

CATEGORIAS POLÍTICAS E DISCURSO TEOLÓGICO *

André Corten **

Resumo

Utilizando a abordagem da Análise do Discurso, é possível deslocar a interpretação da influência semântica das categorias teológicas sobre as categorias políticas, interpretação adotada por Carl Schmitt em 1922 na Teologia Política. Partindo de Hobbes, precursor da análise do discurso e de uma primeira hipótese da circulação discursiva (circulação lógica), o texto tende, a partir das teorias de Legendre e Faye, distinguir três tipos de discurso: jurídico, político e teológico, tomando seu modo de circulação discursiva, sua genealogia concorrencial e especular. Estes três modos de circulação produzem efeitos específicos: efeitos de normatividade, de narrativa e de participação. O discurso teológico “influencia” as categorias políticas na medida em que o efeito de participação introduz uma reforma sintática da língua política.

O que há no fundo de um tal trabalho do discurso, indefinidamente modernizável se eu o julgo pela importância, no século XX, de um autor como C. Schmitt ou pela entrada fracassante do religioso na modernidade midiática, é a intriga entre Religião e Política a propósito dos fundamentos do poder, isto é, do que há de mais primitivo e inescamoteável em

* Este texto faz parte de uma pesquisa subvencionada pelo Conselho de Pesquisas em Ciências Humanas do Canadá. Ele retoma elementos de meu seminário de estudos avançados na Universidade de São Paulo em junho de 1991 e de doutorado em Ciência Política na Universidade de Québec em Montreal no inverno de 1992. Agradeço a meus alunos, que me ouvindo e discutindo, me ajudaram a precisá-lo. Minhas discussões com Ana Maria Doimo (UFES e USP) me permitiram esclarecer vários pontos. Sobre tudo soprou o Espírito Santo (ES). Não o considero entretanto responsável pelas heresias.

** André Corten é professor de Ciência Política e de Análise do Discurso da Universidade de Québec, em Montreal. Professor convidado na Universidade de São Paulo (1988-1991) e do CEDEC (São Paulo) (1995), é membro do CIADEST (Centro Universitário de Análise do Discurso e Sócio-Crítica de Textos) de Montreal. Obras mais recentes: *Os pobres e o Espírito Santo, Pentecostalismo no Brasil*, Petrópolis: Vozes, 1996, e *O discurso do romantismo teológico latino-americano*, com Viviana Fridman, Anne Deret e Marie-Christine Doran, Motreal, CIADEST, 1996. Obra em preparação: *A alquimia política do milagre. Discurso da cura divina no pentecostalismo latino-americano*.

uma sociedade: uma cena original que autentifica o poder. (Legrende, *O desejo político de Deus*; 242)

Com efeito, os movimentos sociais parecem não ser senão, poderíamos dizer, um modo particular do conjunto ilimitado das reviravoltas que representa o profetismo. (Vidal, *L'ablatif absolu*; 162).

O discurso teológico tem influenciado, há vários séculos, a concepção da representação política. São numerosos os estudos sobre o assunto. Com as “Luzes”, esta influência reside nas entrelinhas das categorias políticas; estas se liberam apenas em aparência da “estrutura sistemática” das categorias teológicas. A categoria política central de soberania se inscreve no quadro do monoteísmo. O efeito do discurso teológico parece ressurgir hoje nas sociedades do Terceiro Mundo, ao qual o Ocidente impôs, através do Direito e das instituições políticas, seu discurso secularizado.

O objetivo deste texto consiste em examinar como formular, no quadro de uma abordagem da análise da discursividade, a hipótese da “determinação” das categorias políticas pelo discurso teológico. O discurso da teologia da libertação e a maneira pela qual o discurso de seitas¹ pentecostais (que segundo algumas estimativas (Concha, 1991) reunirão 40% dos Cristãos da América Latina no ano 2000) ali circula é tomado como *corpus* geral. No presente artigo, ele não será analisado com os procedimentos explícitos da análise do discurso. O objetivo do texto é, precisando a problemática de uma pesquisa sobre a formulação de “novas” categorias políticas na América Latina, efetuar alguns esclarecimentos metodológico-teóricos sobre a análise do discurso.

Classicamente definida, a análise do discurso ganha sua especificidade do fato de que ela não estuda o conteúdo do discurso mas o seu funcionamento; não o sentido, mas o efeito de sentido. Nesta perspectiva, não se trata de procurar diretamente nas categorias políticas os temas teológicos subjacentes.

Partindo da inquietação de estudar os efeitos de discurso, não tomaremos como unidade de análise o discurso entendido como série contínua dos enunciados produzidos

¹ O termo *seita* é utilizado propositalmente de preferência ao termo *igreja* para assinalar o fato de que os crentes estão convencidos que eles compreendem e realizam melhor o cristianismo do que as igrejas que os condenam. A analogia com as heresias é deste ponto de vista pertinente. Ver Le Goff, Jacques (org.), 1968. O termo *seita* tem um sentido sociológico, entretanto ele não anula o sentido teológico de igreja como sinal histórico da presença de Deus.

por um locutor. Vamos nos ater à circulação de enunciados ou de categorias entre os discursos de vários locutores que se situam em um “espaço discursivo” definido pela hipótese. Na medida em que o discurso teológico interpreta uma palavra revelada, ele faz apelo sobretudo à imaginação. Dado que seu aspecto argumentativo se mostra apenas para seus alocutários especializados, seus efeitos devem ser pesquisados em uma circulação muito mais abrangente, que conduz os crentes à “piedade”.

Um aprofundamento teórico será necessário para avançar na abordagem de nosso assunto. Articulando a concepção de Jean-Pierre Faye sobre os “efeitos de narrativa” tal como ele os teorizou a partir da circulação de fórmulas e de antíteses de caráter político em uma topografia determinada, e a concepção de Pierre Legendre dos efeitos de normatividade produzidos pelo discurso jurídico concebido como genealogia de textos, tentaremos definir a noção de efeitos. Para isto, colocaremos em relação estas duas formas de circulação interdiscursiva com o princípio dialógico de Bakhtine. Isto permitirá esclarecer um aspecto importante desta pesquisa: o efeito de participação produzido pelo discurso teológico.

A hipótese poderia então ser formulada assim: a influência do discurso teológico sobre as categorias políticas opera através do efeito de participação. Este efeito modifica a topografia - melhor dizendo, a topologia - na qual circulam as categorias políticas. Disso resulta uma certa desconstrução das categorias da língua política e a produção de um “efeito de narrativa” que torna mais ativas certas versões narrativas.

O termo topologia designa uma estruturação da ordem do discurso. O termo topografia tem somente uma função descritiva. A influência do discurso teológico sobre as categorias políticas não transita pela “realidade” das posições sociais. Neste sentido, é necessário definir melhor a concepção da representação na qual se situa o discurso para não jogar impunemente com a “dialética” do discurso *versus* o real. A análise do discurso, prisioneira de uma concepção dualista da representação, se encontra ainda embaraçada em uma série de questões, em particular as de homogeneidade /heterogeneidade e os efeitos performativos. Em vista de esboçar uma concepção operacional da representação que englobe igualmente a problemática da representação política, partiremos de Hobbes que é, como veremos, uma espécie de precursor da análise do discurso.

1. Hobbes, precursor

A teologia é uma interpretação da palavra revelada. Como Deus não fala diretamente ao homem, esta fala - este discurso, precisa Hobbes (1971:443), no qual Deus *afirma, nega, ordena, promete, ameaça, deseja* ou *interroga*, e seus efeitos, acrescenta Hobbes (p. 445) - nos é transmitida por imagens, ela é conhecida através dos profetas, que têm visões. Ela é da ordem da imaginação. Mas estas imagens, estas visões, são colocadas em palavras, em denominações que, porque se seguem e se ligam, formam “afirmações, negações e outras formas verbais” (Hobbes, 20). Para Spinoza, o profeta que interpreta as coisas reveladas por Deus é alguém que tem o “poder de imaginar com mais vivacidade” (Spinoza, 1965, 49).

A imaginação é uma impressão mental, uma representação, mas nem toda representação é da ordem da imaginação. A origem de todos os nossos pensamentos, diz Hobbes, se encontra no que nós chamamos de sensações. A imaginação é uma sensação em via de degradação; ela pode se confundir deste modo com os sonhos e as visões. Chamamos razão ao seu encadeamento em um tal discurso (oposto ao discurso mental que pode ainda ser da ordem da imaginação).

A razão não é senão o cálculo (quer dizer, a adição e a subtração) das conseqüências das denominações gerais, que nós consideramos convenientes para registrar e para significar nossos pensamentos: para os registrar, isto é, quando calculamos para nós; e para os significar, quando demonstramos, quando provamos aos outros os nossos cálculos (Hobbes, 1971:38).

E é assim que Hobbes considera as categorias políticas, como as adições e as subtrações, como um cálculo, ou ainda como uma circulação lógica.

Os autores que tratam da política põem junto os pactos para encontrar os deveres dos homens; os juriconsultos põem junto as leis e os fatos para encontrar o que é justo ou injusto na conduta dos particulares. Em suma, se a adição e a subtração têm seu lugar em algum domínio, qualquer que seja, a razão tem aí o seu lugar. E, lá onde elas não têm seu lugar, a razão não tem nada para fazer (p. 37).

Esses conhecimentos não são, segundo Hobbes, absolutos. Eles são condicionados pelas denominações, quer dizer, pelos nomes atribuídos às coisas, ou ainda pela representação das coisas nas palavras. Diferentemente, portanto, da concepção aristotélica (dualista) segundo a qual estas representações estão no espírito, no nominalismo de Hobbes, as representações se fixam nas denominações, evitando assim a degradação da impressão sensorial. As palavras constituem somente uma representação mental artificial ou convencional. A razão não pode nos dar um conhecimento absoluto, mas condicional. Não conhecemos “o encadeamento que vai de uma de uma coisa a outra, mas o que vai de uma denominação de uma coisa a outra denominação da mesma coisa” (p. 60).

E Hobbes distingue dois tipos de discurso. Um começa pelas definições das palavras e por um cálculo lógico-matemático, e chega a uma conclusão - chamamos ciência a este tipo de discurso. O discurso científico é uma representação da circulação “lógica” entre categorias. O outro tipo de discurso começa por uma opinião ou “por algum propósito de um outro homem de quem não colocamos em dúvida nem a capacidade de conhecer a verdade, nem a honestidade no que diz respeito a não enganar”, e termina pelo que chamamos crença ou fé (pp. 60-61). Temos fé neste homem, cremos nele, cremos no que ele diz. “A expressão *eu creio em...* só é empregada nos escritos dos teólogos” (p. 61). Também: “os que crêem no que um profeta lhes conta em nome de Deus, é na palavra do profeta (...) que eles crêem, no que concerne à verdade do que ele conta” (p. 63). A crença é a representação de uma relação entre pessoas.

