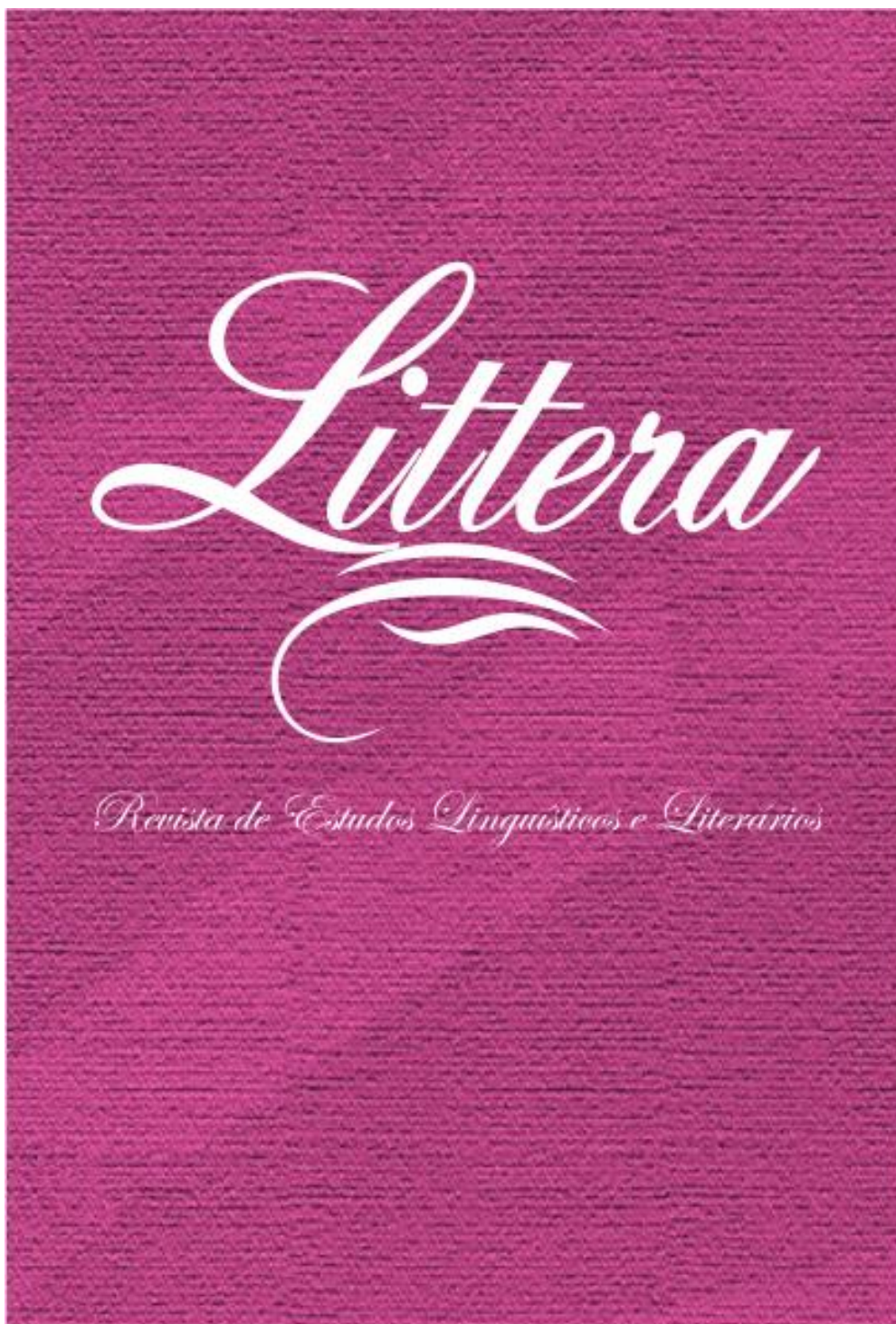


# *Littera Online*

n.17, 2018

Programa de Pós-Graduação em Letras | Universidade Federal do Maranhão



# Littera Online

n.17, 2018

Programa de Pós-Graduação em Letras | Universidade Federal do Maranhão

## Editor

Prof. Dr. Rafael Campos Quevedo

## Coordenadora do PPGLetras

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Veraluce da Silva Lima

## Comissão editorial

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Glória da Ressurreição  
Abreu França (UFMA)  
Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Mariana Jafet Cestari  
(CEFET-MG)

