

Universidade Federal do Rio de Janeiro

CFCH – Escola de Comunicação

## PRIMAVERA EM SIÃO

Comunicação, discurso e cidadania na reconstrução do  
Idioma Hebraico

Daniel Siqueira Lopez Lago

Rio de Janeiro

2006

# PRIMAVERA EM SIÃO

Comunicação, discurso e cidadania na reconstrução do Idioma Hebraico

Daniel Siqueira Lopez Lago

Projeto de conclusão apresentado ao curso de  
Graduação da Escola de Comunicação – UFRJ,  
Habilitação: Jornalismo, como requisito para obtenção  
do grau de bacharel em Comunicação Social.

Orientador: Eduardo Granja Coutinho  
Professor – ECO/UFRJ

Rio de Janeiro

2006

## PRIMAVERA EM SIÃO

Comunicação, discurso e cidadania na reconstrução do Idioma Hebraico

Daniel Siqueira Lopez Lago

Monografia submetida à Banca Examinadora composta por docentes da Escola de Comunicação da UFRJ.

Aprovado por:

Prof. - \_\_\_\_\_

Eduardo Granja Coutinho - Orientador

Prof. - \_\_\_\_\_

Milton José Pinto

Prof. - \_\_\_\_\_

Maria Helena Rego Junqueira

Data:

Nota:

Rio de Janeiro

2006

LAGO, Daniel Siqueira Lopez.

Comunicação, discurso e cidadania na reconstrução do Idioma Hebraico; Primavera em Sião. / Daniel Siqueira Lopez Lago. – Rio de Janeiro – 2006.

Monografia (Graduação em Comunicação Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, Escola de Comunicação – ECO, 2006.

Orientador: Eduardo Granja Coutinho. 1. Teorias sobre a origem da linguagem. 2. História da língua e do povo hebraico. 3. Linguagem e construção da realidade. I Coutinho, Eduardo. (orientador) II Escola de Comunicação UFRJ. III Primavera em Sião – Identidade, política e cidadania na reconstrução do Idioma Hebraico.

A todos aqueles que contribuíram, direta ou indiretamente.

## Agradecimentos

A minha esposa Bárbara (que, além do apoio e dedicação, me sugeriu o tema);  
Aos meus pais, pelo estímulo incondicional.

LAGO, Daniel Siqueira Lopez; Comunicação, discurso e cidadania na reconstrução do Idioma Hebraico; *Primavera em Sião*. Orientador: Eduardo Granja Coutinho. Rio de Janeiro, Escola de Comunicação – UFRJ, 2006. (Monografia Jornalismo).

## Resumo

Glossogenia: mitos e teorias sobre a origem da linguagem. A língua hebraica através dos tempos: nascimento, morte e ressurreição. Contexto histórico: o movimento sionista e a busca por uma nova identidade. Ben-Yehuda e a restauração da língua através de seus jornais: árdua tarefa. Linguagem como criação e legitimação de visões de mundo. Palavras e mercadorias: como comercializar átomos de significado. Diaspóricos na Terra Prometida: adaptando-se à antiga-nova casa. *Wording* e a Análise de Discurso.

LAGO, Daniel Siqueira Lopez; Communication, discourse and citizenship in the reconstruction of the Hebrew Idiom; *Springtime in Zion*. Advisor: Eduardo Granja Coutinho. Rio de Janeiro, School of Communications – UFRJ, 2006. (Final Paper).

#### Abstract

Glossogeny: myths and theories on the origin of language. The hebrew language through time: birth, death and resurrection. Historical Context: the zionist movement and the search for a new identity. Ben-Yehuda and de restoration of the language trough his newspapers: hard work. Language as creation and legitimation of world visions. Words and commodities: how to sell atoms of meaning. Diasporics in the Promise Land: adapting to the old-new home. *Wording* and Discourse Analysis.



*“No princípio, era o Verbo,  
e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus.*

*Ele estava no princípio com Deus.  
Todas as coisas foram feitas por ele,  
e sem ele nada do que foi feito se fez”.*

Evangelho de João 1:1-3  
(em algumas traduções, *“No princípio era a Palavra...”* - *logos*)

## SUMÁRIO

- 1 – A escolha do nome do projeto – 11.
- 2 – Definindo o fenômeno em análise – 12.
- 3 – A língua hebraica através dos tempos: O Contexto Histórico – 15.
  - 3.1 – O movimento sionista – 16.
  - 3.2 – Ben-Yehuda e a restauração da língua - 19.
    - 3.2.2 – Superando a maldição de Babel: A criação de novas palavras a partir de fontes diversas e o novo pentecostes - 22.
- 4 – Velázquez e a produção de sentido no jornalismo de Ben Yehuda: linguagem, mediação e condicionamento da realidade na enunciação jornalística - 28.
  - 4.1 - Ben Yehuda e a isenção jornalística: a atividade criadora na elaboração da notícia (a primeira camada de subjetividade) – 31.
  - 4.2 *La face cachée du journalisme* - O Espelho Oculto: rebatimento e a mediação pela linguagem (a segunda camada de subjetividade) – 35.
  - 4.3 O Reflexo Condicionado: linguagem como mediação universal (a terceira camada de subjetividade) – 38.
- 5 – Diaspóricos na Terra Prometida – em busca da nova identidade: adaptando-se à antiga-nova casa. – 59.
- 6 – Considerações finais – 78.
- 7 – Referências – 79.
- 8 – Anexo 1: O Alfabeto Hebraico – 84.
- 9 – Anexo 2: Las Meninas, de Diego Velázquez – 85.

## 1. A escolha do nome do projeto.

O título do presente trabalho é fruto da união de dois conceitos: a “Primavera dos Povos” e o “Sionismo” (o retorno dos judeus a “Sião”, isto, é, a Jerusalém). Movimento cujo ideal predominante foi o nacionalismo, a “Primavera dos Povos” (manifestação revolucionária espalhada pela Europa em 1848) tinha como fim libertar os povos da dominação estrangeira imposta pelas decisões do Congresso de Viena (1814-15). A “Primavera” marcou o despertar das nacionalidades — poloneses, dinamarqueses, alemães, italianos, tchecos, húngaros, croatas e romenos —, que exigiram dos impérios a concessão de suas autonomias. Esta “Primavera” inspirou a criação do Movimento Sionista na segunda metade do séc. XIX, projeto para a fundação de um estado nacional judeu na região da Palestina. Portanto, esta teria sido a “Primavera dos Povos” dos judeus, a “Primavera em Sião”.

## 2 – Definindo o fenômeno em análise.

*A linguagem tem sido descrita, algumas vezes, como sendo o espelho da mente. Assim, o estudo da linguagem deveria fornecer uma visão única a respeito do pensamento humano.*

Noam Chomsky, *Os Caminhos do Poder*.

*É preciso avançar o máximo possível no sentido de sugerir que a coisa toda está fundada nas operações da linguagem.*

Stuart Hall, *Da Diáspora* (p. 355)

Movimento que teve como força propulsora um projeto jornalístico-educacional, a fundação do Estado de Israel teve como precursor um jornalista visionário chamado Eliezer Ben Yehuda. Inspirado pela restauração das culturas búlgara, grega e italiana no século XIX, o lituano Ben Yehuda muda-se para a Palestina em 1881 e logo funda seu primeiro jornal, *Hatzvi* (“O Cervo”). Com o patrocínio do Barão Edmond de Rothschild, Ben Yehuda divulga não somente suas idéias pioneiras sobre o *sionismo* (o retorno dos judeus à Palestina), mas também seu projeto mais ousado: a revitalização do idioma hebraico como lastro da nova identidade do povo judeu. Tendo em vista a dificuldade em se criar uma identidade comum para judeus vindos de diversos lugares do mundo, primeiramente foi cogitada a religião como identidade nacional. Todavia, como a maioria do povo havia deixado de lado a prática religiosa, a língua hebraica (que não era falada há quase dois mil anos) se apresentou como o ponto comum sobre o qual a nova identidade israelita pudesse ser estabelecida.

Logo se mostrou, entretanto, a necessidade de que novas palavras fossem criadas, pois o antigo idioma hebraico não possuía termos para *jornalismo*, *notícia*, *avião*, *telefone* e *eletricidade*, por exemplo. Assim, em meio às suas matérias mais propriamente jornalísticas (ao contrário da tendência à época de se fazer um jornalismo eminentemente opinativo), Ben Yehuda tornava públicas as palavras que cunhava, a fim de que a língua pudesse retornar ao status de idioma falado.

Houve muita resistência contra seu projeto de revitalização do antigo idioma hebraico, principalmente por parte dos grupos religiosos, que acabaram por excomungá-lo. Ben Yehuda utilizou muitas referências da língua árabe ao criar novas palavras, o que gerou muitos desafetos entre os conservadores. Além disso, grande parte dos eruditos também acreditava que o idioma não serviria para os tempos atuais.

Ben Yehuda, certo de que seria possível restaurar o antigo idioma, utilizou seu próprio filho como experimento. Itamar Ben-Avi foi criado apenas escutando a língua hebraica, até que somente aos quatro anos de idade pronunciou sua primeira frase, tornando-se, assim, a primeira pessoa a ter o hebraico como única língua depois de quase dois mil anos (desde a *diáspora* – quando os judeus foram expulsos da Palestina no ano 70 da era Cristã).

Neste período, ele fundou outros dois veículos: os jornais *Hashkafa* (que significa “Enfoque” ou “Ponto de Vista”, em uma clara referência ao famoso jornal inglês *The Observer* e ao francês *Observateur*) e o jornal *Haor* (“A Luz”, o primeiro jornal diário da Palestina), que funcionaram como grandes meios de divulgação do projeto nacional judeu a partir da reconstrução do seu antigo idioma.

Sendo a Palestina à época parte do Império Otomano, seu jornal acabou sendo fechado pelas autoridades turcas, sob suspeita de conspiração. A Primeira Guerra Mundial também freou seus avanços. Todavia, ao fim da guerra, Ben Yehuda fundou outro jornal com seu filho, o *Do'ar Hayom*, cujo nome e linha editorial fazem referência direta ao famoso jornal inglês *Daily Mail*.

Este novo jornal experimentou muitas vicissitudes, fazendo com que suas inovações fossem copiadas por outros jornais. Reconhecido como diretor original e criativo, Itamar Ben-Avi (o filho de Ben Yehuda) conseguiu fazer com que seu jornal fosse o primeiro a sair todas as manhãs, já que foi um dos pioneiros na Palestina a utilizar o sistema telegráfico como fonte, através do qual obtinha as mais recentes informações da agência *Reuters*.

Em contraste com os demais veículos, cujos textos portavam grande carga opinativa, o *Do'ar Hayom* se colocou como o primeiro grande jornal não-opinativo de larga circulação na Palestina. Todavia, no meio de suas matérias aparentemente isentas, as novas palavras

hebraicas vinham camufladas no texto jornalístico e, consigo, o grande projeto lingüístico nacional.

Já em 1890, todas as escolas das colônias da Galiléia já ensinavam “hebraico em hebraico”. Entre 1916-1918, a *Organização Sionista* realizou um recenseamento entre os judeus da Palestina e constatou que 40% da população já tinha o hebraico como idioma principal. Entre estes, 50% das crianças e 75% dos jovens já tinham o hebraico como primeira língua<sup>1</sup>.

Este projeto jornalístico-educacional floresceu de tal modo que, na fundação de Israel em 1948, não houve nenhuma dificuldade em eleger o hebraico como idioma nacional.

---

<sup>1</sup> BACHI, R. *A Statistical Analysis of the Revival of Hebrew in Israel*. Jerusalém: Scripta Hierosolymitana, 1956.

### 3. A língua hebraica através dos tempos: O Contexto Histórico

O hebraico é uma língua semítica cujas origens remontam ao segundo milênio a.C., florescendo na Terra de Canaã, no Oriente Médio. A palavra "hebraico" vem do termo *'ibhri* "Israelita" literalmente "um do outro lado", em referência ao Rio Eufrates, ou talvez simplesmente significando "imigrante", do termo *'ebher* "região no lado oposto".

Na Bíblia, porém, dá-se a essa língua o nome de *yehudit*<sup>2</sup>. Os gregos, por sua vez, utilizavam o termo *hebraios*<sup>3</sup>, enquanto os romanos conheciam esta língua por *ivrit* (hebraico), nome pelo qual é chamada atualmente em Israel.

Apesar de ter sido utilizado por cerca de três milênios como língua escrita, como língua falada, o hebraico sofreu duros golpes através da conturbada história do povo judeu. Por volta da primeira destruição de Jerusalém pelos babilônios em 586 a.C., o hebraico clássico foi substituído no uso diário pelo aramaico, tornando-se primariamente uma língua regional, mais voltada para a liturgia, no estudo do *Mishná* (parte do *Talmud*) como também no comércio, o que enfraqueceu o idioma. É por isso que à época de Cristo os judeus se comunicavam mais em aramaico do que em hebraico, o que ainda hoje gera muitas dores de cabeça para os tradutores do novo testamento, escrito em grego.

Todavia, sabe-se que o hebraico foi falado em Israel até a destruição do segundo templo de Jerusalém, no ano 70 d.C. e há comprovações (as cartas de Bar Cokhbá, no Museu de Israel) de que, mesmo após o grande exílio, as comunidades judaicas que permaneceram em várias regiões da Terra de Israel continuaram a utilizar o hebraico, tanto na comunicação oral como na escrita, até o ano 200 de nossa era.

Após dispersão do povo judeu pelo mundo (a diáspora) na segunda metade do 1º século d.C., foram criadas comunidades judaicas em diversos países, cujos diferentes idiomas desencadearam uma mudança na língua hebraica. Daí surgem o Ídiche (mistura de hebraico com alemão) e o Ladino (fusão entre o espanhol e o hebraico).

Mas apesar destes embates, o hebraico continuou sendo utilizado nas práticas religiosas e na criação literária, poética, litúrgica e religiosa. Durante a Idade Média, o

---

<sup>2</sup> 2º Livro de Reis 18:26,28

<sup>3</sup> JOSEFO. Flávio. *História dos Hebreus: Obra Completa*. Rio de Janeiro: CPAD, 2005.

hebraico foi utilizado largamente na comunicação entre os rabinos de diferentes países, que trocavam correspondências sobre questões religiosas, documentos estes que ficaram conhecidos como *Responsa*, pois eram basicamente perguntas e respostas.

Todavia, até o final do século XIX, o hebraico teve uso restrito a rezas e orações, fazendo com que o antigo idioma ficasse fadado à morte, já que estava restrito à escrita religiosa e a pequenos círculos intelectuais.

### 3.1 O movimento sionista

Depois da destruição do segundo templo e da dispersão dos judeus pelo Império Romano, que se seguiu às revoltas de 70 e de 135 d.C., a maioria dos judeus passa a viver no exílio. O território que segundo a tradição bíblica se designa como terra de Israel, e que a administração romana tinha designado de região administrativa da Judéia, é renomeado de Palestina (do hebraico *Pelesheth*, "Philistia", "terra dos filisteus") - uma referência ao povo filisteu (antigos rivais de Israel) - com o intuito de a desmotivar e apagar nos Judeus o espírito de uma revolta e minar a esperança de retorno ao povo exilado.

Ao longo dos séculos que se seguem, apesar de algumas tentativas de regresso, este desejo se transforma progressivamente em tradição religiosa. Esta última é formulada na *Pessach* (a páscoa judaica) por uma fórmula litúrgica: "No próximo ano em Jerusalém". Desenvolve-se a crença de que o retorno terá lugar após a chegada do Messias.

Com o século XVIII, nascem os conceitos de *povo* e de *nação*, definidos pela sua identidade - por oposição à noção de reino, definido pelo seu soberano e pelas suas fronteiras. Os franceses lutam contra várias monarquias européias como "franceses" e não como súditos do rei de França. A emancipação dos povos sob o plano religioso e intelectual conduzirá à sua emancipação política.

Ernest Gellner<sup>4</sup> é um dos mais conhecidos sociólogos a ter abordado este fenômeno do nacionalismo.

---

<sup>4</sup> GELLNER, Ernest. *Nations and Nationalism (New Perspectives on the Past)*. Nova Iorque: Cornell University Press, 1983.



Gellner vê, diretamente relacionado com a alfabetização, o progresso nos meios de comunicação e as mudanças que resultam da estrutura econômica nascente.

No século XIX, na Alemanha e na Itália, que ainda não existem como nação, surge uma consciência de se ser alemão ou italiano. A Polônia e a Hungria, que ainda não existem como entidades independentes, conhecem uma evolução semelhante.

É nesta época (finais do século XIX), que aparece a idéia de um povo judeu, definido como tal pela sua identidade e não pela sua religião. O messianismo dá lugar, pouco a pouco, ao secularismo.

Na década de 1880, vários movimentos, tais como os de *Hibbat Zion* ou a *Aliá* (regresso ao país) visam à evacuação de várias famílias judias dos países mais anti-semitas (Polônia e Rússia).

O termo "sionismo" surge pela primeira vez em 1890, pela mão de Nathan Birnbaum. É, no entanto, em 1894 que, como uma explosão de anti-semitismo na França, considerado até então como um dos países mais esclarecidos da Europa, que os movimentos sionistas serão efetivamente desencadeados. Theodor Herzl<sup>5</sup>, até então anti-sionista, publica o *Der Judenstaat* (O Estado Judeu) em fevereiro de 1896.

A Palestina era então uma província do Império Otomano. Estima-se que lá viviam, à época, cerca de 450 mil habitantes, entre muçulmanos, cristão e judeus. A região foi considerada praticamente vazia, dado que era sub-populada e também porque uma boa parte da população era composta de tribos nômades, sem a consciência de uma identidade coletiva (a noção de povo palestino só surgiu com o conflito israel-palestino) e sem representantes para contestar esta interpretação. Foi desta imagem que nasceu a expressão "uma terra sem povo para um povo sem terra", na pena de Israel Zangwill.

Em 1897, Herzl organizou o primeiro congresso sionista em Basiléia, na Suíça. No decorrer deste congresso é fundada a Organização Sionista Mundial, que elege Herzl como primeiro presidente. Esta organização surge com o objetivo de dar ao povo judeu um país, a fim de o fazer um povo como os outros.

Assim, formalmente fundado em 1897, o movimento sionista compreendia uma variedade de opiniões sobre em que terra a nação judaica deveria ser fundada, sendo

---

<sup>5</sup> HERZL, Theodor. *The Jewish State*. Nova Iorque: Dover Publications, 1989.

cogitado de início estabelecê-la em Chipre, Argentina e até no Congo, entre outros locais julgados propícios.

A diáspora judaica, a dispersão dos judeus pelo mundo, foi o principal argumento de ordem religiosa para sustentar o estabelecimento da nação judaica na Palestina. A partir de 1917 o movimento focou-se definitivamente no estabelecimento de um estado na Palestina, a localização do antigo Reino de Israel.

Porém, quando o movimento sionista moderno se consolidou na metade do século XIX, a região da Palestina já estava cultural e etnicamente arabizada, com uma população de esmagadora maioria árabe, lá enraizada por uma longa e consistente migração e assimilação iniciada por volta do ano de 350 d.C., e que floresceu por mais de 400 anos, durante as dinastias árabes Omanida, Abássida e Fatímida, que, apesar de dominações posteriores, manteve suas principais características.

Portanto, era evidente que, para o estabelecimento do Estado judeu desejado, os sionistas teriam de fazer um grande esforço para mudar o equilíbrio étnico e demográfico da região.

Assim, comunidades judaicas começaram a ser estabelecidas naquela região, como *Mikveh Israel*, fundada em 1870 através de Aliança Israelita Universal, seguida por *Petah Tikva* (1878), *Rishon LeZion* (1882), e outras comunidades agrícolas fundadas pelas sociedades *Bilu* e *Hovevei Zion*.

Em 1897, o Primeiro Congresso Sionista proclamou a decisão para restabelecer a antiga pátria judia em *Eretz Israel* (Terra de Israel). Naquele momento, como foi dito, a Palestina era uma parte do Império Turco Otomano. A Inglaterra expressou seu apoio pelo sionismo com a *Declaração de Balfour*, que pôs em prática seus projetos a partir da aquisição de mandato sobre a região, por ocasião da perda dos territórios pelo Império Otomano como consequência de sua derrota na Primeira Guerra Mundial, o que permitiu um aumento substancial da migração de judeus para lá, elevando-se por duas décadas até 1945.

Em 1947, ao fim do mandato britânico, a ONU propôs um Plano de Partilha da Palestina, para a formação de dois estados, um judeu e outro árabe, concedendo 55% da terra para o Estado judeu e o restante ao Estado árabe.