Nos debates filosóficos contemporâneos, admitimos que a maior parte de nossas asserções repousam em uma relação entre pessoas. Quando falamos de ouro, sabemos bem do que falamos; mas recorremos aos *experts* para defini-lo: o ouro é o número atômico 79 (Putman, 1990, 54)². Ou, dito de maneira mais geral,

² Para sair de um caso de escola, tomemos o exemplo da Amazônia, onde eu trabalhei (1990). Como para me assegurar de que ela existe, falei como *expert*. Certamente, todos sabemos do que estamos falando: uma massa enorme de árvores situada em alguma parte da América do Sul. Mas confiamos nos *experts*. Eles dizem que a sua realidade, como “pulmão do planeta” é completamente falsa. Em que consiste ela então? Certamente podemos ir observá-la diretamente. Uma vez no local, é preciso de novo crer. Porque, das estradas, só se vê um horizonte distante de árvores. E quando penetramos na floresta, não podemos ter nenhuma compreensão de sua extensão. Por avião, é difícil de se ter uma idéia: percebemos as grandes áreas devastadas. Sem dúvida, podemos consultar os mapas dos satélites. Aí também é preciso crer. Esses mapas

“o que caracteriza a linguagem... [é] nos introduzir no seio de uma comunidade na qual os membros trocam justificações... (Rorty, 1990:210).

Na sua filosofia da linguagem, Hobbes não utiliza o termo representação. Pelo contrário, é ele que introduz a palavra representação na língua política moderna, conferindo indiretamente uma nova espessura à teoria do conhecimento em termos de representação. Temos o hábito, na literatura sobre Hobbes, de estabelecer um paralelo entre o caráter artificial e convencional das denominações, de um lado, e o do Estado - *Leviathan*, de outro lado (Acton, 1973, 413). Mas se nos apoiamos no caráter teológico-político do raciocínio de Hobbes, podemos ir mais longe. Há um vínculo, de um lado, entre a representação no plano da “compreensão” nas palavras e na fé que temos em alguém, e, de outro lado, a representação política que institui o que Hobbes chama a República. Leiamos atentamente a célebre passagem do *Leviathan*.

Dizemos que uma República é instituída quando um grande número de homens realiza um acordo e estabelece uma convenção (cada um com o outro), de modo que, seja aos homens ou à assembléia de homens que a maioria tenha dado o direito de representar sua pessoa diante de todos (isto é, de ser seu representante) (...) cada um (...) autorizará todas as ações e todos os julgamentos deste homem ou desta assembléia de homens, do mesmo modo como se fossem os seus - sendo esta convenção destinada a lhes permitir viver em paz entre si, e a serem protegidos (179).

A “instituição” da República se faz em um enunciado, em uma convenção, em um pacto como aquele realizado entre Deus e seu povo, explica Hobbes em outra passagem (1982, Cap. XVI), se bem que as cláusulas do contrato “não tenham sido talvez jamais formalmente enunciadas” acrescentará Rousseau (1971:116). O contrato é, entretanto, justamente a denominação de um tipo de enunciado que pode entrar em um encadeamento lógico. Ele reside na relação de “cada um com o outro” que define os direitos. O direito de representar na base da maioria de um grande número de homens. O

são coloridos por técnicos que, baseados em critérios em que acreditam, distinguem as áreas virgens das áreas devastadas. As estimativas dos *experts* são muito variadas. Na falta de estimativas, pode-se falar de biodiversidade ou ainda de área de violência. Mas, ainda neste caso, é preciso crer. Resta a possibilidade de falar dela de forma mitológica, de onde talvez o título de meu livro *Os povos de Deus e da floresta*.

representante é visto como um “efeito” de uma circulação lógica. Mas aqui intervém um aspecto da imaginação que funciona como pré-construído. A “instituição” da República se baseia em uma imagem, em uma “lembrança”, a de um grande número de homens já reunidos, ou em todo caso ligados. Uma lembrança que chega para nós por uma cadeia de relações entre pessoas que têm confiança entre si. É esta cadeia que nos permite autorizar o representante. É esta cadeia que torna possível a “ilocução” da autorização, “ilocução” colocada em um contrato. Portanto, não é a “lógica” do contrato que nos força a “autorizar”. Estamos, em função da cadeia, em condições de significar que autorizamos. Pelo contrário, a *representação* aparece como uma consequência lógica do contrato.

Sem que Hobbes nos diga, nós estamos, com sua formulação, em uma montagem de representações. A circulação lógica e a cadeia da relação entre pessoas se acham encaixadas uma na outra. Disto resulta a aparição de uma nova “denominação”, uma “nova” categoria política. Por encadeamento, a representação “institui” a dominação política (por oposição à dominação natural como a dominação paternal e despótica). A representação é um poder de delegação, mas é também a representação de uma forma particular de dominação, de uma dominação instituída; é a representação dos “fundamentos da política”. Distinguem-se, assim, dois sentidos em relação à representação política que se confundem freqüentemente, produzindo efeitos de legitimidade para o Estado moderno: representação como delegação (a uma pessoa)³ e representação do político (pela “instituição”).

2. Montagens das representações: um esquema triangular

O interesse da análise de Hobbes está no fato de que ele situa os “fundamentos da política” em uma concepção das montagens de representações, embora

³ É interessante fazer um paralelo em Hobbes entre a concepção da representação em termos de delegação a uma pessoa e a interpretação teológica da Trindade em termos de representação. Citemos: *pode-se entender aí a razão pela qual estas denominações de Pai, Filho e Espírito Santo não são jamais empregadas no Antigo Testamento para designar a divindade: com efeito, são pessoas, em outros termos, é do ato de representação que elas tomam seu nome, o que não podia ser produzido antes que diversos homens tivessem representado a pessoa de Deus governando-os ou dirigindo-os* (p. 519) (no caso Moisés e Jesus).

repousando em uma confusão entre as duas circulações⁴: de um lado, a circulação de denominações na explicação do contrato, da maioria e do direito de representar. E, de outro lado, a circulação da relação entre pessoas, pois se acredita que há um grande número de homens, já reunidos (imagem do fundamento no Um) e que autoriza sobre esta base um representante.

Uma concepção explícita da representação faz em geral falta à análise do discurso. Retornar a este precursor da análise do discurso político que é Hobbes (que inscreve seu pensamento em uma teoria (nominalista) da representação) permite começar a remediar isso. O discurso faz parte do domínio da representação, o único mundo no qual estamos⁵. Como vimos com Hobbes, o discurso verbal, como encadeamento lógico de palavras, é um de seus elementos. O discurso verbal não se distingue claramente dos outros elementos (o vínculo quase esquecido de relações entre pessoas que fundam nossas crenças, mas também a “performatividade” da “instituição”). Mas o discurso verbal não coincide totalmente com o conjunto do mundo da representação. Os monumentos arquitetônicos - que não poderemos analisar procurando traços verbais (advérbios, marcas indiciais, etc.) - nos lembram a cadeia das relações entre pessoas e nos “mostram” a “verdade”, das “instituições”.

Hobbes, com seu nominalismo, introduziu a idéia de denominações “convencionais”. Porque relaciona a distinção entre razão e opinião a um grau diferente de fixação das sensações, ele não chega a compreender como “funciona” este jogo “convencional”. Ele explica somente por uma confusão como o discurso verbal produz os “efeitos” sob a

⁴ O behaviorismo gnoseológico de Rorty (1990) trabalha sempre sobre a mesma distinção. O holismo, diz ele, resulta da *adesão à tese de que a justificação não deriva de uma relação especial entre as idéias (ou as palavras) e os objetos, mas da ordem da conversação, da prática social* (p. 194).

⁵ O termo representação deve ser entendido como encenação, porque pretendemos romper aqui com a concepção dualista de onde o termo representação provém. Como encenação, a representação não deve ser considerada como um fenômeno mental. É aqui que intervém toda a questão dos efeitos. Mantenho, entretanto, o termo representação por que as metáforas utilizadas no plano da explicação permanecem visíveis. Rorty diz a este respeito: *desde que não se misture(ava) explicação e justificação, não há nenhuma razão para se opor ao que explica a aquisição do conhecimento em termos de representações* (Rorty, 1990:238).

forma da “instituição” da República. Ele continua a conceber o discurso verbal e as “instituições” como um espelho ordenado (artificialmente) de um mundo exterior.

Na falta de uma concepção da representação, a análise do discurso, que se interessa pelo funcionamento discursivo colocado em destaque pelas condições de produção ou pelos efeitos de discurso (ou a eficácia, a performatividade do discurso), permanece em uma concepção dualista. É implicitamente levada a fazer se sobrepor a distinção discursivo/não-discursivo ou, mais amplamente, linguageiro/não-linguageiro, com a distinção de uma teoria dualista entre representação e “realidade”. Laclau e Mouffe (1985:108) contestaram justamente esta distinção. A queda de um tijolo se mostra evidentemente como um acontecimento que existe, mas o fato de sua especificidade como objeto ser construída em termos de “fenômeno natural” ou de expressão da fúria divina depende da estruturação do campo discursivo.

No plano filosófico, a noção de representação está no centro de todos os debates, os mais contemporâneos. De um lado, há a concepção do espírito como espelho da natureza, e sua crítica (Rorty, 1990); de outro, a de uma gramática inata do espírito, que poderia ser reproduzida em um modelo computacional, e sua crítica (Putman, 1990). A escola francesa de análise do discurso, querendo sobretudo se diferenciar desta segunda concepção e, principalmente, de sua versão chomskyana, e estando influenciada pela ontologia marxista, permanece dualista. Partindo nos seus primeiros trabalhos de uma interpretação redutora⁶ do conceito de “formação discursiva” de Foucault, ela se dedica hoje a lutar contra a serpente da “homogeneidade” através de uma afirmação sempre recomeçada do heterogêneo, da divisão, do interstício, da fronteira, do mal-entendido, da superação do fechamento (Robin, 1986, 1991).

Em relação a estes debates, não é questão aqui “fundar” uma teoria “monista” ou “holista” da representação. O caminho consiste em seguir um esquema que permite analisar o discurso em relação ao conjunto do mundo da representação. Este esquema triangular se inspira nos trabalhos de Pierre Legendre (Legendre, 1988) que, colocando sua pesquisa na intersecção das Ciências da Linguagem, da Psicanálise e do Direito, propõe uma interpretação das montagens da

⁶ Esta interpretação redutora é produzida por uma concepção das ideologias como sistemas autônomos (Angenot, 1991). A análise de Angenot não leva, contudo, a conceber as ideologias como “sistemas” de aporias?

representação política. Esta interpretação é interessante porque fornece uma explicação de “destaque” do discurso verbal, sem no entanto remeter a uma realidade exterior ao mundo da representação. Mais especificamente, em Legendre as montagens de representação explicam o “efeito de normatividade”.

