos termos /profano/ *versus* /sagrado/. Essa oposição resulta no seguinte percurso na lenda:

Profano → não profano → sagrado

Para a família de Cecília todas as águas eram comuns, profanas. Dantas apresenta uma água dita “milagrosa”. Inicia-se um processo de crença segundo o qual as águas deixam de ser profanas e se tornam sagradas a partir do momento em que “Cecília passa a beber da água milagrosa” e após alguns dias de uso das águas “Cecília restabelecida, mostra-se forte, alegre, sadia”. A cura de Cecília é a confirmação da adesão dos actantes da narrativa na crença de que “as águas eram mesmo ‘santas’” (CARROZO, 1985, p. 17-18).

As oposições semânticas fundamentais da lenda formam os seguintes quadrados semióticos:



O primeiro quadrado representa o percurso de Cecília e o segundo quadrado, o percurso da crença sobre as águas. O quadrado representa as operações de asserção e negação. Negando-se o profano, projeta-se o não-profano e afirma-se o sagrado. Negando-se a morte, projeta-se a não-morte e afirma-se a vida.

Os esquemas apresentados, demonstram, que no nível fundamental, os componentes do sentido são abstratos e gerais. Nega-se uma categoria semântica e afirma-se outra, pois, “a sintaxe no nível fundamental opera com duas operações: a negação e a asserção que ocorrem na sucessividade de um texto” (FIORIN, 2013, p. 23). Já a semântica elementar concebe os

valores como valores virtuais, portanto, de natureza axiológica, e prevê dois tipos de relação do ser vivo para com os valores. Essas relações podem ser eufóricas e disfóricas, sendo que,

Eufórica é a relação de conformidade do ser vivo com o meio ambiente, e disfórica, sua não-conformidade. Os termos da categoria semântica assim investidos são ditos valores axiológicos, e não apenas valores descritivos, e surgem, em relação à semântica narrativa, como valores virtuais, ou seja, não relacionados ainda a um sujeito. A atualização só ocorre na instância superior da semântica narrativa, quando tais valores são assumidos por um sujeito (BARROS, 2001, p. 24).

No nível narrativo, passam a ser considerados na compreensão do sentido os acontecimentos relacionados com os conteúdos semânticos estabelecidos no nível fundamental do percurso gerativo de sentido.

A partir do nível narrativo, o texto começa a se “individualizar”, pois, uma oposição semântica mínima, pode ser a base de sentido de vários textos e são os elementos narrativos e principalmente os discursivos que dão identidade ao texto.

### **3.2 Nível narrativo**

De acordo com Barros (2011, p. 11), “no segundo patamar, nível das estruturas narrativas, os elementos das oposições semânticas fundamentais são assumidos como valores por um sujeito e circulam entre sujeitos, graças à ação também de sujeitos”. Assim, os valores, geralmente, estão investidos em objetos e a relação transitiva entre sujeitos e objetos resultam em enunciados elementares que determinam os estados de junção dos sujeitos com objetos e as transformações sequenciais ocorridas no estado de junção dos sujeitos com os objetos que podem ser ocasionadas pelo próprio sujeito ou não. Ou seja,

O enunciado elementar caracteriza-se pela relação de transitividade entre dois actantes, o sujeito e o objeto. A relação transitiva entre sujeito e objeto os define. Há duas funções transitivas: a junção e a transformação e conseqüentemente duas formas de enunciado elementar, enunciados de estado e enunciados de fazer. O primeiro diz respeito a junção entre sujeito e objeto e o segundo às transformações da junção do sujeito e objeto (BARROS, 2011, p. 17).

Vamos identificar os enunciados elementares de estado no texto da lenda. Esses enunciados se ligam aos atores<sup>15</sup> que assim passam a ser considerados no nível discursivo, quando recebem papéis temáticos no discurso e investimentos semânticos, deixando de ser actantes narrativos. Os atores presentes no texto da lenda são: Antônio Alves Trancoso, Cecília, Tancredo e Antônio Araújo Dantas.

Os enunciados de estado podem ser conjuntivos ou disjuntivos e esquematizados da seguinte forma:

Enunciado de estado: F junção ( $S \cap O$ ) ou ( $S \cup O$ )

F= função, S= sujeito, O= objeto,  $\cap$ = conjunção,  $\cup$ = disjunção

#### a) Enunciados de estado referentes a Trancoso:

Trata-se de um sujeito em conjunção com a riqueza pois era um “Um rico fazendeiro e criador lá das bandas de Passos”. (CARROZO, 1985, p. 15). Trancoso mantém um estado inicial de incerteza sobre o poder das águas e “Após alguma relutância acabou o Sr. Trancoso por decidir sobre a viagem para o Lambari e conhecer aquelas ‘aguas santas’.” (CARROZO, 1985, p. 16). Podemos formar um percurso fundamentado na oposição incerteza *versus* certeza: incerteza → não incerteza → certeza. “E o senhor Antônio Alves Trancoso sentiu-se mesmo feliz em mandar construir uma capela em louvor a Mãe de Todo o Bem, que ali seria adorada Nossa Senhora da Saúde”. Esse enunciado revela um estado final de certeza sobre o poder das águas e seu caráter sagrado. Também reafirma o estado conjuntivo do sujeito com posses materiais, um sujeito que pode construir uma capela e revela, ainda, a conjunção com uma crença religiosa.

Identificamos quatro enunciados de estado referentes a Trancoso:

F junção ( $S \cap O$  riqueza), F junção ( $S \cup O$  certeza sobre o poder das águas), F junção ( $S \cap O$  crença religiosa), F junção ( $S \cap O$  certeza sobre o poder das águas).

---

<sup>15</sup> Segundo o *Dicionário de semiótica*, o ator é um lexema portador de pelo menos um papel actancial e de no mínimo um papel temático. O ator não é apenas um lugar de investimento desses papéis, mas, também, de suas transformações consistindo o discurso, essencialmente, em um jogo de aquisições e perdas sucessivas de valores.

Barros (2011, p. 85) explica que o “ator é uma entidade do discurso que resulta da conversão dos actantes narrativos, graças ao investimento semântico que recebem no discurso. O ator cumpre papéis actanciais, na narrativa, e papéis temáticos no discurso”.

Temos três enunciados de estado conjuntivo, sendo um deles, o enunciado de conjunção com a certeza no poder das águas, resultante de uma transformação de um enunciado de estado disjuntivo.

**b) Enunciados de estado referente a Tancredo:**

F junção ( $S \cap O$  noivado)

Essa função pode ser reconhecida no seguinte enunciado de estado: “E Tancredo, o noivo, não menos acabrunhado andava abalado pela saúde de sua querida Cecília”. (CARROZO, 1985, p. 15).

F junção ( $S \cap O$  crença no poder das águas)

Essa função pode ser reconhecida no seguinte enunciado de estado: “convicto do real valor das ‘águas santas’ lá das bandas do Lambari, Tancredo entrou em casa de Antônio Alves Trancoso, exultante, inebriante de esperança”

F junção ( $S \cap O$  crença religiosa)

Essa função pode ser reconhecida no seguinte enunciado de estado: “Cecília e Tancredo ajoelhados diante da gruta das ‘águas santas’, renovam à Virgem em fervorosa prece a gratidão de suas almas crentes e devotas”. (CARROZO, 1985, p. 18).

F junção ( $S \cap O$  casamento)

Essa função pode ser reconhecida no seguinte enunciado de estado: “Ajoelhados aos pés do altar de Nossa Senhora da Saúde, Cecília e Tancredo recebem a benção nupcial”. (CARROZO, 1985, p. 18).

**c) Enunciados de estado referentes a Cecília:**

F junção ( $S \cup O$  saúde)

Essa função pode ser reconhecida no seguinte enunciado de estado: “Cecília, a prendada filha do fazendeiro Antônio Alves Trancoso, continuava torturada por implacável doença. Seus encantos e formosura pareciam fadados à destruição final”. (CARROZO, 1985, p. 15).

F junção ( $S \cap O$  noivado)

Essa função pode ser reconhecida no seguinte enunciado de estado: “E completava o triste quadro a dominar o sensível coração da jovem, o lembrar-se de que ela era noiva.” (CARROZO, 1985, p. 15).

F junção ( $S \cap O$  saúde)

Essa função pode ser reconhecida no seguinte enunciado de estado: “Cecília restabelecida mostra-se forte, alegre, sadia”. (CARROZO, 1985, p. 18).

F junção ( $S \cap O$  crença religiosa)

Essa função pode ser reconhecida no seguinte enunciado de estado: “Cecília e Tancredo ajoelhados diante da gruta das ‘águas santas’, renovam à Virgem em fervorosa prece a gratidão de suas almas crentes e devotas”. (CARROZO, 1985, p. 18).

F junção ( $S \cap O$  casamento)

Essa função pode ser reconhecida no seguinte enunciado de estado: “Ajoelhados aos pés do altar de Nossa Senhora da Saúde, Cecília e Tancredo recebem a benção nupcial”. (CARROZO, 1985, p. 18).

#### **d) Enunciados de estado referente a Antônio Araújo Dantas:**

F junção ( $S \cup O$  liberdade), F junção ( $S \cap O$  saber sobre as águas)

As duas funções podem ser reconhecidas no seguinte enunciado de estado: “Adianta-se um preto cativo, Antônio de Araújo Dantas, e sugere seja levada a moça lá nas plagas do Lambari, onde uma fonte de águas milagrosas, já experimentadas por outros doentes, proporcionara curas admiráveis” (CARROZO, 1985, p. 16). Dantas era um escravo que conhecia uma fonte de “águas milagrosas”.

Com relação aos objetos, percebemos que alguns parecem mais concretos, como o objeto riqueza, noivado e casamento. Outros objetos como a crença religiosa são “valores culturais” e ocupam “um lugar de destaque nas narrativas míticas e sobretudo nas folclóricas” (GREIMAS, 2014, p. 59). Por último, citamos o objeto do saber em conjunção com Dantas. Trata-se de um tipo de objeto que, ao ser doado o doador, não sofre privação dele. Ou seja, Dantas ao doar seu conhecimento sobre as águas, não o perde. É o que acontece “na comunicação verbal, o saber do destinador, uma vez transferido, é “partilhado” com o destinatário sem o que destinador se veja privado dele”. (GREIMAS, 2014, p. 57).

Para Fiorin (2013, p. 28), “os enunciados de fazer mostram as transformações, a passagem de um enunciado de estado a outro”. Esse tipo de enunciado pode ser exemplificado com o uso das águas. Tratar-se com as águas é um enunciado de fazer que altera o estado inicial de Cecília. Ela “bebera religiosamente da ‘água santa’ - como lhe indicara o cativo Antônio de Araújo Dantas. Termina a cura. Cecília restabelecida mostra-se forte, alegre, sadia.”

(CARROZO, 1985, p. 18). Fica evidente a mudança de estado: um estado inicial caracterizado por uma enfermidade e um estado saudável após o uso das águas.

Ocorre uma relação entre enunciados de estado e enunciados de fazer e “a comunicação hierárquica de um enunciado de fazer e um enunciado de estado define o programa narrativo, a unidade operatória da narrativa de um texto” (BARROS, 2011, p. 20). Os programas narrativos podem ser representados em formato de esquemas usando-se a seguinte simbologia:

F = função

→ = transformação

S1 = sujeito do fazer

S2 = sujeito de estado

∩ = conjunção

∪ = disjunção

Ov = objeto-valor

O primeiro programa narrativo identificado no texto da lenda tem como enunciado de fazer a viagem do sujeito (S1), pai da moça, em função de um enunciado de estado, a falta de saúde de sua filha (S2). A viagem tem por objetivo encontrar meios de reverter o estado de disjunção com a saúde (vida) da filha do fazendeiro.

PN1 = F (encontrar tratamento para a filha)

[ S1 (fazendeiro) → (S2 (filha) Ov ∪ (saúde) ]

A viagem à Campanha em busca da cura de Cecília, inicialmente, não obteve êxito. “Pois, de nada valiam os médicos e tizanas de toda espécie [e] Cecília, a prendada filha do fazendeiro Antônio Alves Trancoso, continuava torturada por implacável doença. Seus encantos e formosura pareciam fadados à destruição final” (CARROZO, 1985, p. 15).

A doença de Cecília impede a realização de seu casamento. O casamento é um objeto-valor desejado por ela. Casar-se é um enunciado de fazer que significa a conjunção com esse objeto-valor e ambos os noivos desejam entrar em conjunção com ele. Também pressupomos que para a jovem, o noivo representa um objeto-valor positivo e vice-versa.

Podemos então prever a reversibilidade de papéis que os actantes podem desempenhar na narrativa, pois, o

Actante é uma entidade sintática da narrativa que se define como termo resultante da relação transitiva, seja ela uma relação de junção ou de transformação. O actante funcional, por sua vez, caracteriza-se pelo conjunto



variável dos papéis que assume em um percurso narrativo (BARROS, 2011, p. 84)

Tancredo é um sujeito que busca a conjunção com o objeto-valor “Cecília” e o inverso também é verdadeiro. Mas nesse caso temos valores subjetivos. Tancredo é um valor subjetivo para Cecília e vice-versa, sendo que, “os objetos de valor subjetivo são manifestados por atores que são, de forma conjunta e simultânea, sujeitos e objetos” (GREIMAS, 2014, p. 68).

Mas a doença, que pode acarretar a morte de Cecília, representa um risco de disjunção da moça com o objeto valor “noivo” e de uma maneira interessante: com a eliminação do sujeito em relação ao objeto-valor. Por sua vez, o noivo poderá perder definitivamente o objeto-valor almejado e uma das consequências de “perder um objeto por acidente, destruição ou esquecimento, não é somente se disjuntar dele, é também abolir toda relação com ele, destruindo ao mesmo tempo o sujeito em seu estatuto de ente semiótico” (GREIMAS, 2014, p. 42).

O contato de Tancredo com Dantas, o sujeito em conjunção com o saber sobre as “águas santas”, aponta para um programa narrativo, a viagem para a região do Lambari. A argumentação de Dantas é eficiente e Tancredo fica convencido da “necessidade de ser Cecília levada para lá, a fim de fazer a cura indicada pelo negro cativo” (CARROZO, 1985, p. 16).

Antônio Araújo sabe onde encontrar o objeto-modal<sup>16</sup>, que pode fazer a moça entrar em conjunção com o objeto-valor “saúde”. Esse objeto-modal está representado pelas águas. De acordo com Dantas, não se trata de uma água comum é “uma fonte de águas milagrosas”, “E mais e mais Antônio Dantas se refere sobre as tais águas ‘santas’, que acabou por convencer a Tancredo de levar tal notícia aos pais de Cecília” (CARROZO, 1985, p. 16).

O programa narrativo da viagem à região das águas é precedido pela entrada na narrativa de Antônio Dantas e por duas ações argumentativas. Primeiro, Dantas convence Tancredo sobre os poderes das águas “e sugere seja levada a moça lá nas plagas do Lambari, onde uma fonte de águas milagrosas, já experimentadas por outros doentes, proporcionara curas admiráveis”. (CARROZO, 1985, p. 16).

Então, após aderir à crença de Dantas, Tancredo “pôs-se a contar com voz animada, convincente, quase autoritária, quanto soubera a respeito da ‘água santa’ apontada pelo cativo Antônio Dantas, e da necessidade de ser Cecília Levada para lá”. (Idem). Essa argumentação

---

<sup>16</sup> Barros (2011, p. 22) mostra que os valores modais como o dever, o querer, o poder e o saber, são os que modalizam ou modificam a relação dos sujeitos com os valores e os fazeres.

convenceu o pai de Cecília e “Após alguma relutância acabou o sr. Trancoso por decidir sobre a viagem para o Lambari e conhecer aquelas ‘aguas santas’”. (Idem).

Provavelmente, Tancredo hesitou em dar crédito a um escravo, pois Cecília já havia se cercado dos cuidados dos melhores médicos, que o dinheiro podia pagar. Antônio era um negro cativo e Tancredo, noivo da filha de um rico fazendeiro. Um abismo social separa esses dois atores. Que crédito poderia ser dado a um indivíduo na condição de Antônio Dantas? Porém, a manipulação do cativo foi convincente.

Tudo indica que Dantas manipulou Tancredo por tentação<sup>17</sup>, mostrando a ele que se fizessem o tratamento que ele estava determinando ele teria sua noiva saudável e bela novamente. Como nenhum tratamento médico, até o momento, surtira efeito no restabelecimento da saúde de Cecília e nenhuma outra alternativa de cura se vislumbrava, Tancredo se encontrava numa situação de não poder não aceitar os argumentos de Dantas. Ele agarrou-se àquele fio de esperança, acreditando que Cecília ficaria curada e depositou sua confiança nas águas descritas pelo negro cativo. Afinal, “quanto lhe interessava isso... Sim! Interessava-lhe muito... E foi com o coração aos pulos que afastara daquela venda” (CARROZO, 1985, p. 16).

Na segunda ação argumentativa, Tancredo, convicto do poder das águas milagrosas, procura convencer o pai de Cecília a viajarem para o local das águas santas com o propósito de realizar o tratamento prescrito por Antônio Dantas. Tancredo argumenta “com voz animada, convincente, quase autoritária” e, provavelmente, a argumentação usada foi uma paráfrase do que ouvira de Dantas e, talvez pelos mesmos motivos que fizeram Tancredo hesitar em acreditar em Dantas, “após alguma relutância acabou o sr. Trancoso por decidir sobre a viagem para o Lambari e conhecer aquelas ‘aguas santas’”. (CARROZO, 1985, p. 16).

O sucesso da manipulação<sup>18</sup> de Dantas se deve ao fato de Cecília representar um valor positivo tanto para Trancoso como para Tancredo e ambos os sujeitos estarem numa posição de não poder não aceitar os argumentos de Dantas, pois corriam o risco de perder esse valor, caso a moça não fosse curada.

Ao depositar confiança nos argumentos de Dantas fica estabelecido um contrato fiduciário entre ele e Tancredo, conceito assim definido por Greimas e Courtés (1979, p. 184):

---

<sup>17</sup> Fiorin (2013, p. 30) esclarece que a tentação se caracteriza quando o manipulador propõe ao manipulado uma recompensa (um objeto-valor positivo), com a finalidade de levar o manipulado a fazer alguma coisa.

<sup>18</sup> Para Fiorin (2013, p. 29), “Na fase da manipulação um sujeito age sobre o outro para levá-lo a querer e/ ou fazer alguma coisa”.

O contrato fiduciário põe em jogo um fazer persuasivo de parte do destinador e, em contrapartida, a adesão do destinatário: dessa maneira, se o objeto do fazer persuasivo é a veridicção (o dizer verdadeiro) do enunciador, o contra objeto, cuja obtenção é esperada, consiste em um crer verdadeiro que o enunciatário atribui ao estatuto do discurso enunciado: nesse caso, o contrato fiduciário é um contrato enunciativo (ou contrato de veridicção) que garante o discurso enunciado; se o contrato fiduciário sanciona um programa narrativo no interior do discurso, falar-se-á então de contrato enuncivo.

Através desse contrato, baseado na confiança, Dantas conseguiu fazer-crer no poder curativo das águas. O êxito da adesão de Tancredo ao contrato proposto por Dantas vai ser comprovado quando Tancredo também exerce o papel de manipulador e estabelece outro contrato fiduciário com Trancoso, que aceita o fazer persuasivo de Dantas indiretamente por intermédio de Tancredo. Fica implícito ao ato argumentativo um ato interpretativo e,

Se o fazer interpretativo tem que lidar com procedimentos de persuasão muito variados (argumentação e demonstração, dentre outros) e recobrir um campo muito vasto, é preciso ver que de outro ele pode ser reduzido a uma operação de reconhecimento (da verdade). Ora, ao contrário do conhecimento, o reconhecimento é uma operação de comparação entre aquilo que se propõe (= a proposição lógica, no sentido de “proposição” considerada como sugestão e oferta) e aquilo que já se sabe ou aquilo em que se crê. Sendo uma comparação, o reconhecimento comporta necessariamente uma identificação, no enunciado apresentado, com a totalidade ou as frações da “verdade” que já possui (GREIMAS, 2014, p. 130).

Podemos, então, acrescentar outro aspecto que corrobora o fato da manipulação de Dantas ter sido bem-sucedida: a questão da crença numa ideologia religiosa partilhada pelos actantes da narrativa. Como devotos da Virgem, provavelmente, Tancredo, Trancoso e sua família conheciam muitas histórias míticas relacionadas com milagres operados por ela. Portanto, era válido conferir se aquelas águas eram mesmo “milagrosas”.

Numa fase posterior da narrativa, fica explícito um apelo à intercessão da Virgem para confirmar o “o poder milagroso das águas”. Isso se constata quando ocorre o reconhecimento da cura e “Cecília e Tancredo ajoelhados diante da gruta das ‘águas santas’, renovam à Virgem em fervorosa prece a gratidão de suas almas crentes e devotas” (CARROZO, 1985, p. 18). A expressão de gratidão, integrante da fase da *sansão* (narrativa canônica), pressupõe um favor recebido e, com isso, deduzimos que a “santidade” das águas descritas por Dantas passava pelo reconhecimento da relação dessas águas com a figura mítica da Virgem.

Conforme apresentamos a sucessão de programas narrativos na lenda fica evidente a relação que esse programa mantém com o programa básico que é “curar” Cecília, um programa que deriva da oposição semântica mínima do texto, /vida/ *versus* /morte/. Em torno desse programa narrativo de base, surgem os programas de uso regidos pelo programa principal. Sendo assim, “os programas podem ser simples ou complexos, isto é, constituídos por mais de um programa hierarquizado (nesse caso diferencia-se o programa principal ou programa de base dos programas secundários ou de uso, pressupostos pelo programa de base” (BARROS, 2011, p. 22).