No dia 14 de maio de 1948, expirado o mandato britânico da Palestina, o Estado de Israel declarou independência. A partir de então, o sionismo passou a ser um movimento de apoio ao desenvolvimento do Estado de Israel e de encorajamento à integração de Judeus em Israel.

E, neste contexto, a restauração da língua hebraica funcionou como o grande lastro para a consolidação deste audacioso projeto.

### 3.2 Ben-Yehuda e a restauração da língua hebraica

Como foi dito, até o final do século XIX, o idioma hebraico teve uso restrito a rezas e orações. O processo de recriação do antigo hebraico remonta ao século XVIII, quando os pioneiros do movimento iluminista judaico, conhecido como *Haskalá*, começaram a pesquisar as possíveis adaptações da antiga língua ao novo contexto.

Deve-se ao escritor satírico Mendele Mokher Sefarim<sup>6</sup> (Schalom Yaakov Abramovitch, 1853-1917) a primeira síntese moderna da língua hebraica.

Por outro lado, coube ao lituano Eliezer Ben-Yehuda<sup>7</sup> (1858-1922) o renascimento da fala popular. Ele batalhou para provar que a antiga língua judaica poderia ser perfeitamente adaptada para a vida atual.

Eliezer Yitzhak Perelman (posteriormente Eliezer Ben-Yehuda) nasceu na vila lituana de Luzhky em 7 de janeiro de 1858. Como grande parte dos jovens judeus daquela época, Ben-Yehuda iniciou muito cedo seus estudos da língua hebraica. Com o tempo, foi se destacando nos estudos religiosos, mas acabou por decidir pela cultura secular. Assim, partiu para a Rússia, completando seus estudos em 1877. Neste mesmo ano, a Rússia declara guerra contra o Império Turco-Otomano em auxílio aos seus amigos eslavos, os Búlgaros, que lutavam pela libertação do domínio turco.

Ainda no século 19, várias nações européias ressurgiram, como os gregos (1829), e os italianos (1849). Ben-Yehuda foi profundamente influenciado por estes movimentos, e

---

<sup>6</sup> SEFORIM. Mendele Mocher. *Selections from the works of Mendele Mocher Seforim*. Nova Iorque: Bureau of Jewish Education, 1935.

decidiu que este projeto de restauração dos antigos povos deveria também ser estendido para o seu povo, os judeus. E, para realizar este sonho, Ben-Yehuda decidiu que deveria ir para a Palestina.

Recém chegado a Israel, Ben-Yehuda começa a escrever artigos para o jornal hebraico *Hachavatzélet*. Posteriormente, cria seu próprio jornal, onde escrevia seus estudos sobre a atualização da língua hebraica.

Assim como os antigos projetos do Faraó e do Czar, nos quais crianças foram usadas como protótipos (em que se buscava descobrir qual era língua mais antiga) Ben-Yehuda passou a falar somente em hebraico em sua casa, com seu filho Itamar (Ehud Ben-Yehuda), que se tornou o grande protótipo do novo judeu. Com o intuito de provar que uma pessoa poderia viver normalmente tendo o hebraico como única língua, Yehuda determinou que ninguém falasse perto de seu filho em outra língua a não ser o hebraico. Assim, Itamar foi a primeira pessoa da era moderna a ter o hebraico como língua materna, provando que o antigo idioma poderia ser perfeitamente adaptável ao novo contexto. Charles Berlitz conta um pouco deste experiência:

Uma das primeiras pessoas a se tornar um falante nativo do hebraico antigo na modernidade foi Ehud Ben-Yehuda, filho de Eliezer Ben-Yehuda, o famoso restaurador do hebraico como língua falada. Os pais de Ehud só falavam com ele em hebraico e, provavelmente, já que ninguém da sua idade falava o idioma, ele próprio custou a falar. Quando finalmente pronunciou sua primeira frase, o pai comentou com mãe: "Agora, pela primeira vez em mais de dois mil anos, o hebraico torna-se uma língua falada natural". Crescendo no que era então a Palestina, Ehud de início achou mais facilidade em se comunicar com crianças árabes, que falavam uma língua afim, do que com as crianças judias que falavam Iidiche. Um de seus companheiros de infância veio a ser o Grande Mufti de Jerusalém, anti-sionista notório. Quando se encontraram, após o estabelecimento de Israel, o Mufti observou: "Se eu soubesse em que você se tornaria, tê-lo-ia morto quando éramos jovens"<sup>8</sup>.

---

<sup>7</sup> BEN-YEHUDA, Eliezer. *Dictionary and Thesaurus of the Hebrew Language*. Nova Iorque: A. S. Barnes, 2001.

<sup>8</sup> BERLITZ, Charles. *As Línguas do Mundo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1988, p. 86.

Todavia, muitos acusavam Ben-Yehuda de louco, por querer retomar o antigo idioma. Mas, com o passar do tempo, ele foi criando palavras que pudessem atender às necessidades cotidianas e as publicava em seu jornal.

A idéia de Ben-Yehuda do renascimento da língua hebraica foi incorporada pelos professores, que conseguiram impor o hebraico como língua oficial para o ensino em todas as escolas do recém criado estado de Israel. Isto foi fundamental para que o hebraico voltasse a ser uma língua falada.

Junto ao projeto de Ben-Yehuda e dos professores, o Comitê de Língua Hebraica (atual Academia da Língua Hebraica), criado em 1890, deu continuidade a seu trabalho de ampliação do léxico, criando novos termos, que poderiam ser utilizados pelos falantes do hebraico daquele tempo. Isso permitiu a elaboração de palavras que ainda não existiam no idioma original.

Através destes esforços, a antiga língua hebraica pôde ser reincorporada pela fala corrente, sem perder as características da linguagem original.

Curiosamente, antes mesmo do projeto de Ben-Yehuda, o hebraico foi cogitado a se tornar a língua oficial do recém independente Estados Unidos. O Congresso Continental, reunido na Filadélfia durante a Revolução Americana, chegou a propor a adoção de um novo idioma para o futuro país, com o intuito de romper definitivamente com a Inglaterra. Entre as línguas sugeridas estavam o alemão, o hebraico e o francês. O alemão - muito bem cotado devido à grande parcela de americanos falantes do alemão na Pensilvânia e à presença dos hessianos (soldados alemães que vieram ajudar a Inglaterra, mas que passaram a apoiar a causa americana) - perdeu para o inglês por apenas um voto.

Assim como na sociedade ideal criada por Thomas Morus em sua *Utopia*<sup>9</sup>, onde não só as leis e os costumes, mas a língua, deveriam ser únicos em todos os domínios da ilha (e cuja organização produtiva lembra muito os *kibutz* criados em Israel), Ben-Yehuda conseguiu trazer a sua utopia à realidade, em que a língua funcionou como pedra de toque a sustentar a identidade deste novo grupo.

---

<sup>9</sup> MORUS, Thomas. *Utopia*. Porto Alegre: L&PM, 1997.

### 3.2.2 Superando a maldição de Babel: A criação de novas palavras a partir de fontes diversas e o novo pentecostes.

Como decidir entre utilizar palavras do antigo idioma hebraico (adaptando seu significado), criar palavras seguindo um modelo pré-estabelecido ou absorver palavras de outros idiomas? À primeira vista, alguém poderia dizer que, tendo em vista o costume judeu de não se misturar com outros grupos, os eruditos teriam optado por utilizar somente fontes hebraicas na criação destes novos termos que o antigo idioma não possuía (como *telefone*, *carro*, *televisão* etc). Todavia, não foi isto que aconteceu. Muitas palavras foram quase que praticamente trazidas para o idioma hebraico. A palavra “telefone”, por exemplo, em hebraico ficou **טלפון** (*télefon*) e a palavra “concerto” **קונצרט** (*contzert*).

Na reconstrução do idioma, foram utilizados três métodos principais para expandir o vocabulário, tornando a nova língua adaptável a todos os ramos do conhecimento humano, inclusive à área tecnológica.

Em primeiro lugar, buscou-se na literatura hebraica antigas palavras que pudessem ser adaptadas ao novo contexto: a Bíblia, o *Mishna* e o *Talmud* (além da poesia medieval). Muitas palavras relacionadas à flora, por exemplo, foram aproveitadas do *Mishna* e do *Talmud*, como *orez* (“arroz”), *kalanit* (“anêmona”), e *sh'eu'it* (“feijão”). A palavra hebraica para “eletricidade”, por exemplo, (*hashmal*), que também foi retirada da Bíblia, refere-se ao halo radiante que cerca a visão do Senhor, como no livro de Ezequiel 1;4:

Olhei, e eis que um vento tempestuoso vinha do Norte, e uma grande nuvem, com fogo a revolver-se, e resplendor ao redor dela, e no meio disto, uma coisa como metal brilhante (*hashmal*), que saía do meio do fogo.

Em segundo lugar, palavras antigas ganharam novos significados. O processo incluía uma relexicalização destas antigas palavras. Por exemplo, a palavra *mokesh* significa, na Bíblia, “armadilha”. Hoje, ela é utilizada com o sentido de “mina terrestre”. O termo *musaf*, antes utilizado para uma das preces semanais, ganhou o significado de “suplemento” (de um jornal, por exemplo).

Todavia, a relexicalização pode trazer confusões de interpretação para aqueles que lêem a Bíblia, principalmente em crianças. Eles podem achar que, por exemplo, os cananitas eram uma “mina terrestre” para Israel. Por isso, há uma tendência atual de evitar este tipo de processo, principalmente quando se trata de palavras Bíblicas.

Em terceiro lugar, novas palavras foram criadas a partir de raízes já existentes, processo mais comum na expansão do vocabulário hebraico. A palavra “cozinha” nos dá um bom exemplo de como a língua hebraica precisava reformular até mesmo os conceitos mais prosaicos. No passado, muitos termos diferentes foram utilizados; *khaddar-habishul* (“quarto de cozinhar”), termo ainda utilizado pelo escritor S. Y. Agnon, e *beit-habishul* (“casa de cozinhar”). Todavia, os lingüistas envolvidos no processo de criação das novas palavras preferiram termos mais simples, não-compostos. Assim a partir da raiz טבח (*t-b-kh*), que significa “abater” (animais) e também “cozinhar”, foi criada a palavra מטבח (*mitbakh*) para cozinha. Aparentemente, a escolha por esta palavra foi o termo cognato arábico para “cozinha”.

Todavia, palavras para utensílios de cozinha não existiam. A palavra para “restaurante” (*mis'adah*), por exemplo, foi um neologismo criado a partir de uma raiz bíblica. Do mesmo modo, muitas das palavras para o mobiliário doméstico foram retiradas de exemplos bíblicos. A mulher sunamita, por exemplo, que construiu um quarto para o profeta Elias (2 Reis 4:10) disse:

Façamos-lhe, pois, um pequeno quarto sobre o muro; e ponhamos-lhe ali uma cama (*mita*), uma mesa (*shulkhan*), uma cadeira (*kisseh*) e um candeeiro (*menorah*); e há de ser que, quando ele vier a nós se recolherá ali.

Todavia, a palavra *kisseh*, incidentalmente, é de origem suméria, e foi substituída no hebraico do *Mishna* pela palavra grega *kathedra*. Hoje, devido a influências estrangeiras, *kathedra* passou a ter o significado da cadeira em que o professor de assenta.

Quanto à área tecnológica, a maior parte das palavras foi adaptada de fontes externas, tendo em vista a escassez de fontes a partir de modelos bíblicos. Assim, a palavra grega *mekhane* aparece no hebraico *mekhona* (“máquina”). Em outro caso curioso, a

decisão pela palavra *mekhonit* para “automóvel”, a partir da qual se criou *monit* (“táxi”), se relaciona com a raiz מנה ( *mnh* – “contar”), que está também próxima do sentido original de táxi (abreviação de “taxímetro”).

Em certos casos, foi utilizado o processo de formação de palavras por aglutinação. A palavra *tapuakh-zhav* (lit. “maçã dourada” – usada para a fruta “laranja”) se tornou *tapuz* no novo idioma. Além disso, a palavra do novo hebraico para “maçã” nos dá algumas pistas sobre as fontes não só lingüísticas, mas sociais e históricas para a elaboração do termo em hebraico. Em uma clara tradução-emprestada do alemão *erdapfel*, a palavra *tapuakh-adama* (“maçã da terra”) deu origem a uma palavra interessante, *tapuakh-etz* (“maçã-da-árvore”). A princípio, poder-se-ia pensar que este termo faz uma referência direta ao fruto que levou, através da tentação de Eva, a humanidade ao pecado. Porém, a história revela outra possível causa da elaboração deste termo tautológico (já que maçãs só nascem em árvores). Por que não se utilizou o termo bíblico *tapuakh*, que já é suficiente para significar “maçã”? Para não trazer a maldição de Eva? Não. Há alguns anos, as chamadas “maçãs-da-árvore” eram muito raras, de valor muito elevado. Assim, os falantes (influenciados pelos termos *tapukhei-zhav* e *tapukhei – adama*), cunharam o termo *tapukhei-etz*, para especificar sobre qual fruta eles estavam falando.

A influência do idioma russo também é muito evidente no novo hebraico. Por exemplo, o sufixo russo “-acia” é usado em substantivos em que o inglês tem o sufixo “-ation”. Assim, encontramos palavras com esta terminação russa, como *industrializacia* (“industrialização”), ou até mesmo em palavras que não existem no idioma russo, como é o caso de *canibalizatcia* (“canibalização”).

Assim, em alguns casos, as palavras vieram diretamente do hebraico; em outros, foram de trazidas de outras línguas; ou, palavras hebraicas ganharam novos significados.



Algumas palavras, todavia, foram trazidas para o hebraico ainda na antiguidade, fruto do relacionamento de Israel com os diversos povos vizinhos. O primeiro grande intercâmbio foi com o aramaico. Por exemplo, o termo hebraico *makhatz* (“esmagar”, “prensar”) já é encontrado na Bíblia<sup>10</sup>, enquanto em aramaico utilizava-se a forma **מחק** (*makhak*). Todavia, posteriormente, este mesmo termo foi retomado para o hebraico já em uma forma diversa (**מחא** - *macho*, “bater palmas”), e finalmente aparece no hebraico do *Mishna*, já com forma (**מחה** - *machot*) e significado diferentes (“protestar”, em que também há palmas).

Outro exemplo de penetração da língua aramaica no hebraico está na palavra **לאתר** (*le'altar* – “imediatamente”), que veio de **על אתר** (*'al 'atar* – “no local”). Neste caso, houve a supressão da letra *ayin* (ע) em favor da letra *aleph* (א), fenômeno comum na transformação do aramaico através dos tempos. Assim, a mesma lógica de substituição de uma letra no aramaico foi adotada no hebraico.

Outro grande intercâmbio ocorreu com o grego. As conquistas de Alexandre, O Grande deixaram um forte legado à língua hebraica. Por exemplo, o termo grego *limen* aparece com a forma de *limen* na Palestina, mas com uma metátese<sup>11</sup>, na forma **נמיל** (*namel*) no Acádio, daí o termo hebraico atual **נמל** (*namel* – “porto”). Há também palavras gregas que sofreram mudanças ao migrar para o hebraico devido a erro dos escribas. Um exemplo é o termo **ליסטיס** (*listes* – ladrão).

O grande influxo de palavras, principalmente européias, somente ocorreria a partir do movimento iluminista hebraico no séc. XVIII. O processo ocorreu a partir de empréstimo de palavras de caráter internacional e através do uso de traduções-emprestadas. Deste período inicial, encontramos a palavra **לבד** (*levad* – “sozinho”) utilizada com o significado da conjunção adversativa “mas”, em uma influência clara do alemão, em que *allein* significa tanto “mas” como “sozinho”.

Também do alemão, encontramos muitas traduções-emprestadas. O termo alemão *mittelschule* (“ensino médio”) foi primeiramente traduzido literalmente como *bet sefer*

---

<sup>10</sup> Juízes 5:26

<sup>11</sup> Do grego *metáthesis*, ‘transposição’, pelo latim *metathese*. É a transposição de fonemas dentro de um mesmo vocábulo. É também conhecida como hipértese ou comutação. Ex: *semper* (latim) > *sempre* (português); *desvariar* > desvairar.

*benayim* e hoje como *bet sefer tikhon*. O termo alemão *kindergarten* foi levado para o hebraico moderno como *gan-yeladim* (“jardim das crianças”).

Por outro lado, para “avião” temos a palavra hebraica **אִירוֹן** (*aviron*), formada a partir da palavra **אִויר** (*avir* – “air”), já em empréstimo do grego encontrado no hebraico do *Mishna*, se assemelha muito com o francês *avion* (neste ponto, cabe lembrar que Ben-Yehuda morou alguns anos em Paris).

Este tipo de criação de palavras, com base em termos de outras línguas, foi muito comum até o século XIX, quando aqueles que buscavam reconstruir o idioma ainda não tinham a ousadia de criar termos inteiramente novos. Em vez de “telégrafo” eles diziam *dilug-rav* (“grande pulo”); em vez de “canhão” eles usavam *keneh-on* (“cano potente”), e “cólera” falava-se *kholi-ra* (“doença ruim”).

Dos neologismos desta época que ainda fazem parte do vocabulário está a palavra *pratei-kol* – “protocol”, que significa literalmente “detalhar completamente”. Este método, porém, não é mais utilizado, apesar de aparecer ocasionalmente *kef* (“cabo”).

Mas quando se tratou de restaurar a língua hebraica ao estatuto de idioma falado, a língua árabe começou a constar como fonte de inspiração. Este intercâmbio com os árabes produziu muitos jargões, que são largamente utilizados pela juventude de Israel. A palavra *sababa*, por exemplo, que significa “excelente”, e a expressão *kus-emmeck*, que representa grande insatisfação, de conotação fortemente obscena tanto em árabe como em hebraico, são alguns exemplos. Assim, devido ao vocabulário relativamente pequeno, às regras simples de inflexão e, principalmente, aos numerosos empréstimos de línguas estrangeiras, o hebraico se apresenta como uma língua globalizada, que oferece aos falantes de diversos idiomas um ponto de contato com a nova língua hebraica, como no idioma multicultural representado no filme *Código 46*<sup>12</sup>.

Este filme representa um futuro não muito distante, em que as cidades são rigidamente controladas e o acesso só é possível por meio de pontos de checagem. As pessoas não são autorizadas a viajar, a não ser que possuam o salvo-conduto, um seguro

---

<sup>12</sup> CÓDIGO 46. Direção: Michael Winterbottom. Produção: Andrew Eaton. Intérpretes: Tim Robbins; Samantha Morton; Jeanne Balibar. Roteiro: Frank Cottrell Boyce. [S.I.]: MGM, 2003. 1 DVD (92 min), son.,color.

especial de viagem. Fora dessas cidades o deserto se estabeleceu, onde os cidadãos sem seguro são segregados em bairros pobres (chamados *afuera*).

Neste mundo futurista de o *Código 46*, a língua falada se apresenta como um mosaico de diversos idiomas. O inglês é a língua mais falada, mas todos utilizam palavras e expressões de muitas outras línguas, algo já introduzido nos créditos do filme. Vez ou outra aparecem palavras espanholas, hindus, francesas e árabes. Frases como *you look like them un poco*, além de palavras como “claro”, “salaam”, “salut”, e expressões do tipo “par avion” são comuns na narrativa.

Estas frases de múltiplas procedências são muito parecidas com o novo hebraico. Em um diálogo corriqueiro, como ilustrado abaixo, qualquer falante de línguas românicas entenderia algumas palavras principais desta conversa falada:

- Gam David oved be'univérsita? (“David também trabalha na universidade?”)
- Lo, David oved be'academia lemusica (“Não, Davi trabalha na Academia de Música”).
- Ani talmid, ani rotzé lilmod muzica! (“Eu sou estudante, eu quero estudar música!”)

Nesta pequena conversa, palavras como “universidade”, “academia” e “música” têm quase a mesma pronúncia em hebraico e em português, espanhol, francês, italiano, inclusive em alemão e inglês. Tendo em vista que o hebraico é uma língua semítica (portanto fora do tronco indo-europeu), é muito interessante encontrar palavras tão parecidas com as nossas. Isto certamente foi parte de uma política lingüística da Academia da Língua Hebraica, cujo fim era facilitar o intercâmbio do hebraico com outras línguas, principalmente européias.

#### 4. Velázquez e a produção de sentidos no jornalismo de Ben Yehuda: linguagem, mediação e condicionamento da realidade na enunciação jornalística.

No bojo das reflexões sobre o trabalho jornalístico como atividade de produção de sentidos, buscaremos entender porque Ben Yehuda escolheu o jornalismo impresso de orientação noticiosa (em vez de optar pelo jornalismo opinativo) como mídia através da qual seu grande projeto lingüístico pudesse ser divulgado. Além disso, buscar-se-á entender as razões pelas quais as novas palavras vinham camufladas no texto corrido, ao contrário de expostas, por exemplo, em colunas específicas.