Estando o ponto de partida enraizado na concepção psicanalítica, o fundamento do político é inominável, ele não é jamais “apresentado” (é o inconsciente e sua relação com a Lei, o Pai, a proibição do incesto, etc.). Mas este fundamento é colocado em cena. Uma peça de teatro não existe antes de ser escrita ou montada mas, desde que o é, ela vale por si mesma, ela não é o espelho de outra coisa, e entretanto ela se dá com uma espécie de “destaque”. O político pode ser definido como a montagem ou as relações de representação com o “inominável”.

Relações no plural, porque o que é comumente visto como um plano da representação (de acordo com a “psicologia popular”, que é dualista e que permite que subsista a impressão de que há - de maneira distinta - uma realidade e uma representação), é de fato dobrado em dois. E é aqui, mesmo se a expressão “dobrado” fica metafórica, que reside a contribuição que oferecemos. De um lado, a representação se faz como mitologia. De outro lado, a representação se faz dentro dos discursos e das instituições. As duas partes não são uma simples organização da distinção hobbesiana: de um lado a representação da relação entre pessoas, do outro o encadeamento lógico. A distinção destas duas partes permite mostrar que os dois discursos - ciência e crença - de Hobbes têm necessidade um do outro para funcionar. Diremos que um lado do triângulo serve de matriz e dá seu destaque para o outro em função da base do triângulo: o terceiro inominável, a Referência absoluta. É este destaque que dá conta dos efeitos. Efeitos de normatividade, é a preocupação do jurista. Efeitos de narração, registro do político? Efeitos de participação, registro do teológico?

Para nos aproximarmos deste mundo da representação, procedemos como se trabalhássemos com uma lente. No início é indistinto, depois alguma coisa capta nossa atenção, evitando de vermos o resto, e finalmente discernimos objetos distintos. O todo fica gravado em nossa visão. O começo desta montagem é a imagem, é através dela que nos descolamos do corpo. Legendre parte de um triângulo elementar: a imagem, o

corpo e o escrito (Legendre, 1988:33s). Há um perigo na imagem: é o espelho perfeito. A imagem narcisista só pode ser conjurada porque ela é precisamente constituída em mito, é através da relação deste mito com o terceiro inominável - a Referência absoluta - que vai funcionar a fala produtora do sentido. Na narração de Abraão, a palavra - neste caso a lei, ou a escrita - está ainda marcada no corpo: é a circuncisão. Desdobrada, a montagem se faz sobre duas vertentes: a da mitologia e a da lei. A montagem é o trabalho de transformação mútua de um em outro.

Neste trabalho de transformação mútua, os emblemas são os pontos de referência para análise. Eles captam a atenção, eclipsando o resto. São imagens ou categorias emblemáticas: Deus, a Natureza, etc.... Com a filosofia política do século XVII, a Natureza (o estado da Natureza) substitui Deus como categoria emblemática. Na teologia da libertação, a categoria emblemática é "povo de Deus". Estes emblemas são decompostos (ou compostos) em todo um trabalho do discurso: discurso teológico, discurso jurídico, discurso dos movimentos sociais, discurso científico, discurso da organização política, etc.. Um discurso não traduz nunca uma mitologia, nem um discurso monta um mito. Não há também de um lado um discurso mitológico e do outro um discurso racional⁷. A relação entre um e outro está sempre estruturada pelo terceiro inominável. Esta estruturação explica o destaque dos efeitos do discurso. Ela dá conta também do fato de que há várias relações de representação correspondendo a vários efeitos distintos. São estes efeitos que caracterizam os diferentes tipos de discurso.

⁷ A leitura da rubrica "ciências e técnicas" nos jornais nos fornece uma ilustração disto, com a "recente descoberta científica" da "memória da água" (*La Presse*, 31 de maio de 1992). Comparando-a com uma banda magnética, a "memória da água" nos parece verossímil e, em função de nosso discurso social, racional, ela nos é sem dúvida "aceitável", porque corresponde às diversas versões do poder mágico da água (ex: o batismo deve lavar o pecado original, a memória do pecado), mas nós a recusamos. De onde também o discurso "dividido" da apresentação "racional", apoiada sobre a fé na pessoa - um cientista (de nome Jacques Benveniste) reconhecido por seus trabalhos em imunologia e em particular por sua descoberta, em 1972, do "teste de desgranulação dos basófilos humanos" (que o mais comum dos mortais não conhece) - e de sua contestação, apoiada no fato de que seus trabalhos são financiados por uma firma homeopática. Nós não damos o mesmo crédito a um artigo sobre OVNI's no *Paris Match*.

Esta preocupação em ligar a teoria geral da representação⁸ e a teoria da representação do político nos faz voltar à Referência absoluta como fundamento do político. Não há, nesta concepção, um pressuposto ôntico? Não é considerar o Ser como essencialmente político. O que retornaria a uma forma de concepção dualista da representação. E só nos restaria como alternativa a negação do fundamento do político.

O impasse reside no fato de postular um único fundamento para o político, com o risco de conceber que, estruturando as montagens, pode ser diferente. Em outras palavras, estamos dispostos a imaginar arranjos diferentes, mas sobre uma base única. O que supõe, de um lado, que existiria uma base universal e, de outro lado, que uma sociedade tem apenas um único fundamento. A pesquisa de “novas categorias políticas” cai então no mesmo viés sociologista que queríamos evitar acima, ela só levanta os mecanismos de montagem. A noção de montagem funcionaria então como a de superestrutura. Legendre não sucumbe a isto, uma vez que não faz estudos comparados mas, concebendo a Referência absoluta como a Lei - o Pai -, ele a confunde de fato com o fundamento do Estado de direito do tipo ocidental, que é o Um, a Lei, a monoteização do social. Seguindo vários estudos (Schmidt, 1932, Barret-Kriegel, 1989, Mouffe, 1992), podemos perguntar se o Estado ocidental não repousa na colagem de dois fundamentos correspondentes ao que é teorizado, de um lado, como o Estado de direito ou o liberalismo e, do outro, como a democracia. Esta observação ganha pertinência quando olhamos para a América Latina, onde poderia ser colocada, de um lado, a forma do “Estado Moderno” e, do outro, as “novas” categorias políticas.

Poderíamos, na base de um ceticismo gnosiológico, considerar que é preciso negar todo fundamento ao político, porque afirmá-lo seria reconhecer uma “representação privilegiada” (Rorty, 1990). Mas isto seria sem dúvida privar-se da possibilidade de compreender os efeitos que explicam o que nos aparece como representações privilegiadas, principalmente o “efeito da verdade”, cuja importância no sistema político ocidental conhecemos. “A função dogmática”, diz Legendre (1983:17) “(...) consiste em

⁸ O que não é uma teoria do conhecimento, à medida em que não é mais “adequado ao real” nenhum dos três lados do triângulo, nem o lado do discurso com relação ao lado mitológico, nem também do “terceiro inominável” apesar da referência ao “fundamento”, como veremos adiante.

veicular a verdade, em manobrar o poder até que ele fale e diga a verdade (...) o único efeito esperado (do poder): dizer a verdade”⁹.

3. Discurso jurídico, um universo genealógico de textos e efeitos de normatividade

Três razões justificam o exame do discurso jurídico. A primeira é que ele fornece a oportunidade para uma ilustração de “operacionalidade” do esquema triangular que produz os efeitos do discurso, neste caso os efeitos de normatividade. A segunda é que, ao menos no Ocidente, o discurso jurídico é proveniente do discurso teológico. A terceira é a importância atribuída ao jurídico na formação do Estado de direito.

O direito (Occidental) é proveniente da teologia. O Direito canônico, baseado no conjunto das decisões dos concílios e dos papas, é um ramo da teologia. Ele se constitui sobretudo com a Reforma Gregoriana (século XI), que reconfigura o direito romano para o uso político próprio da Igreja. A Igreja imita o Império Romano na sua forma de governo, mas esta imitação é uma reconfiguração. O empréstimo do direito romano lhe permite dotar-se de categorias políticas. Paralelamente, a sociedade se juridifica. Na Inglaterra, pelas intervenções dos juizes reais ambulantes (Barret-Kriegel, 1989:127). Esta juridificação encontra seu acabamento na constituição do direito político que permite o aparecimento do que chamamos o Estado de direito.

Com o enfraquecimento da vertente mitológica que corresponde ao “desencantamento” moderno, o Direito aparece por sua vez como técnica exportável universalmente. Um pouco sob o modo da circulação lógica das denominações hobbesianas. A religião cristã torna-se a religião industrial por excelência, imposta em um discurso secularizado, graças à narrativa da separação da Igreja e do Estado. Narrativa que se opõe à do Islã, por exemplo.

Segundo Legendre, o direito conserva na ordem do discurso um *status maior*¹⁰. Como todo discurso, o Direito é interpretação. Uma interpretação colocada em destaque por um

⁹ Segundo Legendre, este trabalho para generalizar a ilusão “funciona não somente para fazer trabalhar [efeito de normatividade], mas como discurso que deve reproduzir a verdade de forma teatral. Daí seu acompanhamento de estética (Legendre, 1983, 17). Poderíamos igualmente citar Foucault.

corpus monumental. O *corpus* da escrita, mais precisamente o *corpus* do “está escrito”. O “está escrito” deriva de uma “instituição” muito mais antiga do que a República. A narrativa sobre Abraão e sobre Moisés conta esta “instituição”. “O direito se apresenta como acúmulo de escritos (...) uma massa textual em movimento ininterrupto” (Legendre, 1988:298). Como a massa imensa dos comentários pode estar animada de movimento? É este movimento que produz efeitos de normatividade? Desde Bakhtine, sabemos que todo discurso está em movimento pelo seu caráter dialógico¹¹. Segundo Legendre, o discurso jurídico produz efeitos de normatividade porque ele se inscreve “em um universo genealógico de textos” (Legendre, 244).

“A significação de um texto de lei, de um regulamento ou de uma circular, de uma detenção ou mesmo dos termos de um contrato, está longe de ser clara, imediata e unívoca” (Lamdowski, 1989:77). Como se tratam em grande parte de enunciados relacionados, trata-se não somente de verificar a exatidão do enunciado, mas de examinar as modalizações de todo o encadeamento e, avaliando estas modalizações com relação ao referente social, chegar-se a um enunciado unívoco. Assim, não é diretamente o referente social (escola histórica do Direito) nem uma norma absoluta (escola de Direito natural) que produz o efeito da normatividade. É a circulação genealógica de textos. O efeito de normatividade coincide com um efeito de sentido, na univocidade do sentido de um texto. Se esta univocidade está sempre para ser refeita, não é principalmente em função da situação a julgar, mas em razão da acumulação genealógica de textos.