## Pareceristas desta edição

Prof. Dr. Alan Sílvio Ribeiro Carneiro (UNIFESP)  
Prof. Dr. Elias Ribeiro da Silva (Unifal)  
Prof. Dr. Fabio Ramos Barbosa Filho (Unicamp)  
Prof. Dr. Israel de Sá (UFU)  
Prof. Dr. José de Souza Muniz Jr. (CEFET-MG)  
Prof. Dr. Luiz Henrique Silva de Oliveira (CEFET-MG)  
Prof. Dr. Phellipe Marcel da Silva Esteves (UERJ)  
Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Glenda Melo (UNIRIO)  
Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Roberta Gregoli (Universidade de Oxford)  
Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Tyara Veriato (Unicamp)  
Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Ana Josefina Ferrari (UFPR - Litoral)  
Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Ilza Socorro Galvão Cutrim (UFMA)  
Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Carla Barbosa Moreira (CEFET-MG)  
Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Fernanda D'Olivo (Faculdades Souza Marques)  
Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Georgiana Marcia Oliveira Santos (UFMA)  
Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Luciana Nogueira (Univás)  
Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Marcele Garcia Guerra (USP)  
Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Maria do Rosário Alves Pereira (CEFET-MG)  
Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Mônica Cruz (UFMA)  
Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Mônica Oliveira Santos (Unip-Campinas)  
Prof.<sup>a</sup> Me Karine de Medeiros Ribeiro (Unicamp)  
Prof.<sup>a</sup> Me. Cláudia Moraes (UFMA)  
Prof.<sup>a</sup> Me. Luana Ferreira Souza (Unicamp)  
Prof.<sup>a</sup> Me. Raquel Noronha (Unicamp)

## Ficha técnica

ISSN: 2177-8868

Periodicidade: semestral

Endereço para correspondência  
Revista Littera a/c Mônica Cruz  
Universidade Federal do Maranhão - Centro de Ciências Humanas  
Avenida dos Portugueses, S/N Campus do Bacanga  
CEP: 65085-580 São Luís MA  
E-mail: [litteraonlineufma@gmail.com](mailto:litteraonlineufma@gmail.com)

*LITTERA ONLINE* é uma publicação acadêmica do Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Maranhão, e está sob licença Creative Commons Atribuição-Uso não-comercial-NoDerivative Works 3.0 Brasil.

## SUMÁRIO

### SEÇÃO TEMÁTICA: RAÇA, GÊNERO E BRASILIDADE: DISCURSOS, IDENTIFICAÇÕES, SUBJETIVIDADES

<b>APRESENTAÇÃO</b> .....	04
<b>MULHER, POBRE E NEGRA: ANÁLISE AUTOBIOGRÁFICA DA EDITORA MINEIRA INDEPENDENTE MARIA MAZARELLO</b>	
Letícia Santana Gomes .....	08
<b>RACIAL REPRESENTATION IN BRAZILIAN SOAP OPERAS (2014 TO 2018)</b>	
Larissa Goulart da Silva .....	24
<b>SER MULHER INDÍGENA: RESISTÊNCIA E SUBJETIVAÇÃO</b>	
Águeda Borges .....	49
<b>A CULTURA INDÍGENA E OS RITUAIS MÍTICOS DA MORTE EM MAÍRA, DE DARCY RIBEIRO</b>	
Carlos Giovanni Dutra Del Castillo .....	65
<b>“ELE MEXEU COM TODAS” – UMA ANÁLISE SEMIÓTICA TEXTUAL DAS ESTRUTURAS FUNDAMENTAIS</b>	
Raíne Simões Macedo .....	87
<b>A ‘MULHER LIVRE’ E A ‘MULHER ESCRAVIZADA’: RELAÇÕES ENTRE GÊNERO, RAÇA E CLASSE EM <i>TIL</i> E A <i>FAMÍLIA MEDEIROS</i>.</b>	
Laila T. Correa e Silva.....	110
<b>INTERPELAÇÃO IDEOLÓGICA E TENSÃO RACIAL: EFEITOS DE UM GRITO</b>	
Rogério Modesto .....	124
<b>DA SENZALA PARA O ESCRITÓRIO: O (SUPOSTO) LUGAR DO NEGRO NO MERCADO PUBLICITÁRIO BRASILEIRO</b>	
Adilson do Nascimento Gomes .....	146

## AS FOGUEIRAS CONTEMPORÂNEAS E AS PRÁTICAS DE RESISTÊNCIA

Nadia Neckel

Giovanna Flores.....162

## SEÇÃO LIVRE

## O LETRAMENTO ESCOLAR É UMA PRÁTICA DISCURSIVA?

Jonilson Pinheiro Moraes .....179

## APRESENTAÇÃO DO DOSSIÊ TEMÁTICO

O presente número da revista *Littera on line* reúne trabalhos e pesquisadores(as) em torno do tema “raça, gênero e brasilidade: discursos, identificações, subjetividades”. Direta ou tangencialmente, as análises reunidas neste dossiê temático se fazem a partir de materialidades do discurso e seus desdobramentos em sua relação constitutiva com a história e com a memória. De algum modo, todos os textos dialogaram com pelo menos um dos direcionamentos trazidos no tema proposto para esta edição. Ainda que nem todas as análises se situem no escopo teórico da Análise do Discurso materialista, destacamos, e assumimos como efeito de nossas leituras e de nossos próprios posicionamentos teórico-políticos, um eixo teórico nesses trabalhos que para nós é questão central: a interpelação ideológica que passa também tanto pela determinação de gênero quanto pela identificação racializante.

Destacamos ainda os diálogos entre outras formulações de análises do discurso – a Análise do Discurso francesa e a Análise Crítica do Discurso –, e os diálogos com a história da literatura, com a história social e com a teoria literária. Os trabalhos se situam em espaços moventes entre o domínio dos estudos linguístico-discursivos e o das artes, da história, da sociologia, da literatura, do cinema, e mantêm a língua/linguagem como um dos seus eixos de reflexão em uma diversidade de textualizações. As diversas abordagens são enriquecedoras para a compreensão do tema e atestam sua contribuição para os estudos do discurso, além de demonstrarem a pluralidade das propostas interdisciplinares e transdisciplinares quando são mobilizados os conceitos de raça, gênero e sexualidade.