Primeiro, a utilização do jornalismo impresso como fonte de divulgação daria *visibilidade* às idéias e intenções de Ben Yehuda quanto à construção da nova identidade judaica com base na língua hebraica, e conseqüentemente, como lastro da criação de um Estado judeu na Palestina.

Certamente, os grupos sociais não dependem do campo midiático para sua existência, mas nele encontram visibilidade e legitimação. Através de uma atividade de articulação entre os diversos grupos sociais, o campo das mídias exerce um papel de mediação entre os múltiplos interesses em jogo no conjunto da sociedade, cujos membros buscam, através dos *media*, dar voz às suas reivindicações e legitimar sua existência enquanto identidade comunitária. Por isso, o jornalismo poderia dar *visibilidade* ao projeto de Yehuda.

Todavia, observa-se que esta luta por legitimação geralmente se expressa em veículos opinativos, cuja orientação ideológica é claramente expressa nos textos. Neste sentido, deve-se lembrar que Yehuda exercia, em seus veículos, um jornalismo não-opinativo, que buscava uma certa *isenção*.

Ao contrário de primeiros escritos (para os jornais *Ha-Shahar*, *Ha-Maggid* e *Ha-Havazzelet*), em que expunha de modo claro e explícito suas idéias sionistas e de revitalização do idioma hebraico (como nos artigos “Uma Questão Séria”, “Sobre a

Educação”, “Qual é o Nosso Propósito?”), Ben Yehuda realizava, em seus jornais, uma atividade jornalística puramente informativa, que dava conta do *fait divers* do cotidiano.

Antes de Ben Yehuda, os jornais escritos em hebraico poderiam ser classificados em duas categorias. Havia os que circulavam no leste europeu, e que eram competentes em tratar temas literários e filosóficos, de natureza puramente acadêmica, e outros, da região da Palestina, que lidavam unicamente com temas judaicos. Em ambos os casos, eram ineficientes em abordar temas do cotidiano, hoje considerados fundamentais para a existência de um jornal. A dificuldade em relatar fatos corriqueiros se dava porque nem mesmo existiam palavras em hebraico, por exemplo, para *jornal, nacionalismo, telegrama, notícia, endereço, dicionário, elevador, bomba*, e nem mesmo termos para as cores *marrom e cinza*.

A proposta de Yehuda, entretanto, era dar conta dos mesmos fatos retratados todos os dias pelos jornais europeus. Nas primeiras edições do jornal *Hatzvi* já aparecem notícias sobre o Egito, o Sudão e a França, além de matérias sobre eventos científicos, culturais, médicos, literários e artísticos. Isto, em uma clara busca por criar um jornal compreensivo que pudesse dar contas dos temas da atualidade, com o fim de provar que a língua hebraica poderia verdadeiramente retornar a seu estatuto de língua falada. Como observou Yosef Klausner,

Os jornais de Ben Yehuda foram os primeiros a conter assuntos humanos em geral em uma imagem humana de referência (...) como em todas as línguas do mundo para todas as nações do mundo<sup>13</sup>.

O professor da Universidade Bar-Ilan de Israel, Jack Fellman, nos dá pistas do motivo pelo qual Ben Yehuda optou por notícias e não pelo jornalismo opinativo, como meio de divulgar as novas palavras hebraicas<sup>14</sup>:

---

<sup>13</sup> KLAUSNER, Yosef. *Eliezer Ben Yehuda: Toledot Hayyaw We-Avodat Hayyaw*. Tel Aviv: 1939, pág. 33.

<sup>14</sup> FELLMAN, Jack. *The Revival of a Classical Tongue: Eliezer Ben Yehuda and the Modern Hebrew Language*. Haia: Mouton, 1973.

Estas palavras, pensava Ben Yehuda, seriam assimiladas inconscientemente pelos seus leitores através do contexto geral de um dado artigo e, posteriormente, colocada em uso em suas conversas quotidianas em hebraico. O principal meio empregado por Bem Yehuda para introduzir tais termos era inseri-los em seus artigos sem comentar sobre eles e sem ressaltá-los de nenhuma maneira.

Além disso, em uma matéria sob o título “A imprensa de Israel”, Rami Tal<sup>15</sup> também ressalta o caráter orientado para notícia do novo jornal de Ben Yehuda:

Seu sonho foi realizado em 1885, quando Ben Yehuda assumiu outro semanário, Hatzvi (“O Cervo”). Em contraste como Hahavatzelet, o jornal de Ben Yehuda se orientava mais às notícias e menos aos textos opinativos. De fato, conforme Ben Yehuda, Hatzvi era “um jornal diário que aparecia uma vez por semana”. Seja como for, o jornal rapidamente se converteu no órgão do Novo Yishuv (a povoação judia da Terra de Israel depois da criação do movimento sionista) e dos campos sionistas no país em geral.

Porém, ao contrário do que pensam os *manualistas* (defensores da objetividade, neutralidade, imparcialidade e para os quais o jornalismo pode atingir uma posição neutra), as notícias de Ben Yehuda, aparentemente isentas, traziam consigo o discurso de valorização do idioma hebraico (no âmbito da *mediação* exercida pelo jornal - uma primeira camada de leitura), e as novas palavras hebraicas (em um *rebatimento*, uma *dupla mediação*, exercida pela linguagem, que neste trabalho é vista como uma segunda camada de leitura). Neste sentido, defende-se no presente texto que a orientação para um jornalismo noticioso e menos opinativo funcionou como uma estratégia ainda mais eficiente de divulgação do grande projeto nacionalista e lingüístico de Ben Yehuda.

Para comprovar esta tese, utilizaremos os conceitos de *mediação*, *dispositivo*, *campo social*, *acontecimento*, *sentido* e *notícia*. Como representação gráfica, utilizar-se-á o quadro *Las Meninas* (1656), do pintor espanhol Diego Velázquez (1599-1660) e a análise de Foucault sobre esta pintura no texto *Las Meninas*<sup>16</sup>.

---

<sup>15</sup> TAL, Rami. *La Prensa en Israel*. Revista de Artes y Letras de Israel, Israel, n. 99-100, p. 25-27, dez. 1995.

<sup>16</sup> FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: Uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

#### 4.1 Ben Yehuda e a isenção jornalística: a atividade criadora na elaboração da notícia (a primeira camada de subjetividade).

A partir do entendimento de que o trabalho jornalístico se configura em uma atividade de produção de sentidos (e não como mera reprodução ingênua da realidade), o jornalismo se mostra como uma atividade simbólica, cuja tarefa é apontar a realidade segundo pontos de vista específicos. Em sua atividade de construção da notícia, o jornalismo funciona como um *dispositivo* de produção de sentidos, onde se constrói a própria realidade.

Segundo a definição de Mouillaud<sup>17</sup>, *dispositivo* é o “lugar material ou imaterial no qual se inscrevem os textos”. O dispositivo se apresenta como um suporte que extrapola o mundo físico, já que é por meio da atuação dos *mecanismos de enunciação* (editor, repórteres etc) que os sentidos são produzidos, através de *modos de dizer* de variadas modalidades.

O jornalismo, por isso, através desta atividade simbólica de *produção de sentido*, atua como um *filtro*, funcionando como mediação entre os diversos *campos sociais*. João Esteves<sup>18</sup> define *campo social* como “o espaço social onde os mais variados campos do conhecimento guardam, entre si, relações múltiplas, em que cada um defende seus pressupostos”. Neste âmbito, as diversas mídias têm grande importância, já que estabelecem esta mediação entre os diversos grupos e garantem a visibilidade social e aproximação entre os múltiplos campos.

Ao reconstruir o fato, através da notícia, o jornalismo recria o real. Isto porque os fatos que foram escolhidos para serem cobertos são transformados em *acontecimentos*, entendidos por Mouillaud como *sombras projetadas do fato*. Cada jornal, em meio a

---

<sup>17</sup> MOUILLAUD, Maurice. Sérgio Dayrell Porto (Org.). *O Jornal: Da forma ao sentido*. Brasília: Paralelo 15, 1997.

<sup>18</sup> ESTEVES, João Pissarra. *A Ética da Comunicação e os Media Modernos*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1998.

embates, negociações e trocas simbólicas, onde fatores internos (valores, cultura) e externos (condições e organização de produção), funciona como um dispositivo de produção de *sentidos*.

Ao contrário do *significado* (mais abrangente, já que fruto de convenções sociais), o *sentido* se encontra na relação entre o *eu* e o *tu*, já que os leitores utilizam todo o seu inventário cultural, seus valores e sua própria biografia para estabelecer vínculos com o que absorveu no contato com a fala do *outro*.

É no processo de transformação do *fato* em *acontecimento* que o *sentido* é produzido, já que, conforme lembra Berger<sup>19</sup>, o jornal preenche com muito cuidado suas páginas, pois publica somente aquilo que está em conformidade com seus valores e objetivos. O fato isolado, para atingir a forma acabada de notícia, precisa passar por filtros ideológicos, econômicos, institucionais e até mesmo formais, já que a própria diagramação hierarquiza os assuntos conforme um gradiente de importância específico.

Além disso, ao contrário da objetividade pregada pelos manualistas, o jornais, por menos opinativos que sejam, transformam a realidade também através de enquadramentos e *contratos de leitura*. Eliseo Verón<sup>20</sup> define *contrato de leitura* como a “normatização dos vínculos entre produtores e receptores”, que determina a maneira pela qual cada mídia modela seu discurso. Ele entende o *contrato de leitura* como um dispositivo de enunciação adotado por um suporte. No *contrato*, o que importa é a relação entre suporte e seu público e as estratégias utilizadas na construção do discurso.

---

<sup>19</sup> BERGER, Christa. *Campos em confronto: a terra e o texto*. Porto Alegre: UFRGS, 1998.

<sup>20</sup> VERÓN, Eliseo. *Construir el acontecimiento*. Buenos Aires. Gedisa, 1987.



Conforme Lopes<sup>21</sup>, a análise do contrato de leitura abrange todos os aspectos da construção de um suporte e a sua ligação com o leitor: cobertura, relação texto/imagem, modo de classificação do material redacional, dispositivos de chamadas (títulos, subtítulos, chapéus etc.), modalidades da construção das imagens, tipos de percursos propostos ao leitor e as variações que são produzidas, modalidades de paginação e outras dimensões que podem contribuir para definir o modo específico pelo qual o suporte construiu a ligação com seu leitor. Portanto, é também através dos *contratos* de leitura que se depreende a atividade construtiva do jornal, que está impregnada de subjetividade.

Sampaio<sup>22</sup> também nos traz o conceito de *tematização* como expressão do lado subjetivo do jornalismo. A tematização se refere ao processo pelo qual um determinado assunto é eleito como objeto da comunicação. Assim, ao estabelecer a tematização pública da realidade, o jornal o faz como “um produto de sua intervenção, ou seja, da atuação permanente e sistemática da mídia como agente seletivo e criativo no processo de comunicação a quem cabe a decisão final acerca do que é e do como é tematizado”.

Depreende-se, portanto, que o trabalho de construção realizado pelas mídias está impregnado de subjetividade, seja na escolha do ângulo da foto, seleção das fontes, opção por determinadas citações e não outras, hierarquização dos assuntos, entre muitos outros.

É por isso que, para Verón<sup>23</sup>

Os acontecimentos sociais não são objetos que se encontram já feitos em alguma parte da realidade e só existem na medida que em que esses meios os elaboram.

Do mesmo modo, Alsina<sup>24</sup> defende que o jornalista não se limita a refletir a realidade, pois atua sobre ela, contribui para dirigi-la e um e a outro fim, seja por ação ou omissão, dizendo ou calando, consciente ou inconscientemente. Para ele, o jornalista “age sobre a realidade social”, na medida em que elabora e determina o que merece ou não um status singular. Segundo Alsina<sup>25</sup>, a notícia é

---

<sup>21</sup> LOPES, P. F. C., 1998. *Corpos (em) Cena: A Construção do Discurso Midiático sobre a Noção de Saúde e de Risco a quatro anos do Século XXI*. Dissertação de Mestrado, Rio de Janeiro: Escola de Comunicação, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

<sup>22</sup> SAMPAIO, Inês Silva Vitorino. *Televisão, publicidade e infância*. São Paulo: Annablume, 2000. p.16.

<sup>23</sup> Idem, p.10.

<sup>24</sup> ALSINA, Miquel Rodrigo. *La Construcción de la noticia*. Buenos Aires: Paidós, 1989.

<sup>25</sup> Idem, p.18.

Uma representação social da realidade cotidiana produzida institucionalmente que se manifesta na construção de um mundo possível.

Por isso é que, para o autor, o jornalista se apresenta como uma espécie de leitor privilegiado de acontecimentos, a partir dos quais vai construindo mundos possíveis que serão transmitidos em forma de notícia.

Nesta mesma linha Mouillaud<sup>26</sup> entende o universo jornalístico como *articulador de falas*, em que o jornal tornou-se “um substituto do espaço público, um fórum onde se escuta o eco de todas as vozes públicas, ao mesmo tempo em que tem sua própria voz”.

Portanto, por mais isento que fosse, *a priori*, o jornalismo de Ben Yehuda, fato é que seu veículo também esteve impregnado de subjetividade, através da qual, como veremos, brotava seu grande projeto lingüístico, identitário e nacional.

Neste ponto, inserimos o quadro de Velázquez como representação gráfica das três camadas de subjetividade do jornalismo de Ben Yehuda. O quadro *Las Meninas*, esta obra-prima de Diego Velázquez (pintor da corte de Felipe IV, da Espanha) mostra Velázquez pintando um quadro, que, na verdade, é do próprio Rei Felipe IV e de sua esposa, a rainha Mariana da Áustria. Nós, porém, “do lado de cá” da tela, vemos o mesmo que os monarcas: um grupo de pessoas no ateliê. Ao centro pode-se ver a pequena princesa Margarida com suas damas de companhia, seus criados, uma anã e uma criança que mexe com um cão. Já no canto esquerdo, vê-se um auto-retrato de Velázquez, em cuja veste percebemos a cruz da ordem de Santiago, que foi incluída na tela somente após sua morte.

Observando-se com mais cautela, podemos dizer que, na verdade, Velázquez está pintando o observador, ou seja, qualquer um que pare diante do quadro para contemplá-lo. Esta mediação feita pelo pintor (que reproduz em sua tela a realidade externa ao quadro) será, aqui, comparada com a mediação exercida pelos media, que recriam a realidade a partir de uma pretensa busca pela objetividade, mas em que se percebe, no produto final, a *mão do pintor-jornalista*.

---

<sup>26</sup> Idem, p.26.

## 4.2 *La face cachée du journalisme* - O Espelho Oculto: rebatimento e a mediação pela linguagem (a segunda camada de subjetividade)

Não é todos os dias que uma importante revista internacional faz a sua capa com o tema do meta-jornalismo, ou seja, a interrogação sobre o próprio jornalismo. Sob o título *La face cachée du journalisme*, (“O lado escondido do jornalismo”), a edição de 30/10/2003 de *Le Nouvel Observateur* trouxe uma matéria que buscava realizar uma sondagem crítica sobre o tipo de informação que tem sido divulgada pelos diversos *media*. A matéria focou as influências publicitárias, financeiras e institucionais sobre o jornalismo como um todo.

Em nosso caso, porém, o lado “escondido” do jornalismo de Ben Yehuda, segundo nossa hipótese, reside no fato que, na verdade, a razão de existir de seus jornais era demonstrar que o idioma hebraico poderia dar conta dos fatos cotidianos, abordados por todos os jornais e nas diversas línguas do mundo. A partir de então, se a língua hebraica pudesse dar conta dos fatos comumente relatados no jornalismo diário, ela poderia, também, funcionar para a fala corrente.

Neste sentido, de modo mais intenso do que nos processos de subjetivação relatados acima, o discurso oculto no jornalismo de Ben Yehuda residia em um *não dito*, em um *implícito*, ou seja, a divulgação do projeto de revitalização do idioma hebraico.

Ducrot<sup>27</sup> utiliza os princípios do *implícito* e dos *pressupostos* para levantar a questão do *não dito* no discurso. A língua, na concepção de Ducrot, perde o caráter de simples código, ultrapassando a visão saussuriana, pois ela não é constituída de significados restritos e homogêneos; ela não é um instrumento de comunicação fechado, mas “um jogo, ou melhor, um estabelecimento de regras de um jogo que se confunde com a existência cotidiana”<sup>28</sup>.

Neste ponto, Ducrot ressalta a existência do *implícito*, que supera a língua como código, pois para cada locutor, em cada situação particular, há diferentes tipos de informações que ele não tem o direito de dar, não porque haja alguma proibição no ato de

---

<sup>27</sup> DUCROT, Oswald. *Princípio de Semântica Lingüística*. São Paulo: Cultrix, 1977.

<sup>28</sup> Idem, p.12.

fala e sim porque sua atitude seria repreensível. Por isso, para o autor, “recorre-se para as formas implícitas de expressão, pois permitem deixar entender sem acarretar responsabilidade de ter dito”<sup>29</sup>. Isto, tendo-se em vista que o implícito “não deve ser procurado no nível do enunciado, como um prolongamento do nível do explícito, mas num nível mais profundo, como uma condição de existência do ato de enunciação”<sup>30</sup>. O implícito de Ben Yehuda é a própria língua que ele está utilizando para se comunicar com o leitor.

Além disso, a partir de uma análise de produção de significados através de interações discursivas, sugerimos uma aproximação entre a Teoria do Discurso de Patrick Charaudeau<sup>31</sup> e a Teoria de Desenvolvimento de Piaget. Estas duas formulações teóricas são interacionistas. Ambas nos informam que não existe significação à margem das interações, ou seja, é um processo que não se situa nem no objeto (incluindo o discurso como objeto) nem nos sujeitos, mas na interação dos dois pólos. Assim, a interação entre enunciadador-leitor é, aqui, abordada como ambiente de grande profusão semântica. Assim, o discurso de Ben Yehuda só se materializa na interação do texto escrito com o sujeito. Mais importante do que a informação que está sendo transmitida é a maneira pela qual a interação se dá: através de um código comum que se busca valorizar, que é o idioma hebraico.

Este aspecto implícito, portanto, chamado aqui como “segunda camada de subjetividade”, será representado graficamente, no quadro de Velázquez, pelo espelho escondido no fundo sala. Este espelho representa o “não-dito”, o *implícito* do quadro, que, na verdade, é o verdadeiro objeto que está sendo representado, a saber, o Rei e a Rainha.

No jornalismo de Ben Yehuda, este *implícito* é a própria divulgação do idioma hebraico.

Através deste discurso *implícito* em seu jornalismo, Yehuda busca “comercializar” suas novas palavras para o público leitor. Para isso, utilizando um artifício semelhante ao da publicidade e do marketing (que busca, por vezes, o convencimento através de operações

---

<sup>29</sup> Idem, p.15.

<sup>30</sup> Idem, p.17.

<sup>31</sup> CHARADEAU, Patrick. *Langage et discours*. Paris: Hachette, 1983.

subliminares e indiretas), Yehuda leva o leitor a absorver as novas palavras de modo sutil, através da leitura das notícias.

A partir da abordagem das novas palavras de Ben Yehuda vistas como mercadorias, traz-se, então, a questão do valor. Segundo os estudos de Marx<sup>32</sup>, a mercadoria é objeto útil porque satisfaz uma necessidade humana, assim possui *valor de uso*. Mas o objeto útil não poderia ser usado se não tivesse certas propriedades materiais, que servem de fundamento para o valor de uso. Temos, assim, uma dupla relação de valor: com as propriedades materiais sem as quais não há valor de uso, e com o sujeito que a usa, pois sem ele também não há valor de uso.

Para que um objeto tenha valor de uso, basta que satisfaça uma necessidade humana. Quando este objeto se destina também a ser trocado, transforma-se em mercadoria, tendo duplo valor: de uso e de troca. Este último é valor adquirido pelo produto do trabalho humano ao ser comparado com outros produtos. O valor de troca de uma mercadoria é independente de seu valor de uso. Porém, somente um objeto útil pode ter valor de troca. O valor de troca faz uma abstração de ambos os valores de uso para estabelecer entre eles uma relação quantitativa.

Enquanto o valor de uso põe um objeto numa relação direta com o homem, o valor de troca aparece superficialmente como uma propriedade das coisas, sem relação alguma como ele. Mas o valor de troca, como o valor em si, é apenas uma propriedade do objeto como produto do trabalho humano.