A viagem à região do Lambari coloca Cecília em contato com as “águas santas” e Cecília transforma-se num sujeito competente para se tratar com a água. Segundo o *Dicionário de semiótica*,

Qualquer sequência de comportamento pressupõe, por um lado, um programa narrativo virtual e, por outro, uma competência particular que torna possível a sua execução. Assim concebida, a competência é uma competência modal que pode ser descrita como uma organização hierárquica de modalidades, fundamentada, por exemplo, num querer-fazer ou num dever-fazer que rege um poder-fazer ou um saber-fazer (GREIMAS; COURTÉS, 1979, p. 354).

A competência de Cecília deriva de valores modais recebidos do destinador. Barros (2001, p. 17) esclarece que o destinador é o responsável pela alteração das qualidades do sujeito da ação. Ele determina a competência e os valores do sujeito que age.

Os valores entregues a Cecília são da ordem do dever-fazer (Cecília, pela argumentação do noivo influenciado por Dantas, deveria tratar-se com as águas) e do saber-fazer (Dantas ensina como usar as águas).

Portanto, a viagem à região das águas é um programa de aquisição de objeto-valor, ou seja, Cecília está indo ao local onde se encontra o objeto para “apropriar-se” de seus poderes milagrosos de cura. A “água santa” é vista, principalmente como objeto-modal, mas a relação que ela mantém com os actantes da narrativa lhe fornece uma dupla face quer se relacione com Cecília ou Dantas. Em relação a Dantas, a água constitui-se num objeto-de-saber e, para Cecília, trata-se de um objeto-modal, o objeto que, na lenda, participa da transformação principal ocorrida no texto: a cura de Cecília.

A posse de Cecília do saber sobre as águas se faz por uma aquisição transitiva. Nesse caso,

O destinador-manipulador é a fonte dos valores, ou melhor é quem determina os valores que serão visados pelo sujeito ou o valor dos valores – competência semântica do sujeito – e quem dota o sujeito dos valores modais necessários ao fazer – competência modal do sujeito. Manipulação e competência são correlativos, ou seja, são pontos de vista diferentes sobre o programa de aquisição por doação. Na manipulação, adota-se a perspectiva do sujeito do fazer; na competência, a do sujeito do estado que “recebe” os valores modais. (BARROS, 2001, p. 36).

O “dono” do saber sobre as águas, Dantas, “doa” a Cecília seu saber sobre essas águas e lhe ensina como usá-las. Dantas é tanto o destinador-manipulador quanto o sujeito do fazer, que doa ao sujeito de estado, Cecília, um objeto-valor (saber sobre as águas) e um objeto-modal (“águas santas”) que possui virtudes “milagrosas” para lhe devolver a saúde.

Ao fazer uso das águas Cecília inicia um programa de performance. Para Fiorin (2013, p. 31), “a performance é a fase em que se dá a transformação (mudança de um estado a outro) central da narrativa”. Na lenda, esse programa de performance consiste em seguir as recomendações de Dantas referentes ao uso da água de Lambari e “Cecília passa a beber da água milagrosa. Um copo pela manhã em jejum, outro ao meio dia, e um terceiro à tardinha, antes da última refeição” (CARROZO, 1985, p. 17).

Na performance do tratamento com as águas, o sujeito que opera a transformação de estado e o que entra em conjunção com o objeto-valor estão sincretizados num mesmo actante. Ou seja, Cecília é quem toma a água “religiosamente”, nos horários e condições determinadas por Dantas, e Cecília é o sujeito que é sancionado<sup>19</sup> positivamente, entrando em conjunção com a saúde.

A sanção positiva de Cecília é constatada após a performance do tratamento. Isso ocorre quando “Termina a cura. Cecília restabelecida mostra-se forte, alegre, sadia. Cumpria-se o esperado milagre”. Isso implica uma sanção positiva também para Dantas. Afinal, Dantas, como destinador-manipulador tem o seu discurso sobre as águas reconhecido como verdadeiro, pois, “As águas eram mesmo “santas”!”. (CARROZO, 1985, p. 18).

Dessa maneira, considerando que “o encadeamento lógico de um programa de competência com um programa de performance constitui, por exemplo, um percurso narrativo, denominado percurso do sujeito” (BARROS, 2011, p. 26), ao ficar curada, Cecília torna-se competente para empreender outros programas narrativos como, por exemplo, casar-se.

---

<sup>19</sup> Fiorin (2013, p. 31) esclarece que na fase da sanção ocorre a constatação de que a performance realizou e o sujeito que a realizou é reconhecido.

De fato isso acontece. Cecília casa-se e realiza outros desejos e seu percurso termina com satisfação tímica, pressuposta, pela realização de três projetos desse sujeito. Ela fica curada, ela é atendida pelo pai para a construção de um templo para Nossa Senhora da Saúde e ela entra em conjunção com o objeto-valor “casamento”.

Ao recapitularmos o percurso de Cecília, vimos que ela se encontra num estado inicial de falta, isto é, em disjunção com objeto-valor “saúde”. A manipulação de Dantas leva Cecília a um dever-fazer a viagem para encontrar as “águas santas”. Dantas doa a Cecília competência modal tornando-a sujeito competente que sabe como “se tratar com as águas” e finalmente Cecília é sancionada como sujeito que sabe “tratar-se com as águas” e recebe como “prêmio” a saúde.

O percurso de Cecília segue o modelo de uma sequência narrativa canônica. De acordo com Fiorin (2013, p. 29), os textos, de um modo geral, são formados por narrativas complexas em que uma série de enunciados de fazer e de ser (estado) estão organizados hierarquicamente. A narrativa complexa estrutura-se numa sequência canônica que compreende quatro fases: a manipulação, a competência, a performance e a sanção.

Em relação à construção do templo, notamos que o evento é a consumação de um percurso da sequência narrativa que estava encoberto só sendo revelado após a sanção positiva da cura. Esse percurso narrativo se inicia com “uma súplica de fé e esperança!”. (CARROZO, 1985, p. 18). Quando curada, Cecília e o noivo se dirigem à Virgem com “uma prece de amor e humildade!”. (CARROZO, 1985, p. 18). Mas a prece de “amor e humildade” parecia uma recompensa pequena e “os noivos deveriam fazer algo de mais importante e duradouro para externar toda a grandeza do bem ali recebido”. (CARROZO, 1985, p. 18).

O templo surge como recompensa à altura da graça concedida pela Virgem. Na fase inicial do percurso, os noivos invocaram a ajuda da Virgem, manipulando-a, provavelmente, por sedução. Ou seja, “se o manipulador leva a fazer manifestando juízo positivo sobre a competência do manipulado, há uma sedução”. (FIORIN, 2013, p. 30). O texto não fornece o conteúdo da prece, mas provavelmente, houve uma exaltação aos poderes da Virgem, lembrando os muitos milagres por ela realizados, para, em seguida, invocar a sua ajuda.

Portanto a construção do templo é a fase final do percurso (encoberto) do destinador-manipulador “noivos”. De acordo com Fiorin (2013, p. 37), o destinador manipulador transforma a competência modal do destinatário ao colocá-lo, durante a comunicação, em posição de falta de liberdade ou de não poder não aceitar o contrato proposto. O destinatário é levado a efetuar uma escolha forçada. O destinador emprega, para tanto, a persuasão, articulada

no fazer persuasivo que exerce e no fazer interpretativo, por conta do destinatário. O fazer persuasivo define-se como um fazer-creer e, secundariamente, como um fazer-saber, e o fazer interpretativo, como o creer, ou melhor, um ato epistêmico que leva a creer. Em resumo, o percurso do destinador-manipulador pode ser desmembrado em três etapas: o contrato fiduciário, em que é estabelecido um mínimo de confiança; o espaço cognitivo da persuasão e da interpretação; a aceitação ou recusa do contrato.

Vejamos como isso acontece na lenda. Na fase inicial do percurso do destinador-manipulador, representado pelos noivos, é feito um pedido de ajuda à Virgem e nessa fase estabelecem o contrato fiduciário. Em seguida ocorre a manipulação com a proposição do contrato e a persuasão através da prece. Após um fazer interpretativo o destinatário aceita ou recusa o contrato. Nesse caso houve a aceitação do contrato exposto na prece e a Virgem “provou” sua competência concedendo a cura.

O reconhecimento do contrato cumprido pela Virgem indica que o destinador-manipulador (noivos) deve recompensá-la, pois,

O segundo programa narrativo no percurso do destinador-julgador é o da sanção pragmática ou retribuição. O sujeito reconhecido como cumpridor dos compromissos assumidos é julgado positivamente e recebe uma retribuição, sob a forma de recompensa. Já o sujeito desmascarado, por não ter executado sua parte no contrato, sofre julgamento negativo e punição. A retribuição, como recompensa ou punição, faz parte da estrutura contratual inicial e restabelece o equilíbrio narrativo, pois é o momento de o destinador cumprir as obrigações assumidas com o sujeito, na hora da manipulação (BARROS, 2011, p. 35).

Portanto, os noivos “Deveriam fazer algo de mais importante e duradouro para externar toda a grandeza do bem ali recebido. E sem tardança, suplicaram ao nobre pai, faça construir uma capela naquelas paragens, onde seria sempre lembrada e adorada a Mãe Santíssima” (CARROZO, 1985, p. 18). A “promessa” da construção da capela, em agradecimento pela cura, provavelmente, foi um dos itens da argumentação usada na prece dirigida à Virgem. Se isso aconteceu, além da sedução, a manipulação feita na prece também se deu por tentação.

A atribuição de recompensa à Virgem dependia da aceitação da súplica dos noivos dirigida ao pai de Cecília, algo que não seria difícil atender pois, tratava-se de um sujeito em conjunção com a riqueza. Sendo assim, “o senhor Antônio Alves Trancoso sentiu-se mesmo feliz em mandar construir uma capela em louvor a Mãe de Todo o Bem, que ali seria adorada: Nossa Senhora da Saúde”. (CARROZO, 1985, p. 18). Trancoso é um sujeito competente para

realizar a construção. Trata-se de um sujeito modalizado pelo poder-fazer (através da riqueza) e querer-fazer (sujeito que compartilha a gratidão à Virgem).

A narrativa se encerra com o casamento de Cecília, quando, “Na terra, em meio à clareira, modesta capela parecia acanhar-se diante da multidão ali acorrida... Ajoelhados aos pés do altar de Nossa Senhora da Saúde, Cecília e Tancredo recebem a benção nupcial. Tudo acabara bem” (CARROZO, 1985, p. 18).

Fica constatado que todos os percursos dos sujeitos tiveram realização eufórica. A busca de Trancoso por tratamento capaz de curar Cecília obteve êxito; a cura de Cecília permitiu que ela e Tancredo entrassem em conjunção com objeto-valor “casamento”; Dantas foi reconhecido como sujeito do saber sobre as “águas santas” e a Virgem foi recompensada com um templo construído em seu nome por ser um sujeito capaz de atender preces.

Até o momento procuramos compreender a construção do sentido da lenda a partir de oposições semânticas e descrevendo como os conteúdos de significação foram produzindo percursos narrativos e dentro desses percursos consideramos as relações dos sujeitos com objetos como relações de junção e disjunção e dos sujeitos entre si pelo fazer persuasivo e pelo fazer interpretativo.

Para ampliar nossa compreensão da geração de sentido no texto da lenda consideremos novamente o sujeito Dantas com a função de sujeito destinador. Vimos que ele comunica a Cecília valores modais da ordem do /ser-fazer/, ou seja, lhe fornece competência para tratar-se com as águas. Esses valores estão relacionados à modalização do ser, pois,

A modalização de enunciados de estado é também denominada modalização do ser e atribui existência modal ao sujeito de estado. A modalização de enunciados do fazer é, por sua vez, responsável pela competência modal do sujeito do fazer, por sua qualificação para a ação, conforme se verificou nos itens sobre os programas narrativos de competência e a manipulação. Tanto para a modalização do ser quanto para a do fazer, a semiótica prevê essencialmente quatro modalidades: o querer, o dever, o poder e o saber (BARROS, 2011, p. 42).

Num primeiro momento, Cecília é instaurada como sujeito de estado em conjunção com uma enfermidade e em seguida modalizada pelo /dever-fazer/ o tratamento com as águas, pois, “Dantas sugere seja levada a moça lá nas plagas do Lambari, onde uma fonte de águas milagrosas, já experimentadas por outros doentes, proporcionara curas admiráveis” (CARROZO, 1985, p. 16). Com a argumentação de Tancredo, que fora influenciado por Dantas, Cecília passa ser um sujeito dotado de um /querer-fazer/ a viagem, o que podemos entender



como uma modalização virtualizante. As modalidades virtualizantes são as “que instauram o sujeito, e as atualizantes, [as] que o qualificam para a ação. O /dever-fazer/ e o /querer-fazer/ são modalidades virtualizantes, enquanto o /saber-fazer/ e o /poder-fazer/ são modalidades atualizantes”. (BARROS, 2011, p. 43).

Num segundo momento, Cecília é dotada de um /poder-fazer/ o tratamento com as águas por ser conduzida até as fontes e de um /saber-fazer/ o tratamento, ambas modalidades transferidas a ela pelo sujeito operador Dantas. Assim, Cecília passa por uma modalização atualizante e está pronta para agir.

Quando analisamos a argumentação de Dantas, percebemos que foi necessária, por parte dele, certa insistência para convencer Tancredo. Em seguida, o próprio Tancredo, então, “convicto do real valor das ‘águas santas’ lá das bandas do Lambari”, vislumbrava a possibilidade de não adesão de Trancoso ao discurso de Dantas e pensava: “Ah! Se dessem pleno crédito às suas palavras... Se permitissem levar sua querida Cecília, se ela voltasse aos dias felizes em que se conheceram... Ela tão viçosa, tão corada, tão linda...” (CARROZO, 1985, p. 16).

Por meio da manipulação de Dantas e do fazer interpretativo de Tancredo, o discurso de Dantas é modalizado veridictoriamente e em conformidade com os dizeres de Barros (2011, p. 43), “com a modalização veridictória substitui-se a questão da verdade pela da veridicção ou do dizer verdadeiro: um estado é considerado verdadeiro quando um sujeito, diferente do sujeito modalizado, o diz verdadeiro”.

Consequentemente, a aceitação da veridicção do discurso de Dantas se estende a Trancoso pelo fazer argumentativo deste, pois, “após alguma relutância acabou o sr. Trancoso por decidir sobre a viagem para o Lambari e conhecer aquelas ‘águas santas’” (CARROZO, 1985, p. 16).

Trancoso em seu percurso também se encontra modalizado pelo /querer/ “curar sua filha” e suas ações nesse sentido são realizadas por intermédio de suas posses materiais. Mas é um /querer/ não realizado, pois, mesmo podendo “comprar tratamentos” e ser um sujeito em conjunção com a riqueza, “De nada, porém, valiam os médicos e tizanas de toda espécie” (CARROZO, 1985, p. 15). O /querer/ não realizado pode produzir a frustração, sendo que,

A frustração é uma espécie de paixão complexa e para se entender a frustração e a decepção, devem-se prever estados passionais anteriores e transformações que desemboquem nas situações de frustração e de decepção. Só o sujeito que ambicionar um objeto-valor e que acreditar poder obtê-lo sofrerá a frustração,

se não o conseguir; só o sujeito que esperar de outro a realização de suas aspirações ficará com ele decepcionado, se elas não se concretizarem. Há, portanto, um percurso passional marcado por determinações modais, que produz os efeitos passionais em exame. (BARROS, 2011, p. 48).

Sendo a frustração classificada como uma paixão complexa, para entender a frustração de Trancoso devemos recuperar o estado passional anterior à sua frustração. Antes, sua filha era saudável e bonita. Ela representa para o pai um objeto-valor. Quando Cecília ficou enferma, Trancoso, por ser um sujeito rico, depositou sua confiança nos recursos materiais que lhe permitiam procurar tratamentos médicos na tentativa de salvar sua filha. Com a constatação da falibilidade dos recursos financeiros para satisfazer seu desejo, pois os médicos não conseguiam curar Cecília, Trancoso tornou-se frustrado pois a doença poderia causar a morte de sua filha e isto significa para ele a perda de um valor (Cecília).

Cecília também se encontra num estado passional de tristeza. A doença lhe roubava a beleza e “A jovem notava a lenta, mas continua fuga do rosado de suas faces... Seus lábios já não eram os frisos nacarados de outrora, já não tinham a sedução de que se envaidecia a bela mineirinha!”. (CARROZO, 1985, p. 15). Cecília estava perdendo gradativamente seus atributos físicos, objetos-modais que, provavelmente, lhe ajudaram a conquistar Tancredo.

O estado passional atual da moça é consequência de um quadro passional anterior no qual Cecília estava em conjunção com a saúde e a beleza (objetos-valor). Esse quadro evoluiu para a progressiva diluição dos seus atributos físicos e a doença ainda poderia lhe causar disjunção com a vida. A tristeza que se instaura na moça advém da possibilidade da perda de valores, inclusive o esperado casamento pois ela “era noiva de um mancebo cheio de saúde, cheio de esperanças.” (CARROZO, 1985, p. 15), um rapaz (objeto-valor) de quem ela não queria separar-se.

Nossa análise vem se desenvolvendo em níveis isolados do percurso gerativo do sentido. Mas, a estrutura elementar e a estrutura narrativa com todos os seus elementos, pertencem ao discurso que é um todo complexo que no ato da enunciação se apresenta completo. As estruturas que o compõem dele foram disjungidas como recurso metodológico, para compor os níveis do percurso gerativo, cada qual podendo ser compreendido especificamente. O texto, então, concebido como um sistema de significação em camadas pode ser compreendido sob diferentes aspectos que incluem desde sua estrutura mínima até as ideologias que se manifestam mais significativamente na superfície do texto.

O nível narrativo é o nível intermediário entre a estrutura elementar e a estrutura discursiva. É nessa última estrutura, a estrutura de superfície, a mais próxima da manifestação, que o sujeito da enunciação passa a ser considerado nos esquemas narrativos, pois,

As estruturas narrativas convertem-se em estruturas discursivas quando assumidas pelo sujeito da enunciação. O sujeito da enunciação faz uma série de “escolhas”, de pessoa, de tempo, de espaço, de figuras, e “conta” ou passa a narrativa, transformando-a em discurso. O discurso nada mais é, portanto, que a narrativa “enriquecida” por todas essas opções do sujeito da enunciação, que marcam os diferentes modos pelos quais a enunciação se relaciona com o discurso que enuncia. A análise discursiva opera, por conseguinte, sobre os mesmos elementos que a análise narrativa, mas retoma aspectos que tenham sido postos de lado, tais como as projeções da enunciação no enunciado, os recursos de persuasão utilizados pelo enunciador para manipular o enunciatário ou a cobertura figurativa dos conteúdos narrativos abstratos (BARROS, 2011, p. 53).

Nos esquemas narrativos e elementares, os valores são mais genéricos e abstratos. No nível discursivo são consideradas as relações argumentativas, as projeções de tempo, espaço e pessoa, bem como a ideologia que se apresenta no discurso, muitas vezes implicitamente, às quais se tem acesso pela análise dos temas e figuras utilizados na construção textual pelo sujeito da enunciação.

### **3.3 Nível discursivo**

No texto da lenda, Trancoso está em conjunção com a riqueza, contudo, no nível narrativo, não procuramos descobrir o que materializava essa riqueza. É no nível discursivo que as formas mais abstratas do sentido são revestidas de conteúdos que lhe dão concretude e termos mais abstratos como sujeitos e objetos são acrescidos de traços semânticos especificadores.

De acordo com a lenda, Trancoso era “Um rico fazendeiro e criador”, ou seja, a riqueza dele se materializa na posse da fazenda, animais e, por dedução, na posse de escravos. Tal inferência é amparada pelo contexto histórico, haja visto que, “o Brasil importou mais escravos da África que qualquer outro país, e a escravidão persistiu ali até 1888, isto é, muito tempo depois de ter sido abolida no resto da América”. (GRAHAM, 2002, p. 121). O ano de 1780, marco temporal que fixa a narrativa da lenda, é uma época onde, praticamente, toda mão de obra produtiva no Brasil era escrava e apesar da lenda ser um texto de ficção nela incide a

ideologia dominante da época e esta buscava ocultar o fato das riquezas serem produzidas por mão de obra escrava.

No nível discursivo, os conteúdos semânticos elementares podem ser manifestados de diversas maneiras. Uma oposição semântica básica como /vida/ *versus* /morte/, que é a categoria semântica fundamental do texto da lenda, pode ser concretizada de várias maneiras a nível de discurso, pois, “o percurso gerativo de sentido é um modelo que simula a produção e a interpretação do significado, do conteúdo” (FIORIN, 2013, p. 44). Sendo assim, as categorias semânticas de base são enriquecidas de significados, à medida que caminham em direção à superfície do texto rumo à manifestação do discurso.

Na categoria semântica básica do texto da lenda vida *versus* morte, a morte é concretizada como uma doença que pode matar Cecília e a vida como a cura da moça pelo uso das “águas santas”. Mas, Cecília poderia ser curada num ritual, através de uma cirurgia, etc. Do mesmo modo, no lugar da doença que procura lhe tirar a vida, ela poderia ter sofrido um acidente, ter sido baleada, picada por um animal peçonhento, etc. Fica, então, pressuposto, que a concretização do sentido das categorias semânticas de base no discurso é atribuição do enunciador.