Ademais, as formas de materialidades do discurso são diversas – charge, corpo, grito; materialidade fílmica, jornalística, novelística – bem como as formas de identificação/subjetivação trazidas à baila pelas análises aqui reunidas. Chama a atenção o modo como se mostra a imbricação dessas diferentes materialidades na repetição do discurso dominante bem como em gestos de resistência. Mencionamos o grito e a voz na materialidade fílmica, o discurso jornalístico sobre o mercado publicitário em uma

reportagem de um grande jornal, a foto de capa de um jornal e o corpo de mulher em chamas, o efeito metafórico e metonímico que vai da análise de um programa de TV a uma charge, passando pela imagem da fogueira da inquisição, além das novelas e os imaginários raciais, o corpo e os modos de subjetivação da mulher indígena.

O discurso literário é objeto de duas análises. Laila T. Correia e Silva direciona seu olhar para os romances *Til* (1872), de José de Alencar, e *A família Medeiros* (1891), de Júlia Lopes de Almeida. A autora analisa as personagens femininas e os sentidos de “mulher livre” e “mulher escravizada” no século XIX, considerando o patriarcalismo e as estratégias de superação da opressão nas análises empreendidas. O romance *Maíra*, de Darcy Ribeiro, é objeto da leitura de Carlos Giovani Dutra Del Castillo, que, ao analisar a cultura indígena e os rituais de morte no romance, ressalta a interrelação entre índios e brancos e o sepultamento da cultura indígena em contato com o chamado mundo civilizado.

Águeda Borges também trata da relação entre índios e a sociedade ocidental, discutindo especificamente práticas de resistência de mulheres indígenas de várias etnias. Com base na Análise de Discurso de vertente materialista, analisa processos de subjetivação considerando as discursivizações em torno do sujeito, assim como os elementos étnico-raciais e de gênero como construções discursivas em dizeres de mulheres indígenas que constituem o *corpus* discursivo. A autora ainda apresenta como materialidades significantes os gestos ritualísticos, incluindo pinturas e grafismos presentes em fotos, de modo a desafiar as práticas analíticas.

As imagens são interpretadas como práticas de resistência na história por Nadia Neckel e Giovanna Flores. As autoras propõem a fogueira inquisitória como metáfora em um artigo que afirma a necessidade da reflexão teórica e política para a manutenção de um estado democrático de direito, quando ser mulher e/ou ser de esquerda são crimes, em mídias que funcionam como dispositivos do poder hegemônico. Em um diálogo entre a Análise de Discurso e o pensamento de Butler, são analisadas fotos de Dilma Rousseff e Manuela D’Ávila – materialização da presença de mulheres no cenário político em contraposição às práticas históricas de negação da capacidade de liderança feminina.

Partindo também de uma tomada de posição teórico-política, outro texto que elege diretamente os processos de subjetivação é o de Rogério Modesto. Seu artigo analisa o grito “Você é negro!”, presente em uma cena do filme “*Ó pai, ó!*” para discutir a interpelação ideológica em relação à questão racial. Para compreender tal problemática, são considerados tanto os pressupostos da Análise de Discurso materialista quanto seu investimento ainda limitado no elemento racial quando discute os processos de constituição do sujeito do/no discurso. Em sua análise, denúncia e acusação do outro participam da elaboração de si, em um movimento de desestabilização das sinonímias racistas no complexo processo de reelaboração do corpo negro.

Dialogam com o trabalho de Modesto os artigos produzidos por Adilson do Nascimento Gomes e por Larissa Goulart. Gomes evidencia a tensão entre a repetição de discursos escravagistas na mídia e o discurso da diversidade racial dentro das agências de publicidade. Em uma análise do discurso jornalístico, mais especificamente, de uma reportagem sobre o negro no mercado de trabalho publicitário, argumenta em torno da posição de que esses sentidos reforçam desigualdades e o interesse financeiro da pretensa representação do negro na publicidade. Ainda sobre o tema da representação, Goulart investiga a representação racial em novelas recentes da emissora Globo. Seu artigo constata o número reduzido de personagens negras bem como de escritores e diretores negros, analisando o modo como essa representatividade limitada impacta a socialização no Brasil e a representação do Brasil no exterior, considerando a circulação das telenovelas brasileiras.

Por fim, apresentamos o artigo de Letícia Santana Gomes sobre a editora mineira independente Maria Mazarello, fundadora da primeira casa de edição dedicada à publicação afro-descendente. A partir do documentário *Por uma memória editorial* (2015), a autora, valendo-se do conceito de *ethos* discursivo proposto abordado por Amossy e Maingueneau, analisa *ethé* discursivos presentes nas narrativas autobiográficas da editora Maria Mazarello, refletindo sobre a maneira como o papel da editora dialoga com suas narrativas de vida que envolvem esforço, persistência e trabalho árduo, associados ao engajamento social, cultural e político. Seu trabalho resulta na visibilização da trajetória de uma mulher negra e pobre dedicada aos livros que lida com

discriminações, rompe paradigmas e faz história, e também proporciona discussões sobre as práticas editoriais vistas também sob o viés das relações marcadas por classe, raça e gênero.