Porém, numa sociedade onde se produz para o mercado e se comparam os produtos fazendo abstração de suas propriedades úteis, bem como ao trabalho concreto que encarnam, sua significação humana se oculta, e o valor de troca se apresenta em relação com o homem, como se fosse uma propriedade da coisa. Assim, a mercadoria perde sua significação humana, tornando-se algo alheio ao homem. O produto do trabalho torna-se então fetiche. É o que Marx chamou de "fetiche da mercadoria".

O *valor de uso*, portanto, se apresenta como o suporte material do *valor de troca*. O valor de uso é o que irá motivar o consumidor a adquirir a mercadoria. No nosso caso (as

---

<sup>32</sup> MARX, Karl. *O capital*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

novas palavras vistas como mercadorias), os jornais de Ben Yehuda se comportam como o “suporte material” para que a nova língua hebraica seja consumida e assimilada.

### 4.3 O Reflexo Condicionado: linguagem como mediação universal (a terceira camada de subjetividade)

A linguagem (...) é considerada mediação universal.

Muniz Sodré, *Antropológica do Espelho*, p.21

Além da atividade criadora e de interpretação da notícia (primeira camada) e da constatação de um “não-dito”, de um *implícito* no jornalismo de Ben Yehuda (o jornalismo noticioso como maneira de colocar o novo idioma em prática – segunda camada, representada pelo espelho oculto em *Las Meninas*), há uma terceira camada de subjetivação. Esta terceira camada é representada pela análise da imagem que é refletida neste espelho oculto no quadro de Velázquez.

O espelho (que aqui representa a nova língua) só reflete aquilo que quer (ou seja, os reis). O pintor, a tela e as meninas não aparecem no reflexo. Coloca-se, então, a questão da linguagem como mediação universal. Sendo a atividade jornalística feita basicamente com palavras, põe-se em questão a mediação que a própria língua exerce entre o fato e sua reconstrução jornalística.

A cosmogonia Maori (povo aborígene da Nova Zelândia) nos dá uma interessante reflexão sobre a função mediadora exercida pela linguagem. A narrativa descreve o ser original como fruto da união entre Céu e Terra, que foram separados posteriormente por

uma serpente. Se tomarmos o Céu como o *significado* (decodificação ideal de um significante) e a Terra como o *significante* (parte material da relação semiótica), chegaremos ao entendimento de Hegel do "imediatismo" do natural, em contraposição à mediação particular ao "artificial". E é a linguagem que promove esta mediação, impedindo ao homem uma vivência direta, imediata, com o mundo. A serpente (do grego *herpein*, "rastejar") vista como linguagem - ponte entre o mundo e a cognição humana - em seu caminho sinuoso por entre significados múltiplos, polissêmicos, oscilando entre a conotação e a denotação, permite ao homem dar significado ao mundo que o cerca e às experiências que vivencia, mas não sem criar uma mediação artificial que direciona a relação com o "objeto".

Neste nosso entendimento do Céu como face ideal do processo significativo, a etimologia nos permite algumas reflexões pertinentes. Na língua gótica, a palavra para "céu" é *skuggwa*, que significa "espelho". O Céu, visto aqui como o "significado", espelha a realidade, assim como em *Antropológica do Espelho*, de Muniz Sodré. Assim o autor se refere sobre o espelho<sup>33</sup>:

O espelho é, na História humana, a prótese primitiva que mais se assemelha ao medium contemporânea, guardadas as devidas diferenças. É que o espelho - superfície capaz de refletir a radiação luminosa - traduzir reflexivamente o mundo sensível, fechando em sua rasa superfície tudo aquilo que reflete. O medium, por sua vez, simula o espelho, mas não é jamais puro reflexo, por ser também um condicionador ativo daquilo que diz refletir.

A linguagem, portanto, sendo *medium* (mediação), não é apenas espelho, já que também não é *puro reflexo*, pois condiciona a realidade daquilo que abarca em sua potência significativa. Em uma análise dos radicais proto-indo-europeus, a base *(s)keu* é a mesma que dá origem à palavra inglesa para céu, *sky*. Este radical significa "cobrir, esconder". Do mesmo modo, o Céu, visto como metáfora do significado (através da linguagem), além de espelho, esconde uma outra realidade. A linguagem, ao significar o mundo (e curiosamente, a si mesma) esconde seu caráter tautológico, pois não só cria a realidade, mas cria a si

---

<sup>33</sup> SODRÉ, Muniz. *Antropológica do Espelho*. Petrópolis: Vozes, 2002, p.21.

mesma. Isto, de modo semelhante à história do deus egípcio *Kepri*, cujo nome (relacionado ao termo egípcio *kheperu*, “transformar”) significa *aquele que criou a si mesmo*. Identificado com o sol, *Kepri* era também representado na forma de um escaravelho, que à época era usado como amuleto muito poderoso e amplamente utilizado em jóias. Esta relação com o deus egípcio se deu pelo comportamento do escaravelho fêmea, que colocava seus ovos dentro de bolas de esterco ou de outros besouros mortos. O surgimento de filhotes a partir de objetos tão impróprios produziu no povo a idéia de que ele surgiria por geração espontânea, por iniciativa própria. Assim também a linguagem, que significa o mundo e a si mesma.

Neste ponto, a linguagem atua de modo muito semelhante ao *espetáculo*. Para Guy Debord<sup>34</sup>, "o caráter fundamentalmente tautológico do espetáculo decorre do simples fato de seus meios serem, ao mesmo tempo, seu fim". Além disso, também afirma que "a realidade surge no espetáculo, e o espetáculo é o real", e que "a linguagem do espetáculo é constituída de sinais da produção reinante, que são ao mesmo tempo a finalidade última desta produção". Assim, este face puramente contraditória da linguagem fica escondida para o falante, pois, "quando o mundo real se transforma em simples imagens, as simples imagens tornam-se seres reais e motivações eficientes de um comportamento *hipnótico*". É por isso que “as metáforas são, em si, reconhecimentos de que a substância, a materialidade da vida social, ao mesmo tempo, escapa e é captada na linguagem”<sup>35</sup>.

A palavra *imagem* está relacionada ao termo latim *imago*, que significa *cópia, estátua, idéia, aparência*. Assim, podemos dizer que quando Debord afirma que o real se transforma em *imagem*, também podemos dizer que se transforma em *aparência*, que é o que a linguagem faz como o real, que é também o que o espelho faz com os corpos físicos. Sem dúvida, a linguagem tem parte importante na transformação, característica do espetáculo, do *real* em *imagens, aparências*.

---

<sup>34</sup> DEBORD, Guy. *A Sociedade do Espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997, p.15.

<sup>35</sup> HALL, Stuart. *Da Diáspora. Identidades e Mediações Culturais*. Belo Horizonte: UFMG, 2003, p15.



Ainda, quando Debord fala sobre "comportamento hipnótico", isto nos remete à argumentação de McLuhan<sup>36</sup> em *O Amanate de Gadgets: Narciso como Narcose*. Neste texto, McLuhan analisa o estado “entorpecido”, “hipnótico” do homem diante de seus produtos, vistos como extensões do homem. Do mesmo modo, a linguagem (produto e extensão da mente humana) é capaz de *entorpecer* o homem de tal modo a esconder sua face contraditória e tautológica.

Em seguida, quando Debord fala sobre as imagens tornando-se "seres reais", lembramos da comparação que Edgar Morin<sup>37</sup> faz das *idéias* com os seres vivos. De modo semelhante, as palavras possuem uma dinâmica também lembra a de seres vivos, que possuem vida própria e funções fisiológicas a serem saciadas.

Voltando ao espelho, a ópera-rock *Tommy*<sup>38</sup> (o primeiro trabalho musical explicitamente chamado desta maneira) da banda inglesa *The Who*, também nos dá uma analogia pertinente sobre o espelho. *Tommy* é uma biografia fictícia sobre Tommy Walker. O pai de Tommy foi considerado perdido em batalha durante a Primeira Guerra, mas retorna inesperadamente em 1921, quando é morto pelo padrasto do menino. Tommy, então com sete anos de idade, presencia tudo através de um espelho. Sua mãe e seu padrasto o forçam a acreditar que ele não viu, ouviu e não irá falar nada a ninguém. Assim, Tommy se torna um autista, praticamente cego, surdo e mudo como consequência. Sua mãe tenta todos os tipos de médicos e terapias alternativas, mas nada produz efeito. A única coisa que chama a atenção de Tommy é o espelho. Ele passa horas a fio contemplando sua imagem e esboçando um sorriso de satisfação, até que sua mãe, melindrada por perceber que ele enxerga o próprio reflexo, estilhaça o objeto. Tommy então é curado, e assume uma atitude messiânica. Ele funda uma sociedade alternativa e tenta levar seus seguidores à “luz”, como aconteceu com ele. Mas a mão pesada de seu culto e a exploração por parte de seus parentes provoca uma revolta. A história termina ambigualmente, sugerindo que Tommy fechou-se novamente ao mundo depois da rebelião, voltando às suas fantasias.

---

<sup>36</sup> McLUHAN, M. Os meios de comunicação como extensões do homem. São Paulo: Cultrix, 2002.

<sup>37</sup> MORIN, Edgar. *O Método - 4. As idéias - Habitat, vida, costume, organização*. Bahia: Sulina, 2001.

<sup>38</sup> TOMMY. Direção: Ken Russel. Produção: Ken Russel e Robert Stigwood. Intérpretes: Oliver Reed; Ann-Margret; Roger Daltrey; Elton John; Eric Clapton; Jack Nicholson; Tina Turner. Roteiro: Peter Townshend e Ken Russel. [S.I.]: Hemdale Film Corporation "Tommy", 1975. 1 CD (111 min), son., color.; DVD.

Tommy, portanto, após o trauma de ver seu pai ser morto, através do espelho, se desliga do mundo externo, “entorpecido” (como em *Narciso como Narcose*, de McLuhan), fazendo das imagens refletidas no espelho sua única realidade, ponto da narrativa em que sua mãe canta, lamentando-se: "Sempre penso no que será que ele está sentindo. Será que alguma vez ele chegou a escutar o que eu disse. Olhe para ele, sonhando no espelho. O que será que está acontecendo com a sua mente?".

Assim como na *Alegoria da Caverna*<sup>39</sup>, de Platão, Tommy considera as sombras como seres reais, assim como no caso da linguagem, cujas palavras *fetichizadas* escondem sua realidade tautológica. Todavia, ao contrário da alegoria de Platão, a imagem que Tommy vê ao espelho é a sua própria imagem, como na maldição que levou Narciso à morte.

Aqui, cabe lembrar que o nome Tommy, vem de Thomas, ou Tomé, do grego *thomas*, que significa "gêmeo". Portanto, Tommy vê seu outro "eu" como a única realidade, tautológica, consoante ao postulado lógico  $A=A$ . A palavra *thomas*, porém, também está relacionada ao grego *tomos* ("corte"), do verbo *temnein*, "cortar" (como em *atomo*, "sem corte"). Assim, semelhante ao "corte" da comunhão entre Céu e Terra na cosmogonia Maori (em nossa análise, comparados, respectivamente, a significado e significante), *Tommy* funciona como reflexo da quebra entre o "real" e o "simbólico", fenômeno em que a linguagem tem função primordial.

Quando o espelho é quebrado, porém, Tommy se sente livre, momento em que canta: "Estou livre! E a liberdade tem gosto de real!". Tommy então se liberta do espelho, mas tão somente para entrar no domínio do *medium*, do que Muniz Sodré chama de "quarto bios". Ele se torna uma celebridade, e passa a figurar nos telejornais, revistas e programas de TV. Todavia, assim como na alegoria de Platão (quando os homens mataram aquele que se libertou e os chamou ao exterior da caverna) a mãe e o padrasto de Tommy são assassinados pelos membros de sua seita. Ele escapa por pouco. E se fecha novamente.

Portanto, liberto do *espelho*, Tommy mergulha na ordem do *medium* para perceber que, apesar de exercer sua influência de modo mais sutil, a *mediação* (representação) continua, de modo ainda mais direcionado, pois o *medium* não só reflete, mas "condiciona o

---

<sup>39</sup> PLATÃO. *A República*. Trad: Enrico Corvisieri. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 2004.

que diz refletir". Isto porque, ainda que se critique o sistema simbólico da linguagem em seu caráter manipulador, será através dela que expressaremos nossas conclusões. Isto, porém, ao contrário de conduzir a uma prisão, pode conduzir à liberdade, pois permite apreender a representação como “representação pura e simples”, e não mais como *simulação*, como *mimesis*, imitação da realidade. Nas palavras de Foucault<sup>40</sup>,

E livre, enfim, dessa relação que a acorrentava, a representação pode se dar como pura representação.

Sobre este ponto, muito esclarecedora é a análise de Foucault sobre o quadro *Las Meninas*, que nos permite outra interessante analogia do espelho com a linguagem, neste caso, dos espelhos falsos, muito comum na identificação de suspeitos. Os suspeitos se observam no espelho, mas sabem que seus acusadores estão atrás do espelho. Assim, a linguagem também nos permite olharmos para nós mesmos, em busca de descobrir o que somos. Há, porém, um preço a pagar. Quando se entra no domínio do símbolo lingüístico, mergulha-se em uma estrutura de tal modo soberana que dela não se pode escapar, pois “somente podemos conhecer o real através da simbolização”<sup>41</sup>.

Ao buscar dar significado ao que o cerca, o homem é significado pela linguagem. Ao buscar ver, o homem também é visto, assim como nas *teletelas* de George Orwell no livro *1984*<sup>42</sup>. A palavra *ver*, em grego, é *theorein*, mesma raiz de "teoria". Assim, quando busca teorizar o mundo através da linguagem, o homem é teorizado, portanto, "visto" por ela.

Se observarmos a palavra grega *theorein* com mais cuidado, percebe-se que ela é produto da união de *thea* "uma vista" + *horan* "ver". Aí está o preço a ser pago quando se entra no domínio da linguagem. Ela nos permite "ver" (*theorein*, teorizar), mas apenas determinadas "vistas" (*thea*), segundo suas regras próprias.

No âmbito da visão, em nossa relação com a linguagem, somos meros espectadores, enquanto ela é o *Bispo* - palavra que vem do grego *episkopos*, "aquele que olha de cima"

---

<sup>40</sup> FOUCAULT, Michel. *As palavras e as Coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 1999; p. 21.

<sup>41</sup> HALL, Stuart. Op.cit., p. 337.

<sup>42</sup> ORWELL, George. *1984*, Companhia Editora Nacional, São Paulo: 1957.

(união de *epi-* "sobre" + *skopos* "aquele que olha, observador"). A linguagem não é só Bispo ("que olha de cima"), mas também é Gregório (do grego *gregorios*, "aquele que vigia"). Portanto, a linguagem, novamente como as *teletelas*, são *Bispos Gregóreos*, que nos permitem, como videntes desesperados, *ver* o mundo, mas que em compensação nos vigiam, para que não fuçamos nunca de seus domínios. Dessa maneira, a linguagem, mediação por excelência, nos transforma em *médiuns*, querendo *ver* as coisas que estão em oculto e descobrir o futuro. Todavia, somos *videntes* cuja condenação é mesma dada aos advinhos em *A Divina Comédia*<sup>43</sup>: caminhar para frente, mas com os olhos voltados para trás.

Retornando à análise do quadro *Las Meninas*, esta obra-prima de Diego Velázquez mostra no espelho do fundo o rei e a rainha. Eles posam para o artista. E nós, do lado de cá da tela, vemos o mesmo que os monarcas: um grupo de pessoas no ateliê. Ao centro pode-se ver a pequena princesa Margarida com suas damas de companhia, seus criados, uma anã e uma criança que mexe com um cão. Já no canto esquerdo, vê-se um auto-retrato de Velázquez, em cuja veste percebemos a cruz da ordem de Santiago, que foi incluída na tela somente após sua morte.

Os reflexos do rei e da rainha da Espanha surgem num espelho atrás da pequena princesa. Acima do retrato há dois quadros do acervo do palácio e, mais ao fundo, um homem (talvez Jose Nieto) entra em cena e abre a cortina, trazendo mais luminosidade à tela.

Apesar de observarmos meninas representadas no quadro, nossa sugestão é que as "meninas" a que o título da obra se refere são, na verdade, as "meninas dos olhos", ou seja, as pupilas dos olhos, nome dado ao orifício da íris, que é a porta de entrada que recebe e regula o fluxo de luz para a retina. Somente com esta passagem de luz é possível uma imagem ser percebida. Através da retina, nossa consciência está intimamente em contato com o mundo físico. Além deste quadro propor várias questões sobre a representação (motivo pelo qual chegou a ser chamado de "teologia da pintura" por Luca Giordano e de *filosofia da arte* por Sir Thomas Lawrence), podemos perceber, ao fundo da imagem, um

---

<sup>43</sup> ALIGHIERI, Dante. *A Divina Comédia*. São Paulo: Cultrix, 1965.

homem que entra em cena e movimentada a cortina, trazendo mais luminosidade à tela, assim como faz a pupila.

O espelho representado ao fundo da pintura (figura de suma importância na composição, pois exibe o que está realmente sendo pintado), se mostra, em nossa abordagem, não como um espelho, mas como um *médium*, segundo a abordagem de Sodré em *Antropológica do Espelho*. O espelho, que reflete o rei e a rainha, deveria também refletir as costas de Velázquez, além da tela que está sendo pintada e parte das meninas. Todavia, s  vemos a imagem dos monarcas no espelho, o que denota um condicionamento da representa o. O espelho s  refletiu o que julgava importante. Assim também a linguagem s  reflete o que julga importante, como a ideologia da classe dominante, fazendo com que o vocabulário esteja repleto de visões de mundo específicas, preconceitos e rela es de poder, como bem demonstrou Norman Fairclough no livro *Discurso e Mudança Social*. Nas palavras de Foucault<sup>44</sup>:

O espetáculo que ele observa é, portanto, duas vezes invisível: uma vez que não é representado no espaço do quadro e uma vez que se situa precisamente nesse ponto cego, nesse esconderijo essencial onde nosso olhar se furta a nós mesmos no momento em que olhamos.

Foucault ressalta as incertezas que Velázquez deixa ao espectador com este deslocamento do ponto de vista. O pintor, por exemplo, só dirige os olhos para nós na medida que nos encontramos no seu lugar de motivo. Mas, pelo contrário, ao dirigir o olhar para fora do quadro, o pintor aceita tantos modelos quantos espectadores lhe apareçam. Segundo Foucault<sup>45</sup>,

nesse lugar preciso mas indiferente, o que olha e o que é olhado permutam-se incessantemente. Nenhum olhar   estável, ou antes, no sulco neutro do olhar que traspassa a tela perpendicularmente, o sujeito e o objeto, o espectador e o modelo invertem seu papel ao infinito.

---

<sup>44</sup>FOUCAULT, Michel. *Las Meninas*. In. *As palavras e as Coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

<sup>45</sup> Idem.

Ou ainda:

Porque só vemos esse reverso, não sabemos quem somos nem o que fazemos. Somos vistos ou vemos.

Neste ponto, não ignorando os importantes significados produzidos pela *cultura da mídia* (como bem nos mostrou Douglas Kellner<sup>46</sup>), o filme *Batman Forever*<sup>47</sup> é ilustrativo. A fim de descobrir a verdadeira identidade do Batman, O Charada (na vida diária um cientista-inventor que trabalha nas indústria de Bruce Wayne) cria um aparelho que, colocado na testa, permite ao telespectador observar as imagens em terceira dimensão. Este aparelho, porém, transmite todos os pensamentos de quem o utiliza para uma central, que está sobre observação constante de O Charada.

Desse modo, o vilão poderia descobrir, através dos pensamentos de cada um, quem seria o Batman. Assim, observar era ser observado. Em nossa opinião, a linguagem atua de modo semelhante, ao oferecer a possibilidade de "ver" (teorizar) o mundo, mas segundo suas regras e conceitos pré-estabelecidos. Isto porque, segundo Hall, "no momento em que você adquire uma linguagem, você está em uma situação social"<sup>48</sup>. Neste ponto, a linguagem se assemelha à deusa grega Adrastéia (também identificada com Nêmesis, a deusa da justiça e da vingança). A palavra Adrastéia vem do grego *Adrasteia* (Ἀδράστεια), literalmente "aquela de quem não se pode escapar," de *adastos* "não fugir," (do prefixo *a-* + o termo *drastos* "escapar," relacionado com *dromos* "curso"). Assim, o homem não pode escapar da linguagem, pois é somente através dela que se pode entender-se humano.

Foucault<sup>49</sup> continua dizendo, sobre *Las Meninas*:

O olhar soberano do pintor comanda um triângulo virtual, que define em seu percurso esse quadro de um quadro: no vértice - único ponto visível - os olhos do artista; na

---

<sup>46</sup> KELLNER, Douglas. *A Cultura da Mídia*. Bauru: EDUSC, 2001.