Na lenda, a performance da doença que consiste em tirar a vida de Cecília é possível, mas não se realiza. A disjunção de Cecília com a vida não é pontual, mas gradativa e isso permite a reversão desse estado. Ocorre a passagem de um estado de vida (antes da doença) → não-vida (a lenta performance da doença) → vida (Cecília fica curada mediante o tratamento com as águas e conseqüente interrupção da performance da doença).

O texto da lenda apresenta outras performances além da cura de Cecília e o conjunto de todos os percursos narrativos e suas respectivas performances, quando enunciados, fazem da lenda um todo de sentido concretizado num texto. Se o texto é um objeto de significação (BARROS, 2011, p. 7) que veicula conteúdos, para que se manifestem, os conteúdos, precisam de um veículo de expressão e a união de um plano de conteúdo com um plano de expressão resulta num texto. Nota-se também que o “discurso é uma unidade do plano de conteúdo, é o nível do percurso gerativo de sentido em que formas narrativas abstratas são revestidas por elementos concretos. Quando um discurso é manifestado por um plano de expressão qualquer, temos um texto”. (FIORIN, 2013, p. 45).

Com a conjunção do plano de conteúdo com o plano de expressão a enunciação se torna possível, pois, “a enunciação é o ato de produção do discurso, é uma instancia pressuposta pelo enunciado (produto da enunciação). A enunciação deixa marcas no discurso que constrói e o

enunciador pode produzir ou não a enunciação no interior do enunciado”. (FIORIN, 2013, p. 55).

Retomando algumas explicações feitas em capítulo anterior, vimos que a lenda de Lambari inicialmente foi transmitida através das gerações como um texto oral e, portanto, guardava todas as características pertinentes a esse plano de expressão (substância fônica). As duas versões da lenda que analisamos nesse trabalho, são a transposição de um plano de conteúdo manifesto pelo plano de expressão oral para o plano de expressão da escrita. A transposição desses conteúdos textuais de um plano de expressão para outro plano de expressão não é neutra, ela passa pelo crivo ideológico do enunciador.

No ato de enunciar, o sujeito da enunciação pode projetar o seu “eu” no discurso ou esse “eu” pode manter-se pressuposto. De fato, a enunciação sempre pressupõe um sujeito enunciador e mesmo que o enunciador se projete no enunciado a pressuposição da existência de um sujeito enunciador continuará existindo. Portanto, a enunciação projeta duas instâncias: a de um “eu” pressuposto e a de um “eu” explicitamente instalado como autor da enunciação. Devemos considerar que,

Teoricamente, essas duas instâncias não se confundem: a do eu pressuposto é a do enunciador e a do eu projetado no interior do enunciado é a do narrador. Como a cada eu corresponde um tu, há um tu pressuposto, o enunciatário, e um tu projetado no interior do enunciado, o narratário. Além disso, o narrador pode dar a palavra a personagens, que falam em discurso direto, instaurando-se então como eu e estabelecendo aqueles com quem falam como tu. Nesse nível temos o interlocutor e o interlocutário (FIORIN, 2013, p. 56).

Na lenda de Lambari, na versão de Carrozo (1985), o sujeito da enunciação constitui um narrador. O narrador é o “eu” do enunciador projetado no discurso ao qual foi delegada a tarefa de poder narrar o texto. Mas o enunciador continua implícito e, da mesma maneira, o enunciatário. O enunciador implícito é o autor do texto e o enunciatário implícito, o leitor.

Fiorin (2010, p. 63-64) esclarece que o autor é implícito porque só temos acesso ao sujeito pelo que ele diz e por ser implícito o autor tem toda liberdade para criar versões de si mesmo. O autor implícito é produto da leitura integral da obra e não apenas das intervenções explícitas e pontuais do narrador. O autor implícito e o leitor implícito não são seres “de carne e osso”, mas uma imagem de autor e leitor que pertencem ao texto e este último é chamado a participar dos seus valores intervindo indiretamente como filtro e produtor do texto. O autor e o leitor reais pertencem ao mundo, o autor e leitor implícitos pertencem ao texto.

Devemos considerar que a versão da lenda que estamos analisando está inserida num texto mais amplo e faz parte de um enunciado completo que é o livro de João Carrozo, o autor do texto. Já o enunciador é a imagem que a obra constrói do autor. Considerando ainda que “o sujeito da enunciação faz uma série de opções para projetar o discurso, tendo em vista os efeitos de sentido que deseja produzir” (BARROS, 2011, p. 54), no texto da lenda, o enunciador deixa suas marcas projetadas e “estudar as projeções da enunciação é, por conseguinte, verificar quais são os procedimentos utilizados para constituir o discurso e quais os efeitos de sentido fabricados pelos mecanismos escolhidos”. (BARROS, 2011, p.54).

Começemos por analisar as projeções da enunciação no recorte do texto que escolhemos, ou seja, a lenda de Lambari na versão de Carrozo (1985), considerando também os comentários que o narrador faz como prelúdio ou introdução da lenda e seu comentário final, quando encerra a narrativa.

Antes de começar a narrar a lenda, o narrador faz uso da debreagem temporal para situar o leitor no tempo deixando claro que os fatos narrados aconteceram num marco temporal anterior ao agora. Ele começa dizendo: “Como toda cousa bela põe encantos em sua origem, a cidade de ‘Águas Virtuosas’, atualmente Lambari, também teve sua origem... Uma encantadora origem”. (CARROZO, 1985, p. 15). Ou seja, o que ele vai contar ocorreu antes do tempo de Lambari ser uma cidade. O narrador projeta um tempo pretérito, um tempo anterior ao marco temporal presente. O narrador fala de algo que aconteceu no passado e que se relaciona com algo que no presente da enunciação se encontra constituído, no caso, uma cidade que já existe e ele conhece. Em seguida o narrador esclarece que o texto narrado não diz respeito a acontecimentos reais. Deixa bem claro que “o natal de que se orgulha a cidade de Lambari é todo entrelaçado de formosa lenda”. (CARROZO, p. 15).

Devemos ter em mente que o momento da enunciação que “se define a partir de um eu-aqui-agora e instaura o discurso enunciado, projetando para fora de si os atores do discurso, bem como suas coordenadas espaço temporais” (FIORIN, 2013, p. 57), de um texto coincide com o momento em que o leitor lê o texto do autor.

Esse momento da enunciação, caracterizado pelo eu, aqui e agora, é o momento em que o texto do autor implícito (eu) está sendo lido pelo destinatário implícito (leitor constituído como “tu”), no momento da leitura (agora), no espaço do enunciador e do enunciatário (aqui). Temos então duas instâncias instauradas no texto da lenda: o “eu” projetado no texto que corresponde ao narrador e o “eu” do enunciador, um “eu” pressuposto.

A lenda na versão de Carrozo (1985) é narrada em terceira pessoa. A escolha da narração em terceira pessoa confere ao texto efeitos de objetividade e distanciamento do enunciador da enunciação, sendo ainda possível o narrador ceder a voz, internamente, a interlocutores conferindo ao texto efeitos de verdade. Mas conforme Barros (2011, p. 55), os efeitos de distanciamento e de objetividade que se buscam na enunciação não passam de artifícios e ilusões, pois a enunciação continua presente no texto, filtrando, por seus valores e finalidades, tudo o que é dito no discurso.

A instauração de pessoa no texto é feita através da debreagem actancial, do tempo pela debreagem temporal e do espaço pela debreagem espacial. Portanto, devemos considerar que

Há três tipos de debreagens enunciativas e três de enuncivas: as de pessoa (actancial), as de espaço (espacial) e as de tempo (temporal). A debreagem enunciativa projeta, pois, no enunciado o eu-aqui-agora da enunciação, ou seja, instala no interior do enunciado os actantes enunciativos (eu/tu), os espaços enunciativos (aqui, aí, etc.) e os tempos enunciativos (presente, pretérito perfeito<sup>1</sup>, futuro do presente). A debreagem enunciva constrói-se com o ele, o alhures e o então, o que significa que, nesse caso, ocultam-se os actantes, os espaços e o tempo da enunciação. O enunciado é então construído com os actantes do enunciado (terceira pessoa), os espaços do enunciado (aqueles que não estão relacionados ao aqui) e os tempos do enunciado (pretérito perfeito<sup>2</sup>, pretérito imperfeito, pretérito mais que perfeito, futuro do pretérito ou presente do futuro, futuro anterior e futuro do futuro) (FIORIN, 2013, p. 58-59).

O narrador da lenda é instaurado no texto através de uma debreagem enunciva e conta a história no tempo e espaço enuncivo, ou seja, o enunciador cria efeitos de afastamento da enunciação instalando uma atmosfera de objetividade ao texto narrado. Ele começa narrando uma viagem, quando Trancoso, “rumara para a Cidade de Campanha, a fim de encontrar um facultativo capaz de debelar os males que afligia uma muito amada filha” e faz uma ancoragem temporal atando os acontecimentos narrados a uma data: o ano de “mil setecentos e oitenta” (CARROZO, 1985, p. 15). Isso permite constatar que não apenas a instauração do narrador por uma debreagem enunciva cria efeitos de objetividade, mas, os procedimentos de ancoragem também são utilizados para criar efeitos de verdade e objetividade no texto.

O tempo verbal utilizado pelo narrador para informar a viagem indica uma ação pretérita que foi concluída antes de outra ação do passado ter se iniciado. Ou seja, a viagem é não concomitante com os fatos narrados posteriormente e que dizem respeito às transformações que irão ocorrer na narrativa. Por isso, o tempo verbal que anuncia a viagem de Trancoso está no pretérito mais-que-perfeito.

Quando o narrador especifica um marco referencial temporal enuncivo localizando temporalmente a narrativa quando “Corria o ano de “mil setecentos e oitenta”. (CARROZO, 1985, p. 15), o verbo “corria” se apresenta concomitante ao momento de referência pretérito e indica uma ação inacabada, ou seja, o ano ainda estava em transcurso quando os fatos foram narrados, o que caracteriza um pretérito imperfeito. Porém, não há mais indicativos no texto se todos os fatos narrados excederam ou não o ano em que se inicia a narrativa.

Os tratamentos que eram ministrados à Cecília não surtiam efeito pois “De nada, porém valiam os médicos e tizanas de toda espécie” (CARROZO, 1985, p. 15). O tempo verbal no pretérito imperfeito mostra que a ação de procurar médicos e usar remédios ainda não havia terminado. Isso justifica o enunciado da viagem à Campanha que tinha por finalidade “debelar os males que afligia” a filha de Trancoso.

O trecho da lenda que transcrevemos a seguir é quase todo narrado<sup>20</sup> no pretérito imperfeito:

Cecília, a prendada filha do fazendeiro Antônio Alves Trancoso, continuava torturada por implacável doença. Seus encantos e formosura pareciam fadados à destruição final. A jovem notava a lenta, mas continua fuga do rosado de suas faces... Seus lábios já não eram os frisos nacarados de outrora, já não tinham a sedução de que se envaidecia a bela mineirinha! E completava o triste quadro a dominar o sensível coração da jovem, o lembrar-se de que ela era noiva... Sim, era noiva de um mancebo cheio de saúde, cheio de esperanças. Um moço a quem a vida não poderia roubar um futuro fecundo e feliz! E Tancredo, o noivo, não menos acabrunhado andava pela abalada saúde de sua querida Cecília (CARROZO, 1985, p. 15).

Isso quer dizer que todas as performances apresentadas nesse excerto, bem como os estados atuais dos atores estão em transcurso em relação a concomitância com o momento de referência pretérito. As performances estão em andamento com exceção da performance da “vida que não poderia roubar o futuro feliz de Tancredo”, o que nos parece uma performance da “morte”<sup>21</sup>, já em andamento; uma ação gradativa que vai causando aos poucos a disjunção de Cecília com a vida, causando a infelicidade de Tancredo. O verbo “poderia” é condicional e indica a possibilidade de ação posterior, portanto não concomitante, ao momento de referência

---

<sup>20</sup> Segundo Fiorin (2013, p. 63), “o ato da narração é posterior à história contada, que, por conseguinte, é anterior a ele; por isso, o sistema do pretérito (pretérito perfeito 2), pretérito imperfeito, pretérito mais-que-perfeito e futuro do pretérito) é o conjunto de tempos por excelência da narração. No entanto o narrador pode criar uma narração em que haja uma concomitância entre o tempo da narração e o dos acontecimentos narrados, para simular que eles acontecem no mesmo momento em que estão sendo contados”.

<sup>21</sup> Entendemos se tratar da performance da morte porque a vida é o termo eufórico da oposição semântica fundamental da lenda. Ainda mais que a felicidade de Tancredo está condicionada à vida (de Cecília).



pretérito. O verbo “poderia” (futuro do pretérito) em conjunto com verbo “roubar” (futuro subjuntivo), denotam a possibilidade de que um acontecimento futuro venha ocasionar a infelicidade de Tancredo. Isso só pode acontecer se Cecília não ficar curada e morrer.

Com exceção dos enunciados que dizem respeito à viagem, pois, indicam uma transformação, ou seja, uma mudança de um lugar para outro<sup>22</sup>, os demais enunciados se limitam a descrever o estado dos atores e das coisas e

Uma das características do texto descritivo poderia ser a manifestação de apenas um dos estados do nível narrativo (o inicial ou o final) e não da transformação completa (passagem de um estado a outro), bem como de apenas uma das fases do percurso sintático fundamental (ou a afirmação de a ou a negação de a ou a afirmação de b) (FIORIN, 2013, p. 46).

Na fase descritiva da lenda, são apresentados os atores que seguem viagem para Campanha, o estado inicial das coisas e as performances em andamento. Após a descrição, o texto passa para um estágio intermediário em que começam a ocorrer as transformações. A passagem para essa fase intermediária resulta do encontro de Tancredo com Dantas, conforme se lê no trecho da lenda transcrito a seguir:

Os fados, porém, cansados de ver tanta lamuria, tanta lagrima, encaminham Tancredo a uma venda em busca de qualquer utilidade e, enquanto espera ser atendido, comenta com algumas pessoas ali presentes o desespero que lhe roía o coração pela quadra infeliz por que passava sua adorada noiva. Adianta-se um preto cativo, Antônio de Araújo Dantas, e sugere seja levada a moça lá nas plagas do Lambari, onde uma fonte de águas milagrosas, já experimentadas por outros doentes, proporcionara curas admiráveis. E mais e mais Antônio Dantas se refere sobre as tais águas “santas”, que acabou por convencer a Tancredo de levar tal noticia aos pais de Cecília. Oh! Quanto lhe interessava isso... Sim! Interessava-lhe muito... E foi com o coração aos pulos que afastara daquela venda... (CARROZO, 1985, p. 16).

No episódio do encontro de Tancredo com Dantas na venda, o narrador projeta um tempo presente. Fiorin (2013, p.63), ressalta que “o narrador pode criar uma narração em que haja uma concomitância entre o tempo da narração e o dos acontecimentos narrados, para simular que eles acontecem no mesmo momento em que estão sendo contados”. Cria-se, então, um simulacro de concomitância da narração com o que está acontecendo e isso é claramente perceptível pela temporalidade inscrita no texto pela descrição actorial e espacial. As ações de

---

<sup>22</sup> Trancoso era das “bandas de Passos” e “rumara para Campanha” e “acompanhara, Tancredo, a família da noiva em sua viagem a Campanha”.

Tancredo e Dantas são representadas no tempo presente. Tancredo “comenta”, Dantas “se adianta”, “sugere”, “refere”. O leitor é convocado a presenciar a cena.

Os comentários que Tancredo faz sobre sua própria situação expressam, pelo uso do tempo verbal, ações em transcurso. Seu coração ainda estava sendo “roído”, sua noiva ainda estava passando por uma “quadra infeliz”. Com a finalidade de reverter a situação atual de Tancredo, Dantas, sugere que Cecília “seja levada” à região do Lambari, ou seja, uma ação que poderá acontecer num momento posterior ao diálogo na venda.

Dantas fala sobre as águas referindo-se a fatos não concomitantes ao momento da conversa. Elas já foram “experimentadas por outros doentes” em algum momento anterior à conversa na venda e no passado foram eficazes agentes curativos. Portanto, nesse excerto da lenda, o narrador evoca três tempos: presente, pretérito e futuro. O testemunho do poder de cura das águas no passado, que nada mais é que uma estratégia argumentativa, instaura a esperança no presente e, a partir da esperança, surge a crença na confirmação do poder das águas e isso torna possível a ação futura da viagem em busca da cura e confirmação da crença.

Considerando ainda a conversa entre Dantas e Tancredo na venda, o uso do verbo “proporcionara” e “afastara” no pretérito mais-que-perfeito (anterioridade em relação ao marco temporal pretérito) é uma pista que o presente instaurado na verdade apenas parece presente mas é pretérito, pois, se o episódio da venda fosse realmente no presente o narrador teria dito “Tancredo afastou da venda”, ou seja, usaria o verbo “afastar” no pretérito perfeito<sup>1</sup> que é o modo verbal que expressa anterioridade ao momento presente.

O encontro com Dantas na venda representa uma transformação, pois é a partir desse contato que acontecerá a modalização dos atores do discurso. Os familiares de Cecília serão modalizados pelo /saber/ de Dantas sobre as “águas santas”, por intermédio de Tancredo que ficou convencido de “levar” a notícia das águas a eles, após a conversa com Dantas ocorrida na venda. A volta de Tancredo para casa revela conteúdos descritivos sobre a região das águas transferidos a Tancredo na conversa ocorrida na venda:

Tancredo em caminho vai repetindo para si mesmo as palavras do cativo: “águas esquisitamente estranhas... cheias de bolhas (gaz) ... Águas a brotar continuamente de uma rocha ao sopé de um outeiro coberto e contornado de verdejante mata... E a mata, ora aberta, ora cerrada, parece esconder sua preciosa mina.... Em volta na baixada, um largo brejal... outra defesa da gruta ciosa de sua água santa”... (CARROZO, 1985, p. 16).

Para revelar o aspecto descritivo do teor da conversa na venda, o narrador delega voz ao próprio Tancredo, pessoa do enunciado, e, através de uma debreagem enunciativa<sup>23</sup> de segundo grau, estabelece Tancredo como interlocutor e ao mesmo tempo como interlocutário (Tancredo fala consigo mesmo). Assim, o narrador se afasta momentaneamente da enunciação, deixando o próprio Tancredo fazer a descrição do local das águas conforme ouvira de Dantas. Com isso, cria-se um efeito de realidade o que pode ser entendido como uma das muitas “ilusões discursivas de que os fatos contados são ‘coisas ocorridas’, de que seus seres são de ‘carne e osso’, de que o discurso, enfim, copia o real”. (BARROS, 2011, p. 59).

Na casa em que Trancoso estava hospedado ocorrerá a ação argumentativa na qual Tancredo, previamente persuadido pela argumentação de Dantas sobre o poder das águas, convencerá o pai de Cecília sobre a necessidade da viagem. Nesse trecho, o narrador retoma a palavra e volta narrar em discurso indireto os momentos anteriores à chegada de Tancredo à casa de Trancoso:

Agora, próximo à casa onde se hospedara Trancoso com a família, Tancredo estaca. Deve coordenar as ideias. Melhor pensar um pouco antes de entrar em casa... Como contar o que soubera, como convencê-lo... Ah! Se dessem pleno crédito às suas palavras... Se permitissem levar sua querida Cecília, se ela voltasse aos dias felizes em que se conheceram... Ela tão viçosa, tão corada, tão linda... E embebido em justos sonhos de amor, convicto do real valor das “águas santas” lá das bandas do Lambari, Tancredo entrou em casa de Antônio Alves Trancoso, exultante, inebriante de esperança, e sem delongas, pôs-se a contar com voz animada, convincente, quase autoritária, quanto soubera a respeito da “água santa” apontada pelo cativo Antônio Dantas, e da necessidade de ser Cecília Levada para lá, a fim de fazer a cura indicada pelo negro cativo. Após alguma relutância acabou o sr. Trancoso por decidir sobre a viagem para o Lambari e conhecer aquelas “aguas santas” (CARROZO, 1985, p. 16).

Percebe-se, nesse trecho, que o narrador não se limita a descrever os fatos de forma objetiva. Ele procura realçar os conteúdos objetivos e caracterizar os atores por meio de várias expressões que transmitem características físicas e estados psicológicos. Nesse tipo de discurso as características dos atores e do ambiente são apresentadas ao leitor intermediados pela visão do narrador. Ou seja,

---

<sup>23</sup> Segundo Fiorin (2013, p. 67), “as debreagens internas são responsáveis pela produção de simulacros de diálogos nos textos, pois estabelecem interlocutores, ao dar voz a atores já inscritos no discurso. A debreagem de segundo grau cria a unidade discursiva denominada discurso direto e cria um efeito de sentido de verdade. Com efeito, o discurso direto proporciona ao enunciatário a ilusão de ouvir o outro, ou seja, suas “verdadeiras” palavras”.

No discurso indireto não há debreagem interna. Ouvimos a palavra de outro pela voz do narrador. Este pretende apresentar uma análise do que o outro disse. Há duas variantes básicas do discurso indireto: a variante analisadora de conteúdo e a variante analisadora de expressão. Naquela, o narrador apresenta o que foi dito (o conteúdo), despido de qualquer peculiaridade de expressão. Importa tão somente o conteúdo “objetivo”. Na segunda variante, não tem importância o conteúdo “objetivo” comunicado. O narrador pretende ressaltar particularidades de expressão, maneiras de dizer, com vistas a caracterizar o ator cujo discurso ele analisa. Ao pôr em evidência certas particularidades da expressão, chama a atenção para certos traços do falante (FIORIN, 2013, p. 67-68).