O efeito de normatividade é um efeito de sentido que não é puramente proposicional. Encontramos aqui a noção de “ato ilocucionário”, um ato que significa para o ouvinte que a “situação especificada pelas regras T está realizada” (Searle, 1972:91). Ele faz saber - “dizendo” (Austin, 1970) - que as condições estão dadas para um determinado emprego da linguagem. Deste ponto de vista, o efeito de normatividade não deriva somente de uma circulação lógica. Mas ele não deriva também da crença em uma pessoa, no legislador ou no juiz - estas regras ou estas condições são independentes de uma pessoa (qualquer que seja a sua posição institucional). Simplesmente, é uma pessoa quem

¹⁰ Para Foucault, a ligação entre “efeito da verdade” e poder não passa necessariamente pelo Direito. Em seu estudo sobre os anos trinta, Robin (1991) mostra que a tendência ao monologismo leva ao Kitsch. Seria uma outra maneira de falar do que Legendre chama de dogmática industrial?

¹¹ A filiação é uma “representação privilegiada” que permite à psicanálise produzir os “efeitos de verdade”.

significa que elas estão realizadas. Na verdade, o efeito de normatividade resulta de uma relação entre categorias (nominais ou convencionais), que se faria sob o modelo da relação entre pessoas. A genealogia dos textos se faz, segundo Legendre, sob o modelo da filiação, que é a representação da função biológica da reprodução, representação que funda a relação social. Por outro lado, o que designa a função biológica, por sua vez, é apenas uma representação (produzida discursivamente por Darwin, por exemplo, sobre o fundamento mitológico da Gênese). Da mesma maneira que a queda de um tijolo, a função biológica de reprodução só tem especificidade de objeto dentro de um campo discursivo determinado.

O discurso jurídico produz efeitos de normatividade em função do destaque da imagem do “está escrito”, e esta imagem é apenas uma representação, através da genealogia dos textos, da representação da função biológica que funda a filiação¹². Em função desta circulação genealógica, o ouvinte não compreende somente que a situação especificada pelas regras está realizada, mas ele é notificado de que estas regras não são convencionais - estas regras são elas próprias válidas porque a situação especificada pelas regras anteriores é realizada, e assim por diante.

O caráter prescritivo que resulta da circulação genealógica do direito não leva necessariamente o ouvinte a obedecer, e isto independentemente das sanções previstas que, aliás, fazem parte das regras. Mas ele afeta o ouvinte em suas atitudes. O discurso jurídico, produzindo um sentido unívoco quando é enunciado, produz no alocutário uma atitude de adesão, de desvalorização, de culpabilidade, de transgressão ou de rebelião. Este é o caso de um “efeito perlocucionário”. Este efeito é independente das modalizações verbais de prescrição. Podemos entretanto encontrar as suas marcas no texto. Nadine Charbonnel (1992) o mostrou por exemplo no regime praxeológico de metáforas. Estas marcas são indicativas do fato de que a ilocução não remete a regras puramente convencionais, em outras palavras, que elas se inscrevem em uma circulação genealógica.

Assim, por exemplo, o direito de votar, tal como é enunciado em uma legislação eleitoral, produz um efeito de normatividade. Em muitas sociedades, o voto não é obrigatório, mas a participação eleitoral é ressentida como um dever do cidadão. As

¹² Schmitt (1990) fala de seu “testamento” (sobre a Europa), de “legislação motorizada”, para designar o aspecto de des-legitimação da legalidade que resulta em um desdobramento excessivo de leis positivas.

regras definem que certas categorias não têm o direito do voto, estas regras não são puramente convencionais. Como veremos mais adiante, este efeito de normatividade influi na maneira pela qual se concebe que a participação é da ordem do político.

Privadas deste destaque, como acredita a narrativa da dogmática industrial sobre a separação entre a Igreja e o Estado, as categorias jurídicas dão a aparência de não mais funcionar como denominações (convencionais) em uma circulação lógica. O discurso jurídico funciona sempre como ilocução (“dizendo”, significa-se ao mesmo tempo as penalizações previstas pelas regras) mas é o efeito perlocucionário que se encontra modificado. Supõe-se que as categorias jurídicas se transmitem como qualquer tecnologia, independentemente da religião e do político, independentemente de montagens de representação. São supostas pelo discurso do gerenciamento planetário, porque nele reside uma relação com a imagem do Ocidente. No direito (não reconfigurado em um fundamento social) dos países do Terceiro Mundo, as emissões verbais podem ser “bem sucedidas”, mas elas têm um efeito de normatividade geralmente débil¹³ e, em todo caso, não funcionam a partir da circulação genealógica. Pensemos por exemplo na violência civil no Brasil.

4. Categorias políticas

As categorias do “discurso” político ocidental são, por exemplo, soberania/ representação, contrato social, privado/público, pessoa/propriedade, igualdade/ liberdade, direitos/leis, autoridade/legitimidade, regimes, justiça, paz. As categorias políticas aparecem nas estruturas argumentativas. Tem-se notado (Johnston, 1986) que, em Hobbes, duas estruturas podem ser identificadas: uma tem por objetivo a verdade (Hobbes, *De cive*), a segunda, a formação das opiniões (Hobbes, *O Leviathan*). A primeira pretende suprimir as paixões, a imaginação e a intolerância que pode suscitar: ela deve levar, por uma argumentação “de tipo matemático”, à virtude. É a circulação

¹³ Courtine emprega a expressão repetição vertical para designar *um não-sabido, um não-reconhecido que repete todo discurso ocultando-o, ou antes porque ele o oculta, e ele o oculta necessariamente para ver-se repetir* (Courtine, 1981a:29). Para aproximar do que Legendre diz do esquecimento e do recalque (Legendre, 1988) e que se poderia aproximar do que Authier-Revuz (1984) chama de heterogeneidade constitutiva do discurso em oposição à heterogeneidade mostrada.

lógica no interior de um discurso. Ela leva facilmente a uma concepção do filósofo-rei, do filósofo-legislador e a uma sobredeterminação do político pelo filosófico. Ela chega a uma proximidade do filósofo com o tirano. A segunda, através da retórica, pode fazer apelo à imaginação com o objetivo de tomar o poder (Machiavel) ou de conservar o Estado (Hobbes, Spinoza). Trata-se de persuadir. A persuasão é também a retórica do teólogo, e, no *Leviathan*, Hobbes se faz teólogo.

O discurso político é um discurso “entimemático” (Angenot, 1982) no qual o pressuposto freqüentemente não explicitado no enunciado é o de tomar ou conservar o poder. Dubois (1962) o vê como uma combinação de discurso didático e polêmico. Enquanto discurso polêmico, ele só pode se desenvolver com relação a um discurso adverso que não seja diretamente irredutível, porque deve precisamente poder lhe “roubar” as palavras (Veron, 1978). Estando dado seu pressuposto, este roubo não é jamais considerado como “inocente”, contrariamente ao discurso publicitário. “Fala marcada”, o discurso político tem tendência a se ritualizar e a se fechar em um léxico estabilizado. É o motivo pelo qual ele tem sido objeto de estudos lexicológicos ou de frases predicativas a partir de palavras chaves. Além disso, o discurso político não aparece como o espaço discursivo propício para ver aparecer “novas categorias”. Para vários autores, entretanto, a política é o espaço que nasce do acontecimento “em desligamento da realidade” (Badiou, 1985), em que nascem os signos (Guilbert, 1974), em que se constrói o impensável (Laclau, 1980), em que certos enunciados tornam-se “aceitáveis” (Faye, 1972).

As categorias políticas não estão somente articuladas em uma série de enunciados constituídos em discurso; elas o estão na circulação entre vários discursos. Contrariamente ao discurso jurídico, em que as categorias circulam nos enunciados deixando os traços de uma memória das condições nas quais elas se aplicam, as categorias políticas parecem circular todas sozinhas ou nas predicções simples (“a democracia é boa”, “a tirania é má”). Quando as consideramos na sua circulação, elas não têm somente efeitos de demonstração ou de persuasão pela retórica argumentativa. Diremos que elas têm um “efeito de narrativa”. É sobre esta noção de “efeito de narrativa”, retomada da análise de Faye em *Langages Totalitaires* (1972) que devemos agora nos deter. Seria não mais considerar o discurso político como discurso

“entimemático” mas como discurso narrativo ou como narração? Vejamos como Faye situa a noção de “efeito de narrativa”, em relação às de narrações imediatas e topografia.

Vejamos estas noções ilustradas no contexto do pensamento político ocidental. Simples ilustração que deve nos permitir entretanto designar o “efeito de narrativa” que governa a língua política que o discurso teológico pode subverter. As categorias de soberania e de representação política entram nas diversas narrações que concernem, na França (Bodin), à afirmação da monarquia absoluta contra o poder senhorial; na Inglaterra (Hobbes), à revolução puritana e ao estabelecimento do *Commonwealth* por Cromwel’; nos Países Baixos (Spinoza), à intolerância das igrejas calvinistas aproveitadas, pelo lucro, por Guilherme d’Orange. As categorias de igualdade e liberdade são provenientes das narrativas rivais das revoluções americanas e francesas (Arendt). A categoria dos direitos humanos tem as suas narrações, cuja rivalidade apareceu na história recente da filosofia política (Gauchet, 1985, Ferry, 1988) e da escola francesa da análise do discurso (Guilhaumou, 1989). Eis como sugestão as “disputas de narrações”.

Para esboçar a topografia, o projeto retórico do *Leviathan* é um ponto de partida. Em oposição ao do *De cive*, que visava apenas um público “especializado”, o projeto do *Leviathan* se endereça às “classes médias”. Em todo o seu trabalho de subordinação do teológico ao político, Hobbes visa conjurar os poderes do discurso das seitas. Primeiro indício da topografia: a topografia de circulação das categorias de sua época, topografia que vai abrir o espaço público burguês (Habermas, 1986a), topografia de tolerância à indiferença (Le Goff, 1968). Em um olhar retrospectivo, esta topografia é desde o início internacional, concentrada no Atlântico Norte. Ela assegura a hegemonia da Inglaterra alastrando sua expansão: guerras de independência na América Latina, era dos Meiji no Japão, fim do Império Otomano. As categorias tomam lugar nas novas constituições, que são sobretudo uma relação com a imagem do Ocidente sem serem reconfiguradas. Elas relatam esta relação sem constituir uma narrativa mítica forte. O Oriente traduz suas categorias políticas em denominações ocidentais (Ayalon, 1987).