Como gesto interpretativo nosso, lemos nesses trabalhos diferentes formas que significam os sujeitos com sentidos racializantes/raciais e de gênero em relações contraditórias com as diferentes memórias constitutivas do imaginário da brasilidade – nos discursos de/sobre a colonização, a diáspora, a democracia racial, a identidade nacional, e/ou tocam em memórias relativas a esse imaginário. Por fim, o escopo das análises abrange tanto formas de (re)produção de identificações racializantes/racistas e gendradas/sexistas quanto possibilidades de resistências e de produção de sentidos outros para os sujeitos postos em circulação nas produções e formulações discursivas analisadas.

Glória França

Mariana Jafet Cestari



## MULHER, POBRE E NEGRA: ANÁLISE DISCURSIVA DA EDITORA MINEIRA INDEPENDENTE MARIA MAZARELLO (MAZZA EDIÇÕES)

Letícia Santana Gomes\*

**Resumo:** Quem são os editores mineiros que publicam e apostam em títulos de livros, muitas vezes, à margem da sociedade? Analisaremos os *ethé* discursivos da editora independente Maria Mazarello, fundadora da primeira editora de publicação afro-descendente em Minas Gerais, que investiu na publicação de autores (as) negros (as) e de livros que abordam os diversos aspectos da cultura africana e brasileira, relacionada, por sua vez, a um largo segmento das populações excluídas no Brasil. Pelo viés da Análise do Discurso, poucos são os trabalhos que discutem as narrativas de vida no gênero documentário. Nesse sentido, a partir do documentário *Por uma memória editorial* (2015), buscamos possíveis *ethé* discursivos presentes nas narrativas da editora Maria Mazarello, focando o modo como os efeitos e os imaginários são construídos em seu discurso. Como mencionado, independente é o termo que tenta retratar àqueles profissionais que caminham em direção oposta ao que o mercado editorial mundial perpassa. Atualmente, o mercado editorial está velozmente se transformando em uma pequena parcela do conjunto da indústria de comunicações. A partir do papel específico desempenhado pela editora independente Maria Mazarello, a intenção é refletir de que maneira esse papel dialoga com suas narrativas de vida. O *ethos* que percebemos após as análises e que se apresenta em todos os trechos que selecionamos da editora está diretamente relacionado ao imaginário que permeia sua vida, de que o papel do editor é algo que se relaciona com um engendramento que envolve muito esforço, persistência e trabalho árduo, independente de preconceitos sociais visíveis na sociedade. Essa profissão acabou sendo uma alternativa de vida e, hoje, tem seu percurso intelectual e humano marcado pelo envolvimento com as questões sociais, políticas e culturais do Brasil.

**Palavras-chave:** Editora independente. Narrativas de vida. Ethos discursivo.

**Abstract:** Who are the publishers of the Minas Gerais that publish and bet on book titles, often on the margins of society? We will analyze the discourse ethos of the independent publisher Maria Mazarello, founder of the first publisher of Afro-descendant publishing in Minas Gerais, who invested in the publication of black authors and books that address the various aspects of African and Brazilian culture, Related, in turn, to a large segment of excluded populations in Brazil. From the Discourse Analysis bias, there are few works that discuss life narratives in the documentary genre. In this sense, from the documentary *Por uma memória editorial* (2015), we search for possible *ethé* discursives present in the narratives of the publisher Maria Mazarello, focusing on the way in which the effects and the imaginaries are constructed in his discourse. As mentioned, independent is the term that tries to portray those professionals who walk in the opposite direction of what the global publishing market is going through. Today, the publishing market is fast becoming a small part of the communications industry as a whole. From the specific role played by the independent publisher Maria Mazarello, the intention is to reflect in what way this paper

---

\* Doutoranda em Estudos de Linguagens - CEFET-MG

dialogues with its narratives of life. The ethos that we perceive after the analyzes and that is presented in all the excerpts we select from the publisher is directly related to the imaginary that permeates his life, that the role of the editor is something that is related to an engendering that involves a lot of effort, persistence and Work, regardless of social bias visible in society. This profession ended up being an alternative of life and, today, has its intellectual and human path marked by the involvement with the social, political and cultural questions of Brazil.

**Keywords:** Independent publisher. Life narratives. Ethos discursive.

## 1. Introdução

Este artigo tem o propósito de analisar os possíveis *ethé* discursivos da editora Maria Mazarello (Mazza Edições), a partir documentário *Por uma memória editorial* (2015), buscando identificar de que maneira os papéis sociais desempenhados pela editora se entrecruzam em sua narrativa de vida. A editora escolhida, Maria Mazarello, tem sua história de vida que se confunde com a própria profissão. O principal critério que justifica a escolha dessa editora é a relevância de seu papel no meio independente. A Mazza, como é conhecida, foi a primeira editora que se especializou em publicações afrodescendentes no Brasil. Apesar de ter escolhido o caminho árduo do cenário editorial, nem por isso deixou de ter o seu nome selado em edições de renome, escolhas certas em títulos e sua narrativa de vida que transbordam imaginários distintos e convidativos para análises.