No excerto da lenda apresentado anteriormente, o narrador, buscando compor o quadro de reflexão em que Tancredo se encontra às vésperas de iniciar sua ação argumentativa, invoca novamente o presente com o uso da debreagem temporal trazendo o leitor ao momento do “agora” da ação enunciativa. Ele localiza espacialmente a cena com uma debreagem temporal que indica o espaço “próximo à casa”, um espaço enunciativo, diferente do espaço do enunciador.

Não nos parece produtivo esgotar todos os enunciados que o texto da lenda oferece para exemplificar o processo de instauração de pessoas, tempo e espaço. Se os procedimentos de análise, forem aplicados ao restante do texto, obteremos resultados semelhantes aos já encontrados. É o que se pode constatar analisando o último enunciado do texto: “Tudo acabara bem!”. A narrativa é encerrada com um verbo no pretérito mais-que-perfeito indicando uma ação concluída num momento anterior ao momento de referência pretérito no qual ocorre a narração.

A análise do texto da lenda na versão de Carrozo (1985) revela um narrador buscando criar efeitos de realidade que fazem o texto parecer um fato realmente acontecido. Através da instauração das pessoas, da cuidadosa descrição do espaço da região das águas e por fixar um marco temporal preciso (1780<sup>24</sup>), ele cria efeitos de realidade por meio do procedimento de ancoragem. A ancoragem atua ao discurso as pessoas, espaços e datas, procurando fazer com que o destinatário do discurso os reconheça como reais ou existentes. Para criar cópias da realidade concretizam-se semanticamente os atores, espaços e datas com traços sensoriais que os iconizam e que os fazem parecer cópias da realidade. (BARROS, 2011, p. 60).

Usando esses recursos, o narrador da lenda, apesar de inicialmente situar seu texto no reino da ficção, pois, abre a narrativa com um sugestivo “Era uma vez”, está buscando alcançar efeitos de verdade, principalmente no que diz respeito à caracterização do ambiente onde a

---

<sup>24</sup> Segundo Carrozo (1985, p. 24), em 1780 foi revelada a nascente de água batizada por “Água Santa”.

narrativa se desenvolve e esse fazer do destinador do discurso não é neutro, a esse fazer subjaz uma intencionalidade.

Evidenciamos também que nenhum fato sobrenatural é narrado na lenda. Nenhum ator do discurso apresenta poderes mágicos. Nem mesmo a Virgem realiza um milagre à altura de tantos outros que a ela são creditados e a cura de Cecília com o uso das “águas santas” acontece sob a forma de um tratamento, de maneira semelhante a uma prescrição medicamentosa que tomada em horários corretos provoca efeito terapêutico.

Outra questão a ser considerada é que os procedimentos de construção de efeitos de verdade não visam apenas convencer o enunciatário da verdade do texto. Barros (2011, p. 61) ressalta que os procedimentos da ancoragem actancial, temporal e espacial que buscam criar efeitos de realidade também podem criar efeitos contrários como a irrealidade e a ficção, explicitando que determinada narrativa é fruto da imaginação e o real, nesse caso, é criação do discurso. Disso resulta a fórmula “Era uma vez”, que fixa a história no tempo imaginário da fantasia.

Nota-se, portanto, uma contradição produzida pelo narrador da lenda. Ele remete o leitor ao mundo das fábulas, iniciando a narração com o “Era uma vez”, mas emprega recursos semânticos que fazem a história parecer verdadeira e associa o ambiente que ele cria a um lugar real: a cidade de Lambari. Essa aparente contradição encobre uma estratégia persuasiva através da qual o enunciador se apropria do texto da lenda para divulgar a cidade de Lambari. Nessa perspectiva o narrador da lenda constrói a verossimilhança, conceito que, segundo Greimas e Courtés (1979, p. 489) define-se da seguinte maneira:

Enquanto conceito intracultural, a verossimilhança está ligada à concepção de discurso – e, de modo mais genérico, da linguagem em seu conjunto – como representação mais ou menos conforme à “realidade” sociocultural. Trata-se, aí, da atitude que uma cultura adota em relação a seus próprios signos, atitude metasemiótica de ordem conotativa, que alguns consideram como um dos principais parâmetros capazes de prever a elaboração de uma tipologia das culturas. A verossimilhança concerne, então, mais especialmente, à organização sintagmática dos discursos, na medida em que esta “representa” os encadeamentos estereotipados – e esperados pelo enunciatário - dos acontecimentos e das ações, de seus fins e de seus meios. No interior de tal concepção a verossimilhança serve de critério veridictório para avaliar os discursos narrativos de caráter figurativo (e não unicamente os discursos literários), com exclusão dos discursos normativos (jurídico, estético, etc.), dos discursos científicos e, mais geralmente, dos discursos com predominância não figurativa e abstrata (discurso filosófico, econômico, etc.). Vê-se, por outro lado, que, nessa perspectiva, o discurso verossímil não é apenas uma representação “correta” da realidade sociocultural, mas também

um simulacro montado para fazer parecer verdadeiro e que ele se prende, por isso, à classe dos discursos persuasivos.

Portanto, a verossimilhança que o narrador constrói no texto da lenda não é neutra. Ele parece interessado em exaltar aspectos geográficos de Lambari. Como isso ocorre no e pelo discurso, o discurso pode ser entendido como um /fazer saber/ que tem por meta um /fazer crer/ que Lambari é um local bonito e as águas de lá são “milagrosas”. O narrador instaurado pelo sujeito da enunciação é o responsável por esse /fazer saber/. Por meio dos comentários que o narrador faz após o desfecho da lenda podemos extrair algumas conclusões sobre o /fazer saber/ e a crença que o enunciatador tenta induzir no enunciatário. Atentemos para o que ele diz:

O tempo, o grande construtor, sob as bênçãos divinas, encarregou-se de realizar o sonho de Cecília... Nada mais justo que o reconhecimento do valor das “águas santas”! E para tanto, em torno da fonte, onde Cecília e Tancredo renasceram para vida, onde os jovens solidificaram e cumpriram o anseio de um grande amor – surge mais tarde um povoado... Um povoado que nasce... Cresce... Multiplica-se... Empurra para além a mata verde... Cobre as elevações de extenso casario... Um povoado que extingue o brejal... Um nobre povoado que canaliza as “águas santas” e continua a ver males dissipados... Um povoado... E chega-se a primoroso balneário! Contempla-se ali a que se chamou cidade das “Águas Virtuosas da Campanha”! Assim a lenda... Sim, uma lenda... Cuja leitura deixa em nossa alma o bálsamo delicioso de uma sugestiva lenda... Uma lenda... Que se conserva para abrir estas páginas... Páginas engalanadas de nosso grande amor à Lambari... (CARROZO, 1885, p. 19).

Nesse excerto da lenda, a temporalização do discurso muda. Os fatos narrados são reconhecidos como terminados, pois “O tempo, o grande construtor, sob as bênçãos divinas, encarregou-se de realizar o sonho de Cecília”. (Verbo no pretérito perfeito indica ação terminada antes do momento presente). O enunciatador, então, projeta o tempo enunciativo, pois, “a debreagem enunciativa projeta [...] no enunciado o eu-aqui-agora da enunciação, ou seja, instala no interior do enunciado os actantes enunciativos (eu/tu), os espaços enunciativos (aqui, aí, etc.) e os tempos enunciativos (presente, pretérito perfeito 1 e futuro do presente)”. (FIORIN, 2013, p. 58), e cita acontecimentos no presente, recapitulando fases da cidade de Lambari: “O povoado que nasce, o fim do brejal, a canalização das águas, a chegada do balneário”.

Projeta-se também um espaço enuncivo (lá) e, no espaço do aqui, o enunciatador “contempla”, o que num momento não concomitante à enunciação (momento pretérito) chamou cidade das “Águas Virtuosas da Campanha”. Ao finalizar seu comentário, o enunciatador, por

meio de uma debreagem enunciativa actorial projeta um “nós”<sup>25</sup> no discurso, que nada mais é que a junção do “eu” e aquilo que não é “eu”, nesse caso um “nós” inclusivo, que também nos parece um recurso persuasivo, pois, o destinador inclui na enunciação um “eu” e um “tu” chamados a participar dos valores em questão.

O enunciador constrói uma imagem positiva das águas afirmando ser justo reconhecê-las. O povo de Lambari é enaltecido, pois, é visto pelo enunciador como um povo “nobre”. O balneário não é uma obra comum, trata-se de um “primoroso” balneário. O enunciador, portanto, age como destinador-manipulador determinando os valores que estão inscritos no discurso, valores que o enunciatário deve compartilhar, pois o destinador-manipulador, por meio de seu fazer persuasivo, espera que isso aconteça. A finalidade da persuasão é que o enunciatário reconheça os valores inscritos no discurso como valores verdadeiros.

Referindo-se à “alma” dos habitantes da cidade e substituindo o seu próprio “amor por Lambari” pelo “nosso grande amor à Lambari”, o autor identifica uma “alma” e um “amor” comum ligando enunciador e enunciatário ao município. Fica evidente a ação do destinador sobre o destinatário, configurada numa estratégia de persuasão, por meio da qual o destinador antecipa o destinatário como adepto de conteúdos pressupostos, pois, considera o destinatário participante dos seus valores. Com isso espera-se a adesão do destinatário ao mesmo amor que o destinador tem pelo município. Entre os conteúdos pressupostos estão o mítico-religioso expresso pelo “dever de reconhecer as “águas santas”” e a divulgação das belezas naturais de Lambari (turismo) que, em última instância, é um conteúdo ligado à ideologia capitalista.

A lenda de Lambari pode, então, ser vista não apenas com um episódio heroico e sentimental, proveniente da tradição popular e ligada à vida de um herói e sendo parte de um todo biográfico ou temático a que Cascudo (1984) se refere. Ela também, veladamente, possui conteúdos ideológicos. Isso reafirma que todas as estratégias discursivas empregadas para construir o texto não são neutras, mas são empregadas em função da ideologia à qual o enunciador está filiado.

As questões pertinentes à ideologia do enunciador são mais evidentes na manifestação do discurso. Conforme foi visto, os procedimentos da semiótica usados para entender o texto no nível elementar e narrativo, não consideram, com profundidade, os elementos que

---

<sup>25</sup> Fiorin (2010, p. 124), aponta para a existência de três tipos de nós: um nós inclusivo que é dêitico, em que ao eu se acrescenta um tu (singular ou plural); um nós exclusivo, em que ao eu se junta ele ou eles (nesse caso o texto deve estabelecer que sintagma nominal o ele presente no nós substitui) e um nós misto, em que ao eu se acrescenta tu (singular ou plural) e ele (s).

concretizam os sentidos e revestem com elementos reconhecíveis do mundo, os actantes, os objetos, e os percursos narrativos. No percurso gerativo de sentido é “a semântica discursiva que abarca os conteúdos que são investidos nos moldes sintáticos abstratos”. (FIORIN, 2000, p. 18), e

Partindo das articulações elementares do imaginário e propondo as primeiras estruturas de organização – tanto paradigmáticas quanto sintagmáticas – chegou, pouco a pouco, por meio da via dedutiva, à representação do discurso narrativo como sendo recoberto por uma rede relativamente densa de papéis actanciais manifestado de maneira ora disjunta ora conjunta por atores que já podem ser considerados elementos pertencentes ao discurso (GREIMAS, 2014, p. 70).

Os sujeitos narrativos, na superfície do texto, são revestidos com papéis temáticos para criar simulacros do mundo. No nível discursivo do percurso gerativo de sentido, a semântica discursiva demonstra como os esquemas narrativos são concretizados na superfície do texto através da tematização e figurativização. Portanto, é possível

Revestir os esquemas narrativos abstratos com temas e produzir um discurso não figurativo ou podem-se, depois de recobrir os elementos narrativos com temas, concretizá-los ainda mais, revestindo-os com figuras. Assim a tematização e figurativização são dois níveis de concretização do sentido. Todos os textos tematizam o nível narrativo e depois esse nível temático poderá ou não ser figurativizado (FIORIN, 2013, p. 90).

A lenda de Lambari, na versão de Armindo Martins (1971), será analisada quanto ao nível discursivo apenas, em seguida, comparando com a versão de João Carrozo (1985) os resultados obtidos. Os motivos da análise contemplar apenas esse nível foram expostos no início do capítulo. No nível discursivo, os contrastes entre os textos serão maiores, pois é nesse nível que melhor se apreende a ideologia do enunciador. A seguir, transcrevemos o texto da lenda:

Contam que, por volta do ano de 1870, na cidade de Campanha, um africano de nome Antônio de Araújo Dantas, revelou ao moço Tancredo a existência de águas curativas, que existiam atrás da serra, numa nascente perto de um riacho. Tancredo era noivo da moça de nome Cecília, filha de Antônio Alves Trancozo, que submetia a filha a longo tratamento médico, mas já sem esperança de curá-la. Tancredo insiste com o futuro sogro para ir ao lugar e levar a filha, este aquiesceu resolve vir em busca da cura por meio das águas virtuosas. Aqui ficou por algum tempo e sua filha com o uso das águas durante 20 dias apenas, nada mais sentia de seus antigos males. Uma vez curada, procura Antônio de Araújo Dantas para agradecer-lhe a indicação das águas, ao que ele responde: - Ah... tá veno só, mecê veio mofina, tá forçada!... Carece



gardecê a Vige?! Cecília radicou-se ao lugar por uma afeição de grande agradecimento e, devota que era de Virgem Maria, pediu a seu pai para construir uma capela, sob a evocação de Nossa Senhora da Saúde, na qual, após a benção pelo Capelão da Campanha, se realizou seu casamento com Tancredo (MARTINS, 1971, p. 17-18).

O texto de Martins é bastante sintético em relação ao texto de Carrozo. Pelo fato de ambos os textos serem uma paráfrase de um texto oral, a essência dos percursos narrativos foi mantida, caso contrário não seria possível recuperar a ligação entre ambos os textos.

A essência da lenda se concentra em dois temas principais: o mito da Virgem e a propriedade curativa das águas de Lambari e os percursos narrativos surgem regidos por esses dois temas principais. Isso indica certa relação entre um percurso narrativo e um tema.

Segundo Barros (2011, p. 68), “tematizar um discurso é formular os valores de modo abstrato e organizá-los em percursos. Em outras palavras, os percursos são constituídos pela recorrência de traços semânticos ou semas, concebidos abstratamente”. Podemos, então, destacar dois valores que servirão para construir os percursos temáticos na lenda: valor religioso e valor terapêutico das águas.

Os demais esquemas narrativos constituintes do texto da lenda estão subordinados aos temas principais, concebidos conforme a ideologia do enunciador e concretizados como percursos figurativos que servem para descrever o ambiente criando efeitos de realidade, sobretudo no texto de Carrozo. É importante notarmos que

No texto verbal, um conjunto de figuras lexemáticas relacionadas compõem um percurso figurativo. Para que um conjunto de figuras ganhe um sentido, precisa ser a concretização de um tema, que, por sua vez, é o revestimento de enunciados narrativos. Por isso, ler um percurso figurativo é descobrir o tema que subjaz a ele (FIORIN, 2013, p. 97).

A lenda de Lambari apresenta, além dos temas principais, temas acessórios que ajudam a desenvolver a narrativa e a maneira que cada autor desenvolve esses temas acessórios não é neutra. Entre esses temas surge o tema do amor e da exaltação à natureza de Lambari, ambos bem mais desenvolvidos no texto de Carrozo (1985).

Vamos, então, organizar os percursos temáticos no texto da lenda, segundo Martins (1971), pela ordem que aparecem, da seguinte maneira:

- a- Revelação das águas
- b- Cura
- c- Casamento

Cada um desses percursos temáticos é revestido com figuras, sendo que “figura é todo conteúdo de qualquer língua natural ou de qualquer sistema de representação que tem um correspondente perceptível no mundo natural” (FIORIN, 2013, p. 91). A revelação das águas é organizada num percurso em que se concretiza primeiramente uma localização temporal e espacial. O ano é 1870 e o lugar em que ocorre a revelação é a cidade da Campanha. A revelação é feita de um ator do discurso a outro. Importante ressaltar que

No ator, juntam-se elementos da sintaxe narrativa (um papel actancial, ao menos) e da sintaxe discursiva (a projeção de um “eu” ou de um “ele”, por exemplo). O resultado desse casamento “sintático” recebe preenchimento semântico, sob a forma de um ou mais papéis temáticos, e pode, dependendo do texto, ser especificado ou concretizado pelo revestimento figurativo (BARROS, 2011, p. 69).

O sujeito narrativo Tancredo passa de ignorante a conhecedor das águas curativas por uma revelação e se torna ator do discurso, pois é projetado na enunciação como um “ele”, está inscrito no tema da revelação e investido com o papel temático de “noivo de Cecília”.

Carrozo (1985) concretiza o ator Tancredo com mais figuras. Tancredo é “um mancebo cheio de saúde, cheio de esperanças. Um moço a quem a vida não poderia roubar um futuro fecundo e feliz!”. A caracterização de Tancredo se opõe à de Cecília no quesito “saúde”. Ele é cheio de saúde e a moça não a possui.

Antônio Araújo Dantas encontra-se inscrito na mesma localização temporal e espacial que Tancredo no texto de Martins (1971). Dantas é o sujeito narrativo que se transforma de detentor a doador de um conhecimento pelo percurso figurativo da revelação e passa a ser considerado como ator do discurso, pois também é projetado no discurso como um “ele” e investido pelo tema da revelação e com o papel temático de “africano”. Carrozo (1985) concretiza o ator Dantas como “preto cativo”, e lhe confere uma capacidade argumentativa que convence Tancredo a crer no poder das águas.

Os dois atores recebem de Martins (1971) revestimento figurativo reduzido. Tancredo, segundo esse autor, é um “moço” e Dantas, um “africano”. O percurso da revelação é revestido pela figura da água acrescida de um diferencial semântico, são águas curativas. A localização espacial das águas está contida no percurso figurativo da revelação. Elas “existiam atrás da serra, numa nascente perto de um riacho”. “Serra”, “nascente” e “riacho” são figuras que remetem ao mundo natural com função descritiva de um ambiente.

Em Martins (1971), Cecília é o sujeito narrativo que passa de um estado de solteira para um estado de casada, de um estado de enfermidade para um estado saudável. Ela se torna ator através da debreagem enunciativa actancial que projeta sua pessoa no discurso e recebe os papéis temáticos de filha, noiva, esposa e devota. Ela é revestida com a figura “moça”, “doente” e “curada”.

O percurso figurativo da cura inicia com a viagem de Trancoso e seus familiares ao local das águas virtuosas. Trancoso é o ator concretizado no texto com o papel temático de “pai de Cecília” e “sogro”. É projetado no texto através de uma debreagem enunciativa (projeção de um “ele”). Nesse percurso aparecem as figuras “águas virtuosas”, “curada”, “agradecimento”, “mofina”, “forçada”, “afeição”, “devota”, “construir”, “benção”.

Tancredo, já projetado no discurso, assume também os papéis temáticos de noivo e esposo. O casamento, por sua vez, é um tema concretizado pelas figuras “capela” e “noivos” e forma um percurso que começa com a figura do noivo e da noiva e do futuro sogro. Na concretização da performance amorosa, no tema do casamento, aparecem as figuras da “capela”, do “capelão” e de “Nossa Senhora da Saúde”.

Notamos que os atores do discurso são passíveis de assumir vários papéis temáticos e esses papéis surgem em função do percurso no qual se encontram. Com relação às figuras, para apreender melhor o seu sentido, devemos considerar sua relação no texto com as demais figuras e, quanto a isso, Fiorin (2013, p. 97) adverte: “ler um texto não é apreender figuras isoladas, mas perceber relações entre elas, avaliando a trama que constituem”. Assim, a figura “água”, na lenda, relaciona-se com a figura da cura e da saúde e, nesse texto, não são mais águas comuns e sim “águas santas”, já que também se associam à figura da Virgem. Ressaltamos que a relação entre as figuras não é idêntica nas duas versões da lenda. Enquanto Carrozo (1985) relaciona a figura da água com as muitas figuras que compõem o ambiente de maneira mais detalhada, Martins (1971) liga à figura da água poucos elementos figurativos cuja função é a descrição mínima do ambiente. Podemos constatar isso nos dois fragmentos de Carrozo (1985) e Martins (1971), respectivamente:

Porém algo de estranho e sedutor prende aquela gente à bela e selvagem natureza local. Seria o céu sempre azul durante o passeio cotidiano do sol? Seria a lua a correr no escuro manto estrelado durante as noites sempre agradáveis, românticas, promissoras de um dia cálido, festivo? Seria esse conjunto que os cientistas chamam “clima” naquelas paragens imutável, paradisíaco? Ou o verde acariciante das copadas das árvores e da vegetação rasteira, rica de flores em dadivosa oferta à beira do caminho?...

Contam que, por volta do ano de 1870, na cidade de Campanha, um africano de nome Antônio de Araújo Dantas, revelou ao moço Tancredo a existência de águas curativas, que existiam atrás da serra, numa nascente perto de um riacho.

A sobreposição dos dois textos da lenda, que descrevem o local das águas, apontam para diferentes relações entre figuras e temas e, conseqüentemente, representam dois modos de enunciar um mesmo conteúdo. Isso quer dizer a figurativização e tematização de um conteúdo pode ocorrer de diferentes maneiras. Considerando esse fato constata-se que

Os valores assumidos pelo sujeito da narrativa são, no nível do discurso, disseminados sob a forma de percursos temáticos e recebem investimentos figurativos. A disseminação dos temas e a figurativização deles são tarefas do sujeito da enunciação. Assim procedendo, o sujeito da enunciação assegura, graças aos percursos temáticos e figurativos, a coerência semântica do discurso e cria, com a concretização figurativa do conteúdo, efeitos de sentido, sobretudo de realidade (BARROS, 2011, p. 68).