<sup>47</sup> BATMAN FOREVER. Direção: Joel Schumacher. Produção: Tim Burton. Intérpretes: Val Kilmer; Tommy Lee Jones; Jim Carrey; Nicole Kidman. Roteiro: Lee Batchler e Janet Scott Batchler. [S.I.]: Warner Bros. Pictures. "Batman Forever ", 1995. 1 CD (122 min), son., color.; DVD.

<sup>48</sup> Idem, p. 358.

<sup>49</sup> Idem.

base, de um lado, o lugar invisível do modelo, do outro, a figura provavelmente esboçada na tela virada.

Aqui, ao dividir a composição e o conjunto interpretativo do quadro de Velázquez em três (a visão do artista; o lugar invisível do modelo; a figura esboçada na tela), Foucault estabelece uma divisão comum à linguagem e fundamental à cognição humana. Na verdade, esta divisão em três unidades, que compõem a base da aquisição de conhecimento, também se apresenta de três formas, muito semelhantes. Estas são compostas pelos tripés do *silogismo* (Todos os homens são mortais; Sócrates é homem; logo, Sócrates é mortal); da *metáfora* (A menina é bonita; a flor é bonita; a menina é uma flor); e da *lógica formal* (princípio da identidade; princípio da não contradição; e do terceiro excluído). Estes, são equivalentes às unidades próprias da linguagem: objeto; significante; significado. São a base da cognição humana, a fonte de todos os conhecimentos adquiridos pelo homem, por conseguinte, a base da construção da realidade, para o homem. Nas palavras de Foucault:

Olhamo-nos olhados pelo pintor e tornados visíveis aos seus olhos pela mesma luz que no-lo faz ver. E no momento em que vamos nos apreender transcritos por sua mão como num espelho, deste não podemos surpreender mais que o insípido reverso. O outro lado de um reflexo.

Ora, exatamente em face dos espectadores - de nós mesmos - sobre a parede que constitui o fim da sala, o autor representou uma série de quadros; e eis que, entre todas essas telas suspensas, uma dentre elas brilha com um clarão singular.

Esta tela, porém, que brilha de maneira ímpar,

não é um quadro: é um espelho. Ele oferece enfim esse encantamento do duplo, que tanto as pinturas afastadas quanto a luz do primeiro plano com a tela irônica recusavam.

O espelho, atuando como *medium*, condiciona o mundo e exhibe em sua "tela mágica" somente o que a ele se coloca como essencial. O espelho, assim como a linguagem,

denuncia seu ponto fraco, ao tornar evidente que sua representação não condiz plenamente com o que se observa ao redor. Evidencia seu caráter tautológico, pois, apesar de buscar estabelecer-se através de relações de identidade ( $A=B$ ), ao criar a si mesmo (e ao definir-se a si mesmo), estabelece uma relação  $A=A$ . Daí Foucault dizer, adiante, que

O espelho assegura uma metátese da visibilidade que incide ao mesmo tempo sobre o espaço representado no quadro e sua natureza de representação; faz ver, no centro da tela, aquilo que, do quadro, é duas vezes necessariamente invisível. Estranha maneira de aplicar ao pé da letra, mas invertendo-o, o conselho que o velho Pachero dera, ao que parece, ao seu aluno, quando trabalhava no ateliê de Sevilha: “A imagem deve sair da moldura”.

Nos tempos de Velázquez havia uma figura chamada "Sargatanás", que supunha-se ter o poder de abrir todas as fechaduras e perscrutar tudo dentro de uma casa, semelhante ao *Aleph* de Borges<sup>50</sup>. Assim, o pintor colocou o observador em uma posição privilegiada - o espectador se tornou o modelo. Mas apesar desta honra surge um preço a ser pago, já que aquele que observa o quadro não pode escapar aos olhares dos demais personagens. A canvas, para sempre escondida. A porta, sempre fora de alcance.

Esta *onividência* do quadro de Velázquez é muito característica à linguagem, que a tudo permitir ver (teorizar), mas que ao contrário exige que se submeta à suas regras e estatutos. Não é curioso que Picasso tenha feito vários estudos sobre *Las Meninas* pois, segundo Antoni Tapies, o que define o cubismo é a quebra da perspectiva, criando-se uma infinidade de pontos de vista e pontos de fuga. Uma polissemia, uma totipotência do signo.

“Nunca poderemos chegar à verdadeira natureza das coisas vindo de fora para dentro. Por mais que investiguemos, nunca poderemos alcançar outra coisa que não imagens e nomes. Parecemos o homem que anda em volta de um castelo procurando, em vão, uma entrada, e às vezes desenhando as fachadas<sup>51</sup>”. Segundo Schopenhauer, para descobrir a natureza das coisas, não deveríamos examinar primeiro a matéria e depois o pensamento, mas começar com aquilo que conhecemos direta e indiretamente: nós mesmos.

---

<sup>50</sup> BORGES, Jorge Luís. *O Aleph*. São Paulo: Globo, 1999.

<sup>51</sup> SCHOPENHAUER, Arthur. *Mundo como Vontade e Representação*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001.



Para entrarmos no castelo da realidade, devemos pôr às claras a fundamental natureza de nossas mentes, e somente assim teremos uma chave para o mundo exterior. E a mente é constituída por um sistema lingüístico, que organiza os dados através de associações semânticas, estruturais e sensitivas. A cognição se dá pela comunicação, através da linguagem, que é uma atividade essencialmente simbólica. Assim, sendo a língua “palco privilegiado da luta de classes, expressão e registro dos valores e sentimentos contraditórios de explorados e exploradores<sup>52</sup>”, o estudo da reconstrução do idioma hebraico pode dar-nos pistas privilegiadas dos jogos de poder envolvidos na criação do Estado Israel, na disputa entre judeus e palestinos.

Cassirer afirma que a realidade física parece reduzir na proporção que a atividade simbólica do homem avança. Representação e uniformidade começam com a linguagem. E a padronização é uma atividade fundamental para a manutenção de um grupo, desde a uniformização da língua e das relações sociais até a produção de mercadorias em série.

Um mundo não-natural é criado, reificado e outorgado através da linguagem, como nas palavras de Gilka Machado, em seu poema *Lépida e Doce*<sup>53</sup>, quando diz, sobre a língua:

Dás corpo ao beijo, dás antra à boca, és um tateio de  
alucinação,  
és o elastério da alma...

Língua do meu Amor velosa e doce,  
que me convences de que sou frase,  
que me contornas, que me vestes quase,  
como se o corpo meu de ti vindo me fosse...

(...) amo-te como todas as mulheres  
te amam, ó língua-lama, ó língua-resplendor,  
pela carne de som que à idéia emprestas (...)

---

<sup>52</sup> CARBONI, Florence e MAESTRI, Mário. *A Linguagem Escravizada: língua, história, poder e luta de classes*. São Paulo: Expressão, 2003.

<sup>53</sup> MORICONI, Ítalo (Org.). *Os Cem Melhores Poemas Brasileiros do Século*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

Esta faculdade “reificante” da linguagem, que dá “carne de som às idéias”, põe em questão um grande paradoxo do universo lingüístico. Ao mesmo tempo em que une a realidade externa a um significado mental e socialmente elaborado, (tornando possível o fenômeno da comunicação), a linguagem afasta o homem da experiência direta, já que atua como mediadora entre sujeito e objeto.

Para a psicanalista Maria Rita Kehl<sup>54</sup>, “a impossibilidade (e não e proibição) da satisfação direta, sem rodeios, da pulsão, se dá pela entrada do sujeito na linguagem, isto é, num mundo organizado pela linguagem (anterior, evidentemente à aquisição da fala)”.

Desse modo, a linguagem atua como uma “ideologia primordial”, já que cria uma visão parcial da realidade, ao mesmo tempo em que é tida, geralmente, pelo falante comum, como uma ponte “isenta” entre significantes e significados. A linguagem, assim como a ideologia, cria um mundo artificial, mas se apresenta como reflexo autêntico do real.

Em sua *Fenomenologia do Espírito*<sup>55</sup>, em que descreve o processo típico da formação da consciência, Hegel defende que o natural é imediato, ao passo que o artificial (“feito com arte”) seria mediado por costumes e conceituações.

Assim, a língua, apesar de apresentar-se como natural, compreende, na verdade, uma mediação entre o sujeito e o objeto, a partir do momento em que busca uma sistematização do real.

Bakhtin<sup>56</sup>, por sua vez, entende que todo signo é ideológico, já que possui um significado e remete a algo fora de si mesmo. Na mesma linha, Vera Teixeira Aguiar<sup>57</sup> afirma que “um corpo físico (como uma árvore) vale por si próprio, coincide com sua natureza...”. Todavia, um corpo físico, se usado intencionalmente pelo homem, passa a ter uma ideologia.

A árvore pode estar de propósito no plano ornamental de uma praça, significando um modo de conceber a vida naquele espaço urbano. Esta árvore, corpo físico, já não coincide mais com sua natureza, pois foi atravessada pela vontade humana. Do mesmo modo, quando a língua busca definir um conceito ou objeto, atua como uma ponte entre o sujeito e a experiência.

---

<sup>54</sup> KEHL, Maria Rita. *Sobre ética e psicanálise*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

<sup>55</sup> HEGEL, G. W. Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes, 2002.

<sup>56</sup> BAKHTIN, Mikhail. *Marxismo e filosofia da linguagem*. São Paulo: Hucitec, 1979.

Não é por outra razão que Antoine de Saint-Exupery<sup>58</sup> afirmou que “*a linguagem é a fonte de todo desentendimento. Ao se colocar como intermediária entre a experiência e a cognição, a linguagem, por sua função interpretativa, dá origem a grandes debates e mal-entendidos*”. Ou, nas palavras de Murilo Mendes<sup>59</sup>, no poema *Mapa*: “Me desespero porque não posso estar presente a todos os atos da vida”.

O filósofo primitivista John Zerzan<sup>60</sup> entende que a ideologia, assim como a linguagem, é um sistema de comunicação distorcida entre dois pólos, que se dá através da simbolização. A linguagem, como a ideologia, cria uma falsa separação e objetivações através de sua capacidade simbólica. Este afastamento se torna possível através da mediação do sujeito em sua participação no mundo físico.

Assim, percebe-se o paradoxo da linguagem: ela é ao mesmo tempo simbólica e diabólica. Simbólica (do grego *sin* + *bállos* = “jogar junto”) porque une um significante a seu significado correspondente; diabólica (do grego *dia* + *bállos* = “jogar separado”) porque afasta o homem de sua totalidade no momento da experiência, já que funciona como mediadora entre o homem e a realidade que o cerca.

Esta capacidade que a linguagem possui de simultaneamente unir e afastar foi fundamental para que as primeiras civilizações pudessem ser constituídas. Durante a revolução neolítica, quando o homem passa da atividade caçadora-coletora para o sedentarismo, a prática da agricultura contribuiu para o estabelecimento das primeiras civilizações, e como desdobramento, surgem a propriedade, as leis, a hierarquização, o trabalho e a especialização. E é exatamente através da linguagem que se vai garantir a elaboração e a manutenção destes pilares da vida em sociedade.

---

<sup>57</sup> AGUIAR, Vera Lúcia Teixeira de. *O Verbal e o Não Verbal*. São Paulo: Unesp, 2004.

<sup>58</sup> SAINT-EXUPERY, Antoine de. *A Guide for Grown-ups: Essential Wisdom from the Collected Works of Antoine de Saint-Exupery*. San Diego: Harcourt Children's Books, 2002.

<sup>59</sup> MENDES, Murilo. *Murilo Mendes: Poesia Completa e Prosa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2006.

<sup>60</sup> ZERZAN, John. *Against Civilization: Readings and Reflections*. Feral House, 2005.

Althusser trata deste processo em seu texto *Aparelhos Ideológicos de Estado*<sup>61</sup>. A função dos aparelhos ideológicos de estado seria manter a estabilidade do grupo e garantir a reprodução das forças produtivas, processo este que tem a linguagem como base, pois é através desta que se ratifica sua legitimidade. Podemos, a partir daqui, entender a sociedade israelita nascente (à época de Ben-Yehuda) como um grupo que, para manter-se, precisou estabelecer regras sociais claras e limites à conduta individual, isto ratificado pela força discursiva da nova língua, renascida para dar unidade à nova nação.

Deste modo, a língua hebraica apresenta-se como ponto arquetípico deste povo, como legado divino e fundamento ético-cultural. Neste sentido, a linguagem, assim como o pensamento ético e moral, funcionou como principal meio de se garantir a perpetuação do grupo.

A palavra ética vem do grego *ethos*, que significa “morar”. Portanto, *mora-se* onde *demora-se*, e onde se mora, faz-se necessária uma *moral*, a fim de garantir-se a manutenção do grupo. E uma linguagem, que irá intermediar as relações entre as diversas consciências individuais. Evita-se, assim, a fragmentação do grupo.

No livro *Sociedade contra o Estado*, Pierre Clastres<sup>62</sup> ressalta a importância da linguagem como força de ordem social. Ele cita uma regra que havia em determinada comunidade indígena, que proibia o caçador de comer o animal que abateu com suas mãos - ele só poderia comer depois que retornasse à tribo, lei que o impedia de desistir de retornar e evitava que ele fundasse um novo grupo. Do mesmo modo, a sinergia da língua enquanto sistema impede que novas formas de compreensão da realidade sejam elaboradas de modo a gerar divisões no grupo, pois palavras distantes do inventário lexical não serão compreendidas pela coletividade.

Assim, a linguagem apresenta-se como a construtora da realidade. De modo semelhante à ideologia, a linguagem atua como fator determinante no fenômeno da cognição. Os processos de aquisição de conhecimento são mediados pela linguagem. O lingüista Sapir defende que os homens são reféns da linguagem com relação ao que constitui a “realidade social”. Neste sentido, utilizar uma determinada língua significa estar limitado aos modos de percepção já inerentes a ela.

---

<sup>61</sup> ALTHUSSER, Louis. *Aparelhos Ideológicos de Estado*. São Paulo: Graal, 2001.

Como disse Foucault<sup>63</sup>, “*não se está no verdadeiro sem que se obedeça às regras de uma polícia discursiva que temos de reativar em cada um dos seus discursos*”. Aprender uma língua significa aprender um modelo, um sistema que define e controla o discurso. “*Uma língua diferente determina uma visão de vida diferente*”, afirmou Fellini. Ou, na opinião de lingüista Charles Berlitz<sup>64</sup>, “Cada grupo lingüístico possui uma visão distinta do resto do mundo”.

Por exemplo, quando em português se diz “estou com pena de você”, em japonês se usa a expressão “o kinodoku desu”, que significa “Isto é veneno para a sua alma”, o que pode produzir um leque semântico totalmente diverso.

No mesmo caminho, Vigostsky<sup>65</sup> entende que “*a estrutura da língua que uma pessoa fala influencia a maneira com que esta pessoa percebe o universo*”. Para Umberto Eco, em *A Estrutura Ausente*<sup>66</sup>, “*um certo modo de usar a língua se identifica com um certo modo de pensar a sociedade*”.

Ou, na opinião de Vera Teixeira Aguiar<sup>67</sup>:

O fato de existirem linguagens de naturezas distintas leva-nos a pensar que a cada uma delas corresponde uma concepção de mundo diferente, porque sabemos que uma linguagem, mais do que refletir a realidade, cria uma realidade. Isso quer dizer que o real existe porque nós o construímos.

Daí Roland Barthes<sup>68</sup> afirmar que “*é a linguagem que fala, e não o autor*”. O lingüista Whorf levou esta análise adiante ao afirmar que a língua determina inteiramente o estilo de vida de uma pessoa, incluindo seu pensamento e todas as formas de atividades mentais.

---

<sup>62</sup> CLASTRES, Pierre. *A Sociedade Contra o Estado*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

<sup>63</sup> Idem. p. 9.

<sup>64</sup> BERLITZ, Charles. *As Línguas do Mundo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1988.

<sup>65</sup> VYGOTSKY, L.S. *Pensamento e Linguagem*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

<sup>66</sup> ECO, Umberto. *A Estrutura Ausente*. São Paulo: Perspectiva, 2003.

<sup>67</sup> AGUIAR, Vera Lúcia Teixeira de. *O Verbal e o Não Verbal*. São Paulo: Unesp, 2004.

<sup>68</sup> BARTHES, Roland. *A Morte do Autor*, in *O Rumor da Língua*, Lisboa: Edições 70, 1987.

Aprender uma língua significa aprender um sistema, um modelo, que controla e define a fala, pois, como em Foucault<sup>69</sup>, “ninguém entrará na ordem do discurso se não satisfizer certas exigências”.

Ao controlar e definir a fala, a linguagem utilizada manipula a interação do sujeito com o mundo que o cerca. Pierre Breton define manipulação como "o fato de construir uma *imagem* do real que tenha aparência de *ser* o real<sup>70</sup>". Assim, a linguagem está ligada à manipulação, já que cria todo um mundo imaginário, impregnado de símbolos e significados. Breton chega mesmo a afirmar que "toda comunicação é influência e manipulação" (p 17).

Não é por outro motivo que Aristóteles, em sua *Arte Poética*<sup>71</sup>, pergunta: "pois qual seria a parte daqueles que têm à sua disposição a linguagem, se o prazer fosse experimentado sem a intervenção do discurso?". E, como disse Foucault<sup>72</sup>, o discurso “não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas é aquilo pelo qual e com o qual se luta”.

Neste mesmo sentido, Santo Agostinho<sup>73</sup> chama a língua de "servil instrumento da ambição e da cobiça dos homens". Florence Carboni e Mário Maestri, no livro *Linguagem Escravizada*, defendem que a língua nunca é neutra, mas sempre forjada no contexto do mundo social, embalada por relações de poder, das quais constitui representação e simbolização, ainda que o falante só possua frágil consciência da origem social e ideológica da linguagem que utiliza.

Assim, depreende-se que a manipulação é inerente ao homem, já que a palavra, em última instância, é o que especifica o humano. Dentre os animais, só o homem possui a linguagem, pois só ele é um *zoón logikón* (animal racional), como afirmou Aristóteles (em nosso caso, todavia, seria mais adequado adotarmos a definição de Schopenhauer sobre o homem: *animal metafísico*).

---

<sup>69</sup> Idem, p.10.

<sup>70</sup> Idem, p. 15.

<sup>71</sup> ARISTÓTELES. *Arte Poética*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1985. p.271

<sup>72</sup> Idem.

<sup>73</sup> AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. In Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1996. p.47

O homem dá sentido a tudo. Ele não pode se desfazer da contínua produção de sentido que caracteriza sua palavra, a tal ponto que tem de renunciar ao que constitui o quinhão comum do menor animal: ver, sentir, perceber o real da mesma forma que seu congênere. Chegar a um consenso sobre um mínimo de pontos de vista comuns implica um gigantesco trabalho de resultados sempre bastante modestos, e sempre prestes a recomeçar. Dessa maneira, a palavra é fracamente informativa e fortemente argumentativa<sup>74</sup>.

Cícero também reforça este ponto de vista, ao afirmar que "*o embelezamento da linguagem não pode ser encontrado sem o arranjo e expressão dos pensamentos, nem podem os pensamentos serem elevados ao brilho sem a luz da linguagem*". E novamente Aristóteles<sup>75</sup>, para quem "*tudo que se exprime pela linguagem é domínio do pensamento*". E o pensamento é o que define o humano.

Todavia, ao contrário de ver faculdade da palavra como uma vantagem do homem sobre os outros animais, Breton vê o surgimento da palavra como uma hiposuficiência humana. Breton afirma<sup>76</sup>, neste sentido, que "*o homem teria inventado a palavra na perpétua busca de uma adequação ao real*".

Ou, como afirma Laclau<sup>77</sup>, "o universal é parte de minha identidade tanto quanto sou perpassado por uma falta constitutiva". Desse modo, a linguagem funciona como uma prótese, que ao mesmo tempo supre uma lacuna humana e, por outro lado, denuncia sua imperfeição. Há uma passagem do filme *Waking Life*, de Richard Linklater, que ilustra bem esta idéia:

---

<sup>74</sup> Idem.

<sup>75</sup> Idem. p.271.

<sup>76</sup> BRETON, Philippe. *A Manipulação da Palavra*. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

<sup>77</sup> LACLAU, E. *Emancipations*. London: Verso, 1996.