As categorias continuam a circular e servem às novas narrações: o socialismo, a luta contra o imperialismo. As narrações são produzidas pelas mesmas categorias, se bem que entrecruzadas de outro modo. Com a descolonização, constituições inumeráveis são elaboradas na ilusão de atos fundadores. O entrecruzamento das

categorias tem um “efeito de narrativa”: a instituição de uma comunidade internacional, perto de duzentos “Estados soberanos iguais” sob a bandeira da dogmática industrial e de seu discurso secularizado. Algumas categorias políticas são intercambiadas em escala mundial como mercadorias, provocando a desvalorização de todas as outras. Estas denominações se encadeiam, como por adições e subtrações, e em sua circulação pseudo-lógica, produzem um “efeito de narrativa”. O “efeito de narrativa” de gerenciamento planetário destacado por uma pseudo-mitologia científica sobre o meio ambiente (versão moderna da história de “números” contada há dois séculos por Malthus). O “efeito de narrativa”, nesta formulação, encontra-se expresso em uma narração ativa, narração que se reencontra nas cópias (traduzidas simultaneamente em várias línguas) sobre o “fim da história e o último homem” (Fukuyama, 1992).

Voltemos agora à nossa hipótese. Como situar o objetivo desta pesquisa, que consiste em examinar as “novas” categorias políticas? A própria expressão “novas” tem o mesmo estatuto epistêmico que o de “pós”, é uma marca indicial vazia. Por outro lado, se consideramos os séculos que foram necessários para que no Ocidente as categorias teológicas se transformassem em “novas” categorias políticas, como esperar vê-las na América Latina a partir da teologia da libertação ou de seitas pentecostais?

Perseguindo a intuição de Faye, podemos tentar esboçar o que ele chama de uma crítica da economia narrativa. Para a América Latina, tratar-se-ia de circunscrever a topografia por onde circulam as categorias (elites neo-patrimônias, novas elites de classes médias, seitas), recensar as narrações imediatas (ordem e progresso, populismo, democracia participativa), pesquisar o entrecruzamento de categorias, que poderia desempenhar o papel de “revelador ideológico”, ver como o conteúdo explícito da língua política dominante (na qual todas as categorias devem ser traduzidas se elas não querem ser desvalorizadas) é modalizado por um conjunto de pré-construídos, de implícitos, em que se coloca a relação da imagem com o Ocidente (o Ocidente colocado em posição estrutural terceira na comunicação política entre o poder e o sujeito) no próprio mimetismo das categorias. Uma crítica da economia narrativa supõe a abertura de um vasto campo de trabalho revelando a topografia, toda a divisão das versões imediatas, aí compreendidas aquelas aparentemente menos ativas, supõe identificar o “efeito de narrativa” do gerenciamento planetário. A partir daí, supõe ver se constroem outras

figuras enunciáveis. Trata-se, em suma, de desconstruir as denominações da língua política (desconstruir o que Faye chama de topologia); quer dizer, sua pretensão de configurar o único mundo possível. Desconstruir o fetichismo de palavras que dela resulta.

Para delimitar um objeto de estudo “operacional” para nossos meios, é preciso voltar ao discurso entendido como uma série contínua de enunciados produzidos por um locutor. Examiná-lo como uma célula na qual estão concentrados todos os genes do organismo. Tomar um discurso como um lugar de trânsito de toda a topografia de circulação de categorias, e interpretá-lo dentro de um esquema triangular de representação, a fim de fazer reaparecer os efeitos apagados pelo fetichismo das palavras.

O discurso escolhido é o da teologia da libertação (mais particularmente, o de um teólogo brasileiro, Leonardo Boff, nas suas obras sobre o Espírito Santo). Mas o objetivo deste texto não é analisar um *corpus* com procedimentos explícitos. É precisar a forma (nas montagens) da influência do discurso teológico sobre as categorias políticas. Antes de chegar a falar do efeito de participação do discurso teológico, é necessário fazer, mais uma vez, um novo caminho teórico, em vista de definir os planos em que os efeitos de normatividade, de “narrativa” e de participação se exercem. O fio condutor é a distinção de Hobbes entre circulação “lógica” e representação entre pessoas. Ela se encontra trabalhada de um lado na perspectiva de Faye emprestada a Chomsky no transformacionalismo (“efeito de narrativa”), e de outro lado no princípio dialógico tal como introduzido por Bakhtine (que engloba o efeito de normatividade e o efeito de participação).

5. Circulação: dialogia e transformacionismo

Com *dialógico*, Bakhtine faz referência, por analogias às réplicas entre dois interlocutores, à relação semântica de cada enunciado com os outros enunciados no seio da comunicação verbal. O discurso está sempre “representado” no discurso, sendo o exemplo mais simples o discurso relatado. Os enunciados - tratam-se de enunciados inteiros (ou considerados como inteiros, ou potencialmente inteiros (Todorov, 1981:96) - não estão somente re-presentados, eles são colocados em cena.

As relações lógicas são então excluídas do dialogismo, mesmo se estas relações são intertextuais. Para Bakhtine, os enunciados devem poder ser considerados como os testemunhos de um sujeito (Todorov, 1981, 96). Eles são, para retornar à problemática de Hobbes, a representação de relações entre pessoas. Estas relações não são sempre de *fé em* - as modalizações podem ser diversas. O enunciador classifica os enunciados - ele os avalia e, relatando-os, os modaliza - com relação à sua posição, ao horizonte social que ele partilha com seu alocutário (mesmo implícito) do qual ele antecipa as reações. Assim, seu enunciado reflete e deixa marcas de toda uma topografia de posições. Posições que, como vimos na genealogia de textos, não são somente sociológicas. O princípio dialógico não é somente “horizontal”, mas pode ser “vertical”¹⁴ ou tomar ainda outras formas. Os efeitos “ilocucionários” e “perlocucionários” são tributários destas formas.

O dialogismo é um dos níveis de sintaxe possível da circulação. Ele produz efeitos de sentido em uma comunidade de interação. Habermas (1986b) induz dele uma ética da discussão justificada por atos de fala. Os efeitos de sentido podem ser qualificados, é o que nós fazemos falando de efeitos da normatividade, de efeitos de participação. Se não os qualificamos, permanecemos em uma problemática de conteúdo, consideramos o sentido como um conteúdo. Encaramos o mundo da representação como um mundo puramente cognitivo.

Mas há os enunciados cujos sentidos são simplesmente inaceitáveis, impensáveis (in-nomináveis?). Eles são in-enunciáveis, o que quer dizer que, mesmo se são enunciados, eles não entram na comunicação verbal. São incorretos na gramática que faz o horizonte social da comunicação verbal.

Chamamos “efeito de narrativa” o fato de transformar (Faye em Ronat, 1977) alguma coisa que não pode ter sentido em efeito de sentido, alguma coisa que não pode ser enunciable em alguma coisa que o transforma e o torna “aceitável”. O “efeito de narrativa” é da ordem de uma gramática que se situa em um nível mais profundo. Para ser

¹⁴ Em sua tese sobre discurso devoto, Maingueneau (1984) retoma noções chomskianas, notadamente a de competência discursiva. Ver também as abordagens de neologia lexical (Guilbert, 1974). Faye explicita (em Ronat, 1977) seu modelo prosódico para dar conta de certos acontecimentos (ir)regulares de linguagem. Ele cita Hopkins: *pelo [ritmo] invertido ou contraposto... eu significo o fato de colocar o tempo forte lá onde, se o julgarmos pelo resto da medida, o tempo fraco devia estar, e o tempo fraco lá onde estaria o tempo forte* (p. 201). Traduzidos no esquema triangular, os tempos poderiam ser da ordem da versão mitológica, a medida da tendência discurso e instituições, a transformação se explicaria com relação ao Referente-terceiro.

breve, pode-se estabelecer aqui uma analogia com a Psicanálise. A análise é a transformação que torna enunciável a narrativa de alguma coisa que se passou mas que era até então não enunciável para o analisando. Que este fato seja “realmente” passado é secundário - o fato relatado pode ser fútil - o importante é que seja enunciável e enunciado na medida das possibilidades. A partir deste enunciado, o analisando reconstrói sua identidade, tornando mais ativa uma narração (coerente) de sua vida (Ricoeur, 1985, III, 444).

O enunciável é um acontecimento, é alguma coisa que é enunciável porque aceitável em um momento dado (Chomsky, em Ronat, 1977, 22-23)¹⁵. Deste ponto de vista, a transformação estrutura o tempo. O que o estrutura não é “o que aconteceu”, mas o momento em que ele tornou-se “aceitável” de ser relatado. O “efeito de narrativa” é esta estruturação de tempos que permite a certas narrações serem particularmente ativas. É um *efeito* da circulação de categorias, mas um *efeito sobre* a narrativa. O “efeito de narrativa” da “solução final” estudado por Faye, e que assombra sempre o espírito de nossos tempos, não é o extermínio dos Judeus. É o fato de enunciá-lo como solução. O “efeito de narrativa” é a reconfiguração do tempo que permite a uma versão narrativa tornar-se particularmente ativa. Esta versão seria antes aquela descrita por Arendt (1972), do “tudo é possível” na via de “fabricar (...) um tipo de espécie humana que se assemelha às outras espécies animais e cuja única ‘liberdade’ consistiria em conservar a espécie”.

Assim compreendida, não é a narração mais ativa que produziu um “efeito de narrativa”. É, ao contrário, o acontecimento da transformação que, reconfigurando o tempo, torna uma versão (já presente no *Mein Kampf*, 1924, “em circunstâncias em que a raça resiste vitoriosamente, os mestiços sucumbem”) a mais ativa. Poderíamos descrever este efeito na seguinte formulação: “desde que nós somos capazes de encarar um genocídio - ele já começou -, tudo é possível no comportamento da espécie humana, da qual a raça ariana é protótipo”. O “efeito de narrativa” deve ser entendido como o que

¹⁵ Em um estudo sobre a língua política inaugural, Guilhamou (1989) emprega igualmente a expressão “língua política” que Faye utiliza, assim como a expressão. Este estudo, que comporta, em certas considerações, um projeto comparável ao de Faye, baseia-se mais nos atos de fala do que na circulação de fórmulas. Nele não aparecem as noções de “aceitabilidade”, nem de “efeito de narrativa”. É curioso constatar que Guilhaumou não cita o estudo de Faye “Enunciar os Direitos de Revolução” (1982), que se desenvolve sobre o mesmo objeto de estudo. De modo geral, é curioso constatar que a obra de Faye permaneceu como um corpo estranho à escola francesa de análise do discurso.

torna a narrativa ativa, ele funciona como pré-construído da narrativa. Ele se apresenta como uma estratégia “ilocutória e” que faz passar o pré-construído como uma “situação especificada pelas regras T”.