É importante ressaltar que a revisão feita no reservatório de Teses e Dissertações da CAPES não consta trabalhos sobre a editora Maria Mazarello. Assim, a fortuna crítica está relacionada à sua casa editorial, atrelada às pesquisas com livros de referência às temáticas sobre negritude, gênero e literatura afro-brasileira, o que revela um certo ineditismo nesta pesquisa, por relacionar a trajetória de vida da própria editora, e não de sua casa editorial.

Nesse sentido, como ressaltamos o seu discurso (auto)biográfico, fizemo-nos valer de conceitos teórico-metodológicos da Análise do Discurso, mais especificamente, a noção de *ethos* discursivo abordado em Amossy e Maingueneau; o conceito de imaginários sociodiscursivos por meio de Patrick Charaudeau; e também como aparato teórico desta pesquisa, será utilizado o conceito de Dialogismo, advindo do filósofo Bakhtin.

## O discurso de outrem (ens)

Todo discurso se mostra atravessado pelos “outros discursos” e pelo discurso do outro. O outro não é um objeto, mas uma condição do discurso. Esta pesquisa se insere, sobretudo, no espaço biográfico do discurso. Nele, estão inseridos os testemunhos de vida, os relatos, os diários, as narrativas de vida, dentre outros gêneros memorialísticos, como destaca Leonor Arfuch (2010). Dentro do espaço biográfico, diversas formas de se contar uma história ou experiência de vida são encontradas. Inscrevem-se, assim: “para além do gênero, uma das grandes narrações do discurso, a narrativa, e estão sujeitas, portanto, a certos procedimentos componentes entre eles, e prioritariamente, os que remetem ao eixo da temporalidade”. (ARFUCH, 2010, p. 111).

Em seu livro, *O espaço biográfico: dilemas da subjetividade contemporânea*, Leonor Arfuch (2010) destaca a entrevista midiática, que poderá ter a equivalência de biografia, autobiografia, história de vida, confissão, diário íntimo, memória, testemunho, além de diversos outros termos cabíveis. Em nosso objeto em questão, da entrevista surgiram depoimentos memorialísticos. É possível elencar as partes que compõem geralmente uma entrevista, de maneira que essa configuração está ligada à questão da identidade, não só para demonstrar quem é quem para o entrevistador, mas para se atualizar e se reconhecer. Por isso, destacamos essas etapas elencadas por Arfuch (2010) que podem ser identificadas em biografemas<sup>1</sup>.

Foram esses biografemas que utilizamos como critérios para a construção do roteiro da entrevista.

- a) *A infância*: será a ancoragem obrigatória de todo devir. O biografema da infância será alimentado por detalhes ilustrativos e lúdicos. Além disso, o entrevistador será o privilegiado em ganhar o tom confidencial da narrativa.

---

<sup>1</sup> Barthes (2003) propõe um conceito para biografemas, que seriam uma espécie de “anamnese factícia”, ou uma representação dos fragmentos de uma vida. Espécie de invenção pautada num modelo real-imaginário que visa a completar ou garantir contornos específicos a uma biografia.

- b) *A vocação*: a autora afirma com veemência que dificilmente existiria outro gênero discursivo que imprimisse a ênfase no trabalho como o verdadeiro motor do devir humano.
- c) *A afetividade*: seria a grande zona de competência da entrevista, a exibição pública da afetividade.

Em nossa análise, é possível destacar as diferentes vozes e discursos que circulam em meio à trajetória de vida narrada pela editora Maria Mazarello. Nesse sentido, a linguagem se estabelece por uma relação dialógica, e esta passa a ser examinada pelo filósofo Bakhtin, que irá se debruçar em seus estudos sobre os aspectos relacionados ao discurso de outrem. Para ele, "aquele que apreende a enunciação de outrem não é um ser mudo, privado da palavra, mas ao contrário um ser cheio de palavras interiores (...) a palavra vai à palavra" (BAKHTIN, 1992, p. 147).

Para intensificar nossas análises sobre a heterogeneidade mostrada e constitutiva do discurso, utilizaremos também como referência um dos textos imprescindíveis sobre os estudos heterogêneos, *A Heterogeneidade mostrada e heterogeneidade constitutiva: elementos para uma abordagem do outro no discurso*, de Jacqueline Authier-Revuz (2004). Segundo a pesquisadora, no fio de um discurso que um locutor único produz, há certo número de formas, linguisticamente detectáveis no nível da frase ou do discurso, que inscrevem o outro. É o outro do discurso relatado: as formas sintáticas do discurso indireto e direto designam um outro ato de enunciação. É como neste exemplo: "(...) o Henrique virou pra mim: *Mazarello, você quer aprender a compor?*, percebe-se, então, como a editora se utilizou do discurso direto como "porta voz", lembrando as próprias palavras do outro para inserir na sua enunciação.

Há outro recurso para marcar a heterogeneidade discursiva, denominada conotação autonímica – o locutor faz uso de palavras inscritas no fio de seu discurso. É marcado por aspas, por itálico, por uma entonação ou por alguma forma de comentário, como aponta Authier-Revuz (2004). Recebe, então, um estatuto outro. Destacamos uma passagem específica na narrativa de Mazza, em que diz: " (...) eu não iria ser secretária *porque... porque...* não ia ser secretária dos americanos. O entendimento desta enunciação

é permitido, mormente, pelo audiovisual. A expressão ganha força devido ao gesto que Mazza faz durante a fala, passando as mãos pelos braços, e um tom grave em sua voz, referindo-se à sua raça negra, em uma tentativa de transmitir a fidelidade do fato.