A criação parece surgir da imperfeição. Parece surgir de um grande esforço e uma frustração. E aqui é onde eu penso que a língua surgiu. Ou seja, veio do desejo de transcender nosso isolamento e ter algum tipo de conexão entre os indivíduos. E tinha que ser fácil quando se tratava de simples sobrevivência<sup>78</sup>

O escritor de Gênesis<sup>79</sup> também ressalta esta carência humana por comunicação e relacionamento intersubjetivo, quando diz "*Não é bom que o homem esteja só*". Nesta mesma linha, Philippe Breton afirma que "*é a solidão do homem que dá início à palavra como fundamento da ação e como modalidade de decisão, da palavra como vínculo social*"<sup>80</sup>.

Já que não é um ser pleno, perfeito, o homem sente-se só, pois só pode dar significado à sua existência através de sua relação com o outro, como no modelo lacaniano de significante e significado, em que o "eu" se define na relação com o "Outro". E esta relação com o outro é mediada pela palavra, que busca dar significação a todas as coisas. Stuart Hall, em *A Questão Multicultural*, nos dá um comentário pertinente sobre este fato:

O indivíduo é o que Taylor (1994) denominou dialógico – não no sentido binário do diálogo entre dois sujeitos já constituídos, mas no sentido de sua relação com outro ser fundamentalmente constitutivo do sujeito, que pode se posicionar como uma ‘identidade’ somente em relação com aquilo a que ele falta – seu outro, seu exterior constitutivo<sup>81</sup>.

Ou, conforme a opinião de Jurgen Habermas,

---

<sup>78</sup> WAKING LIFE. Direção: Richard Linklater. Produção: Tommy Pallotta; Jonah Smith; Anne Walker-McBay; Palmer West. Intérpretes: Trevor Jack Brooks; Lorelei Linklater; Wiley Wiggins; Timothy Levitch; Alex Jones. Roteiro: Richard Linklater. Trilha sonora: Glover Gill. [S.I.]: Fox Searchlight Pictures, 2001. 1 DVD (99 min), son.,color.

<sup>79</sup> Gênesis 2:18.

<sup>80</sup> Idem, p.78.

<sup>81</sup> Idem.



A identidade do indivíduo está entrelaçada às identidades coletivas e pode ser estabilizada apenas em uma rede cultural que, tal como a língua materna, não pode ser apropriada como propriedade privada. Conseqüentemente, o indivíduo permanece na qualidade de portador de direitos à participação cultural<sup>82</sup>.

Ainda, segundo Hegel, na *Fenomenologia do Espírito*<sup>83</sup>:

A consciência de si existe em si e para si quando e porque ela existe em si e para si diante de uma outra consciência de si; isto é, ela só existe como ser reconhecido.

Assim, a língua se mostra como elo fundamental na construção da identidade, já que faz parte de um patrimônio de todos os membros do grupo, sendo, cada um, parte desta “rede cultural”. Frente à realidade, o homem busca a construção de sua identidade através da comparação, da comunicação e da linguagem.

Esta necessidade de se definir na relação com o outro não se dá, porém, como um acontecimento fortuito, mas como fruto de um desejo imperativo, intrínseco ao humano, pois, como afirma Espinosa, “*O desejo é a própria essência do homem*”<sup>84</sup>.

Podemos dizer que este desejo é o de entender as coisas através da significação, que se dá através da linguagem. Daí sua importância.

Não é possível pôr fim à ideologia e simplesmente viver o real. Sempre necessitamos de sistemas para representar o que o real significa para nós e os outros<sup>85</sup>.

Nietzsche<sup>86</sup> analisa esta necessidade humana de dar significado às coisas quando diz, em sua *Gaia Ciência*, que “*a vida, para nós, significa estar sempre transformando em luz e chama tudo aquilo que somos ou com que deparamos*”.

Vera Teixeira de Aguiar<sup>87</sup>, nesta mesma linha de pensamento, afirma que o homem,

---

<sup>82</sup> HABERMAS, J. *Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State*. In: GUTMAN, A. (Ed.) *Multiculturalism*. Princeton University Press, 1994.

<sup>83</sup> Hegel, op. Cit.

<sup>84</sup> ESPINOSA, Baruch. *Ética*. Lisboa: Relógio D'Água, 1992. parte IV, prop. 18.

<sup>85</sup> Hall, Stuart. Op. cit., p. 171.

<sup>86</sup> NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Gaia Ciência*. Rideel, 2005.

<sup>87</sup> Idem, p. 23.

enquanto participa da organização social, constrói a própria subjetividade, pois é no contato com o outro que passa a reconhecer sua identidade. Porque encontra pessoas com idéias, sentimentos e características que lhe são estranhas, consegue avaliar seu modo de ser e define seu lugar e sua missão no mundo. Por isso, podemos afirmar que é pela comunicação que ele se descobre humano.

E são as palavras - “estes pequenos conceitos-mundo que são os átomos de nossa existência enquanto homens<sup>88</sup>” - que permitem esta auto-definição através da comparação. Convém lembrar que “palavra” vem do termo grego *parabole*, que significa “comparação”. Breton<sup>89</sup> também defende esta idéia, quando diz que o homem, "*privado de uma relação informacional com o mundo, é levado a reconstruir, dando-lhe um sentido, essa defasagem permanente, essa distância perpétua com relação ao mundo*".

A linguagem, portanto, é parte fundamental no processo de identificação do homem como *ser humano*, já que as palavras são as pontes através das quais construir-se-ão as comparações, silogismos e metáforas, ferramentas que permitirão ao sujeito posicionar-se frente à realidade que o cerca.

Tendo em vista esta grande importância da linguagem, o projeto de Ben Yehuda de revitalização do antigo idioma não somente funcionaria para que o povo judeu da Palestina pudesse ser visto como uma nação consolidada, mas traria grandes transformações nas atividades simbólicas e cognitivas para aqueles que o adotassem. Isto porque, como vimos, cada língua tem sua maneira própria de abordar o real.

Por isso, o jornalismo de Ben Yehuda exerceu uma função incomum, a partir do momento que funcionou como “suporte material” para a revitalização do antigo idioma, dando não só visibilidade à nova língua hebraica, mas trazendo-a para o presente, que é o tempo de atuação do jornalismo.

---

<sup>88</sup> LAGO, Daniel S. Lopez. *Além da Terceira Margem*.  
<http://camarainversa.blogspot.com/2006/07/literatura.html>

<sup>89</sup> Idem. p.25.

## 5. Diaspóricos na Terra Prometida: adaptando-se à antiga-nova casa.

*É preciso avançar o máximo possível no sentido de sugerir que a coisa toda está fundada nas operações da linguagem.*

Stuart Hall, *Da Diáspora* (p. 355)

A partir do ensaio *Pensando a Diáspora*, Stuart Hall analisa a questão da diáspora em função da luz que ela seria capaz de lançar sobre as complexidades envolvidas no processo de construção de identidade em uma era de globalização crescente. O autor cita Benedict Anderson, para quem as nações não são apenas entidades políticas soberanas, mas “comunidades imaginadas”. Aqui, portanto, se vai procurar mostrar, a partir das ferramentas utilizadas pelos *Estudos Culturais*, que o processo de construção da nova identidade *israelita* (povo do qual provém o termo *diáspora*), a partir dos movimentos migratórios ensejados pelo *sionismo*, teve como lastro a linguagem, apreendida como mito fundador, e os meios de comunicação, como canais.

Hall enfatiza que, ao longo do processo de construção da identidade (patrocinado pelo movimento nem sempre tácito das artes e da cultura), não se pode fugir à elaboração de um “sujeito imaginado”, cuja relação com a terra de origem e natureza de pertencimento ao novo grupo se colocam como objeto de nossa análise.

O retorno do povo judeu à Palestina, proveniente de diversas nações e culturas mundo afora, foi interpretado pelos fundadores do Estado de Israel como desfecho de um movimento muito antigo, que remonta à época de Cristo, quando os judeus foram expulsos de sua terra pelos romanos, no que ficou conhecido como *diáspora*, (ou dispersão). A memória de sua terra sempre esteve presente na cultura judaica durante estes dois mil anos de exílio. Sobre Jerusalém está escrito assim no *Talmude Babilônico*: "Dez medidas de beleza foram concedidas ao mundo; nove foram tomadas por Jerusalém, e uma pelo resto do mundo". A dispersão, e o retorno subsequente já constavam nos escritos sagrados.

No ano 63 a.C. Israel é conquistada pelos romanos. Os romanos estabeleceram no reino judeu um protetorado. Entretanto, a prática da religião hebraica era constantemente reprimida pelos romanos, que interferiam na administração do templo e atacavam e profanavam os locais de culto.

A primeira grande revolta contra o domínio romano se iniciou no ano 66 da Era Cristã. Também conhecida como Grande Revolta Judaica, a rebelião duraria até o ano 70 d.C., quando o general Tito invadiu a região e destruiu Jerusalém e o Segundo Templo. A região foi então transformada em província romana e batizada com o nome de *Província Judaea*.

A segunda e última rebelião contra os romanos foi a Revolta de Bar Kochba. A revolta foi esmagada pelo imperador Adriano em 135 e os judeus sobreviventes foram feitos escravos e expulsos de sua terra. Durante os dois mil anos de duração do Êxodo, a presença judaica em Jerusalém e seu entorno foi constante, embora diminuta. No mesmo ano de 135, Adriano renomeou a *Província Judaea* para *Província Siria Palaestina*, um nome grego derivado de "Filistéia", como tentativa de desligar a terra de seu passado judaico. A *Mishná* e o *Talmude Yerushalmi* (dois dos textos sagrados judaicos mais importantes) foram escritos neste período.

Depois dos romanos, os bizantinos e, finalmente, os muçulmanos conquistaram a Palestina em 638. A área do levante foi controlada por diferentes estados muçulmanos ao longo dos séculos (à exceção do controle dos cristãos cruzados) até fazer parte do Império Otomano, entre 1517 e 1917.

Entre os séculos XIII e XIX o número de judeus que fizeram *aliá* (literalmente “ascensão” - o ato de um judeu imigrar para a Terra Santa) foi constante e crescente, estimulado por periódicos surgimentos de crenças messiânicas e de perseguições anti-judaicas.

Estas perseguições tinham quase sempre um caráter religioso. Vários estados atacaram e expulsaram os judeus de seus territórios, sob acusações que variavam entre o *deicidio* (a suposta culpa dos judeus pela morte de Jesus) e lendas sobre envenenamento de poços, uso de sangue de crianças cristãs em rituais judaicos (“Libelo de Sangue”) e de

heresia. Os judeus da Inglaterra foram expulsos em 1290, da França em 1391, da Áustria em 1421 e da Espanha (Decreto de Alhambra), em 1492.

Os judeus que retornaram à Palestina estabeleceram-se principalmente em Jerusalém, mas também desenvolveram significativos centros religiosos em cidades mais distantes. A partir do século XV a cidade de Safed se tornaria o mais importante local de reunião de cabalistas. Mas foi durante a primeira metade do século XIX que a migração judaica para a Palestina teve seu maior incremento em quase vinte séculos. Os judeus já eram a maioria da população de Jerusalém no ano de 1844, convivendo com muçulmanos, cristãos, armênios, gregos e outras minorias, sob o domínio turco-otomano. A estes migrantes religiosos vieram se juntar os primeiros migrantes seculares a partir da segunda metade do século. Eram em geral judeus da Europa Central e adeptos de ideologias socialistas.

O primeiro kibbutz estabelecido na Palestina foi a colônia de *Mikveh Israel* (“A Esperança de Israel” em hebraico), fundado em 1870 pela *Alliance Israelite Universelle*, seguido pela colônia de *Petah Tikva* (1878), *Rishon LeTzion* (1882), e outras comunidades agrônomas fundadas por organizações como a *Bilu* e *Hovevei Zion*.

No período entre a Declaração de Independência e a Guerra de Independência (1948), Israel recebeu cerca de 850 mil imigrantes, em especial sobreviventes de guerra e judeus oriundos dos países árabes (sefaraditas e *Mizrahim*).

Ainda no período da independência, foi executada a *Operação Tapete Mágico*, para resgatar os judeus do Iêmen. Entre junho de 1949 e setembro de 1950 cerca de 50 mil judeus iemenitas foram retirados em vôos secretos. Até o fim de 1951 desembarcaram em Israel 37 mil judeus da Bulgária, 30 mil da Líbia e 118.940 da Romênia. Outros 121.512 judeus iraquianos foram resgatados pela *Operação Esdras e Neemias*. No total, o número de judeus resgatados nos primeiros anos de existência de Israel foi de 684.201, mais do que toda a população judaica de Israel em 1948. Dois terços destes imigrantes foram instalados em pequenos núcleos urbanos no interior. Destes, 35.700 em moshavim recentemente criados e 16.000 em kibbutzim.

Entre 1952 e 1954, o número total de imigrantes foi de 51.463. Em 1955, iniciou-se uma nova onda de imigração. Até 1957 chegariam ao país 162.308 novos moradores, em sua maioria do Marrocos, da Tunísia e da Polônia.

Os movimentos nacionalistas nos países do Norte da África empurraram os judeus destes países à *aliá*. Entre 1955 e 1957, mais 55 mil judeus marroquinos e 15 mil tunisianos deixaram seus países de origem. A revolução na Hungria em 1956 e a repressão comunista na Polônia geraram mais ondas migratórias: 8.682 judeus húngaros e outros milhares de poloneses chegaram a Israel até o final da década.

Após a Guerra dos Seis Dias, em 1967, os judeus do Egito foram expulsos. 14.562 destes imigrariam para Israel. As cidades de Dimona e Ashdod, além das regiões de Lachish e Taanach foram povoadas com estes *olim* (imigrantes).

A Guerra dos Seis Dias também gerou uma onda de anti-judaísmo nos países sob a esfera de influência soviética. Os judeus da União Soviética eram proibidos de deixar o país, mas a partir de 1969 a reivindicação dos judeus soviéticos pelo direito a imigração possibilitou um ligeiro incremento no número destes *olim*. Na Polônia, *pogroms* foram registrados em 1967 e mais cinco mil judeus imigraram. Até 1973, ano da Guerra do Yom *Kippur*, 260 mil judeus desembarcaram em Israel, a maioria de países socialistas.

Neste longo processo migratório, culturas e experiências simbólicas totalmente diversas foram colocadas em contato direto no território de Israel, o que terminou com um complexo mosaico identitário. Os judeus foram, portanto, diaspóricos na própria Terra Prometida, pois deixaram seus lares, e seus respectivos laços simbólicos, em seus países de origem.

Nesta condição de adaptar-se à nova casa, Hall nos lembra – através de Heidegger – que, nos tempos modernos, “não estamos em casa” (*unheimlichkeit*). Neste ponto, Hall cita um trecho de Ian Chambers que expressa esta condição de ser sempre estrangeiro no contexto moderno:

Não podemos jamais ir para casa, voltar à cena primária enquanto momento esquecido de nossos começos e “autenticidade”, pois há sempre algo no meio. Não podemos retomar a unidade passada, pois só podemos conhecer o passado, a memória, o inconsciente através de seus efeitos, isto é, quando é trazido para dentro

da linguagem e de lá embarcamos numa (interminável) viagem. Diante da “floresta de signos” (Baudelaire), nos encontramos sempre na encruzilhada, com nossas histórias e memórias (“reliquias secularizadas, como Benjamin, o colecionador, as descreve), ao mesmo tempo em que esquadrihamos a constelação cheia de tensão que se estende diante de nós, buscando a linguagem, o estilo, que vai dominar o movimento e dar-lhe forma. Talvez seja mais uma questão de buscar estar em casa aqui, no único momento e contexto que temos<sup>90</sup>.

Nessa concepção, em vista da construção da identidade estar relacionada a unidades e indivisibilidades, como se pode pensar, assim como Hall questionou, as identidades inscritas nas relações de poder, que são construídas pela diferença, pela disjuntura? Como seria possível, neste quadro, imaginar a identidade, a diferença e o pertencimento após a diáspora?

O trecho de Ian Chambers, apesar de colocar o problema, oferece algumas pistas para solucionar estas questões. Quando se diz que só se pode conhecer o passado, e até mesmo o inconsciente, através de seu deslocamento para dentro da linguagem, ou quando se afirma que, neste processo de identificação, busca-se “a linguagem, o estilo, que vai dominar o movimento e dar-lhe forma”, Chambers coloca a linguagem no centro do processo de construção da identidade. Não é por outra razão que a reconstrução do idioma hebraico foi desde o início colocada como alicerce fundamental do processo sionista, pois seria através dela que se justificaria, com base na memória de um passado longínquo, a imigração para aquela terra.

Através deste processo de reconstrução do antigo idioma judaico, tornou-se possível retomar a história como teleológica e redentora. A antiga língua - através da qual o Senhor falou com Adão e, Ele mesmo, escreveu o decálogo na pedra e entregou a Moisés no Monte Sinai – pôde ser representada como mito fundador, cuja força teleológica oferece as justificativas necessárias ao retorno para a antiga morada. Como Stuart Hall o expressa<sup>91</sup>:

Possuir uma identidade cultural nesse sentido é estar primordialmente em contato com o núcleo imutável e atemporal, ligando ao passado o futuro e o presente numa

---

<sup>90</sup> CHAMBERS, Ian. *Border Dialogs: Journeys in Post-Modernity*. London: Routledge, 1990. p. 104

<sup>91</sup> Idem. p. 29.

linha ininterrupta. Esse cordão umbilical é o que chamamos de “tradição”, cujo teste é o de sua fidelidade às origens, sua presença consciente diante de si mesma, sua autenticidade.

Essencialmente, esta concepção temporal-linear (que atua como justificativa para a visão teleológica da história) é muito presente na cultura hebraica. Uma das palavras hebraicas para verdade, inclusive, é muito esclarecedora. Segundo Marilena Chaui (livro *Filosofia*), enquanto para os gregos a verdade é o “não esquecimento”, ou seja, “ser lembrado”, “ficar na memória” (αλήθεια, *aléteia* – a, “não” + *lethe*, “esquecimento”), na língua hebraica a verdade é *enumah*, que significa “confiança”. Esta concepção da verdade aponta para o futuro, uma verdade profética, revelada nos tempos antigos, que atua como “mito fundador”.

De modo semelhante à “totemização” do patriarca da sociedade tribal originária, narrada por Freud em *Totem e Tabu*<sup>92</sup>, a linguagem tem sua força equivalente à dos “pais fundadores”. “O primeiro que segura o bastão é quem tem razão”, afirma Potoughine, personagem do livro *Fumaça*, de Turgueniev<sup>93</sup>. O chamado “pai fundador” é aquele que estabelece as regras que devem ser perpetuadas pelas demais gerações: os patriarcas Abraão, Isaque e Jacó, seguidos de Moisés (sintetizador da *torah*, “lei” em hebraico), na tradição judaica; Maomé, para os islamitas (*islam*, que significa obediência); Hugo Capeto no caso dos franceses; os “Founding Fathers” da Constituição norte-americana - John Adams, Benjamim Franklin. (Em nosso estudo, um o *Pai Fundador* será a língua hebraica).

Não é por outra razão que, decididos a romper com os “fundadores” Hesíodo (com sua *Teogonia* e *Cosmogonia*) e com Homero (com sua *Iliada* e *Odisséia*), os primeiros filósofos, os pré-socráticos, buscaram compreender a natureza (*physis*) e descobrir qual era o final e irreduzível componente das coisas, sem depender das interpretações tradicionais, que atribuíam aos deuses a origem de todas as coisas. Este processo que terminou com o materialismo de Demócrito, Epicuro, e Lucrecio. Quebrando com estes fundadores, eles abriam as portas para uma nova configuração do grupo, a partir do momento que refutavam

---

<sup>92</sup> FREUD, Sigmund. *Totem e Tabu e Outros Trabalhos (1913-1914)* - vol. 13. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

<sup>93</sup> TURGUENIEV, Ivan S. *Fumaça*. Rio de Janeiro: Ediouro. p. 40.



a credibilidade da sustentação do poder da aristocracia grega (*aristós* - os melhores), que se dizia descendentes dos deuses.

Assim também fizeram os Tiranos. Para desmobilizar a sustentação do poder da aristocracia, os Tiranos estimulavam os cultos aos deuses “não-oficiais”. Um dos mais famosos entre estes era o culto a Dionísio. Havia também os cultos órficos, dos quais Pitágoras participava. Não é por outro motivo que, para Maria Rita Kehl<sup>94</sup>, “as estruturas de parentesco, muito menos formalizadas na modernidade do que nas sociedades tribais descritas por Lévi-Straus, determinam nossa pertinência simbólica a um lugar: os desejos e fantasias de nossos pais emprestam significados a nossa existência muito antes do nosso nascimento”.

Murilo Mendes, no poema *Mapa*, nos dá um exemplo desta pré-inscrição<sup>95</sup>:

Me colaram no tempo, me puseram  
uma alma viva e um corpo desconjuntado.  
Estou limitado ao norte pelos sentidos, ao sul pelo medo,  
a leste pelo Apóstolo São Paulo, a oeste pela minha educação.