Em um repertório político agitador, Adam identificou uma estratégia ilocutória do mesmo tipo no discurso da “boa escolha” de Giscard d’Estaing. É pela mediação de uma narração autobiográfica, em que Giscard se apóia em uma promessa que tinha feito ainda jovem no momento da derrota (que não pudesse mais dizer: nós nos enganamos), que Giscard dita a “boa escolha”, apesar de não ser legítimo intervir. Graças a esta estratégia ilocutória, ele pode começar uma narração de ameaça e exercer um efeito “perlocucionário” (fazer votar) (Adam, 1984). O que, na análise de Adam, é uma estratégia consciente de Giscard, na análise do nazismo é uma estratégia discursiva anônima (Coquet, 1982:162) que se manifesta na circulação de categorias no interior de uma topografia determinada, e que constitui uma topologia (uma ordem do discurso).

O “efeito de narrativa” que nos interessa na língua política é aquele que, reconfigurando o tempo, escreve a “História” (Ricoeur, 1985). Resulta de uma transformação seguida de uma circulação de categorias (acompanhado de uma disputa de narrações), que torna um enunciado “aceitável” em um momento dado. Produz uma narrativa ativa - o que chamamos a “História” (na qual coexistem sempre outros grupos de narrativas) -, não produz literalmente uma ação. Ainda que esta distinção entre ação e fala seja duvidosa: conforme Arendt (1983:63), só “a violência brutal é muda”. De fato, a ação (violência brutal) não faz parte do mundo da representação, senão na medida em que ela é relatada: de onde entra o recurso sempre atual da narrativa do extermínio dos judeus.

Para concluir esta retomada teórica - e prática também, visto que gira em torno da questão da ação -, devemos distinguir dois tipos de efeitos. O primeiro concerne ao efeito de sentido (com sua dimensão ilocucionária e perlocucionária) que corresponde à infinidade de enunciações possíveis a partir de uma língua. Esta infinidade não é somente da ordem do número de predicções resultantes da combinação de denominações, mas do fato de que o campo continuamente móvel da circulação dos enunciados dá conta de efeitos distintos, aqueles estudados aqui como normatividade e participação. O segundo procede da estruturação do tempo produzido por esta circulação, estruturação que se

opera através de uma transformação na língua política¹⁶ tornando “aceitável” um enunciado (que até então estava à margem das enunciações possíveis). Esta reconfiguração é o que funda socialmente o mundo da representação - a filiação não sendo senão uma de suas formas. É o fundamento do político. Produz um “efeito de narrativa”- no sentido forte do termo -, dando à narração um papel central no mundo da representação. Ao mesmo tempo, este efeito traduz um procedimento lógico: ele funciona como pré-construído. Funciona sob o modo de “desde que (transformação), então (história)”, sendo que o político concerne mais ao “desde que” do que ao “então”. O discurso permaneceria deste ponto de vista “entimemático”.

6. Discurso teológico profético

O que entendemos por teologia não é evidente. Para mostrar como o discurso teológico produz o efeito de participação, é preciso situar globalmente a teologia dogmática e a teologia profética. Por isso começamos pela distinção tradicional entre teologia revelada e teologia natural. Tomando a definição de Lalande, a teologia revelada se apóia na palavra de Deus tal como ela se faz conhecer pela revelação aos profetas e é conservada na Sagrada Escritura. A teologia revelada é distinta da teologia natural, ciência de Deus que se apóia na experiência e na razão. A teologia escolástica propõe uma abordagem intermediária, que é uma sistematização racional da teologia positiva (quer dizer, não somente a Escritura, mas a interpretação patrística, os textos dos

¹⁶ Esta pretensão de desromanização deve ser observada através do caráter recente da “romanização” da Igreja latino-americana. Uma breve retomada histórica é, deste ponto de vista, necessária. A descoberta do “Novo Mundo” se faz no momento em que se termina a “reconquista” que terá duração de seis séculos. A coroa da Espanha organiza a evangelização neste espírito. O sistema do “padroado” deixa muito pouco poder para Roma na organização da cristandade latino-americana, um poder que se manifesta apenas marginalmente pela ação das grandes ordens: franciscanos, dominicanos, jesuítas. Estes últimos são expulsos em 1767. Com a independência, o baixo clero, ficando abandonado, liga-se por vezes aos movimentos populares. É somente no fim do século XIX que começa a romanização da Igreja latino-americana. Em um espírito que não é sempre reacionário - ele vem por vezes incomodar o alto clero, completamente associado à oligarquia - mas com a concepção dogmática que é a da Igreja romana. Se consideramos a dimensão dogmática que persiste na teologia da libertação, esta desromanização deve ser vista no quadro da crise dogmática industrial. Legendre ressalta que a escolha terceiro-mundista do Vaticano dos anos 60 manifesta uma tendência de ruptura com a “religião industrial” (Legendre, 1988, 391).

Concílios, tanto quanto os ensinamentos do Magistério Pontifical, isto é, a Tradição. Os protestantes se referem à *Scriptura sola*, enquanto que para os católicos há duas fontes: Escritura e Tradição).

Falar de teologia dogmática é fazer referência a montagens determinadas da representação. A da tradição judaica desde o acontecimento do reinado; a da tradição cristã a partir de Constantino. Ela corresponde a uma certa concepção da representação. Ela dá conta, diz Schmitt (1988), da “lenda da liquidação da teologia política”. O dogma é uma definição ou uma seqüência de definições sobre um mistério visto como sucedâneo da experiência (ver a noção de consubstancialidade). Ele não incita à obediência, não deriva da ordem da persuasão, ele exige obediência em nome de um Soberano-Intérprete. O mundo da representação está fundado socialmente na verdade, na Lei. O dogma corresponde assim a uma estrutura de autoridade, que é a que adota Constantino na base da posição anti-trinitária do bispo Eusébio de Cesaréia sobre a heresia ariana (heresia que negava a “consubstancialidade” do Pai e do Filho). O Império cristão adota uma concepção monoteísta que é “nada mais do que a reformulação helenística da fé judaica em Deus” (Schmitt, 1988, 128).

Mas o “abuso” da proclamação cristã para legitimar o “*imperium*” - e que dá a abertura para a teologia dogmática - não liquida nem por isso a teologia como discurso destinado a suscitar a piedade, a incitar a fé e a obediência (que ela supõe) ou ainda a procurar a “consolação”. Discurso que, apelando para a imaginação, às vezes para as paixões, funciona ao modo da persuasão, como ressalta demoradamente Hobbes. Ele não liquida o que Schmitt chama em 1969 a teologia política, isto é, o efeito da teologia sobre a política, e não somente como Schmitt a concebeu em 1922 - em uma perspectiva que não ultrapassou na verdade a concepção comteana dos três estados - uma homologia da estrutura sistemática das categorias teológicas e políticas.

A interpretação da fala revelada continuou através dos séculos a suscitar a fé. As heresias, tais como elas se desenvolvem a partir do século X, são uma revolta freqüentemente popular contra a interdição romana do acesso direto à Bíblia. Vem a Reforma, que devolve o valor à Escritura. Paralelamente, desenvolve-se a interpretação dos sinais da presença de Deus. Sinais dos tempos, no início em uma visão escatológica com as diferentes formas de milenarismos. Sinais no mundo, com o surgimento das

grandes ordens monásticas e depois frente às “revoluções modernas”. O concílio Vaticano II retoma a questão:

Movido pela fé, conduzido pelo Espírito do Senhor que enche o orbe da terra, o Povo de Deus esforça-se por discernir nos acontecimentos, nas exigências e nas aspirações de nossos tempos, em que participa com os outros homens, quais sejam os sinais verdadeiros da presença ou dos desígnios de Deus (Vaticano II, 232).

O Vaticano II (1962-1965) reintegra a dimensão profética da interpretação dos sinais. Ele a reconhece pelo conjunto do “povo de Deus”. A teologia da libertação que aparece na I Conferência Episcopal Latino-Americana de Medellín (1968) se quer uma teologia “com forte dimensão profética” (Boff, 1981:40). Dito sucintamente: o profeta é aquele que denuncia e anuncia. A teologia da libertação parte de uma indignação ética frente à opressão dos pobres e anuncia a libertação. O teólogo profético não interpreta somente as Escrituras pela hermenêutica - embora os teólogos da libertação tenham tendência para fazer delas a principal fonte escrita -, mas interpreta os sinais. Estes sinais são tradicionalmente os milagres, os sacramentos, a Igreja, mas, sob a influência do teólogo católico alemão Karl Rahner, o próprio homem é tomado como sinal principal. Esta corrente teológica da antropologia transcendental, que vai influenciar o Vaticano II, está também na origem da corrente chamada teologia política (Jean-Baptiste Metz, Jürgen Moltmann) e mais amplamente da teologia da secularização (Karl Barth, Hans Küng, Christian Duquoc, etc.) em relação às quais vão se demarcar os teólogos da libertação latino-americanos (o peruano Gustavo Gutiérrez, os brasileiros Leonardo e Clodovis Boff, o hispano-salvadorenho Jon Sobrino, etc.), todos se inscrevendo na sua linha.

Traduzido no esquema triangular, os sinais são da ordem das imagens, que nos separam do corpo. Corpo proletarizado pelas “revoluções”. O Vaticano II considera as revoluções (industriais, tecnológicas, científicas, etc.) como imagens. A imagem do mundo como reino de Deus. Com a teologia da libertação, a pobreza é bem mais considerada que o aspecto “revolução”. O reino de Deus é um reino de pobres. Desenvolve-se um discurso que denuncia e anuncia: que denuncia o pecado social, que anuncia o reino de Deus, que é para os pobres. É a “opção preferencial pelos pobres”. A Igreja como sinal histórico da presença de Deus é a Igreja dos pobres.