Portanto, partindo das formas marcadas que atribuem ao outro um lugar linguisticamente descritível, chega-se à presença do outro – às palavras dos outros, às outras palavras – em toda parte sempre presentes no discurso, não dependente de uma abordagem linguística. Para a descrição linguística das formas de heterogeneidade mostrada, "a consideração da heterogeneidade constitutiva é, ao meu ver, uma ancoragem, necessária, no exterior do linguístico" (AUTHIER-REVUZ, p. 22).

Escolhemos também neste artigo utilizar alguns conceitos teóricos advindo do pesquisador francês Patrick Charaudeau. Essa vertente da Análise do Discurso proposta por ele é um ambicioso projeto que sintetiza e sistematiza a teoria e o pensamento de diversos autores<sup>2</sup> que já versaram sobre o discurso e a narrativa.

Como sabemos, o discurso é o enunciado inserido em um dado contexto. Em suma, Charaudeau nos instiga a analisar o discurso em suas dimensões interna (os dados internos do texto, os modos como se organizam os enunciados) e externa (a competência situacional da linguagem, as identidades dos parceiros da comunicação e as intencionalidades do discurso), a partir de sujeitos pensados como sociais (locutor e interlocutor) e linguageiros (o enunciador e o destinatário imaginado).

A situação de comunicação “é o lugar onde se instituem as restrições que determina a expectativa da troca, restrições provenientes ao mesmo tempo da identidade dos parceiros e do lugar que eles ocupam na troca, da finalidade que os religa e o propósito da troca”. (CHARAUDEAU, 2004, p. 22). É a situação de comunicação quem vai determinar as condições de produção e de reconhecimento dos atos de comunicação, condições de enunciação sob seu aspecto externo. Não iremos nos ater ao método Semi-linguístico adotado pelo pesquisador, mas os operadores analíticos, os imaginários e os efeitos discursivos utilizados neste artigo.

---

<sup>2</sup> Entre eles, Barthes, Bakhtin, Foucault, Greimas e Genette.

## 2. Os imaginários sociodiscursivos

O conceito sobre imaginários, amplamente abordado por Charaudeau no artigo *Les stéréotypes, c'est bien. Les imaginaires, c'est mieux*, publicado na França, em 2007, é utilizado nesta pesquisa, a fim de que nos apropriarmos do que o pesquisador denomina de imaginários socioculturais.

Os imaginários, essas representações sociais, são transmitidos por meio do discurso, podendo ser assim estruturadas: “saberes de crença” e de “conhecimento”. É a partir desses saberes que se organizam sistemas de pensamentos.

Os “saberes de conhecimento” tendem a ser uma verdade fora da subjetividade do sujeito, ou seja, repousa na existência dos fatos no mundo, na explicação dos fenômenos. Pode ser subdividido em: “ciência”, que se baseia nos procedimentos de observação, de experimentação e de cálculo, a fim de que se aplique ao mundo de modo tal como ele é; saber de “experiência”, que também se baseia e constrói explicações sobre o mundo, mas não tem garantia de serem provadas, portanto não possui procedimentos nem instrumentos. É como se um indivíduo que vivenciou (domínio do experienciado) pudesse compartilhar esse conhecimento sem ter um aparato científico. Portanto, diferenciamos os saberes de conhecimento exemplificando-os:

O sol se levanta e se põe (saber de conhecimento – experiência)

A terra gira em torno do sol (saber de conhecimento – ciência)

Há outros tipos de saberes, elencando por Charaudeau (2007), denominados de crença, que se relacionam na atribuição de sentido que damos ao mundo, na forma de julgamentos dos fenômenos, pensamento e comportamento.

A diferenciação geral entre esses saberes se deve, sobretudo, ao fato de que na crença o domínio é de um “nós-verdadeiro”, uma vez que exige adesão do sujeito. Esse nós que pretende substituir o “ele-verdadeiro” do saber de conhecimento está associado ao olhar do sujeito centrado no mundo, não em seu ponto de vista. No saber de crença, esse raciocínio se inverte. Aqui, não há interesse em saber se o sol levanta ou se põe ou

se a terra gira em torno do sol, mas se é melhor trabalhar, por exemplo, no nascer do sol ou ao pôr do sol. Nesse sentido, entramos para o domínio do valor, que interioriza um saber e, ao mesmo tempo, o desejo compartilhado.

A construção do “saber de crença” dá origem a outros dois: “revelação” e “opinião”. O de “revelação” supõe um lugar exterior ao sujeito, em que uma “verdade” não pode ser provada nem verificada, apenas devem existir textos que testemunhem essa verdade quase que transcendentalmente ligados a um caráter sagrado, evocando valores. Já os saberes de “opinião” se centralizam no sujeito que se apropria de um saber e o compartilha a partir de suas percepções subjetivas. É pessoal e partilhado, por isso, podem ser subdivididos em opinião comum (tende a generalizar e pretende ser compartilhada, o exemplo poderia ser o ditado popular), opinião relativa (está contra ou a favor de uma opinião) e opinião coletiva (valores identitários formados por um grupo social).