E, os efeitos de verdade e realidade se conseguem através dos procedimentos de construção discursiva que são da ordem da manipulação consciente e examinados pela sintaxe discursiva. Usando os recursos de argumentação e outras estratégias discursivas para criar efeitos de verdade ou realidade, o enunciador busca convencer o destinatário do discurso para sua adesão ao discurso. As estratégias discursivas são organizadas em função de um jogo de imagens. As imagens que o enunciador faz do enunciatário e as imagens que ele pensa que o enunciatário faz dele, bem como a imagem que o enunciador pretende transmitir ao enunciatário.

De acordo com Fiorin (2000, p. 18-19), a semântica discursiva examina as determinações inconscientes do discurso, pois o conjunto de elementos semânticos usualmente empregados nos discursos de uma determinada época são constituintes de uma visão de mundo de uma dada formação social. São elementos originados de outros discursos já construídos, cristalizados e cujas condições de produção foram apagadas. Cada homem assimila à sua maneira esses discursos e a semântica discursiva é o campo da determinação ideológica.

Como ambas as versões da lenda apresentam dois conteúdos básicos no plano da imanência, pressupomos que esses dois conteúdos integravam o texto original da lenda. Os dois conteúdos básicos da lenda formam a oposição semântica /sagrado/ *versus* /profano/. Ao considerarmos o contexto social da época do descobrimento das águas também é possível

pressupor que, em função da ideologia católica, que era a ideologia religiosa dominante, o conteúdo sagrado e mítico prevalecia, pois, nessa época, o Brasil já possuía uma versão nacional da Virgem simbolizada como Nossa Senhora Aparecida, sendo a devoção mariana já bastante difundida no território brasileiro.

No nível da manifestação, também pressupomos que os conteúdos /sagrado/ e /profano/ se confundiam e permaneciam. Essas pressuposições encontram amparo no texto escrito da lenda, considerando que em suas duas versões eles conservam esses conteúdos semânticos de base. A ideologia mítica e religiosa certamente prevaleceu ofuscando ao povo o saber profano sobre as águas e pistas que levam a essa suspeição se encontram na versão escrita de Carrozo que tratou com maior profundidade a temática da Virgem. Carrozo (1985) situa as águas no plano sagrado, elas são “santas” e Martins (1971) aponta indícios do conteúdo profano, são águas “curativas”.

Vamos examinar como Martins (1971) construiu sua versão da lenda. Esse enunciador utiliza percursos figurativos e temáticos reduzidos e sintéticos. No percurso figurativo do estado inicial de Cecília, a descrição do autor se reduz nas figuras do “longo tratamento médico” e na “falta de esperança” de uma cura, sem aprofundar nas características do ator e do ambiente. Carrozo (1985), por sua vez, utiliza os recursos da semântica discursiva para construir o quadro inicial de Cecília com figuras que buscam compor uma situação realística do quadro da moça. É o que se constata no seguinte excerto da lenda:

Cecília, a prendada filha do fazendeiro Antônio Alves Trancoso, continuava torturada por implacável doença. Seus encantos e formosura pareciam fadados à destruição final. A jovem notava a lenta, mas continua fuga do rosado de suas faces... Seus lábios já não eram os frisos nacarados de outrora, já não tinham a sedução de que se envaidecia a bela mineirinha! CARROZO, 1985, p. 15).

A doença é figurativizada como “implacável”, Cecília recebe descrição que revela seu estado físico (figuras que denotam a perda da beleza) e emocional (torturada pela doença). Ao contrário, Martins (1971), em sua versão da lenda, não demonstra preocupação em construir com maior profundidade a imagem física e psicológica de Cecília e informa sinteticamente a situação de Cecília, sem maiores detalhes.

Há vários exemplos que comprovam a diferença no teor de figurativização entre os dois textos como o episódio da revelação das águas e posteriormente a descrição do local em que elas se encontram. Martins (1971) não fornece detalhes sobre o local em que as águas foram

reveladas a Tancredo por Dantas. Em Carrozo (1985), a revelação é concretizada com as figuras da venda, das pessoas presentes no local e com a ação argumentativa de Dantas sobre Tancredo.

Outra diferença entre as duas lendas, do ponto de vista da sintaxe discursiva, diz respeito a instauração dos narradores no texto que é feita de maneira distinta em cada versão da lenda. O narrador de Martins (1971) se projeta no discurso por meio de uma debragem enunciativa, ao contrário do narrador de Carrozo (1985), que se projeta no discurso enuncivamente.

Na versão da lenda de Martins (1971) está projetado o espaço enunciativo “aqui” (“Aqui ficou durante algum tempo com sua filha”), os tempos enunciativos (presente, pretérito perfeito: “Contam que”, “Antônio Araújo Dantas revelou”, etc.). O narrador se projeta no tempo do narrado e se afasta da enunciação (“Corria o ano de mil setecentos e oitenta”) transmitindo a ideia de um narrador que presencia acontecimentos ainda não acabados, ainda em transcurso, ou seja, o narrador testemunha o narrado.

Ainda nesse texto, o narrador mostra que o narrado aconteceu “por volta de 1870” se distanciando do fato narrado e se aproximando da enunciação. É um narrador subjetivo e narra sua versão sobre aquilo que “contam” ter acontecido, ou seja, ele descreve um relato que ouviu de alguém. Os fatos que ele está contando já foram acontecidos e concluídos.

Em relação ao uso de figuras, enquanto a versão da lenda de Martins (1971) apresenta um uso limitado delas, o texto de Carrozo (1985) é facilmente reconhecido como um texto figurativo<sup>26</sup>. Comparando a descrição do local das águas entre as duas versões da lenda constata-se uma economia de figuras no texto de Martins (1971). O narrador de Martins (1971) descreve o local das águas como “uma nascente perto de um riacho”. Carrozo (1985) faz uma descrição mais rica do local das águas. Nos dois fragmentos das lendas, a seguir, nota-se o contraste quanto ao uso de figuras na descrição das nascentes:

Em verdade lá encontraram a mata verdejante a cobrir os morros entre os quais serpenteava estreito caminho que conduzia à fonte. Caminho que uma ou outra clareira roubava às sombras da mata. Próximo à fonte, a clareira era bastante para uma ligeira hospedagem... Enfim, tudo como Antônio de Araújo Dantas descrevera. Cecília passa a beber da água milagrosa. Um copo pela manhã em jejum, outro ao meio dia, e um terceiro à tardinha, antes da última refeição.[...] Porém algo de estranho e sedutor prende aquela gente à bela e selvagem natureza local. Seria o céu sempre azul durante o passeio cotidiano do sol?

---

<sup>26</sup> Fiorin (2013, p. 91), aponta para a existência de dois tipos de texto: os figurativos e os temáticos. Os textos figurativos visam construir um simulacro da realidade. Os textos temáticos procuram explicar a realidade, eles classificam e ordenam a realidade significativa, estabelecendo relações e dependências. Os discursos figurativos têm uma função descritiva ou representativa, enquanto os temáticos têm uma função predicativa ou interpretativa. Aqueles são feitos para simular o mundo; este, para explicá-lo.

Seria a lua a correr no escuro manto estrelado durante as noites sempre agradáveis, românticas, promissoras de um dia cálido, festivo? Seria esse conjunto que os cientistas chamam “clima” naquelas paragens imutável, paradisíaco? Ou o verde acariciante das copadas das árvores e da vegetação rasteira, rica de flores em dadivosa oferta à beira do caminho?... Ou a música alegre do chilrear dos mais diversos pássaros? [...] (CARROZO, 1985, p. 16-17).

Dantas, revelou ao moço Tancredo a existência de águas curativas, que existiam atrás da serra, numa nascente perto de um riacho. (MARTINS, 1971, p. 17).

Pela descrição, percebe-se a perspectiva que cada narrador possui do local das águas. Um narrador abre toda paisagem local ao narratário enquanto o outro a reduz. Mas ambos os narradores convergem num ponto: o conceito que têm sobre as águas. Apesar de usarem figuras diferentes para descrevê-las, pois um narrador a considera “águas milagrosas” e “santas”, e o outro, “águas curativas”, eles usam figuras que denotam “poder”, no caso poder vencer enfermidades, seja pela via sagrada, seja pela via profana. Ou seja, independentemente de o saber sobre as águas ser profano ou sagrado, a esse saber subjaz a ideia de poder (curar) e isso quer dizer que “os elementos semânticos que aparecem na superfície são variações que concretizam um elemento semântico invariante, mais abstrato e mais profundo, o poder-vencer” (FIORIN, 2000, p. 21).

Como o texto de Carrozo (1985) apresenta mais elementos semânticos voltados ao sagrado a temática mítica de caráter religioso é mais desenvolvida nesse autor. Ele cria um percurso temático, parcialmente encoberto, cujo início é revelado no final da lenda. Esse percurso temático começa quando Cecília e Tancredo “pela primeira vez se ajoelharam junto à fonte das ‘águas santas’, rogando à Mãe Santíssima que debelasse os males que afligiam Cecília”. Isso indica que havia sido feita uma espécie de “promessa” à Virgem assim que os noivos chegaram às fontes, mas o narrador não revelou isso concomitantemente com a descrição do local das nascentes das águas.

A revelação do início do percurso temático religioso coincide com o reconhecimento da Virgem como sujeito competente para atender a súplica feita pelos noivos. Isso ocorreu quando ela foi sancionada positivamente pela cura de Cecília. No nível discursivo, a sanção positiva de reconhecimento à Virgem é tematizada como gratidão e concretizada na figura da Capela.

Em Martins (1971) o tema da religiosidade não é explorado de maneira a formar um percurso temático, limitando-se a ser um percurso figurativo do tema da cura pelas águas sem apresentar qualquer menção de súplica feita à Virgem pela cura de Cecília. É Dantas quem

sugere agradecer à Virgem pela cura. Ao invés de uma súplica atendida pela Virgem, que na versão de Carrozo (1985) desencadeia a gratidão concretizada na figura da capela, a gratidão para com a Virgem, na versão de Martins (1971), concretiza-se na figura do templo construído como fruto da devoção de Cecília e não de uma promessa atendida pela Virgem.

Assim, em Martins (1971), a Virgem também é sancionada positivamente, mas os motivos que levam ao reconhecimento positivo são diferentes. Em Carrozo (1985) a Virgem é reconhecida como sujeito competente em atender súplicas e sancionada pelos atores Cecília e Tancredo, sujeitos manipuladores que propõem um contrato com a Virgem por intermédio de uma prece e a Virgem cumpre o contrato. Em Martins (1971), a sanção positiva, que resulta na construção da capela, é proveniente de uma indicação feita por Dantas. Mas o “prêmio” concedido à Virgem é o mesmo nas duas versões: a construção de uma capela em seu nome.

Se a versão da lenda de Carrozo (1985) é, sem dúvida, um texto figurativo, a versão de Martins (1971) mais parece um texto de figuração esporádica, pois, nesse texto os percursos figurativos não são tão desenvolvidos quanto na outra versão. Essa característica é comum em alguns tipos textuais e podemos observar que

Os discursos científicos ou os discursos políticos, entre outros, considerados como discursos não-figurativos, são, na realidade, discursos de figuração esporádica, que não chegam a constituir percursos figurativos completos. Dessa forma, a coerência dos discursos de figuração esparsa é garantida pela recorrência temática. Tais discursos são, por isso mesmo, denominados discursos temáticos. Nos discursos temáticos enfatizam-se os efeitos de enunciação, isto é, de aproximação subjetiva ou de distanciamento objetivo da enunciação, em detrimento dos efeitos de realidade, que dependem mais fortemente dos procedimentos de figurativização (BARROS, 2011, p. 71).

O texto de Martins (1971) se assemelha a um texto informativo com a aproximação subjetiva do narrador, que narra fatos que ele ouviu e os transmite segundo sua pessoa. Esse narrador não busca, com a mesma intensidade que o narrador de Carrozo (1985), construir uma atmosfera realística em torno dos temas que apresenta no texto.

Vimos que as duas versões da lenda tratam de um mesmo tema principal: o poder curativo das águas de Lambari e cada versão introduz, com uma intensidade diferente, o tema do mito da Virgem Maria que está representado no texto pela crença religiosa católica nos milagres da Virgem. Nota-se que todos os atores do discurso da lenda estão modalizados por essa crença.



Apesar de o tema da religiosidade estar presente nas duas versões da lenda, também evidenciamos que as figuras que cada narrador usa para qualificar as águas apresentam tendências para um dos polos da oposição semântica que representa o saber sobre as águas de Lambari. Um narrador confere às águas o estatuto sagrado ao denominá-las “águas santas” em oposição ao profano das “águas curativas”, usadas pelo narrador de Martins (1971).

Mas em ambas versões da lenda, o lexema<sup>27</sup> água, em função do contexto em que se encontra, realiza seu sentido de maneira diferente da usualmente encontrada no dicionário<sup>28</sup>. Na lenda, ela é apresentada como uma água com “bolhas gasosas”, uma “água curativa”, uma “água milagrosa e santa”.

Considerando o tema genérico “tratamento terapêutico” fica evidente que esse tema pode produzir diferentes percursos narrativos que podem ser revestidos por diferentes temas e serem figurativizados de diferentes maneiras. Um tema como esse pode ser considerado uma configuração discursiva. Para entender o que é uma configuração discursiva devemos considerar que,

Muitas vezes, tomamos diferentes textos e percebemos que eles tratam do mesmo tema. No entanto, analisando-os de perto, vemos que cada um deles aborda esse tema de maneira distinta. Os percursos temáticos que explicitam esse tema genérico são diferentes e, portanto, os percursos figurativos que os revestem também. Esse tema amplo que aparece em vários discursos (o amor, a morte, a infância, a partida, o exílio, etc.) constitui não propriamente um tema, mas uma configuração discursiva. Uma configuração é um lexema do discurso que engloba várias transformações narrativas, diversos percursos temáticos e diferentes percursos figurativos (FIORIN, 2013, p. 107).

Os conteúdos básicos presentes na lenda que representam os dois tipos de saber sobre águas de Lambari, que são da ordem do sagrado e do profano, irão produzir também duas configurações discursivas: uma sagrada e outra profana. Conforme já esclarecemos, as duas versões da lenda são um recorte discursivo de dois enunciados completos que são os livros de Carrozo (1985) e Martins (1971).

A configuração discursiva religiosa influencia o discurso fundador de Lambari o que se comprova no texto da lenda e também pelos semióforos religiosos. Entre esses semióforos, que remetem ao momento de fundação, destacamos a Gruta de Nossa Senhora da Saúde, que

---

<sup>27</sup> Fiorin (2013, p. 97), mostra que “um lexema é uma organização virtual de sentido, que, embora possuindo um núcleo permanente, realiza-se de maneira distinta nos diferentes contextos que se encontra”.

<sup>28</sup> Segundo o dicionário *Aurélio*, a água é um líquido incolor, inodoro e insípido, essencial a vida.

atualmente fica próximo às fontes e a imagem da santa, padroeira do município, que inspira os festejos católicos ligados à Nossa Senhora da Saúde<sup>29</sup>.

Para captar mais claramente a configuração discursiva profana que envolve as águas de Lambari, julgamos necessário ir além das pistas já encontradas no texto da lenda, onde Martins (1971) se refere a elas como águas “curativas” e adentrar um pouco no restante do livro recortando alguns trechos. Vejamos um exemplo de formação discursiva profana sobre as águas de Lambari que, inclusive, as inserem na temática terapêutica:

O uso de nossas águas não deve ser feito sem se ouvir a opinião abalizada dos médicos e mormente os locais. Estes crenólogos armazenam grande dose de observações quanto à ação das águas, curativas sempre, mas quando criteriosamente prescritas (MARTINS, 1971, p. 19).

A inclusão das águas na formação discursiva terapêutica reforça seu estatuto de integrante da configuração discursiva profana. Já, sua inclusão na configuração discursiva com bases no sagrado, foi comprovada, sobretudo, na lenda versão Carrozo (1985). Nessa versão o autor apresenta uma visão das águas como “milagrosas e santas”. Em ambas as versões da lenda, os narradores dividem o mérito da cura de Cecília entre a Virgem e a água, sendo que o mérito da Virgem recebe pouca ênfase em Martins (1971). Mas isso não causa nenhum conflito no texto e as águas “curativas” convivem pacificamente com o mito da Virgem que as fazem parecer “águas santas”.

A configuração discursiva religiosa é facilmente reconhecida na versão da lenda de Carrozo (1985) e nesse texto encontra-se maior teor de conteúdo sagrado sendo possível observar que, através de seu discurso, o próprio enunciador se insere nessa formação discursiva. Ao terminar a narração da lenda, o enunciador faz um comentário e se projeta no texto por uma debragem enunciativa espalhando pistas de sua adesão ao sagrado. Ele diz: “O tempo, o grande construtor, sob as bênçãos divinas, encarregou-se de realizar o sonho de Cecília... Nada mais justo que o reconhecimento do valor das ‘águas santas’!” (CARROZO, 1985, p. 19).

O conteúdo desse enunciado permite inferir que não apenas os atores do discurso se inserem numa configuração discursiva baseada no sagrado, mas o enunciador também nela se insere. Isso pode parecer óbvio, pois é tarefa do enunciador revestir com elementos semânticos os atores do discurso, mas a projeção do enunciador no enunciado está num comentário de

---

<sup>29</sup> Em Lambari se comemora Nossa Senhora da Saúde em agosto. Na ocasião, ocorrem procissões, quermesse e missas. Os sermões das missas são voltados a lembrar os fiéis sobre as tantas bênçãos concedidas pela Virgem ao município, sendo a principal dessas bênçãos as “águas santas” que brotam no solo de Lambari.

conclusão ao texto da lenda, um comentário de sua responsabilidade. Ou seja, é o enunciador e não um ator do discurso, que acha ser justo o reconhecimento das “águas santas”. O discurso explicita a adesão do enunciador à ideologia religiosa católica.

Ao mencionarmos a adesão do enunciador a uma formação discursiva religiosa fizemos isso amparados pelas pistas deixadas em sua projeção enunciativa fora da lenda, mas, pensando a lenda como um texto colhido na oralidade e retextualizado para a linguagem escrita, a liberdade do enunciador está limitada a não poder modificar o conteúdo textual primitivo a ponto que o texto resultante não seja reconhecido ou se faça reconhecer no texto base.

Portanto, os enunciadores da lenda revestem os atores com a ideologia religiosa, pois, isso está inscrito no texto original<sup>30</sup>. Porém, a intensidade do revestimento revela o grau de simpatia de cada enunciador com o conteúdo que vai revestir os atores e ambos os conteúdos, sagrado e profano, presentes no texto base, são preservados nas versões da lenda.

Entretanto, apesar de o narrador de Carrozo (1985) demonstrar pistas de adesão à religiosidade, é possível identificar em seu texto muitos vestígios do profano. A cura realizada pela água (que embora se assemelhe a um “objeto mágico”) não acontece de maneira sobrenatural. Dantas, o escravo que revela as águas, à semelhança de um “médico crenólogo”, prescreve um tratamento, uma “cura”: “Um copo pela manhã em jejum, outro ao meio dia, e um terceiro à tardinha, antes da última refeição” e “Os dias esperados, calculados, passaram. A moça bebera religiosamente da “água santa” como lhe indicara o cativo Antônio de Araújo Dantas”.

Analisando o texto de Carrozo (1985), podemos chegar a outra conclusão em relação ao narrador. Embora ele demonstre adesão ao sagrado o que se nota pelo desenvolvimento da temática do mito da Virgem, o narrador tenta camuflar essa adesão pelo uso das aspas na expressão “águas santas”. Assim, ele sutilmente revela que tal expressão não é sua, mas uma citação, um resquício do texto base colhido da oralidade, ou seja,

Com as aspas o narrador deixa clara a imagem que faz do narratário e reforça a imagem que constrói de si mesmo. Com efeito, protege-se de antemão de críticas do narratário, mostra-lhe que sabe que a palavra que está empregando não é adequada, que aquele não é seu nível de linguagem, etc. (FIORIN, 2010, p. 71).

---

<sup>30</sup> Isso se comprova através da semelhança dos temas inscritos nas duas versões da lenda e nos leva a deduzir que o texto colhido da oralidade mantinha basicamente os temas contidos nas duas versões, o sagrado e o profano. Se assim não fosse, principalmente pelo tempo que separa a produção das duas versões, teríamos textos diferentes do ponto de vista temático.

Mas isso não invalida o que dissemos anteriormente sobre o narrador de Carrozo (1985). Mesmo tentando amenizar sua adesão ao sagrado pelo uso das aspas nas expressões que denotam ideologia religiosa, há outras marcas no texto que identificam sua integração à ideologia religiosa católica, entre elas o tratamento figurativo conferido à temática da Virgem.

Enquanto isso, o narrador de Martins (1971) se aproxima claramente da configuração discursiva profana sobre as águas. Para esse narrador as águas são curativas<sup>31</sup> e não “santas” ou “milagrosas” e o ato de agradecer a participação da Virgem na cura de Cecília é um enunciado atribuído diretamente a um ator do discurso cuja voz surge no texto, por meio de uma debreagem de segundo grau. A voz é delegada ao interlocutor em discurso direto<sup>32</sup>: “Uma vez curada, procura Antônio de Araújo Dantas para agradecer-lhe a indicação das águas, ao que ele responde: - Ah... tá veno só, mecê veio mofina, tá forçada!... Carece gardecê a Vige?!” (MARTINS, 1971, p. 19).