Ou, segundo Stuart Hall<sup>96</sup>:

Todos nós nos localizamos em vocabulários culturais e sem eles não conseguimos produzir enunciações enquanto sujeitos culturais. Todos nós nos originamos e falamos a partir de “algum lugar” (...) nós só podemos pensar “dentro de uma tradição” (...) As tradições culturais nos moldam quando nos alimentamos e sustentam, e também quando nos forçam a romper irrevogavelmente com elas para que possamos sobreviver.

Portanto, para mudar ou desmembrar um grupo, deve-se refutar a autoridade dos pais fundadores. Daí a importância em se reconstruir o idioma hebraico, já que esta foi a língua através da qual Deus conversou com Adão e na qual os Dez Mandamentos foram

---

<sup>94</sup> KEHL, Maria Rita. *Sobre ética e psicanálise*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p.15.

<sup>95</sup> MENDES, Murilo. *Murilo Mendes: Poesia Completa e Prosa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2006.

<sup>96</sup> HALL, Stuart. *A Questão Multicultural*. In Da Diáspora: Identidades e mediações culturais. Belo Horizonte, UFMG, 2003. p. 80.

escritos. Destruir a língua original seria o mesmo que assassinar o pai fundador. E foi isto que aconteceu. Assim como o patriarca de *Totem e Tabu*, a língua hebraica falada “morreu” após a diáspora, e o povo perdeu a grande fonte de sua identidade. Todavia, agora que a língua foi reconstruída, ela também teve de ser “totemizada”. E não só isso, também foi necessário criar um tabu. Semelhante ao do incesto, o tabu criado por Ben-Yehuda foi a proibição de que o Israelita de aprender outra língua antes do hebraico (assim com o fez com seu filho Ehud).

Do mesmo modo que o patriarca tinha o monopólio do acesso às fêmeas (o que determinava que todos da tribo eram seus filhos), a língua hebraica teve o monopólio na construção da realidade, fazendo com que todos os membros compartilhassem de uma mesma visão de mundo. O escritor mexicano Octávio Paz nos dá uma frase que ilustra bem a importância da língua como base da unidade social: “Quando um país se corrompe, a primeira coisa que se degrada é a linguagem<sup>97</sup>”. Assim, percebe-se que é através da linguagem que se ratifica o poder estabelecido, já que sua força homogeneizadora atua como um fundamento social.

Tratou-se, portanto, de criar um mito fundador para a nova nação israelita. Enquanto para os antigos, o mito fundador estava calcado nos patriarcas Abraão, Isaque e Jacó (além de Moisés), a nova nação tem como mito fundador a Língua Hebraica (também chamada לשון הקודש, *Lashon haKodesh*, "A Língua Sagrada"), que se coloca como patrimônio cultural do povo, visto que a religião judaica (outra herança dos tempos antigos) não é mais praticada pela unanimidade do grupo, enquanto a língua é compartilhada por todos, religiosos ou não. Também, é a língua que aponta para a visão linear da história, cujas Sagradas Escrituras já haviam profetizado tanto a diáspora quanto o retorno para a Terra Prometida. Na Bíblia, O Senhor muitas vezes adverte o povo de que seriam expulsos de sua terra, por sua desobediência e perversão:

E o Senhor vos espalhará entre todos os povos desde uma extremidade da terra até a outra; e ali servireis a outros deuses que não conhecestes, nem vós nem vossos pais, deuses de pau e de pedra. (Dt. 28:64);

Então exterminarei a Israel da terra que lhe dei; e a esta casa, que santifiquei a meu nome, lançarei longe da minha presença, e Israel será por provérbio e motejo entre todos os povos. (1 Reis 9:7);

Lembra-te, pois, da palavra que ordenaste a teu servo Moisés, dizendo: Se vós transgirdes, eu vos espalharei por entre os povos (Neemias 1:8);

Pois eis que darei ordens, e sacudirei a casa de Israel em todas as nações, assim como se sacode grão no crivo; todavia não cairá sobre a terra um só grão. (Amós 9:9)

Mas os espalhei com um turbilhão por entre todas as nações, que eles não conheceram. Assim, pois, a terra foi assolada atrás deles, de sorte que ninguém passava por ela, nem voltava; porquanto fizeram da terra desejada uma desolação (Zc 7:14)

Mas, já havia a promessa de que o povo seria reunido, a partir dos quatro cantos da Terra, na sua antiga pátria:

Não temas pois tu, servo meu, Jacó, diz o Senhor, nem te espantes, ó Israel; pois eis que te livrarei de terras longínquas, se à tua descendência da terra do seu cativeiro; e Jacó voltará, e ficará tranqüilo e sossegado, e não haverá quem o atemorize (Jeremias 30:10);

Eis que os trarei da terra do norte e os congregarei das extremidades da terra; e com eles os cegos e aleijados, as mulheres grávidas e as de parto juntamente; em grande companhia voltarão para cá.

Virão com choro, e com súplicas os levarei; guiá-los-ei aos ribeiros de águas, por caminho direito em que não tropeçarão; porque sou um pai para Israel, e Efraim é o meu primogênito.

Ouvi a palavra do Senhor, ó nações, e anunciai-a nas longínquas terras marítimas, e dissei: Aquele que espalhou a Israel o congregará e o guardará, como o pastor ao seu rebanho.

Pois o Senhor resgatou a Jacó, e o livrou da mão do que era mais forte do que ele.

E virão, e cantarão de júbilo nos altos de Sião, e ficarão radiantes pelos bens do

---

<sup>97</sup> Apud. NISKIER, Arnaldo. *O Começo de Tudo*. Rio de Janeiro: Jornal do Comércio, 17 jan. 2005.

Senhor, pelo trigo, o mosto, e o azeite, pelos cordeiros e os bezerras; e a sua vida será como um jardim regado, e nunca mais desfalecerão. (Jeremias 31: 8-12).

Pois vos tirarei dentre as nações, e vos congregarei de todos os países, e vos trarei para a vossa terra. (Ezequiel 36:24)

E dirão: Esta terra que estava assolada tem-se tornado como jardim do Éden; e as cidades solitárias, e assoladas, e destruídas, estão fortalecidas e habitadas.

Então as nações que ficarem de resto em redor de vós saberão que eu, o Senhor, tenho reedificado as cidades destruídas, e plantado o que estava devastado. Eu, o Senhor, o disse, e o farei.

Assim diz o Senhor Deus: Ainda por isso serei consultado da parte da casa de Israel, que lho faça; multiplica-los-ei como a um rebanho.

Como o rebanho para os sacrifícios, como o rebanho de Jerusalém nas suas solenidades, assim as cidades desertas se encherão de famílias; e saberão que eu sou o Senhor. (Ezequiel 36:35-38).

Esta esperança de retorno à antiga pátria garante a manutenção da identidade deste novo grupo, cujos alicerces são ligados a uma linha histórica que deságua no tempo presente, pois, como nas palavras de Hall<sup>98</sup>, “possuir uma identidade cultural (...) é estar primordialmente em contato com o núcleo imutável e atemporal, ligando ao passado o futuro e o presente numa linha ininterrupta”. E a ferramenta que dá sustentação a este contato intenso e perene com o passado é a língua hebraica, praticamente a mesma que era falada pelos antigos judeus.

A concepção da diáspora judaica e de seu anunciado retorno a Israel, que constitui a base deste grande movimento migratório, também está calcada na diferença. Não se deve imaginar que um grupo, povo ou nação pode ser visto como uma forma monolítica, cujas partes integrantes são sinérgicas e puramente harmônicas. Pelo contrário, a diferença se coloca como ponto chave na construção de uma identidade, pois, “na situação da diáspora, as identidades se tornam múltiplas<sup>99</sup>”.

---

<sup>98</sup> Idem.

<sup>99</sup> Idem, p.26.

O conceito de uma fundação identitária (principalmente na diáspora) exige a construção de um “Outro”, assim como fronteiras delimitadas entre dentro e fora. Todavia, esta cisão entre dentro e fora, e eu e Outro não se coloca como uma fissão binária, nem como oposições diádicas. Pólo contrário, assim como na análise de Hall sobre a identidade cultural caribenha, a análise sobre a construção identitária na nova nação israelita também requer a noção derridiana de *différance*, que se coloca como:

uma diferença que não funciona através de binarismos, fronteiras veladas que não separam finalmente, mas são também *places de passage*, e significados que são posicionais e relacionais, sempre em deslize ao longo de um espectro sem começo e sem fim<sup>100</sup>.

Esta dinâmica de definição pela diferença é parte integrante do processo lingüístico de significação, por conseguinte, também peça fundamental no desenvolvimento da cognição. O processo particular à lógica formal (presente na língua através do silogismo e da metáfora) se apresenta como um reflexo desta dinâmica identitária pela contraposição. O *princípio da identidade* define a comparação (A=B). Por conseguinte, o *princípio da não contradição* oferece pistas para que uma coisa não seja colocada como o contrário de si mesma. Todavia, será o *princípio do terceiro excluído* o mais importante nesta análise. Segundo este último princípio, uma coisa não pode ser ao mesmo tempo e na mesma consideração ela própria e o seu contrário. O fato de excluir um terceiro já evidencia a necessidade de se colocar fronteiras entre dentro e fora, entre pertencimento e não pertencimento. Porém, em se tratando da construção da nova identidade israelita, deve-se fugir à concepção binária de diferença, para se adotar um enunciado cujos critérios de diferenciação se coloquem de modo tácito (como na visão derridiana).

Nenhum objeto, em última análise, é absolutamente inalterável. Principalmente, quando se analisam as dinâmicas de construção de identidade, caso em se deve estabelecer critérios de redução, com o fito de se buscar compreender o objeto enquanto entidade dinâmica e mutável.

---

<sup>100</sup> Idem, p. 33

A primeira forma de redução, que tem como fim analisar o objeto como um todo, se faz como a sobreposição deste ao seu meio ambiente, sem, sobretudo, influenciá-lo ou com ele interagir. Assim, através da quebra da unidade do objeto com o meio que o cerca, pode-se analisá-lo de forma independente.

O segundo tipo de redução tem como finalidade aprofundar a análise sobre o objeto propriamente dito a partir da quebra de sua própria unidade interna. Neste sentido, o objeto é entendido como fruto da soma de suas diversas partes. Assim, seu movimento pode ser entendido como um conjunto de estados de imobilidade. Este processo, a partir da quebra do binarismo e do anúncio das diferenças internas de um objeto, permite a abordagem da construção da identidade israelita segundo a concepção derridiana de *différance*, pois, como anunciou Hall<sup>101</sup>, “na maioria das diásporas, as tradições variam de acordo com a pessoa, ou mesmo dentro de uma mesma pessoa”.

Portanto, seguindo o conselho de Hegel<sup>102</sup>, segundo o qual “o que cria a dificuldade é sempre o pensamento avulso, visto que ele põe de lado os momentos de um objeto, os quais estão realmente unidos em sua separação”, segue-se a análise, junto com Hall, segundo o modelo proposto por Derrida.

Neste ponto, retomando-se a língua, observa-se que a diferença - peça fundamental, como foi visto, no processo de identificação - também é parte fundamental no processo semântico. Segundo Hall<sup>103</sup>,

A diferença, sabemos, é essencial ao significado, e o significado é crucial à cultura. Mas num movimento profundamente contra-intuitivo, a lingüística moderna pós-saussuriana insiste que o significado não pode ser fixado definitivamente. Sempre há o “deslize” inevitável do significado na semiose aberta de uma cultura, enquanto aquilo que parece fixo continua a ser dialogicamente reapropriado. A fantasia de um significado final continua assombrada pela “falta” ou “excesso”, mas nunca é apreensível na plenitude de sua presença de si mesma.

---

<sup>101</sup> Idem, p.63.

<sup>102</sup> Apud Lênin. *Philosophical notebooks*, vol. 38 de *Collected works*, Moscou, 1972, p. 258

<sup>103</sup> Idem.

Neste ponto, Hall cita Bakhtin<sup>104</sup>, cuja análise ideológica da língua oferece uma abordagem lingüística que aponta para os jogos de poder entre os signos:

A pluralência social do signo ideológico é um traço de maior importância (...) na verdade, é este entrecruzamento dos índices de valor que torna o signo vivo e móvel, capaz de evoluir.

Esta dinâmica cultural da diferença, presente também tanto na lógica quanto na lingüística, estabelece, segundo Kobena Mercer<sup>105</sup>, uma “estética dispórica”. Nesta forma estética, uma poderosa dinâmica sincrética estabelece uma apropriação crítica de objetos dos códigos das culturas dominantes, através da desarticulação de certos signos, que recebem outros significados simbólicos. Mercer, neste ponto, defende que “a força subversiva desta tendência hibridizante fica mais aparente no nível da própria linguagem (...) através de inflexões estratégicas, novos índices de valor e outros movimentos performativos nos códigos semântico, sintático e léxico”.

O foco do estudo de Mercer aponta para as transformações que o crioulo, o *patois* e o inglês negro realizam sobre o domínio lingüístico da língua inglesa. Este processo, segundo definição saussuriana, estaria focando a *parole*, e não a *langue*. A presente análise da nova língua hebraica, porém, aponta para a *langue*, sobre a atuação do jornalismo de Ben Yehuda na criação de novas palavras, apesar dos interessantes estudos recentes sobre transformações na *parole* hebraica, como no novo vocabulário dos pescadores em Israel.

Além disso, ainda sobre a *parole*, os palavrões hebraicos se colocariam como fonte de forças hegemônicas. Isto porque grande parte dos palavrões em hebraico foram tirados da língua árabe. Tendo-se em vista que muitos dos palavrões árabes poderiam ser direcionados aos cidadãos de Israel, os israelitas se apossaram destas palavras injuriosas, em um movimento típico do processo hegemônico segundo Gramsci, tirando a força da injúria árabe e tornando-a arma de sua utilização.

Voltando à *langue*, a atuação do jornalismo de Ben Yehuda na expansão do vocabulário evidencia, talvez de modo ainda mais intenso do que na análise da subversão

---

<sup>104</sup> BAKHTIN, Mikhail. *Marxismo e filosofia da linguagem*. São Paulo: Hucitec, 1979, Apud. Hall, p. 33.

<sup>105</sup> MERCER, Kobena. *Diáspora Culture and the Dialogic Imagination*. In: *Welcome to the Jungle: New Positions in Black Culture Studies*. London: Routledge, 1994, p. 63-64.

negra na língua inglesa, traços de apropriação crítica e interpretações estratégicas, que na *estética diaspórica* se apresentam como sintomas culturais, cujos traços ideológicos podem fornecer pistas importantes sobre a dinâmica envolvida na construção da nova identidade israelita. A forte presença de anglicismos, por exemplo, na nova língua hebraica pode ser vista como um reflexo da filiação dos Estados Unidos (e da Inglaterra) com o governo de Israel.

Na verdade, quando se insere palavras na língua hebraica quase que em sua forma original (como no caso das palavras inglesas *english*, que em hebraico se tornou *anglit*, por exemplo), deve-se deixar claro que há um processo de tradução em jogo. Como colocado por Derrida, o tradutor deve primeiro construir o significado na língua original e depois imaginá-lo e modelá-lo uma segunda vez nos materiais da língua com a qual ele ou ela está transmitindo.

Portanto, para garantir a sobrevivência desta nova identidade que nascia, foi útil traduzir não somente os anseios proféticos dos antigos escritos bíblicos, mas também se unir a culturas dominantes, como no caso dos Estados Unidos. Assim, do mesmo modo que o alinhamento político com os EUA se apresenta como uma força a mais no estabelecimento de Israel enquanto Estado, a filiação da língua hebraica com a língua inglesa, através de apropriações e traduções criativas, atuou como um combustível para o estabelecimento de Israel enquanto identidade cultural. Essa dinâmica disponibiliza a força dos *repertórios de significados*, já que, segundo Hall, “cada vez mais os indivíduos recorrem a esses vínculos e estruturas nas quais se inscrevem para dar sentido ao mundo, sem serem rigorosamente atados a eles em cada detalhe de sua existência<sup>106</sup>”. Neste sentido, Hall também argumenta que<sup>107</sup>

a cultura não é apenas uma viagem de redescoberta, uma viagem de retorno. Não é uma “arqueologia”. A cultura é uma produção. Tem sua matéria prima, seus recursos, seu “trabalho produtivo”. Depende de um conhecimento da tradição enquanto “o mesmo em mutação” e de um conjunto efetivo de genealogias. Mas o que esse

---

<sup>106</sup> Idem, p.70.

<sup>107</sup> Idem, p.43.



“desvio através de seus passados” faz é nos capacitar, através da cultura, a nos produzir a nós mesmos de novo, como novos tipos de sujeitos.

A identidade da nova nação israelense se assemelha a esta definição de Hall, já que está em constante produção, onde o diálogo com o passado é sempre retomado de forma construtiva, a fim de conferir legitimidade ao sujeito presente, pois, “em condições diaspóricas, as pessoas são geralmente obrigadas a adotar posições de identificação deslocadas, múltiplas e hifenizadas<sup>108</sup>”. Esta *hibridização constitutiva*, porém, não significa uma perda de identidade ou um declínio significativo. Pelo contrário, como foi visto acima, esta mistura pode significar o fortalecimento das identidades existentes pela abertura de novas possibilidades de atuação e significação. De maneira mais aprofundada, nenhuma identidade pode se desenvolver sem levar em consideração seu “outro”. Neste processo de reconhecimento a partir da alteridade, o “outro” deixa de ser visto como um não-pertencimento excêntrico e passa a ser visto como uma *exterioridade constitutiva*, fazendo da cultura o conjunto da soma das narrativas disponíveis através das quais os grupos constroem significados e refletem suas experiências comuns.

Esta inclusão do outro promove uma nova dinâmica no campo da comunicação, em que a linguagem é a ferramenta por excelência. A arte, por exemplo, passa a ser vista como uma manifestação comunicacional cujo objetivo é criar e modificar significados comuns. A literatura passa a ser entendida como parte de um processo mais amplo, capaz de estabelecer paradigmas através dos quais os valores e significados sociais são compartilhados e ativados. Por esta razão<sup>109</sup>,

Já que a nossa maneira de ver as coisas é literalmente a nossa maneira de viver, o processo de comunicação, de fato, é o processo de comunhão: o compartilhamento de significados comuns e, daí, os propósitos e atividades comuns; a oferta, recepção e comparação de novos significados, que levam a tensões, ao crescimento e à mudança.

---

<sup>108</sup> Idem, p. 72.

<sup>109</sup> Idem, p. 127.

A cultura, em nenhuma instância, pode ser vista como fruto de um processo restrito e local, já que suas estruturas não podem ser individualmente criadas, mas coletivamente. Ainda que as novas palavras do vocabulário hebraico tenham sido forjadas por um seleto grupo de eruditos, ainda assim, eles são indivíduos com experiências muito diversas (e, como foi visto, a cultura pode apresentar-se de formas diversas dentro de um mesmo indivíduo). É por isso que, para Raymond Williams<sup>110</sup>, “a correspondência em termos de conteúdo entre um escritor e seu mundo é menos significativa do que essa correspondência em termos de organização, de estrutura”. A estrutura lingüística e as idéias pré-existentes ao filólogo e jornalista Ben Yehuda são mais fortes do que sua própria experiência pessoal, assim como a tese de Barthes em *A Morte do Autor*<sup>111</sup>.

Além disso, no momento em que a língua chega aos lábios e ouvidos do povo, através dos jornais de Ben Yehuda, um incrível processo de reconstrução se enseja, através da codificação/decodificação. Ao serem filtradas pelas mentes e ouvidos dos falantes/ouvintes, as palavras ganham novos significados. É por isso que uma das palavras gregas para escutar é *kleos*, que pode significar também “rumor, boato”.

Um experimento do artista Ricardo Basbaum chamado *Objeto Indireto* se baseia em processo semelhante. O trabalho tem como ponto de partida um objeto de aço esmaltado com 1,25 metro de largura, 80 cm de altura e outros 18 de profundidade, em cujo centro há um orifício. O trabalho se inicia quando o objeto chega às mãos de outro artista, que tem liberdade para fazer o que quiser com a peça. Sobre o experimento, Basbaum<sup>112</sup> disse:

Quando outro artista se apropria do objeto e cria uma nova obra, a peça inicial se torna o menos importante. O que realmente vale é a conexão entre a minha proposta e a rede de mediações e parcerias que ela estimula. Cada pessoa que lida com o objeto o transforma, mas também se deixa contaminar por ele.