É desses tipos de saberes que são alimentados os imaginários. Jogando-se com essas categorias, temos, muitas vezes, imbricações dos saberes, que podem ter proposições sobre o mundo. A questão dos imaginários pode não ser categorizada como verdadeira ou falsa, mas para o analista do discurso, deve ser vista como um recurso que consiste em observar como esses imaginários devem aparecer nas falas e visões de mundo daquelas testemunhas.

### 3. Efeitos discursivos

Os efeitos serão aqui utilizados para o estabelecimento de identidades dos sujeitos, já que, como aponta David-Silva (2005), inspirado Charaudeau:

[...] o sujeito comunicante não consegue prever os efeitos que irá produzir em seu destinatário: sabendo disso, ele aposta em efeitos possíveis (efeitos visados), e as estratégias discursivas utilizadas para se atingir esses efeitos são as mesmas que fornecem ao interpretante condições de traçar o perfil, a identidade linguageira do sujeito comunicante. (p. 55).

Sendo assim, destacamos os efeitos de “realidade”, “ficção” e “patêmicos”, elencados pela autora com base em Charaudeau, os quais utilizaremos em nossas análises.

O efeito de “realidade” é aquele que tende a construir uma visão objetiva e compartilhada do mundo, sendo marcado por índices que irão nos mostrar a percepção por meio dos sentidos (“ver para crer”). Pelo recurso da imagem, por exemplo, a sensação é de que seja uma representação fiel do mundo; o fato de escutar algo que já foi compartilhado, ou seja, já foi uma experiência vivida, também tende a conseguir um efeito de realidade; a aprendizagem, o saber apreendido por meio do intelecto, do científico, permite-nos construir a imagem de um sábio, de um intelectual. Assim, propicia um “efeito de saber” ligado ao efeito de “realidade”. É dentro dessa perspectiva que o efeito de “real” tende a dar credibilidade e autenticidade ao sujeito comunicante.

O efeito de “ficção”, por sua vez, como aponta Machado (1996): “[...] responde ao desejo humano de poder vivenciar (ou se transportar) para uma história que tenha começo e fim, em outros termos: poder sentir através da ficção, a existência de um eu-unificado.” (MACHADO, 1996 *apud* DAVID-SILVA, 2005, p. 55).

Maria Mazarello, conforme iremos detalhar nas análises, agencia seu discurso para um início, meio e fim, em que percebemos uma estratégia desse efeito de “ficção”. Em sua narrativa, algumas pessoas, transformadas em personagens, são tratadas ora como vilões, ora como heróis. Às vezes, evidencia-se até certo mistério, tudo isso gerando uma “ficcionalização” dos fatos.

O efeito “patêmico” consistirá em uma forma de socialização da intimidade e do catártico. As formas de dizer devem sobrepujar o ambiente particular, tornando-se público. David-Silva (2005) acrescenta que, para se atingir os efeitos patêmicos, é necessária a dramatização dos fatos.

Apesar das diferentes possibilidades de estratégias discursivas para se atingir os “efeitos de realidade”, “os efeitos de ficção” e “os efeitos de patemização”, a busca por esses efeitos torna-se relevante para pensar a identidade discursiva de Maria Mazarello e a projeção etótica da editora.

#### **4. As imagens de si no discurso: sobre ethos**



No livro organizado por Ruth Amossy (2004), *Imagens de si no discurso: a construção do ethos*, Maingueneau (2004) retrata em seu capítulo intitulado *Ethos, cenografia, incorporação*, uma concepção de ethos dentro da Análise do Discurso, em que o pesquisador busca refletir que a noção de ethos permite gerar adesão de sujeitos a uma certa posição discursiva. Em termos pragmáticos, "o ethos se desdobra no registro do 'mostrado' e, eventualmente, no do 'dito'". (MAINGUENEAU *apud* AMOSSY, 2004, p. 70). É interessante o aspecto que Maingueneau ressalta, afirmando que o fato de que um texto pertence a um gênero de discurso ou a um certo posicionamento ideológico induz expectativas em matéria de ethos. Logo, se estamos abordando sobre as narrativas de vida, já temos um ethos pré-discursivo em mente, tendo em vista a questão do gênero.

O termo tom também é utilizado para a conceituação sobre o ethos. Até em um texto escrito, existirá uma vocalidade específica, que permite relacioná-lo a uma fonte enunciativa. O autor ressalta que a vocalidade implica uma determinação do corpo do enunciador. Assim a leitura faz emergir uma origem enunciativa, uma instância subjetiva encarnada que exerce o papel de fiador, esta figura o leitor quem deve construir, com base em indícios textuais, sendo investido de um caráter e de uma corporalidade. A qualidade do ethos remete à figura do fiador que, mediante sua fala, se dá uma identidade compatível com o mundo que se supõe que ele faz surgir em seu enunciado. (MAINGUENEAU, 2004).