O narrador, ao atribuir diretamente o enunciado da crença na Virgem ao interlocutor, exime sua responsabilidade do enunciado. Entendemos que isso indica uma aproximação maior do enunciador com a configuração discursiva profana sobre as águas de Lambari. Ou seja, quem sugere o agradecimento à Virgem, não é o enunciador e, sim, o interlocutor. A crença na Virgem pertence aos atores do discurso e não há indícios no texto que seja compartilhada pelo enunciador.

As comparações realizadas entre os dois textos fornecem indícios de ideologias em dois níveis: a ideologia contida no texto, digamos, “original” da lenda, um texto originário da oralidade e perpetuado ao longo das gerações como um caso de domínio da memória social e o segundo nível diz respeito à ideologia dos autores que transcreveram esse texto da oralidade para escrita.

Já vimos como na versão de Carrozo (1985) essas ideologias se manifestam. Martins (1971) inicia sua versão da lenda com uma citação bastante sugestiva: “Quem conta um conto aumenta um ponto”. Esse dito popular usado por Martins (1971), como introdução, permite deduzir que esse autor julgava a lenda como resultado do acréscimo da fantasia e da visão mítica

---

<sup>31</sup> O enunciador cita o termo “curativas” sem aspas e assume seu ponto de vista sobre as águas

<sup>32</sup> Segundo Barros (2001, p. 75), através de procedimentos de debreagem interna cria-se efeitos de verdade, sendo um meio de passar a responsabilidade do que é dito àquele que se cita em discurso direto. Para Fiorin (2010, p. 69), o enunciador, o narrador e o interlocutor são considerados diferentes níveis de produtores de enunciados. No entanto, quando se produzem enunciados, podem-se incorporar contratual ou polemicamente enunciados de outrem. Assim, há enunciados que incorporam diferentes responsáveis pela enunciação.

a um fato que poderia ser explicado cientificamente: as águas minerais de Lambari possuíam propriedades químicas que as tornavam benéficas no tratamento de algumas enfermidades.

Essa visão do autor sobre as águas está estritamente relacionada aos conhecimentos científicos que acumulou provenientes da sua profissão<sup>33</sup>, também considerando que, em sua época, os tratamentos com as águas minerais eram comuns chegando ele próprio a alertar que “o uso das nossas águas não deve ser feito sem se ouvir a opinião abalizada dos médicos e mormente os locais”. (MARTINS, 1971, p. 19).

Devemos ter em mente que o conhecimento está sempre comprometido com os interesses sociais e isso amplia o conceito de ideologia. Ela pode ser entendida como o ponto de vista de uma classe social a respeito da realidade, a maneira como uma determinada classe ordena, justifica e explica a ordem social. Portanto, numa formação social haverá, para cada classe componente dessa formação, uma visão de mundo. Essas visões podem ser fenomênicas ou visões de essência. A ideologia existe independentemente da consciência dos agentes sociais, pois ela oculta as relações mais profundas invertendo sua expressão. Cada uma das visões de mundo produzem um discurso próprio. A ideologia é constituída pela realidade e a constitui e é determinada, em última instância, pelo poder econômico. Assim, embora numa formação social existam tantas ideologias quanto forem as classes sociais, a ideologia que prevalece é a da classe dominante, que, no modo de produção capitalista, é expressa pela ideologia burguesa (FIORIN, 2000, p. 29-31).

A ideologia burguesa chegou ao Brasil com os portugueses e conseqüentemente os portugueses, por serem os conquistadores das terras descobertas, fizeram da sua ideologia a ideologia dominante. Eles detinham o poder econômico e submeteram as terras encontradas e seus habitantes, impondo sua cultura, sua religião e seu sistema de produção.

O domínio das novas terras seria justificado pela religião, pois, “no século XVI, o jesuíta Anchieta, em seu sermão da Assunção, dizia que Deus conferiu à Virgem Maria a missão de multiplicar seus filhos, estendendo a ela a quarta parte do mundo, para ali, também, repartir suas graças” (BAUMANN, 1993, apud SOUZA, 2001, p. 2).

Esse discurso religioso aparentemente se justifica como um discurso de salvação, de expansão comunitária visando a redenção e tomando como filhos os povos selvagens que ainda não conheciam a Deus. Mas como na ideologia “há inversão da realidade, a ideologia está contida no objeto, no social, não podendo, portanto, ser reduzida à consciência.” (FIORIN,

---

<sup>33</sup> Armino Lourenço Martins era farmacêutico diplomado pela Escola de Farmácia e Odontologia de Alfenas, MG, em 1932.

2000, p. 29). Desse modo, trata-se de um discurso que, no nível da consciência, configura-se como religioso, mas inconscientemente mascara a realidade. Os portugueses não vieram para expandir as “graças da Virgem”, e sim dominar, escravizar e extrair riquezas das terras dominadas. As “bênçãos” que chegaram à “quarta” parte do mundo foram a doença, a aniquilação cultural dos povos dominados, a violência e todo tipo de relação de exploração que se possa imaginar quando um dominador forte se apossa de uma “presa” indefesa.

Entendemos que um dos motivos que fizeram do catolicismo a religião oficial dos portugueses se resume no fato da não oposição dessa religião às práticas capitalistas exercidas para acumulação de riquezas. Inclusive, a igreja justificava essas práticas que incluíam desde a escravidão e guerras até a substituição das crenças do povo dominado pelo seu sistema de crenças. Ou seja, a ideologia religiosa católica estava submetida à ideologia capitalista e

Desse modo, a cristandade, aqui, uniria os interesses políticos aos religiosos. Não é de estranhar, portanto, que, como expressão do sistema colonial, tenha colaborado em guerras contra os ameríndios e na expulsão de franceses e holandeses e, ainda, tenha tolerado a escravidão, construindo-lhe um discurso legitimador (VAINFAS, 1986, apud, SOUZA, 2001, p. 3).

Conclui-se que a fundação do Brasil está inserida numa formação ideológica que justificava a escravidão e tinha na figura da Virgem uma entidade com a missão de derramar suas bênçãos no Novo Mundo. Não é estranho, portanto, que essa ideologia também esteja presente no discurso fundador de Lambari. As águas minerais encontradas nessa região, inconscientemente, tornaram-se “águas santas” como reflexo dessa ideologia. Nesse contexto, as águas de Lambari são entendidas a partir de uma formação ideológica religiosa e podem ser vistas como uma dessas bênçãos concedidas pela Virgem ao Novo Mundo.

Uma formação ideológica é a visão de mundo de uma determinada classe social, formada por um conjunto de representações e ideias que revelam a compreensão que determinada classe tem do mundo. E a visão do mundo está estreitamente vinculada à linguagem. Isso traz como consequência que cada formação ideológica produz uma formação discursiva correspondente. A formação discursiva é vista como um conjunto de temas e figuras que materializa uma dada visão de mundo. A formação discursiva é assimilada pelos membros de uma sociedade no decorrer do processo de aprendizagem linguística e o homem constrói seus discursos com a formação discursiva assimilada e interage linguisticamente com os acontecimentos. Sendo assim, o discurso é mais um local de reprodução do que de criação. A formação ideológica impõe o que pensar, a formação discursiva impõe o que dizer. Apesar de

existirem tantos discursos quanto forem as formações ideológicas, a ideologia dominante é a da classe dominante, portanto, o discurso dominante também é o da classe dominante. As visões de mundo estão vinculadas com a linguagem e a ideologia vista como algo imanente à realidade é indissociável da linguagem (FIORIN, 2000, p. 33).

Consideramos a lenda como texto integrante do discurso fundador de Lambari e mesmo se tratando de um texto de ficção, nele encontramos indícios da formação ideológica dominante, ou seja, a visão de mundo da classe dominante da época e os discursos provenientes dessa formação. Isso nos permite verificar as formações discursivas e ideológicas contidas nesse texto e também pensarmos no filtro ideológico dos enunciadores das duas versões.

Como cada formação ideológica resulta numa formação discursiva que se materializa em temas e figuras no discurso, o texto da lenda suaviza a questão da escravidão com o uso desses elementos. Se a ideologia dominante tinha na escravidão um instrumento de crescimento de capital e essa prática era justificada pela religião, convém que o escravo da lenda se apresente como um sujeito solícito, conformado com o meio social e pronto a ajudar seus “opressores”, pois, é ele quem indica a “fonte de águas milagrosas” e serve de guia para conduzir a família de Trancozo ao local das águas. (CARROZO, 1985, p. 16).

De acordo com a lenda, Trancozo era “um rico fazendeiro e criador” (CARROZO, 1985, p.15) e a ancoragem temporal da lenda se fixa no ano de 1780, época em que a mão de obra produtiva no Brasil era escrava. Os escravos, certamente, não gozavam de liberdades como o escravo Dantas que até podia frequentar uma venda. O que ocorre no texto é uma forma de ocultar a maneira real como eram tratados os escravos, bem como mascarar os sentimentos de revolta e insatisfação daqueles que se encontravam em tal condição.

Apesar da construção positiva da personalidade do escravo concretizado pelo ator Antônio Araújo Dantas, ele está figurativizado no texto de Carrozo (1985) como “preto cativo” e como “africano” em Martins (1971). Ou seja, apesar do caráter, generosidade e solícitude, apresentado no texto, a formação ideológica que impõe o que pensar e a formação discursiva que impõe o que dizer consideram que não se deve exaltar Dantas demais, pois, ele é apenas um “preto”, um “africano”, uma criatura, que de acordo com a ideologia da época, foi feita para servir até esgotar a capacidade de trabalho.

Pela influência da ideologia dominante a lenda apresenta Dantas como um escravo bom e catequizado. Ele demonstra devoção à figura da Virgem, o símbolo católico que justificou a

conquista do novo mundo como sendo o cumprimento de antigas profecias<sup>34</sup>. Trata-se de um indivíduo sem vínculos com sua cultura, pois, sendo “africano” não apresenta resquícios sequer de sua religiosidade nativa tendo incorporado totalmente o discurso religioso da classe dominante. Dantas era adepto do discurso religioso católico, uma religião que justificava sua condição de escravo. Dantas era devoto e reconhecia na Virgem e não somente nas águas, o poder de cura a ponto de dizer: “Carece gardecê a Vige?!”, para a moça, então curada pelas águas.

A caracterização discursiva de Dantas na lenda comprova que o discurso não é expressão da consciência. Esta é formada pelos discursos interiorizados pelo indivíduo ao longo de sua vida. A visão que o homem tem do mundo é fruto do que ele aprendeu com os discursos que assimila, o que faz, que quase o tempo todo, ele reproduza esses discursos em sua fala. (FIORIN, 2000, p. 21). Ou seja, Dantas representa uma imagem de escravo construída na lenda pelos discursos que justificavam a escravidão e que, incorporados por uma geração, criavam a percepção da prática da escravidão como algo natural e necessário. Dentro dessa formação discursiva, procurava-se inverter a situação real de um escravo a ponto de passar a imagem do escravo como um sujeito “grato” a seus opressores e disposto a fazer o bem a quem lhe explorava. Isso suaviza, no nível da aparência, as atrocidades que se cometiam contra esses seres humanos, no nível do real.

Um importante esclarecimento se faz necessário. O que estamos analisando são ideologias contidas no discurso da lenda e não formações discursivas que dizem respeito à situação do negro no Brasil Império. Através da História, consta-se que muitos negros mantiveram suas crenças religiosas e muitas revoltas surgiram impulsionadas por ideologias que não compartilhavam a ideologia dominante. Ou seja, “o sujeito inscrito no discurso é um ‘efeito de sentido’ produzido pelo próprio discurso, isto é, seus temas e suas figuras é que configuram a visão de mundo do sujeito”. (FIORIN, 2000, p. 49), e o que estamos considerando na análise são os atores inscritos no texto da lenda.

A lenda de Lambari é um dos discursos de fundação desse município. É um texto influenciado pela ideologia religiosa da classe dominante da sua época e, como foi esclarecido,

---

<sup>34</sup> Souza (2001, p. 2), informa que, a descoberta da América recolocava a questão da antiga crença na quarta parte do mundo. Durante toda a Idade Média, aventou-se a possibilidade de um quarto continente, além dos já conhecidos Europa, Ásia e África. Mas, com a “descoberta”, tornava-se imprescindível comprovar alusões/profecias à sua existência nas Sagradas Escrituras e caberia à Virgem estender suas graças ao restante do mundo.



trata-se da classe detentora do poder econômico que, no tempo da fundação de Lambari, estava representada pelo Império Português instalado no Brasil.

Se o discurso é materialização das formações ideológicas e, portanto, determinado por elas, o texto é o local da manipulação consciente. Nele o homem pode organizar, à sua maneira, os elementos de expressão disponíveis para veicular seu discurso. Por isso o texto é individual e o discurso é social. Há ampla liberdade para textualização. Já, no nível discursivo, o homem está preso aos temas e figuras das formações discursivas existentes na formação social em que está inserido. Por ser determinado pelas formações ideológicas o discurso cita outros discursos e, por apresentar uma função citativa, a liberdade discursiva é praticamente inexistente. O dizer do enunciador é uma reprodução inconsciente do dizer de um grupo social em que está inserido. A ilusão de liberdade discursiva é proveniente da liberdade que o enunciador encontra para organizar no texto o discurso e veiculá-lo, pois, o plano de expressão é um campo de manifestação individual. Mas, trata-se de uma individualidade objetivada, uma vez que é formada por meio de operações modelizantes de aprendizagem, que incluem a formação linguística, retórica e de procedimentos de formas de elocução. As formas de dizer o discurso são aprendidas e subordinadas às tradições culturais de uma sociedade. (FIORIN, 2000, p. 41-42).

Sendo o discurso a materialização da ideologia as duas versões da lenda, por serem paráfrases de um texto anterior, colhido da oralidade, tratam do mesmo tema e apresentam os mesmos atores. Mas isso não impede que a ideologia do enunciador atual também se manifeste no texto. Martins (1971) apresenta indícios de adesão à ideologia científica (profana) e isso emana discretamente na sua versão da lenda. Para ele, as águas de Lambari são “curativas”. Sua narração é subjetiva, e o reconhecimento da cura de Cecília à Virgem, em sua versão da lenda, é um enunciado atribuído em discurso direto a Dantas.

Como o discurso cita outros discursos, Martins (1971) deixa transparecer, em sua versão da lenda, a formação ideológica de qual ele participa. O termo “curativas” não está no texto por acaso. Em seu livro, considerado o enunciado completo de onde recortamos a lenda como *corpus*, Martins (1971) busca criar efeitos de cientificidade em torno das águas de Lambari. Ilustramos nossa afirmação com uma citação extraída de seu livro:

Desejamos frisar que o uso das águas longe das fontes [...] beneficia o organismo que a ingerir. Mas todo seu poder curativo só é encontrado e aproveitado, quando ingerida na própria fonte, porque sua radioatividade só está nas fontes [...]. Não se ignora mais, no mundo médico moderno, o poder

curativo deste agente, talvez mesmo o principal fator terapêutico das águas minerais radioativas (MARTINS, 1971, p. 23).

Na produção do texto da sua versão da lenda, Martins (1971) vai usar sua “liberdade” de textualização para expressar sua ideologia<sup>35</sup>. Ele se afasta da enunciação, não dá ênfase aos percursos figurativos e apenas informa ao leitor que existe uma lenda, passível de ser configurada pelo imaginário e adverte: “Quem conta um conto aumenta um ponto”.

Carrozo (1985), por sua vez, constrói em seu texto o enaltecimento das belezas naturais de Lambari pelo uso de figuras que descrevem a paisagem criando efeitos de verdade que levam o destinatário a reconhecer Lambari como uma região de grande beleza. Se o dizer do enunciador é uma reprodução inconsciente do dizer de um grupo social no qual ele está inserido, deduzimos que Carrozo (1985) é adepto de uma formação ideológica que tem por princípio a expansão do turismo na cidade de Lambari. Podemos comprovar nossa afirmação através dos seguintes dizeres: “Que os leitores se abeberem em suas páginas com parte de nossos encantos pela mimosa Lambari e façam de suas plagas delicioso recanto ferial. É o que almejamos” (CARROZO, 1985. p. 9).

Portanto ao descrever na lenda a cidade de Lambari, com figuras que buscam criar um efeito de verdade de um local bonito e agradável, mas fazendo isso com o objetivo de atrair visitantes para a cidade, o que significa uma maior circulação de dinheiro no município, Carrozo (1985) se insere numa formação ideológica capitalista, talvez sem perceber que “os valores antigos, religiosos, artísticos, morais, lúdicos que o capitalismo encontra, ele os transforma em mercadoria para turismo, propaganda para TV... Rebaixa esses valores a objetos de curiosidade do expectador urbano” (BOSI, 2003, p. 186).

A constituição de Lambari como município já se encontra ligada a formação ideológica capitalista voltada ao turismo. Seu primeiro administrador concebeu a cidade, conforme se lê a seguir, como uma estância turística que daria a ele os lucros da exploração:

Em 1909, o governo do Dr. Wenceslau Braz, nomeou como primeiro prefeito da cidade o Dr. Américo Werneck e determinou grandes projetos de melhoramentos que pudesse torná-la digna de nome de estância de hidroclimatismo-terapêutico; e em 1912 celebrou com o mesmo contrato de arrendamento da estância; exploração de águas e execução de obras. Este concessionário terminou o Cassino, a formação do Parque Wenceslau Braz, represamento dos rios São Simão e Pinhão Roxo e construído a Barragem ao lado do Mombuca fez surgir o grande lago; e ainda tinha elaborado um vasto

---

<sup>35</sup> Lembramos que isso ocorre, geralmente, de forma inconsciente

plano de melhoramento para embelezar a cidade. “Ninguém saberá justificar sensatamente, o triste fadário que aniquilou os planos grandiosos do ousado prefeito”, o fato é que o governo lhe rescindiu o contrato em julho de 1915. (MARTINS, 1971, p. 47).

Apesar do fracasso dos projetos de Américo Werneck , a ideologia capitalista resistiu ganhando características locais e produziu na memória do povo lambariense um ideal: Lambari se tornaria uma cidade próspera e rica, através do turismo. Esse desejo atravessou gerações. Acreditamos que a mola propulsora para manter vivo esse ideal foram as grandes obras concluídas por Werneck, entre elas, o Cassino. A construção dessa obra influenciou toda uma geração de habitantes de Lambari que viveram na segunda metade do século XX e tinham esperança que o jogo trouxesse para a cidade uma multidão de turistas ricos para gastar suas fortunas nas roletas. Caso isso acontecesse o grande fluxo de turistas que ocorreria na cidade demandaria a construção de luxuosos hotéis e fortaleceria o comércio aumentando a circulação de dinheiro. Mas o sonho de grandeza foi bruscamente interrompido quando,

Surpreendentemente, quatro meses depois de assumir a presidência, Eurico Gaspar Dutra convocou todo o Ministério e restabeleceu a vigência do artigo 50 da Lei de Contravenções Penais, fechando todos os cassinos do país. Até mesmo os que estavam amparados pela Lei da Estâncias de Águas foram proibidos de funcionar. O Cassino de Lambari, em Minas, funcionou apenas um dia (PAIXÃO, 2013, p. 146).

Certamente esses sonhos de grandeza, que podem ser considerados influência da ideologia capitalista e que são subjacentes a formação de Lambari, foram determinantes na construção da versão da lenda de Carrozo (1985). Esse texto pode ser inserido numa formação discursiva voltada para divulgação da cidade. Dizemos isso observando a rica figurativização que esse autor utiliza para compor os aspectos geográficos do ambiente onde se encontram as águas minerais o que não deixa de ser uma estratégia argumentativa com objetivo de provocar no leitor o desejo de visitar e conhecer Lambari.

Quanto aos conteúdos religiosos contidos na lenda consideramos que a classe dominante impõe sua ideologia e o catolicismo chegou ao Brasil como a religião oficial da classe dominante (portugueses) por isso a figura da Virgem se relaciona ao efeito terapêutico das águas. Mas podemos pressupor outros motivos para que a figura da Virgem se associe às águas

minerais. Num país onde a maioria da população é católico confesso<sup>36</sup>, uma lenda que narra uma cura milagrosa por intercessão de Nossa Senhora da Saúde, não deixa de ser um elemento a mais com potencial de atrair visitantes.

---

<sup>36</sup> Apesar de continuar em queda sucessiva a cada novo Censo, a porcentagem de católicos no Brasil está em torno de 57% da população. Disponível em <<http://g1.globo.com/jornada-mundial-da-juventude/2013/noticia/2013/07/populacao-catolica-cai-de-64-para-57-diz-datafolha.html>> Acesso em: (1 fev. 2015)

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A lenda das “águas santas” é integrante do discurso fundador da cidade de Lambari e se apresenta como discurso de caráter mítico. A fundação de Lambari pode ser compreendida pelo embasamento histórico fundamentado em documentação que Martins (1971) e Carrozo (1985) reuniram em suas obras. Porém, o conhecimento de caráter mítico sobre a fundação da cidade contido na lenda, prevaleceu sobre os fatos históricos, sendo, esse saber sobre a fundação de Lambari, o mais difundido entre a população dessa cidade.