Neste trabalho de interpretação, privilegia-se em um primeiro momento a mediação de um discurso sociológico, nele se inserindo facilmente um léxico

político. Não é aí que é preciso procurar as “novas” categorias políticas. É na nova concepção da interpretação (Héggy, 1975). Ler os “sinais do nosso tempo” é colocar significação em alguma coisa que não é o som de uma palavra, é de alguma maneira um ato ilocucionário sem fala. É como se o próprio sinal afirmasse que a situação especificada pela escritura está realizada. O profeta não é aquele que diz, é em primeiro lugar aquele que vê, que comunica com o sinal e que se torna ele próprio sinal. Não no que ele diz, mas no que ele é: o profeta é um justo (Spinoza, 1965, 51). A ilocução deixa apenas traços nos efeitos: os efeitos de “piedade”. Com relação à fé, é a ativação da performatividade da promessa. É o entusiasmo (etimologicamente transporte divino) que faz reconhecer o profeta e o sinal. Entusiasmo contagioso, sim-patia dirá Lebon. Participação. Esta torna-se por sua vez um sinal. A Igreja - *ecclesia*, assembléia - é o sinal histórico da presença de Deus. As Igrejas, como elas florescem hoje na América-Latina, são os sinais históricos da presença de Deus. De um lado, o teólogo católico da libertação enquanto profeta, membro da instituição Igreja, tende a combater outras Igrejas. De outro lado, ele participa do mesmo sistema de sinais. Os sinais se respondem uns aos outros até se fixarem em uma categoria emblemática como “povo de Deus” (Corten, 1991). Nesta perspectiva, todo movimento social (onde se manifesta o “entusiasmo” para denunciar e anunciar) pode ser lido como sinal profético da presença de Deus. Este “entusiasmo” é que Ana Maria Doimo chama a face “expressivo-mobilizadora”, a outra face de “um movimento de ação direta” sendo a face “integrativo-corporativa”.

O teólogo tem um discurso. Este discurso como “palavra” é ele próprio um sinal. Mas ele é também discurso de fundação do sinal e do intérprete. Retomada do discurso incessante do teólogo (da revelação) em seu próprio discurso: falar em sua própria autoridade sem jamais verdadeiramente nomeá-la. Nas seitas pentecostais, o pastor é um crente entre os outros. É como se ele falasse em nome de seu semi-alfabetismo, o “dom das línguas” é pura produção de significantes. A televisão evangélica transmite a mesma concepção do intérprete. Sua interpretação do sinal pretende ser fiel à imagem.

O teólogo da libertação detém um discurso especializado. Ele se inscreve em uma “sociedade de discurso” com a qual ele polemiza. Ele fala fora da hierarquia, ele tem uma outra fonte de autoridade, ele fala à luz de Deus (Boff, 1981, 1990a). Mas ele fala também em diálogo com a sociedade de clérigos que constitui a Igreja católica. Fala em diálogo com Roma, quer “desromanizar”. Dialoga também com as classes médias da qual ele é uma elite em emergência. Em sua concepção do intérprete, ele dá uma “justificativa” para uma ética da discussão moderna. Intervêm aqui seu *corpus* de textos

sociológicos. Tudo isto joga em uma constituição de suas categorias teológicas que fornecem uma representação do lugar do qual ele fala.

Na concepção de Deus, como o Pai que envia seu Filho para salvar os homens, a teologia católica tal como se desenvolve a partir do século III tinha definido em *nome de* quem ela falava: em nome do Pai, em nome da Lei. Nós vimos acima através de qual lance esta concepção foi imposta e qual teoria da representação ela engendrou, culminando no dogma da infalibilidade do papa. Esta episteme da linguagem clássica entra em mutação a partir do século XVII (Foucault, 1966).

Na concepção da Trindade e do Espírito Santo, considerado diferentemente como um trato de união entre o Pai e o Filho, define-se um outro *em nome de* quem se fala. Esta concepção opõe-se a do monoteísmo social. É *em nome do* Espírito Santo que os teólogos e o “povo de Deus” lêem os sinais do tempo. Surge assim uma nova concepção da representação. Enquanto que “para por volta de 1700 (...) a história propriamente cristã” (Gauchet, 1985, 232) - de fato a autoridade de uma concepção da representação-, poderia começar a partir dos anos 50 uma nova era teológica - repousando sobre uma outra concepção.

Estas elaborações teológicas constituem um dos pólos da circulação do discurso na medida em que, pela concepção da representação que elas implicam, elas fixam a topologia na qual o teólogo da libertação fala e se vê obrigado a conceder a palavra aos crentes das seitas pentecostais. Isto justifica o *corpus* escolhido. Ele é constituído de textos sobre o Espírito Santo escrito por um dos teólogos mais conhecidos: o brasileiro Leonardo Boff.

Esta ordem do discurso não pode somente ser vista como aquela que, fixando uma topologia, engendraria uma rarefação do discurso. Esta ordem é, ao contrário, uma incitação à fala. A circulação discursiva torna operatória a ilocução do signo, torna ativa a versão mitológica da representação. As categorias que circulam não são contudo categorias abstratas e especializadas. Mesmo no meio católico, tratam-se de categorias, totalmente polissêmicas, como as observadas nas Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) no Brasil (as categorias do “espaço” ou de “caminhada”). As categorias que dão a cada um ou a cada comunidade a possibilidade de se inscrever, *em nome de* seu carisma conferido pelo Espírito Santo, seu *eu* ou seu *nós*, que dão o “dom das línguas” e ativam a fé em participar no mundo dos “sinais do nosso tempo”. As categorias - conectores

[*embrayeurs*] que permitem evitar a interrupção entre a linguagem especializada e a linguagem do “simples” como dizia Gramsci, as categorias - conectores [*embrayeurs*] sobre outros tipos de discurso. A circulação discursiva produz um efeito de participação que se difunde em todos os movimentos sociais, como o mostrou Ana Maria Doimo (1990). O fato de que o teólogo agite as paixões e se sirva das multidões nos combates que são os seus (o teólogo da libertação se serve desta participação para mostrar seu peso frente à hierarquia, o mundo católico em geral se serve dele para mostrar seu peso frente aos pentecostais e vice versa) não deve esconder o caráter anônimo do efeito perlocucionário - de participação - produzido a partir da ilocução do sinal e que opera através da circulação discursiva.

Se Hobbes e Spinoza viram que o teólogo “agita as paixões das massas”, eles não foram capazes de explicá-lo senão por uma concepção puramente naturalista. A explicação que elaboramos mostra como o efeito de agitação (ou de participação) é produzido por uma montagem de representações, por uma representação particular entre sinais e discurso. Pôr em discurso o sinal produz uma “uma força material”. Neste sentido, pode-se dizer que o discurso não tem um caráter mental mas material (Laclau, Mouffe, 1985). Mas, como observam estes autores, que constroem uma interpretação da hegemonia em termos discursivos, isto não pode ser entendido de maneira essencialista. O teólogo não mobiliza as tropas para o combate político, mas, regulando a ordem do discurso, ele influencia a circulação das categorias políticas. Isto permite também uma melhor compreensão de como a circulação das categorias políticas não pode ser lógica.

Conclusão

Adotando uma abordagem de análise da discursividade, foi possível superar a interpretação de uma influência semântica das categorias teológicas sobre as categorias políticas, interpretação que era ainda aquela de Carl Schmitt em 1922. Influência que seria impossível de manifestar hoje com a dominação mundial da dogmática industrial e seu discurso secularizado. O que, aliás, produz entre nós um desconhecimento a mais e maior do que se passa no Terceiro Mundo. Nós fechamos os olhos face ao que nos parece irracional, não-lógico. Embora tenhamos visto em que termos uma análise pode ser

desenvolvida, não nos foi possível ainda ver de modo claro. Simplesmente nos é possível ver como não negar as questões que se nos colocam, tentando situá-las bem.

No plano de uma análise da discursividade política, um certo número de pontos foram esclarecidos. A distinção de Hobbes entre cálculo de conseqüências de denominações de um lado, e representação da relação entre pessoas, de outro lado, apareceu como um ponto de referência para avaliar os resultados de uma elaboração mais complexa de montagens de representação. O esquema triangular (discurso, instituições/mitologia/Referência absoluta) permite fazer aparecer um destaque no funcionamento discursivo e compreender como os discursos podem produzir efeito em razão de sua circulação.

A circulação discursiva pode tomar a forma de uma genealogia e neste caso produz os efeitos de normatividade - nós a chamamos discurso jurídico. Ela pode tomar a forma de uma transformação sintática profunda e, neste caso, produz um “efeito de narrativa” - o que contribui para a formação da língua política. Enfim, ela pode tomar uma estrutura, que chamaremos, provisoriamente, na falta de algo melhor, especular - sinais/discurso - e neste último caso produz efeitos de participação - que chamamos discurso teológico profético.

O estudo dos efeitos, a partir de montagens de representação, permite separar a questão da ilocução e da perlocução de uma polémica muito ligada a uma concepção dualista da representação que separa o discursivo do social. Como as palavras produzem ações? A questão que - lembremos - não desorientava os pré-socráticos, corria o risco de embaralhar as pistas todavia interessantes. Os sociólogos (Bourdieu, 1982) pretendiam que eram, com efeito, as posições institucionais ocupadas pelos locutores que davam conta do efeito, esvaziando a substância do estudo performativo ilocucionário (Veron, 1984).

A propósito do discurso jurídico, vimos que, pela genealogia, uma convenção se apoia em uma outra convenção e assim por diante, de tal maneira que é a circulação discursiva que produz o efeito. A propósito do discurso político, é uma estratégia ilocutória anônima que torna ativa uma narração, estratégia que não se pode reduzir a uma relação de forças em uma topografia de posições sociais. A propósito do discurso teológico, é a relação especular sinal/discurso que dá conta do efeito de participação. Não é portanto a autoridade de teólogo que produz este efeito, embora esta - ou a concepção da representação implicada por suas categorias teológicas - estructure a ordem do discurso. O

que dá conta da influência do discurso teológico-profético na formação das categorias políticas é a ordem do discurso que a participação (como efeito discursivo) dissemina nos campos mais diversos.

Tradução: Romualdo Dias

Résumé

En adoptant une approche d'analyse de la discursivité, il est possible de dépasser l'interprétation de l'influence sémantique des catégories théologiques sur les catégories politiques, interprétation qui était celle de Carl Schmitt en 1922 dans *Théologie Politique*. Partant de Hobbes précurseur de l'analyse du discours et d'une première hypothèse de la circulation discursive (circulation logique), le texte tente, à partir des théories de Legendre et Faye, de distinguer les trois types de discours, juridique, politique et théologique, à partir de leur mode de circulation discursive, généalogique, concurrentielle et spéculaire. Ces trois modes de circulation produisent des effets spécifiques: effets de normativité, de récit et de participation. Le discours théologique "influence" les catégories politiques lorsque l'effet de participation entraîne une réforme syntaxique de la langue politique.