A partir da comparação do trecho acima com a atividade jornalística de Ben Yehuda, e do *Objeto Indireto* com as palavras por ele criadas, cada um que as utilizasse

---

<sup>110</sup> Apud. Hall, Stuart. Op. Cit, p. 130.

<sup>111</sup> BARTHES, Roland. *A Morte do Autor*, in *O Rumor da Língua*, Lisboa: Edições 70, 1987.

<sup>112</sup> Jornal do Brasil – 18/09/06, caderno B, pág. B1.

seria visto como um artista. Mas o artista deixa claro que não sem “ser contaminado por ela”.

Por isso é que as sucessivas transformações que os indivíduos exercem sobre as palavras demonstram o caráter social da construção de significados, e por conseguinte, da cultura, pois, para Hall, “somos chamados ou convocados pelas ideologias que nos recrutam como seus *autores*, seu *sujeito essencial*”<sup>113</sup>. Aqui, a força criativa do “outro” é tão poderosa quanto a de Yehuda.

Todavia, deve-se considerar que o indivíduo se contamina de certa maneira com o significado original. Daí a importâncias das escolhas e dos critérios utilizados no momento da criação das palavras, como reflexo de *posições de sujeito*.

Neste ponto, torna-se possível a relação entre cultura e ideologia. Ambos os conceitos, muitas vezes, recebem definições muito próximas. Lévi-Strauss<sup>114</sup> conceituou cultura como

categorias e quadros de referência lingüísticos e de pensamento através dos quais as diferentes sociedades classificam suas condições de existência, sobretudo as relações entre os mundos humano e natural.

Althusser<sup>115</sup>, por sua vez, define ideologia como

temas, conceitos e representações através das quais os homens e mulheres “vivem”, numa relação imaginária, sua relação com suas condições reais de existência.

Como se pôde ver, os dois conceitos são muito semelhantes, já que envolvem processos de elaborações mentais que buscam dar significado ao ambiente com que o homem se relaciona.

---

<sup>113</sup> Idem, p.167.

<sup>114</sup> Apud Hall, Stuart. Op. Cit., p. 137.

<sup>115</sup> Apud Hall, Stuart. Op. Cit., p. 137.

Por isso se pode analisar a cultura em seu aspecto de construção ideológica. Quanto à linguagem, esta se liga diretamente tanto a um quanto a outro, pois é “o principal meio da cultura”<sup>116</sup>.

Neste sentido, a criação de palavras se relaciona diretamente com a construção do inventário cultural e com o processo de elaboração ideológica. Assim, a atividade jornalística de Ben Yehuda passa a ser vista como uma atuação puramente ideológica.

O campo da ideologia é um terreno de lutas. Todavia, há um conjunto de categorias culturais mais refinadas, criadas por Gramsci, que permitem vincular a operação da dinâmica cultural, em grande parte, a projetos inconscientes, já dados no senso comum. Althusser irá deslocar esta análise para a linguagem, mostrando que as especificidades e as diferenças entre as línguas (ou, dentro de uma mesma língua), assim como suas formações lingüísticas ou culturais que as diferenciam, permitem uma visão privilegiada sobre o fenômeno da ideologia. As aparentes contradições internas das línguas poderiam ser vistas como sintoma das contradições sociais. Essas contradições, porém, ao contrário do entendimento de Derrida (de que há um contínuo deslizamento do significante, fazendo com que ele não possa nunca se fixar), exigem que os significados sejam, em certa medida fixados, pois “o que é a ideologia senão precisamente a tarefa de fixar significados através do estabelecimento, por seleção e combinação, de uma cadeia de equivalência?”<sup>117</sup>.

Criticando, porém, a definição de Marx sobre a ideologia como “falsa consciência”, Althusser<sup>118</sup> afirma que, conforme este entendimento, haveria uma única e verdadeira ideologia para cada classe. É por isso que não é conveniente tentar identificar certos traços ideológicos nas novas palavras hebraicas como traços claros de uma classe ou outra. Mesmo estando evidente que as relações sociais devem ser representadas na fala e na linguagem para adquirir significado, as expressões materiais destas relações nem sempre correspondem ao modelo teórico.

Ponto de maior aceitação é que, se a ideologia tem alguma função, esta é a de reproduzir as relações sociais de produção. A expansão do vocabulário hebraico, desde sua origem, teve que contemplar esta necessidade de renovação, de perpetuação do projeto

---

<sup>116</sup> Idem, p. 137.

<sup>117</sup> Hall, Stuart. Op cit. p.155.

<sup>118</sup> ALTHUSSER, Louis. *A favor de Marx*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

nacional judaico. A língua teve que atuar como fundamento desta nova sociedade, a fim de que fosse garantida sua perpetuação.

Este processo, porém, não ocorre dentro das próprias relações sociais de produção, mas fora delas, pois, para Hall<sup>119</sup>, “não se trata apenas de uma reprodução biológica ou técnica, mas também de uma reprodução social e cultural”. Nas categorias ideológicas, para ele<sup>120</sup>,

A linguagem é compreendida no sentido de práticas significativas que envolvem o uso de signos; no domínio semiótico, o domínio do significado e da representação (...) A linguagem e o comportamento são os meios pelos quais se dá o registro material da ideologia. (...) É por isso que devemos analisar ou desconstruir a linguagem e o comportamento para decifrar os padrões de pensamento ideológico ali inscritos.

É neste contexto que se torna possível afirmar que “a linguagem nos fala”, ou seja, o sujeito é de tal modo perpassado pela ideologia presente na linguagem que as estruturas ideológicas o interpelam no domínio do imaginário. O homem só pode experimentar o mundo através dos sistemas de representação da cultura, mas não percebe as regras e sistemas de classificação da ideologia no momento em que fala. Somente se ingressar numa inspeção racional sobre o discurso.

Neste ponto, a nova língua hebraica se comportou como lastro da identidade da nova nação de Israel, e o trabalho jornalístico pioneiro de Ben Yehuda foi o catalisador deste grande movimento sociolingüístico, que acabou por efetivar uma significativa mudança social.

---

<sup>119</sup> Idem, p.162.

<sup>120</sup> Idem, p.164.

## 6. Considerações finais

No início das pesquisas, foram identificados objetivos específicos que, na época, atuaram como *bullets points* a serem abordados na monografia. O objetivo principal era compreender de modo o jornalismo de Ben Yehuda serviu para a divulgação e implementação de seu projeto lingüístico-nacional. Após pesquisas de campo e leituras sobre o assunto, a curiosidade e o encantamento com o tema foram aguçados. Por isso, a monografia apresenta descobertas de um mundo paralelo cujas incríveis realizações jornalísticas permanecem pouco conhecidas em nossa sociedade e pela mídia em geral.

A intenção deixou de ser meramente dar respostas às questões levantadas no início, mas permitir que a pessoa em contato com este estudo realmente mergulhe no assunto e no grandioso projeto jornalístico em questão. Para isso, a contextualização do tema é indispensável.

Como foi visto, um jornalista visionário foi capaz de transformar uma nação inteira. Em seu projeto, a língua hebraica foi colocada como o lastro da identidade da nação que se estava por construir. Para isso, Yehuda exerceu um jornalismo voltado para notícias (ao contrário do jornalismo opinativo geralmente associado a movimentos políticos do tipo). Isto porque a verdadeira “razão de ser” de seu jornal era demonstrar que a língua hebraica era capaz de dar conta dos fatos do cotidiano e, portanto, retornar ao estatuto de idioma falado. Milagrosamente, ele conseguiu, e o idioma hebraico é, desde 1948, a língua oficial do Estado de Israel, falada por mais de 11 milhões de pessoas ao redor do mundo.

Por isso, hoje, o objetivo principal desse trabalho pode ser considerado o crescimento pessoal e a formação de cidadãos conscientes da realidade e do poder de transformação social que reside na atividade jornalística.

## 7. Referências.

- AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. In Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1996. p.47
- AGUIAR, Vera Lúcia Teixeira de. *O Verbal e o Não Verbal*. São Paulo: Unesp, 2004.
- ALTHUSSER, Louis. *Aparelhos Ideológicos de Estado*. São Paulo: Graal, 2001.
- ARISTÓTELES. *Arte Poética*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1985.
- \_\_\_\_\_. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Martin Claret, 2001.
- BAKHTIN, Mikhail. *Marxismo e filosofia da linguagem*. São Paulo: Hucitec, 1979.
- BARTHES, Roland. *A Morte do Autor*, in *O Rumor da Língua*, Lisboa: Edições 70, 1987.
- \_\_\_\_\_. *Elementos de Semiologia*. São Paulo: Cultrix, 1971.
- BENTHAM, Jeremy. *O Panóptico*, Autêntica, São Paulo: 2000.
- BEN-YEHUDA, Eliezer. *A Dream Come True (Modern Hebrew Classics)*. Nova Iorque: Westview Pr, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Dictionary and Thesaurus of the Hebrew Language*. Nova Iorque: A. S. Barnes, 2001.
- BERGER, Christa. *Campos em confronto: a terra e o texto*. Porto Alegre: UFRGS, 1998.
- BORGES, Jorge Luís. *O Aleph*, Globo, São Paulo: 1999.
- BRETON, Philippe. *A Manipulação da Palavra*. São Paulo: Edições Loyola, 1999.
- CARBONI, Florence e MAESTRI, Mário. *A Linguagem Escravizada: língua, história, poder e luta de classes*. São Paulo: Expressão, 2003.
- CASTORIADIS, Cornelius. *A Instituição Imaginária da Sociedade*, 2ª edição, tradução de Guy Reynaud, R.J., Paz e Terra, 1982.
- CAWS. M.A. *City Images: Perspectives from Literature, Philosophy, and Film*. Nova Iorque: Routledge, 1991.
- CHAMBERS, Ian. *Border Dialogs: Journeys in Post-Modernity*. London: Routledge, 1990
- CHARTIER, Roger. *História Cultural entre Práticas e Representações*. Lisboa: Edições 70, 1991.
- CHAUÍ, Marilena. *Convite à Filosofia*. São Paulo: Ática, 2003.
- CHOMSKY, Noam. *Os Caminhos do Poder*. Porto Alegre: Artmed, 1998.
- CHOMSKY, William. *Hebrew: The Eternal Language*. Jewish Pubn Society, 1975.

- CLASTRES, Pierre. *A Sociedade Contra o Estado*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.
- COSTA, Cláudio. *Filosofia da Linguagem*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.
- DEBORD, Guy. *A Sociedade do Espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- DETIENNE, Marcel. *Os Mestres da Verdade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.
- ECO, Umberto. *A Busca da Língua Perfeita*. Bauru: USC, 2002.
- \_\_\_\_\_. *A Estrutura Ausente*. São Paulo: Perspectiva, 2003.
- ENARD, W. *Molecular evolution of FOXP2, a gene involved in speech and language*. in Nature, Vol. 418, pp. 869-872, 2002.
- ESPINOSA, Baruch. *Ética*. Lisboa: Relógio D'Água, 1992.
- ESTEVES, João Pissarra. *A Ética da Comunicação e os Media Modernos*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbknian, 1998.
- FAIRCLOUGH, Norman. *Discurso e Mudança Social*. Brasília: UNB, 2001.
- FELLMAN, Jack. *The revival of a classical tongue: Eliezer Ben Yehuda and the modern Hebrew language*. Haia: Mouton, 1973.
- FERNANDEZ, Miguel Perez. *An Introductory Grammar of Rabbinic Hebrew*. Leiden: Koninklijke Brill 1997.
- FOUCAULT, Michel. *A Ordem do Discurso*. Rio de Janeiro: Loyola, 2004.
- \_\_\_\_\_. *As palavras e as Coisas: Uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- FREUD, Sigmund. *Totem e Tabu e Outros Trabalhos (1913-1914) - vol. 13*. Rio de Janeiro: Imago, 2006.
- GELLNER, Ernest. *Culture, Identity, and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- \_\_\_\_\_. *Nations and Nationalism (New Perspectives on the Past)*. Nova Iorque: Cornell University Press, 1983.
- GOMBRICH, Ernst. *Art and Illusion*, Princeton Univ Press, New Jersey: 1969.
- GRANDES TEMAS. *Linguística e Significação*. Barcelona: Salvat, 1981.
- \_\_\_\_\_. *Revolução na Linguística*. Barcelona: Salvat, 1981.
- HABERMAS, J. *Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State*. In: GUTMAN, A: Nova Jersey Princeton University Press, 1994.



HALL, Stuart. *A Questão Multicultural*. In *Da Diáspora: Identidades e Mediações Culturais*. Belo Horizonte, UFMG, 2003.

HEGEL, G. W. Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes, 2002.

HELLMAN, Hal. *Grandes Debates da Ciência*. São Paulo: Unesp, 1999.

HERÓDOTO. *História*. Rio de Janeiro: Prestígio, 2002.

HERTZON, Robert. (1987). Hebrew. In *The World's Major Languages*. Oxford: Oxford University Press.

HERZL, Theodor. *The Jewish State*. Nova Iorque: Dover Publications, 1989.

HESÍODO. *Teogonia: a Origem dos Deuses*. São Paulo: Iluminuras, 2001.

HOFFMAN, Joel M, *In the Beginning: A Short History of the Hebrew Language*. Nova Iorque: NYU Press, 2006.

HOMERO. *Iliada*. Lisboa: Sá de Costa, 1945.

HUIZINGA, JOHAN. *Homo Ludens*. São Paulo: Perspectiva, 1980.

JAKOBSON, Roman. *Linguística e Comunicação*. São Paulo: Cultrix, 1969. p. 123.

JOSEFO. Flávio. *História dos Hebreus: Obra Completa*. Rio de Janeiro: CPAD, 2005.

KEHL, Maria Rita. *Sobre ética e psicanálise*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

KUZAR, Ron. *Hebrew and Zionism: A Discourse Analytic Cultural Study*. Nova Iorque: Mouton de Gruyter, 2001.

LACLAU, E. *Emancipations*. Londres: Verso, 1996

LAGO, Daniel S. Lopez. *Além da Terceira Margem*.  
<http://camarainversa.blogspot.com/2006/07/literatura.html>.

LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: um conceito antropológico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

LAUFER, Asher. "Hebrew", in: *Handbook of the International Phonetic Association*. Cambridge: Cambridge University Press 1999.

LÊNIN. *Philosophical notebooks*, vol. 38. Moscou: Collected works, 1972.

WAKING LIFE. Direção: Richard Linklater. Produção: Tommy Pallotta; Jonah Smith; Anne Walker-McBay; Palmer West. Intérpretes: Trevor Jack Brooks; Lorelei Linklater; Wiley Wiggins; Timothy Levitch; Alex Jones. Roteiro: Richard Linklater. Trilha sonora: Glover Gill. [S.I.]: Fox Searchlight Pictures, 2001. 1 DVD (99 min), son.,color.

- LOPES, Maria Immacolata. “Estratégicas metodológicas de pesquisa de recepção”. In: *Intercom Revista Brasileira de Comunicação*. São Paulo, vol. XVI, n. 2, jul/dez. 1993.
- MAN, E. H. *On the Aboriginal Inhabitants of the Andaman Islands. (Part II.)* in *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*. Londres: J. R. Anthropol. Inst., 1883.
- MENDES, Murilo. *Murilo Mendes: Poesia Completa e Prosa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2006.
- MERCER, Kobena. *Diaspora Culture and the Dialogic Imagination*. In: *Welcome to the Jungle: New Positions in Black Culture Studies*. London: Routledge, 1994.
- MORICONI, Ítalo (Org.). *Os Cem Melhores Poemas Brasileiros do Século*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.
- MORUS, Thomas. *Utopia*. Porto Alegre: L&PM, 1997.
- MOUILLAUD, Maurice. Sérgio Dayrell Porto (Org.). *O Jornal: Da forma ao sentido*. Brasília: Paralelo 15, 1997.
- MULLER, F. Max. *Lectures on the science of language*. Londres: Longmans, 1871.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Gaia Ciência*. São Paulo: Rideel, 2005.
- NISKIER, Arnaldo - *O Começo de Tudo*. *Jornal do Comércio*, 17/01/05.
- ORWELL, George. *1984*, Companhia Editora Nacional, São Paulo: 1957.
- QIMRON, Elisha. *The Hebrew of the Dead Sea Scrolls*. Atlanta: Scholars Press Harvard, Semitic Studies 29, 1986.
- ROSSEAU, Jean Jacques. *On the origin of language*. Chicago: University of Chicago Press, 1986.
- SÁENZ-BADILLOS, Angel. *A History of the Hebrew Language*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- SAINT-EXUPERY, Antoine de. *A Guide for Grown-ups: Essential Wisdom from the Collected Works of Antoine de Saint-Exupery*. San Diego: Harcourt Children's Books, 2002.
- SARTRE, Jean Paul. *A Imaginação*. Difusão Européia do Livro, São Paulo: 1964.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Mundo como Vontade e Representação*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001.

- SEFORIM, Mendele Mocher. *Selections from the works of Mendele Mocher Seforim*. Nova Iorque: Bureau of Jewish Education, 1935.
- SEGAL, M. *A Grammar of Mishnaic Hebrew*. Oxford: Clarendon Press, 1927.
- SERRES, Michael. *The Origin of Language: Biology, Information and Thermodynamics*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1982.
- SHLOMO, Izre'el. *The emergence of Spoken Israeli Hebrew*, in: Benjamin Hary (ed.), *The Corpus of Spoken Israeli Hebrew: Working Papers I*, 2001.
- SODRÉ, Muniz. *A Ficção do Tempo*. Vozes, Petrópolis: 1973.
- \_\_\_\_\_. *Antropológica do Espelho*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- \_\_\_\_\_. *O Monopólio da Fala: função e linguagem da TV brasileira*, Vozes, Petrópolis: 1978
- STURTEVANT, Edgar H. *Linguistic Change*. Chicago: University of Chicago Press, 1917.
- TÁVOLA, Artur. *Comunicação é Mito*, R.J., Nova Fronteira, 1985.
- TURGUENIEV, Ivan S. *Fumaça*. Rio de Janeiro: Ediouro. p. 40.
- VERÓN, Eliseo. *Construir el acontecimiento*. Buenos Aires. Gedisa, 1987.
- VYGOTSKY, L.S. *Pensamento e Linguagem*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- WEXLER, Paul. *The Schizoid Nature of Modern Hebrew: A Slavic Language in Search of a Semitic Past*. Wiesbaden: O. Harrassowitz, 1990.
- WILLIAMSON, R. W. *Religious and Cosmic Beliefs of Central Polynesia* Cambridge: Ams Pr Inc, 1933.
- ZERZAN, John. *Against Civilization: Readings and Reflections*. Feral House, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Elements of Refusal*. Cal Press, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Future Primitive & Other Essays*. Autonomedia, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Running on Emptiness : The Pathology of Civilization*. Feral House, 2002.

## 8. Anexo 1: O Alfabeto Henraico.

### O Alfabeto Hebraico

#### Moderna pronúnciação Israelita

ט	ח	ז	ו	ה	ד	ג	ב/ב	א
טית	חית	זין	וון	הא (הי)	דלת (דלת)	גימל	בית/בית	אלף
tet	chet	zayin	vav	he(y)	dalet(d)	gimel	bet/vet	alef
t	h/ch	z	w	h	d	g	b/v	'
[t]	[x]	[z]	[v]	[h]	[d]	[g]	[b, v]	[ʔ, Ø]
9	8	7	6	5	4	3	2	1
ס	ן	נ	ם	מ	ל	ך	כ/כ	י
סמך	נון סופית	נון	מם סופית	מם	למד	כף סופית	כף/כף	יוד (יוד)
samech	nun	nun	mem	mem	lamed	kaf	kaf/khaf	yod (yud)
s	sofit	n	sofit	m	l	sofit	k/kh	y/i
[s]	final nun	[n]	final mem	[m]	[l]	final kaf	[k, x]	[j]
60		50		40	30		20	10
ת	ש/ש	ר	ק	ץ	צ	ף	פ/פ	ע
ת/תף	שין/שין	ריש (ריש)	קוף (קוף)	צדי סופית	צדי (צדיק)	פא סופית	פא	עין
tav(f)	sin/shin	resh (reyish)	kof (kuf)	tzadi	tzadi(k)	pe	pe(y)/fe	ayin
t	sh/s	r	k	sofit	tz/ts/z	sofit	p/f	'
[t]	[ʃ, s]	[ʁ]	[k]	final tzadi	[t͡s]	final pe	[p, f]	[ʔ, Ø]
400	300	200	100		90		80	70

**Common orthography additions** (mainly for foreign borrowings)

ת'	צ'	ע'	ח'	ז'	ד'	ג'
[θ]	[t͡ʃ]	[ʕ/ʁ]	[ħ]	[z]	[ð]	[d͡ʒ]

9. Anexo 2: Las Meninas – Diego Velázquez