Chauí (2000, p. 6) adverte que os discursos provenientes do mito fundador influenciam de maneira inconsciente sua comunidade de origem e “assim, as ideologias, que necessariamente acompanham o movimento histórico da formação, alimentam-se das representações produzidas pela fundação, atualizando-se para adequá-las à nova quadra histórica”. Se o mito fundador fixa a origem de uma comunidade num contexto extra histórico, a história fixa os acontecimentos na temporalidade, pois,

Quando os historiadores falam em formação, referem-se não só as determinações econômicas, sociais e políticas que produzem um acontecimento histórico, mas também pensam em transformação e, portanto, na continuidade ou descontinuidade dos acontecimentos, percebidos como processos temporais. Numa palavra, o registro da formação é a história propriamente dita, aí incluídas suas representações, sejam aquelas que conhecem o processo histórico, seja as que o ocultam (isto é, as ideologias). Diferentemente da formação, a fundação se refere a um momento passado imaginário, tido como instante originário que se mantém vivo e presente no curso do tempo, isto é, a fundação visa a algo tido como perene (quase eterno) que traveja e sustenta o curso temporal e lhe dá sentido. A fundação pretende situar-se além do tempo, fora da história, num presente que não cessa nunca sob a multiplicidade de formas ou aspectos que podem tomar (CHAUÍ, 2000, p. 5).

Assim, a explicação mítica dos acontecimentos da fundação, bem como a história de uma comunidade se diluem no grupo social, passando a ser uma forma de conhecimento partilhado representando elementos de coesão e identidade desse grupo.

Os conhecimentos partilhados obtêm tal estatuto pelo exercício da linguagem e, para Chauí (2005), o termo “fundação” está vinculado a narrativa mítica que se refere a produção de discursos oriundos do momento tomado por referência inicial de uma criação. Para Orlandi (1993), por sua vez, no instante em que uma realidade passa a existir, ela alimenta o imaginário

de um povo e essa realidade inicial ao conviver com a mudança encontrará seu lugar na formação, que é histórica. Sendo assim

Que realidade histórica os mitos vão construindo? Em uma situação de linguagem – a do discurso fundador – veremos que já não consta nem mesmo a noção do verossímil. Sem deixar de acentuar que a inadaptação é essencial para fundar o novo, para assim se reconhecer como dominante. O fundador busca a notoriedade e a possibilidade de criar um lugar na história, um lugar particular. Lugar que rompe no fio da história para reorganizar os gestos de interpretação (ORLANDI, 1993, p. 16).

E justamente amparados nos dizeres de Orlandi (1993) e Chauí (2005) podemos classificar a lenda do mito das “águas santas” como um discurso fundador. A lenda ocupa um lugar particular na história de Lambari, independentemente de ser um fato real. Ela permanece como um discurso ligado à origem dessa cidade e precede a história propriamente dita, pois é um discurso não científico.

Rocha (2006) concorda com Orlandi (1993) que a eficiência da narrativa mítica não reside num caráter de veracidade. Ou seja,

A eficácia do mito e não a verdade é que deve ser o critério para pensá-lo. O mito pode ser efetivo e, portanto, verdadeiro como estímulo forte para conduzir tanto o pensamento quanto o comportamento do ser humano ao lidar com realidades existenciais importantes (ROCHA, 2006, p. 6).

Se no dizer de Rocha (2006), o mito é um estímulo, para se configurar como tal, é necessário que o destinatário do discurso mítico creia no estímulo como verdadeiro. Tendo o discurso fundador, de acordo com Orlandi (1993), a possibilidade de reorganizar gestos de interpretação, a interpretação, consiste basicamente, em reconhecer a falsidade ou veracidade do discurso. Ora,

Se a verdade é apenas um efeito de sentido, conclui-se que sua produção consiste no exercício de um fazer particular, um fazer-parecer-verdadeiro, isto é, a construção de um discurso cuja função não é o dizer verdadeiro, mas o parecer-verdadeiro. Esse parecer não visa mais, como no caso da verossimilhança, à adequação ao referente, mas à adesão da parte do destinatário a quem se dirige, e, por quem procura ser lido como verdadeiro. Tal adesão por sua vez, só pode ser obtida se corresponder à sua expectativa; ou seja, a construção do simulacro da verdade é fortemente condicionada não diretamente pelo universo axiológico do destinatário, mas pela representação que dele fizer o destinatário, artífice da manipulação responsável pelo sucesso ou fracasso de seu discurso (GREIMAS, 2014, p. 122).

Podemos inferir, por meio dos dizeres de Greimas (2014), que o destinador do discurso mítico de fundação, primordialmente, busca um efeito de verdade e mesmo sujeito a temporalidade, essa busca é permanente pois, “um mito fundador é aquele que não cessa de encontrar novos meios para exprimir-se, novas linguagens, novos valores e ideias, de tal modo que, quanto mais parece ser outra coisa, tanto mais é a repetição de si mesmo”. (CHAUI, 2000, p. 5).

A verdade que o discurso da lenda busca produzir talvez seja uma reafirmação através do tempo de que o mito das “águas santas” tem seu fundo de “verdade” e as águas de Lambari sempre serão medicinais. Isso alimenta as ideologias que, no transcorrer da história da cidade, foram se firmando e as “águas santas” do mito fundador são o combustível dessas ideologias, conforme se percebe no excerto a seguir:

O peixe lambari que emprestou o nome ao Município é abundante em nossos rios e no lago, mas não vive em nossas águas minerais; nem ele nem qualquer outro organismo vivo nelas viverão. Mas Lambari, cidade onde temos as águas virtuosas que curam males do corpo e da alma... esta não morrerá jamais. O idealismo, o entusiasmo e o amor do seu povo para o trabalho há de fazê-la crescer sempre para o orgulho nosso e de suas co-irmãs. Ao par de seu clima salubérrimo, as belezas naturais, a hospitalidade marcante do mineiro daqui; a exportação das águas, a atividade de nossas indústrias de vasilhames, calçados, laticínios, doces, bebidas, produtos terapêuticos, cerâmica, material de construção, [...] tudo isso em potencial e ascendência manterá alto o nosso fanal de progresso (MARTINS, 1971, p.49).

O discurso de Martins (1971), em verdade, não apresenta nenhuma nova ideologia. Trata-se da adequação do discurso mítico de fundação à ideologia capitalista. As “águas santas” se tornam “produto de exportação”, as belezas locais e a hospitalidade servem de atrativo turístico, cuja finalidade também é o crescimento econômico. As indústrias, que ele cita em seu discurso, nada mais são que a expressão máxima do sistema de produção capitalista. Um sistema estereotipado de produção que instaura a relação de explorador e explorado. Ao explorador cabe o lucro e ao explorado,

O salário, que não é senão o elemento destinado à reprodução da mão-de-obra, [ele] apaga a distinção entre tempo de trabalho necessário à reprodução da força de trabalho e tempo não pago. O salário, no nível da aparência, aparece como o pagamento do trabalho e não da força de trabalho. Observe-se, então, que, no nível da circulação, as relações sociais aparecem como relações entre indivíduos livres e iguais. Entretanto, no nível da essência, essas relações são

entre classes e não entre pessoas. Não existe a troca, mas a exploração. Não há, nesse nível, nem igualdade nem liberdade, mas relações de poder. A partir da produção estabelecem-se as classes, sociais; aí há exploradores a explorados. O real, no nível da aparência, põe-se invertido e é, a partir daí, que se elaboram as representações que servem para pensar a relação dos homens entre si. Assim, ideologia é o conjunto de representações elaboradas a partir da aparência do real, o conjunto de racionalizações que justificam, no nosso caso, a sociedade burguesa (FIORIN, 1988, p. 12-13).

Os ideais de crescimento econômico do município de Lambari, no nível da aparência, justificam-se como um bem para todos, mas, na realidade, esse crescimento visa proporcionar o acúmulo de capitais pela classe dominante e ao povo resta o “amor pelo trabalho” que há de fazer a cidade crescer. Esse “amor pelo trabalho” é um termo eufórico na ideologia capitalista, pois, no nível da aparência, o trabalho é capaz de enriquecer o homem. Trata-se de uma dissimulação da realidade, pois, nela, percebe-se que o enriquecimento se dá pela apropriação da força de trabalho e acúmulo de capital e não pelo trabalho em si.

Se, para Chauí (2005), a narrativa do mito fundador é sujeita a transformações ao longo do tempo por meio do exercício da linguagem, ele, apesar disso, não se torna outra coisa, continua mito fundador. O discurso fundador mítico das “águas santas” adquiriu, com o passar do tempo, novas configurações, inserindo-se em outras ideologias<sup>37</sup>. Ou seja, o sentido inicial de fundação atribuído às águas como “águas que curam” permanece migrando para outras configurações discursivas que as águas de Lambari passam a integrar, por exemplo, a configuração discursiva do tema medicinal<sup>38</sup>, cuja finalidade principal também é atrair visitantes à cidade.

A partir do discurso fundador, as águas de Lambari ganham uma significação que as diferenciam das águas comuns. São águas “curativas”, ou como diz a lenda, “águas santas” e essas qualificações remetem a um sentido particular, são águas que podem “curar doenças”, o que em última instância, na concepção capitalista, significa que essas águas podem gerar “lucro”, pois os tratamentos medicinais também são “mercadorias” negociadas por um valor.

Assim, ao considerarmos a ideologia da classe dominante e a maneira como essa classe pensa as águas de Lambari, é possível estabelecer dois saberes baseados no discurso mítico e

---

<sup>37</sup> Contudo esse discurso continua subordinado à ideologia da classe dominante.

<sup>38</sup> Segundo Martins (1971, p. 20), dizer-se que elas podem ser usadas como uma água simplesmente potável seria revelar ignorância quanto aos conhecimentos de crenologia; ou é uma água remédio ou é uma água comum; por isso o hidroclimatismo-terapêutico é uma ciência. [...] As nossas águas [...] são águas minerais [...] e como tal usadas em regime ou como remédio.



sagrado ou nos discursos de caráter científico e profano. Isso quer dizer que, fundamentalmente, há dois saberes sobre as águas de Lambari representados sob a forma semiótica de uma oposição semântica: /sagrado/ *versus* /profano/. O saber sagrado, mítico sobre as águas, é o saber que inicialmente mais se manifestou, considerando ser um saber proveniente do discurso fundador. É um saber que no nível da aparência faz as águas parecerem “santas” e vistas como uma benção ofertada pela Virgem, fica mascarada a visão capitalista que as considera um produto.

De qualquer forma, ao propagar-se, o saber sagrado sobre as águas contribui diretamente para a confluência de pessoas para o local dessas águas, o que significa uma possibilidade de exploração econômica relacionada ao turismo. No fim, o mito está a serviço da ideologia da classe dominante. Afinal, “a quem interessa o mito? Às classes hegemônicas, que colocam as suas aspirações como desejo de todos, a sua vontade como vontade nacional, os seus interesses como interesses da totalidade” (FIORIN, 1988, p. 46).

O saber profano resulta da dessacralização das coisas do mundo pois “o homem ocidental moderno experimenta um certo mal-estar diante de inúmeras formas de manifestações do sagrado: é difícil para ele aceitar que, para certos seres humanos, o sagrado possa manifestar-se em pedras ou árvores, por exemplo” (ELIADE, 1992, p. 13).

Portanto, as águas de Lambari, embora sejam um objeto único, apresentam sentido mítico na fundação e, ao longo do tempo, acabam sendo vistas como objeto profano, como “remédio” (MARTINS, 1971, p. 20) e ambos os sentidos são incorporados pela ideologia capitalista. Mas, para os adeptos da ideologia religiosa, o sentido inicial adquirido a partir da sua descoberta concedeu às águas minerais, descritas na lenda, outros significados os quais transcendem a dimensão do natural e do senso comum, pois,

Manifestando o sagrado, um objeto qualquer torna-se outra coisa e, contudo, continua a ser ele mesmo, porque continua a participar do meio cósmico envolvente. Uma pedra sagrada nem por isso é menos uma pedra; aparentemente (para sermos mais exatos, de um ponto de vista profano) nada a distingue de todas as demais pedras. Para aqueles a cujos olhos uma pedra se revela sagrada, sua realidade imediata transmuda-se numa realidade sobrenatural. Em outras palavras, para aqueles que têm uma experiência religiosa, toda a Natureza é suscetível de revelar-se como sacralidade cósmica (ELIADE, 1992, p. 13).

Os dois tipos de saber sobre as águas apontam diferentes posições que o homem pode assumir mediante a significação de um objeto, no caso em questão o objeto água. Mas, se nos dizeres de Eliade (1992, p. 13), a manifestação do sagrado confere aos objetos outros sentidos,

evidenciamos que em relação às águas de Lambari o saber profano também lhes modificou o sentido. Ao serem consideradas “remédio” elas se tornam outra coisa.

Portanto, o sentido do mito fundador acoplado-se a outros discursos cria a ilusão de transformar-se em outros sentidos pela ação da língua e do tempo, mas, por não perder o sentido inicial atribuído ao fundador, o sentido adquire um caráter secreto, ou seja, “ele é” (mito fundador) e “não parece ser” (BARROS, 2011, p. 45). Ou seja, no discurso mítico, as águas são “milagrosas” (visão sagrada), para a crenologia são “remédio” (visão profana) e para a ideologia capitalista são “mercadoria”. O núcleo comum de sentido visto na oposição /sagrado/ *versus* /profano/ é o mesmo: são “águas que podem curar”.

Em função da propriedade de poder conectar-se a novos discursos, às vezes, sem ser percebido, o mito fundador pode ser uma repetição metamorfoseada de si mesmo, mantendo sua essência e levando através das gerações e das configurações discursivas a que se conecta o sentido das origens de um povo e configura-se como elemento de identidade discursiva. Através dessa identidade realiza-se a conexão entre o passado e o presente em sua comunidade de origem.

Assim, por meio da análise da lenda de Lambari, tomando-a como do discurso fundador, infere-se que a visão do mito fundador realmente não particulariza em elementos singulares os conteúdos semânticos subjacentes à fundação da cidade a todas as classes da população. Os conteúdos ideológicos presentes na lenda só se tornam mais nítidos e específicos à medida que o processo de formação da cidade avança e as classes são devidamente estabelecidas em seus espaços sociais.

O conteúdo comum e oferecido a todo o povo é o conteúdo mítico-sagrado-religioso e esse conteúdo, subordinado à ideologia da classe dominante, disfarça o intento capitalista de transformar a bela região das “águas santas” numa cidade turística e como em toda célula de governo, cobrar-se impostos, estimular as atividades produtivas, criar cargos públicos, enfim, tudo que possa promover privilégios aos dominantes, mas de maneira velada, a fim de que o povo também tenha orgulho de pertencer a cidade das Águas Virtuosas<sup>39</sup> sentindo-se digno de receber as bênçãos de Nossa Senhora da Saúde...

---

<sup>39</sup> Primeiro nome da atual cidade de Lambari.

## REFERÊNCIAS

ALMEIDA, João Ferreira de. **Bíblica de referência Thompson**: com versículos em cadeia temática. Edição Contemporânea. Rio de Janeiro: Editora Vida, 1990.

BARROS, Diana Luz Pessoa de. **Teoria do discurso**: fundamentos semióticos. 3ª edição. São Paulo: Humanitas / FFLCH/ USP, 2001.

BARROS, Diana Luz Pessoa de. **Teoria semiótica do texto**. 5ª edição. São Paulo: Editora Ática, 2011.

BARROS, Diana Luz Pessoa de. Entre a fala e a escrita: algumas reflexões sobre posições intermediárias. In: PRETI, Dino (Org.). **Fala e escrita em questão**. São Paulo: Humanitas, 2000.

BOSI, Ecléa. **O tempo vivo da memória**: ensaios de psicologia social. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003.

CARROZO, João. **Lambari outrora “cidade de Águas Virtuosas de Campanha”**: uma fonte... Um povoado... Uma estância! Coleção “Jóias da Campanha”, 3ª edição. Piracicaba: Editora Shekina, 1985.

CHAUÍ, Marilena. **Brasil mito fundador e sociedade autoritária**. 1ª edição. São Paulo: Editora Saraiva, 2000.

CAMPBELL, Joseph, 1904-1987. **O poder do mito**. Joseph Campbell, com Bill Moyers; org. por Betty Sue Flowers; tradução de Carlos Felipe Moisés. São Paulo: Palas Athena, 1990.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Dicionário do folclore brasileiro**. 5ª edição. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1984.

DIAS, Geraldo JA Coelho. A devoção do povo português a Nossa Senhora nos tempos modernos. **Revista da Faculdade de Letras. História**, n. 4, p. 227-256, 1987.

DICIONÁRIO BRASILEIRO DA LÍNGUA PORTUGUESA. Companhia melhoramentos de São Paulo. 3ª edição, 1979.

DISCINI, Norma. **Intertextualidade e conto maravilhoso**. São Paulo: Humanitas / FFLCH/ USP, 2001.

ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. Tradução: Pola Civelli. São Paulo: Editora Perspectiva, 1972.

ELIADE, Mircea; FERNANDES, Rogério. **O sagrado e o profano**: a essência das religiões. 1992.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Minidicionário da língua portuguesa**. 3ª edição. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1993.

- FIORIN, José Luiz. **O regime de 1964: discurso e ideologia**. Atual Editora, 1988.
- FIORIN, José Luiz. **Linguagem e ideologia**. São Paulo: editora Ática, 2000.
- FIORIN, José Luiz. **As astúcias da enunciação**. 2º edição. São Paulo: Editora Ática, 2010.
- FIORIN, José Luiz. **Elementos da Análise do Discurso**. 15ª edição. São Paulo: Editora Contexto, 2013.
- FRANCO JÚNIOR, Hilário. **A Idade Média: nascimento do ocidente**. Brasiliense, 1996.
- GRAHAM, Richard. **Nos tumbeiros mais uma vez? O comércio interprovincial de escravos no Brasil**. Afro-Ásia, n. 27, p. 121-160, 2002.
- GREIMAS, Algirdas Julien; COURTÉS, Joseph. **Dicionário de semiótica**. São Paulo: Editora Cultrix, 1979.
- GREIMAS, Algirdas Julien. **Sobre o sentido II: ensaios semióticos**. Tradução Dilson Ferreira da Cruz. 1ª edição. São Paulo: Nanquim: Edusp, 2014.
- KARVAT, Erivan Cassiano. **A historiografia como discurso fundador: reflexões em torno de um Programa histórico**. Revista de História Regional 10(2): 47-70, Inverno, 2005.
- KOCH, Ingedore Grunfeld Villaça. **Argumentação e linguagem**. 6ª edição. São Paulo: Editora Cortez, 2000.
- LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Campinas: Editora da UNICAMP, 2003.
- MARCUSCHI, Luiz Antônio, DIONISIO, Ângela Paiva. **Fala e escrita**. 1ª edição. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.
- MARTINS, Armindo. **Lambari: cidade das Águas Virtuosas**. 2ª edição. Rio de Janeiro: Linográfica Rio Ltda, 1971.
- MEDEIROS, João Bosco. **Redação científica: a prática de fichamentos, resumos, resenhas**. Atlas, 2011.
- MORTATTI, Maria do Rosário Longo. **História dos métodos de alfabetização no Brasil**. Portal Mec Seminário Alfabetização e Letramento Em Debate, 2006.
- MOTT, Luiz. **História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América portuguesa**. Organização Laura de Mello e Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. – (História da vida privada no Brasil; 1).
- OLIVEIRA, Israel José de, ZANFORLIN, Sofia. **Oralidade, letramento e memória: os desafios de narrar**. V ENECULT - Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura, 27 a 29 de maio de 2009 Faculdade de Comunicação/UFBA, Salvador-Bahia-Brasil.

ORLANDI, Eni. Puccinelli. **Discurso Fundador:** a formação do país e a construção da identidade nacional. Pontes, 1993.

PAIXÃO, Dario Luiz Dias. *Thermae et ludus:* o início do turismo de saúde no Brasil e no mundo. **Revista Turismo em Análise**, v. 18, n. 2, p. 133-147, 2013.

ROCHA, Everardo. **O que é mito.** 1º edição. São Paulo: Editora Brasiliense, 1996. Digitalização 2006.

SILVA, Sueli Maria Ramos da. **Discurso da divulgação religiosa:** semiótica e retórica. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo.

SOUZA, Juliana Beatriz Almeida de. **Virgem mestiça:** devoção à Nossa Senhora na colonização do Novo Mundo. *Tempo*, v. 6, n. 11, p. 77-92, 2001.

## ANEXOS

### Lenda de Lambari, versão Carrozo (1985):

#### AS ORIGENS...

Como toda coisa bela põe encantos em sua origem, a cidade de “Águas Virtuosas”, atualmente Lambari, também teve sua origem... Uma encantadora origem.

E o Natal de que se orgulha a cidade de Lambari é todo entrelaçado de formosa lenda.

Uma lenda...

E, como todas as lendas, assim começa...

Era uma vez... Um rico fazendeiro e criador lá das bandas de Passos, que rumara para a Cidade de Campanha, a fim de encontrar um facultativo capaz de debelar os males que afligia uma muito amada filha.

Corria o ano de “mil setecentos e oitenta”.

De nada, porém valiam os médicos e tizanas de toda espécie.

Cecília, a prendada filha do fazendeiro Antônio Alves Trancoso, continuava torturada por implacável doença. Seus encantos e formosura pareciam fadados à destruição final.

A jovem notava a lenta, mas continua fuga do rosado de suas faces... Seus lábios já não eram os frisos nacarados de outrora, já não tinham a sedução de que se envaidecia a bela mineirinha!

E completava o triste quadro a dominar o sensível coração da jovem, o lembrar-se de que ela era noiva...

Sim, era noiva de um mancebo cheio de saúde, cheio de esperanças. Um moço a quem a vida não poderia roubar um futuro fecundo e feliz!

E Tancredo, o noivo, não menos acabrunhado andava pela abalada saúde de sua querida Cecília.