BIBLIOGRAFIA

- Actons, H. B. (1973) "Bacon, Hobbes et les Platoniciens de Cambridge". *Histoire de la philosophie II. Encyclopédie de la Pleiade*. Paris, Gallimard.
- Adam, J.-M. (1984) "Pour une Pragmatique Textuelle: l'Exemple d'un Discours Politique Giscardien". In Kerbrat-Orecchioni, C. Moutillaud, M. (org.) *Les discours politiques*. Lyon, Presses universitaires de Lyon.
- Angenot, M. (1982) *La parole pamphlétaire. Typologie des discours modernes*. Paris, Payot.
- Angenot, M. (1991) *Les idéologies ne sont pas de systèmes*. Montreal, CIADEST.
- Angenot, M. (1992) *Bibliographie de l'analyse du discours*. Montreal, CIADEST.
- Arendt, H. (1983) *Condition de l'homme moderne*. Paris, Clamann-Lévy, 1958. Trad. bras. *A condição humana*. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1983.
- Arendt, H. (1958) *Les origines du totalitarisme. Le système totalitaire*. Paris, Seuil. Trad. bras. *As origens do totalitarismo*. São Paulo, Companhia das Letras, 1990.
- Austin J. L. (1970) *How to do things with words*. Oxford Clarendon Press, 1975. Trad. bras. *Quando dizer é fazer*. Porto Alegre, Artes Médicas, 1990.

- Authier-Revuz, J. (1984) "Hétérogénéité(s) énonciative(s)". *Langages*, n°. 73: 98-111. Trad. bras. "Heterogeneidade(s) Enunciativa(s)". *Cadernos de Estudos Lingüísticos*, 19. IEL, Unicamp, 1990.
- Ayalon, A. (1985) *Language and change in the Arab Middel-East: the evolution of modern political discourse*. New York, Oxford University Press.
- Badiou, A. (1985) *Peut-on penser le politique?* Paris, Seuil.
- Barret-Kriegel, B. (1989) *L'État et les esclaves*. Paris, Payot.
- Boff, L. (1981) *Igreja: Carisma e Poder. Ensaios de eclesiologia militante*. Petrópolis, Vozes.
- Boff, L. (1990) *Trinité et société*. Paris, Cerf. Traduzido de *A Trindade, a sociedade e a libertação*. Petrópolis, Vozes, 1986.
- Boff, L. (1990a) *Nova evangelização. Perspectiva dos oprimidos*. Petrópolis, Vozes.
- Bourdieu, P. (1982) *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*. Paris, Fayard. Trad. bras. *A economia das trocas lingüísticas: o que falar quer dizer*. 1996.
- Cabello, R. (1991) "Profetismo en América Latina Hoy". In *La función de la teología en el futuro de América Latina*. Simpósio internacional, 24-25-26 e 27 de setembro 1991. México, Universidad Iberoamericana.
- Charbonnel, N. (1991-92) *La tâche aveugle*. Strasbourg, Presses de l'Université de Strasbourg, 3 vol.
- Coblin, J. (1988) *O Espírito Santo e a libertação*. Petrópolis, Vozes.
- Concha, M. (1991) "Crisis Socio-Cultural y Nuevos Movimientos Religiosos en América Latina". In *La función de la teología en el futuro de América Latina*. Simpósio internacional, 24-25-26 e 27 de setembro de 1991. México, Universidad Iberoamericana.
- Coquet, J.-C. (1982) "Les discours du pouvoir. Le discours politique". In Coquet (org.) *Sémiotique. L'école de Paris*. Paris, Hachette.
- Corten, A. (1990) *Le peuples de Dieu et de la forêt. A propos de la "nouvelle gauche" brésilienne*. Montreal/Paris, VBL/L'Harmattan.
- Corte A. (1991) "Le peuple de Dieu au Brésil: du religieux au politique". *Revue internationale d'action communautaire*, 26/66. Automne, 65-76.
- Courtine, J.-J. (1981a) "Quel objet pour l'analyse du discours?" In *Matérialités discursives*. Colloque des 24,25,26 avril 1980, Université Paris X - Nanterre, Lille, Presses Universitaires de Lille.
- Courtine, J.-J. (1981b) "Analyse du discours politique". *Langages*, N° 62.

- Doimo, A. M. (1986) "Os Rumos dos Movimentos Sociais nos Caminhos da Religiosidade". In Krischke, Paulo & Mainwaring, Scott, *A igreja nas bases em tempo de transição* (1974-1985). Porto Alegre, CEDEC, LPEM Editor, 101-130.
- Doimo, A. M. (1990). *Movimento de luta contra o desemprego: a vivência de códigos ético-políticos e a mediação religiosa*. Vitória, (ES), Centro de Estudos de Questões do Desenvolvimento.
- Faye, J.-P. (1972) *Languages totalitaires. Critique de la raison narrative*. Paris, Hermann.
- Faye, J.-P. (1972) *Théorie du récit. Introduction aux langages totalitaires*. Paris, Hermann.
- Faye, J.-P. (1982) "Énoncer les Droits en Révolution". *L'homme et la société*, N° 63-64, janvier-juin: 7-26.
- Ferry, L. (1988) *Philosophie politique: des droits de l'homme à l'idée républicaine*. Paris, Puf.
- Foucault, M. (1966) *Les mots et les choses*. Paris, Gallimard. Trad. bras. *As palavras e as coisas*. São Paulo, Martins Fontes, 1981.
- Foucault, M. (1969) *L'archéologie du savoir*. Paris, Gallimard. Trad. bras. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1985.
- Foucault, M. (1971) *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard. Trad. bras. Laura Fraga de A. Sampaio. *A ordem do discurso. Aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970*. Ed. Loyola, 1996.
- Fukuyama, F. (1992) *La fin de l'histoire et le dernier homme*. Paris, Flammarion. Trad. bras. *O fim da história e o último homem*. Rio de Janeiro, Rocco, 1992.
- Gauchet, M. (1985) *Le désenchantement du monde: une histoire politique de la religion*. Paris, Gallimard.
- Guilbert, L. et al. (1974). "La Néologie Lexicale". *Langages*, N° 36, décembre.
- Guilhaumou, J. (1989) *La langue politique et la révolution française. De l'événement à la raison linguistique*. Paris, Méridiens Klincksieck.
- Habermas, J. (1986a) *L'Espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*. Paris, Payot. Trad. bras. *Mudança estrutural da esfera pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1984.
- Habermas, J. (1986a) *Morale & communication. Conscience morale et activité communicationnelle*. Paris, Cerf. Trad. bras. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1989.
- Hégy, P. (1975) *L'autorité dans le catholicisme contemporain. Du syllabus au Vatican II*. Paris, Editions Beauchesne.

- Hobbes, T. (1971) *De cive. Le citoyen ou les fondements de la politique*, Paris, GF-Flammarion.
- Hobbes, T. (1971) *Le Léviathan. Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile*. Paris, Sirey. Trad. bras. *Leviatã ou Matéria, forma e poder de uma estado eclesiástico e civil*. São Paulo, Abril Cultural, 1974.
- Johnston, D. (1986) *The rhetoric of Leviathan. Thomas Hobbes and the politics of cultural transformation*. Princeton, Princeton University Press.
- Laclau, E. (1981) "La Politique comme Construction de l'Impensable". In *Matérialités discursives*. Colloque des 24, 25, 26 avril 1980, Université de Paris X - Nanterre, Lille, Presses Universitaires de Lille.
- Laclau, E. (1991) "The Impossibility of Society". *Canadian Journal of Political and Social Theory*, Vol. 15, n° 1-2& 3: 24-27.
- Laclau, E. & Mouffe, C. (1985) *Hegemony & social strategy. Towards a radical democratic politics*. London, Verso.
- Landim, L. (org.) (1989) *Sinais dos tempos. Igrejas e seitas no Brasil*. Rio de Janeiro, Instituto de Estudos da Religião.
- Landowski, E. (1989) *La société réfléchie. Essais de socio-sémiotique*. Paris, Seuil.
- Le Goff, J. (org.) (1968) "Hérésies et sociétés dans l'Europe pré-industrielle au 11^e-18^e siècles". Communications et débats du Colloque de Royaumont 27-30 mai 1962. Paris, Mouton.
- Legendre, P. (1983) *Leçons II. L'Empire de vérité. Introduction aux espaces dogmatiques industriels*. Paris, Fayard.
- Legendre, P. (1988). *Leçons VII. Le désir politique de Dieu. Étude sur les montages de l'Etat et du droit*. Paris, Fayard.
- Maingueneau, D. (1984) *Genèse du discours*. Bruxelles, P. Mardaga.
- Meier, H. (1990) "Carl Schmitt, Lévi Strauss et la notions de politique". In *Un dialogue entre absents*. Paris, Julliard.
- Mouffe, C. (1992) "Penser le démocratie moderne avec et contre Carl Schmitt". *Revue française de science politique*, 42, N° 1, février: 83-96.
- Putman, H. (1990) *Représentation et réalité*. Paris, Gallimard.
- Ricoeur, P. (1983-85) *Temps et récit. L'intrigue et récit historique* (T. 1), *La configurations dans le récit de fiction* (T. 2) et *Le temps raconté* (T.3). Paris, Seuil. Trad. bras. *Tempo e narrativa*. Campinas, Papyrus, 1994.
- Robin, R. (org.) (1991) *Masses et culture dans les années trente*. Paris, Editions ouvrières.
- Robin, R. "L'Analyse du Discours entre la Linguistique et les Sciences Humaines. L'Eternel Malentendu". *Langages*, 21^e année, N° 81: 121-127.
- Rolim, F. C. (1985) *Pentecostais no Brasil. Uma interpretação sócio-religiosa*. Petrópolis, Vozes.
- Ronat, M. (org.) (1977) *Langue. Théorie générative étendue*. Paris, Hermann.

- Rorty, R. (1990) *L'homme spéculaire*. Paris, Seuil.
- Rousseau, J.-J. (1762) *Du contrat social ou Principes du droit politique*. Paris, Serghers. Trad bras. *O contrato social e outros escritos*. São Paulo, Cultrix, 1980.
- Schmitt, C. (1988) *Théologie politique*. Paris, Gallimard.
- Schmitt, C. (1992) *O conceito do político*. Petrópolis, Vozes.
- Schmitt, C. (1990) "The Plight of European Jurisprudence". *Telos*, n° 83, 71-98.
- Searle, J. R. (1972) *Les actes de langages. Essai de philosophie du langage* (1969). Paris, Hermann.
- Spinoza, B. (1965) *Traité théologico-politique*. Paris, GF-Flammarion.
- Todorov, T. (1981) *Mihkâil Bakhtine, le principe dialogique suivi de Écrits du Cercle de Bakhtine*. Paris, Seuil.
- Vatican II, *Les seize documents conciliaires*. (1967) Montreal/Paris, FIDES.
- Veron, E. (1978) "Le Champ Épistémologique: Discours, Politique, Pouvoir". Communication au I Congrès français des sciences de l'information et de la communication. Compiègne, 21-23 avril.
- Veron, E. (1984) "Matière linguistique et analyse des discours (pièce à conviction)". *Langage et société*, N° 28, fascicule II.
- Vidal, D. (1977) *L'ablatif absolu, théorie du prophétisme, discours camisard*. Paris, Editions Anthropos.