Acompanhara, Tancredo, a família da noiva em sua viagem a Campanha. Era sem dúvida uma prova de amor, do grande Amor de Tancredo à bela Cecília. Dias se escoam... E o tempo a passar gera a tristeza, o desanimo, o desespero... Os fados, porém, cansados de ver tanta lamuria, tanta lagrima, encaminham Tancredo a uma venda em busca de qualquer utilidade e, enquanto espera ser atendido, comenta com algumas pessoas ali presentes o desespero que lhe roía o coração pela quadra infeliz por que passava sua adorada noiva.

Adianta-se um preto cativo, Antônio de Araújo Dantas, e sugere seja levada a moça lá nas plagas do Lambari, onde uma fonte de águas milagrosas, já experimentadas por outros doentes, proporcionara curas admiráveis.

E mais e mais Antônio Dantas se refere sobre as tais águas “santas”, que acabou por convencer a Tancredo de levar tal notícia aos pais de Cecília.

Oh! Quanto lhe interessava isso... Sim! Interessava-lhe muito... E foi com o coração aos pulos que afastara daquela venda...

Tancredo em caminho vai repetindo para si mesmo as palavras do cativo: “águas esquisitamente estranhas... cheias de bolhas (gaz)... Águas a brotar

continuamente de uma rocha ao sopé de um outeiro coberto e contornado de verdejante mata... E a mata, ora aberta, ora cerrada, parece esconder sua preciosa mina.... Em volta na baixada, um largo brejal... outra defesa da gruta ciosa de sua água santa”...

Agora, próximo à casa onde se hospedara Trancoso com a família, Tancredo estaca. Deve coordenar as ideias. Melhor pensar um pouco antes de entrar em casa... Como contar o que soubera, como convencê-lo... Ah! Se dessem pleno crédito às suas palavras... Se permitissem levar sua querida Cecília, se ela voltasse aos dias felizes em que se conheceram... Ela tão viçosa, tão corada, tão linda...

E embebido em justos sonhos de amor, convicto do real valor das “águas santas” lá das bandas do Lambari, Tancredo entrou em casa de Antônio Alves Trancoso, exultante, inebriante de esperança, e sem delongas, pôs-se a contar com voz animada, convincente, quase autoritária, quanto soubera a respeito da “água santa” apontada pelo cativo Antônio Dantas, e da necessidade de ser Cecília Levada para lá, a fim de fazer a cura indicada pelo negro cativo.

Após alguma relutância acabou o sr. Trancoso por decidir sobre a viagem para o Lambari e conhecer aquelas “aguas santas”.

Dias depois lá estava a família de Antônio Alves Trancoso e o jovem Tancredo, servindo-lhe de guia Antônio Araújo Dantas.

Em verdade lá encontraram a mata verdejante a cobrir os morros entre os quais serpenteava estreito caminho que conduzia à fonte.

Caminho que uma ou outra clareira roubava às sombras da mata.

Próximo à fonte, a clareira era bastante para uma ligeira hospedagem... Enfim, tudo como Antônio de Araújo Dantas descrevera.

Cecília passa a beber da água milagrosa. Um copo pela manhã em jejum, outro ao meio dia, e um terceiro à tardinha, antes da última refeição.

Os primeiros dias passam...

Quanta esperança!...

Quanta ansiedade!...

Mais dias passam...

Porém algo de estranho e sedutor prende aquela gente à bela e selvagem natureza local.

Seria o céu sempre azul durante o passeio cotidiano do sol?

Seria a lua a correr no escuro manto estrelado durante as noites sempre agradáveis, românticas, promissoras de um dia cáldo, festivo?

Seria esse conjunto que os cientistas chamam “clima” naquelas paragens imutável, paradisíaco?

Ou o verde acariciante das copadas das árvores e da vegetação rasteira, rica de flores em dadivosa oferta à beira do caminho?...

Ou a música alegre do chilrear dos mais diversos pássaros?...

Certo é que tudo concorrera para tornar menos monótonas as horas ali passadas, embora lentas, muito lentas...

E’ Cecília, porém, que vai dar a nota confortadora àquelas almas em angústia...

E’ Cecília a mostrar-se mais ativa... Mais interessada pela paisagem que os cerca...

Agora a correr pela mata, a colher flores e mais flores... Ao mostrar aos seus o rubor de suas faces... O carmim natural de seus formosos lábios!

E’ Cecília ao atirar-se chorando nos braços do bondoso pai, em agradecimento do quanto penaram até ali, em busca de sua saúde e felicidade!

Os dias esperados, calculados, passaram.

A moça bebera religiosamente da “água santa” como lhe indicara o cativo Antônio de Araújo Dantas.

Termina a cura.

Cecília restabelecida mostra-se forte, alegre, sadia.

Cumpria-se o esperado milagre.

As aflições não encontrava mais lugar entre aquele punhado de gente acompanhante da jovem Cecília.

As águas eram mesmo “santas”!

E agora?

Cecília e Tancredo ajoelhados diante da gruta das “águas santas”, renovam à Virgem em fervorosa prece a gratidão de suas almas crentes e devotas. Antes fora uma súplica de fé e esperança! Agora uma prece amor e humildade!

Mas, para o coração dos jovens, não bastavam as longas preces. Deveriam fazer algo de mais importante e duradouro para externar toda a grandeza do bem ali recebido. E sem tardança, suplicaram ao nobre pai, faça construir uma capela naquelas paragens, onde seria sempre lembrada e adorada a Mãe Santíssima.

E o senhor Antônio Alves Trancoso sentiu-se mesmo feliz em mandar construir uma capela em louvor a Mãe de Todo o Bem, que ali seria adorada Nossa Senhora da Saúde.

Tudo fora bem até ali... Tudo acabaria bem, pensavam Cecília e Tancredo.

E chega-se ao feliz evento!

Manhã de sol, como todas as manhãs dos rincões de Lambari.

A mataria engalanada com o ouro do sol matutino, parecia mais bela do que nunca o fora antes...

Pássaros a encher os ares com os mais finos acordes de sua música inigualável...

Vividios matizes borboleteavam pelo espaço como a saudar o ensejo de nova missão naquelas bandas pertencentes à extensa Campanha da Princesa...

No alto, a limpidez de um céu bem claro, parecia estender sobre toda a natureza o manto celestial da Rainha do Céu!

Na terra, em meio à clareira, modesta capela parecia acanhar-se diante da multidão ali acorrida...

Ajoelhados aos pés do altar de Nossa Senhora da Saúde, Cecília e Tancredo recebem a benção nupcial.

Tudo acabara bem.

Sim! Tudo acabara como o desejara os noivos, quando pela vez primeira se ajoelharam junto à fonte das “águas santas”, rogando à Mãe Santíssima debelasse os males que afligiam Cecília.

Tudo acabara bem!

.....  
O tempo, o grande construtor, sob as bênçãos divinas, encarregou-se de realizar o sonho de Cecília...

Nada mais justo que o reconhecimento do valor das “águas santas”!

E para tanto, em torno da fonte, onde Cecília e Tancredo renasceram para vida, onde os jovens solidificaram e cumpriram o anseio de um grande amor – surge mais tarde um povoado...

Um povoado que nasce... Cresce... Multiplica-se... Empurra para além a mata verde... Cobre as elevações de extenso casario...

Um povoado que extingue o brejal...

Um nobre povoado que canaliza as “águas santas” e continua a ver males dissipados...

Um povoado... E chega-se a primoroso balneário!



Contempla-se ali a que se chamou cidade das “Águas Virtuosas da Campanha”!

## AS ORIGENS . . .

Como tãda cousa bela põe encantos em sua origem, a cidade de "Águas Virtuosas", atualmente **Lambari**, também teve sua origem. . . uma encantadora origem.

E o Natal de que se orgulha a cidade de **Lambari** é todo entrelaçado de formosa lenda.

Uma lenda. . .

E como tãdas as lendas, assim começa. . .

**ERA UMA VEZ. . .** um rico fazendeiro e criador lá das bandas de **Passos**, que rumara para a cidade de **Campanha**, a fim de encontrar um facultativo capaz de debelar os males que afligiam uma sua muito amada filha.

Corria o ano de "mil setecentos e oitenta".

De nada porém valiam médicos e tizanas de tãda a espécie.

**Cecília**, a prendada filha do fazendeiro **Antonio Alves Trancoso**, continuava torturada por implacável doença. Seus encantos e formosura pareciam fadados à destruição final.

A jovem notava a lenta mas continua fuga do rosado de suas faces... seus lábios já não eram os frisos nacarados de outrora, já não tinham a sedução de que se envaidecia a **bela mineirinha!**

E completava o triste quadro a dominar o sensível coração da jovem, o lembrar-se de que ela era noiva. . .

Sim, era noiva de um mancebo cheio de saúde, cheio de esperanças. Um moço a quem a vida não poderia roubar um futuro fecundo e feliz!

E **Tancredo**, o noivo, não menos acabrunhado andava pela abalada saúde de sua querida **Cecília**.

Acompanhara, Tancredo, a família da noiva em sua viagem a Campanha. Era sem dúvida uma prova de amor, do grande amor de **Tancredo à bela Cecília**.

Dias se escoam. . . E o tempo a passar gera a tristeza, o desânimo, o desespêro. . .

Os fados, porém, cansados de ver tanta lamúria, tanta lágrima, encaminham Tancredo a uma venda em busca de qualquer utilidade e, enquanto espera ser atendido, comenta com algumas pessoas ali presentes o desespero que lhe roia o coração pela quadra infeliz por que passava sua adorada noiva.

Adianta-se um preto cativo, Antonio de Araujo Dantas, e sugere seja levada a moça lá nas plagas do Lambari, onde uma fonte de águas milagrosas, já experimentadas por outros doentes, proporcionara curas admiráveis.

E mais e mais Antonio Dantas refere sobre tais águas "santas", que acabou por convencer a Tancredo de levar tal notícia aos pais de Cecília.

Oh! quanto lhe interessava isso... Sim! interessava-lhe e muito... E foi com o coração aos pulos que se afastara daquela venda...

Tancredo em caminho vai repetindo para si mesmo as palavras do cativo: "águas esquisitamente estranhas... cheias de bolhas (gaz)... Águas a brotar continuamente d'uma rocha ao sopé de um outeiro coberto e contornado de verdejante mata... E a mata, ora aberta ora cerrada, parece esconder sua preciosa mina... Em volta, na baixada, um largo brejal... outra defesa da gruta ciosa de sua água santa..."

Agora, próximo à casa onde se hospedara Trancoso com a família, Tancredo estáca. Deve coordenar as idéias. Melhor pensar um pouco antes de entrar em casa... Como contar o que soubera, como convencê-lo... Ah! se dessem pleno crédito às suas palavras... Se permitissem levar a sua querida Cecília, se ela voltasse aos dias felizes em que se conheceram... Ela tão viçosa, tão corada, tão linda...

E embebido em justos sonhos de amor, convicto do real valor das "águas santas" lá das bandas do Lambari, Tancredo entrou em casa de Antonio Alves Trancoso, exultante, inebriante de esperança, e sem delongas, pôs-se a contar com voz animada, convincente, quasi autoritária, quanto soubera a respeito da "água santa" apontada pelo cativo Antonio Dantas, e da necessidade de ser Cecília levada para lá, a fim de fazer a cura indicada pelo negro-cativo.

Após algumas relutância, acabou o sr. Trancoso por decidir sobre a viagem para o Lambari e conhecer aquelas "águas santas".

Dias depois, lá estava a família de Antonio Alves Trancoso e o jovem Tancredo, servindo-lhes de guia Antonio de Araujo Dantas.

Em verdade, lá encontraram a mata verdejante a cobrir os morros entre os quais serpenteava estreito caminho que conduzia à fonte.

Caminho que uma ou outra clareira roubava às sombras da mata.

Próximo à fonte, a clareira era bastante para uma ligeira hospedagem... Enfim, tudo como Antonio de Araujo Dantas descrevera.

Cecília passa a beber da água milagrosa. Um copo pela manhã em jejum, outro ao meio dia, e um terceiro à tardinha antes da última refeição.

Os primeiros dias passam...

Quanta esperança!...

Quanta ansiedade!...

Mais dias passam...

Porém algo de estranho e sedutor prende aquela gente à bela e selvagem natureza local.

Seria o céu sempre azul durante o passeio quotidiano do sol?

Seria a lua a correr no escuro manto estrelado durante as noites sempre agradáveis, românticas, promissoras de um dia cáldo, festivo?

Seria esse conjunto de fenômenos que os cientistas chamam "clima" naquelas paragens imutável, paradisíaco?

Ou o verde acariciante das copadas árvores e da vegetação rasteira, rica de flores em dadiosa oferta à beira do caminho?...

Ou a música alegre do incessante chilrear dos mais diversos pássaros?...

Certo é que tudo concorrera para tomar menos monótonas as horas ali passadas, embora lentas, muito lentas...

E' Cecília, porém, que vai dar a nota confortadora àquelas almas em angústia...

E' Cecília ao mostrar-se mais ativa... mais interessada pela paisagem que os cerca...

Agora a correr pela mata, a colher flores e mais flores... a mostrar aos seus o rubor de suas faces... o carmin natural de seus formosos lábios!

E' Cecília ao atirar-se chorando nos braços do bondoso pai, em agradecimento do quanto penaram até ali, em busca de sua saúde e felicidade!

Os dias esperados, calculados, passaram.

A moça bebera religiosamente da "água santa" como lhe indicara o cativo Antonio de Araujo Dantas.

Termina a cura.

Cecília restabelecida, mostra-se forte, alegre, sadia.

Cumpria-se o esperado milagre.

As aflições não encontravam mais lugar entre aquele punhado de gente acompanhante da jovem Cecília.

As águas eram mesmo "santas"!

E agora ?

Cecília e Tancredo, ajoelhados diante da gruta das "águas santas", renovam à Virgem em fervorosa prece a gratidão de suas almas crentes e devotas. Antes, fôra uma súplica de fé e de esperança! Agora uma prece de amor e de humildade!

Mas, para o coração dos jovens não bastavam as longas preces. Deveriam fazer algo de mais importante e duradouro para externar toda a grandeza do bem ali recebido. E sem tardança, suplicam ao nobre pai, faça construir uma capela naquelas paragens, onde seria sempre lembrada e adorada a Mãe Santíssima.

E o senhor Antonio Alves Trancoso sentiu-se mesmo feliz em mandar construir uma capela em louvor à Mãe de todo o Bem, que ali seria adorada Nossa Senhora da Saúde.

Tudo fôra bem até ali. . . Tudo acabaria bem, pensavam Cecília e Tancredo.

E chega-se a feliz evento!

Manhã de sol, como tôdas as manhãs dos rincões de Lambari.

A mataria engalanada com o ouro do sol matutino, parecia mais bela do que nunca o fôra antes. . .

Pássaros a encher os ares com os mais finos acordes de sua música inigualável. . .

Vividos matizes borboleteavam pelo espaço como a saudar o ensejo de nova missão naquelas bandas pertencentes à extensa Campanha da Princesa. . .

No alto, a limpidez de um céu bem claro, parecia estender sobre tôda a natureza o manto celestial da Rainha do Céu!

Na terra, em meio à clareira, modesta capela parecia acanhar-se diante da multidão ali acorrida. . .

Ajoelhados aos pés do altar de Nossa Senhora da Saúde, Cecília e Tancredo recebem a benção nupcial.

Tudo acabara bem

Sim! Tudo acabara como o desejaram os noivos, quando pela vez primeira se ajoelharam junto à fonte das "águas santas", rogando à Mãe Santíssima de belasse os males que afligiam Cecília.

Tudo acabara bem!

.....

O tempo, o grande construtor, sob as bênçãos divinas, encarregou-se de realizar o sonho de Cecília. . .

Nada mais justo do que o reconhecimento do valor das "águas santas"!

E para tanto, em torno à fonte, onde Cecília e Tancredo renasceram para a vida, onde os jovens solidificaram e cumpriram os anseios de um grande amor — surge mais tarde um povoado. . .

Um povoado que nasce. . . cresce. . . multiplica-se. . . empurra para além a verde mata. . . cobre as elevações de extenso casário. . .

Um povoado que extingue o brejal. . .

Um nobre povoado que canalisa as "águas santas" e continua a ver males dissipados. . .

Um povoado. . . e chega-se a primoroso balneário!

Contempla-se ali a que se chamou cidade das "Águas Virtuozas da Campanha"!

Assim a Lenda. . .

Sim, uma Lenda. . . cuja leitura deixa em nossa alma o bálsamo delicioso de uma sugestiva lenda. . .

Uma lenda. . . que se conserva para abrir estas páginas. . . páginas engalanadas de nosso grande amor a Lambari. . .

## Lenda de Lambari, versão Martins (1971)

“Quem conta um conto,  
Sempre lhe acrescenta  
um ponto”.

### A LENDA

Contam que, por volta do ano de 1870, na cidade de Campanha, um africano de nome Antônio de Araújo Dantas, revelou ao moço Tancredo a existência de águas curativas, que existiam atrás da serra, numa nascente perto de um riacho.

Tancredo era noivo da moça de nome Cecília, filha de Antônio Alves Trancozo, que submetia a filha a longo tratamento médico, mas já sem esperança de curá-la.

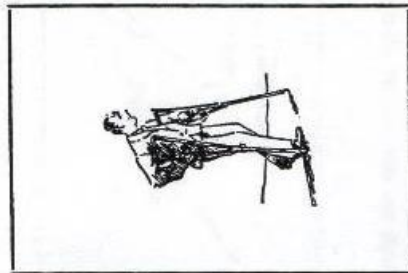
Tancredo insiste com o futuro sogro para ir ao lugar e levar a filha, este aquiesceu e resolve vir em busca da cura por meio das águas virtuosas.

Aqui ficou por algum tempo e sua filha com o uso das águas durante 20 dias apenas, nada mais sentia de seus antigos males. Uma vez curada, procura Antônio de Araújo Dantas para agradecer-lhe a indicação das águas, ao que ele responde: - Ah... tá veno só, mecê veio mofina, tá forçada!... Carece gardece a Vige?!

Cecília radicou-se ao lugar por uma afeição de grande agradecimento e, devota que era de Virgem Maria, pediu a seu pai para construir uma capela, sob a evocação de Nossa Senhora da Saúde, na qual, após a benção pelo Capelão da Campanha, se realizou seu casamento com Tancredo.

Nossa feição de pioneiro do excursionismo no País, pois somos fundadores do Centro Excursionista Brasileiro que surgiu no Rio de Janeiro em 1-11-1919, nos obriga a mostrar nestas páginas mais uma beleza de nossa terra, que é Lambari — estância Hidro-Mineral e Turística.

A. M.



Muitos doentes chegam assim...

—000—

## PRIMEIRO CAPÍTULO

“Quem conta um conto,  
sempre lhe acrescenta  
um ponto”.

### A LENDA

Contam que, por volta do ano de 1870, na cidade de Campanha, um africano de nome Antônio de Araújo Dantas, revelou ao môço de nome Tancredo a existência de águas curativas, que existiam atrás da serra, numa nascente perto de um riacho.

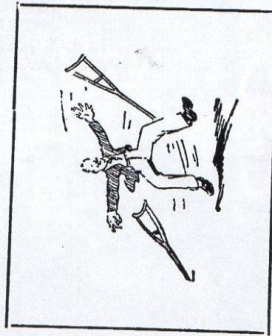
Tancredo era noivo da môça de nome Cecília, filha de Antônio Alves Trancozo, que submetia a filha a longo tratamento médico, mas já sem esperança de curá-la.

Tancredo insiste com o futuro sogro para ir ao lugar e levar a filha, êste aquiesceu e resolve vir em busca da cura por meio das águas virtuosas.

Aqui ficou por algum tempo e sua filha com o uso das águas durante uns 20 dias apenas, nada mais sentia de seus antigos males. Uma vez curada, procura Antônio de Araújo

Dantas para agradecer-lhe a indicação das águas, ao que elle responde: — Ah... tá vênô só, mecê veio mofina, tá forqu-da!... Carece gardecê a Vige?!

Cecília radicou-se ao lugar por uma afeição de grande agradecimento e, devota que era de Virgem Maria, pediu a seu pai para construir uma capela, sob a evocação de Nossa Senhora da Saúde, na qual, após a bênção pelo Capelão da Campanha, se realizou o seu casamento com Tancredo.



Depois de usarem as águas...

## SEGUNDO CAPITULO

Onde se prova que há  
águas minerais e águas  
curativas.

### DAS ÁGUAS — INDICAÇÕES E CONTRA-INDICAÇÕES

A origem das águas minerais obedece às mesmas leis que regem a procedência das águas comuns telúricas, de origem geológica e ígnea, pela combustão do hidrogênio e oxigênio nas profundezas do solo, pela temperatura e o percurso feito em determinadas regiões onde o subsolo possui elementos mineralizadores mais acentuados, afloram depois à superfície, carregadas dos mesmos, com as suas características medicinais. Por isso, sendo a bacia hidrográfica de Lambari, rica em sais alcalinos, tais como a cal, a soda, o magnésio, a potassa, os óxidos de ferro, alumínio, etc... Quando em contato com a água, produzem um gás que a caracteriza, o ácido carbônico, e brota rica, como nenhuma, de seus princípios minerais e radioativos.

O uso das nossas águas não deve ser feito sem se ouvir a opinião abalizada dos médicos e mormente os locais. Estes crenólogos armazenam grande dose de observações quanto a ação das águas, curativas sempre, mas quando criteriosa-

Fonte das “águas santas”





Imagem de Nossa Senhora da Saúde



Gruta de Nossa Senhora da Saúde