Como Amossy (2004) aborda na introdução de seu livro, a noção de ethos para Maingueneau está associada à cena de enunciação, que integra três cenas: i) *cena englobante*: tipo de discurso; ii) *cena genérica*: contrato associado a um gênero; iii) *cenografia*: não é imposta pelo gênero, mas construída pelo próprio texto. (MAINGUENEAU, 2004, p.75).

Portanto, Maingueneau afirma que o enunciado se dá pelo tom de um fiador associado a uma dinâmica corporal, sendo que o leitor não codifica o sentido, mas participa, fisicamente, do mesmo mundo do fiador:

O co-enunciador captado pelo ethos, envolvente e invisível, de um discurso, faz mais do que decifrar seus conteúdos. Ele é implicado em sua cenografia, participa de uma esfera na qual pode reencontrar um enunciador que, pela vocalidade de sua fala, é construído como fiador do mundo representado. (MAINGUENEAU, 2004, p. 90)

## 5. Os possíveis *ethé* nas narrativas de vida de Maria Mazarello

### Infância – Maria Mazarello



00:00:31 a 00:01:05

Nós viemos de uma família pobre, de operários, minha mãe lavadeira e viemos para Belo Horizonte. Na minha terra, lá em Ponte Nova... O que levou minha mãe, que ficou viúva, com 9 filhos para criar [...] Ela sentiu, na verdade, que a gente não teria o amanhã.

Eu estava com as irmãs Salesianas, meu nome é Maria Mazzarello por causa de uma santa salesiana.

Maria Mazarello inicia seu depoimento invocando a sua infância humilde, sobretudo ao utilizar os termos “pobre e operário”, que evocam efeitos patêmicos e o imaginário da “infância sofrida e trabalhadora”, a partir de um saber de experiência. O papel social exercido por sua mãe, lavadeira, já demonstra seu crescimento dentro de dificuldades socioeconômicas. Paralelamente, a forma como narra, com um tom de dramaticidade, lembrando-se das palavras de sua mãe, “ela sentiu que a gente não teria o amanhã”, também demonstra o efeito patêmico refletido em sua fala, articulado ao efeito de ficção ao remontar um passado longínquo. Ainda no mesmo trecho, há uma “imagem arquivo” (o retrato da família de Mazza), de cunho mais indicial, que nos dá a sensação de um efeito de realidade e confirmação da narrativa.

O imaginário refletido na escolha de seu nome, “meu nome é Maria Mazarello por causa da santa salesiana”, aproxima-nos do “saber de crença”, especificamente, o de “revelação”, ligado ao caráter sagrado. Mas é também perceptível um tom irônico na fala da editora.

## Vocação – Maria Mazarello



00:01:34 a 00:04:40

E eu era doida pra estudar, doida, doida.

Mas a gente, por mais inteligente que fosse, o negócio é o seguinte, é preto, tinha que tá pra trás. Eu queria estudar na escola. Então, quando eu terminei o 4º ano, depois fiz o 5º de admissão escolar, eu tinha de fazer o ginásio e aí eu insisti com minha mãe, lavadeira, trabalhava de manhã, de tarde, de noite, insisti com ela da gente ir. Tiveram umas irmãs que tentaram arrumar vaga pra gente. ‘Nós arrumamos tudo pra você, fala com sua mãe, uniforme, mas sem ordem e autorização da diretora, Emancira, não tem jeito. E para isso, sua mãe tem de vir aqui conversar com a diretora’. Eu batalhei, batalhei, mamãe foi, mas parece que ela já tinha uma ideia do que ia acontecer. Quando chegou lá, *essa cena não sai da minha cabeça, eu vou morrer com essa cena na minha cabeça, lembro direitinho, do caminho da ida e do caminho da volta.* Custamos a ser recebidas pela irmã Emancira, mamãe já tava impaciente, em pé, né, porque a gente não tinha privilégio de mandar sentar. Se fosse filha de fazendeiro, se fosse fazendeiro... É outro tratamento. Muito bem. Aí veio a irmã Cida. [...] A Irmã olhou pra mamãe, pra mim ela nem olhou: ‘Dona Peninha [...], a senhora sabe que a menina da senhora ela não tem, não vai ter condição de ser professora, mas eu posso fazer uma coisa, tinha uma escola para domésticas [...] ao invés da senhora tá pedindo aqui uma vaga para professora, a senhora já pode, apesar dela ser muito novinha, matricula ela na escola doméstica, porque o futuro dela a senhora sabe, o futuro dela vai ser empregada doméstica. Eu apanhei do colégio até lá em casa.

Nesse outro trecho, mais uma vez, é reafirmado o contexto social de Maria Mazarello, ressaltado por uma problemática social, trazendo à tona o imaginário de preconceito racial evocado por um saber de conhecimento (experiência) e de crença (opinião). Como ressalta Authier-Revuz (2004), no fio de um discurso que um locutor único produz, há um certo número de formas, linguisticamente detectáveis no nível da frase e do discurso, que inscrevem o outro. Neste trecho apresentado, percebemos a heterogeneidade marcada em sua fala, quando introduz a enunciação de outrem: ‘Dona

Peninha [...], a senhora sabe que a menina da senhora ela não tem, não vai ter condição de ser professora, mas eu posso fazer uma coisa, tinha uma escola para domésticas [...]. Assim, Mazza designa o outro no seu ato de enunciação, locutor como “porta voz”, utilizando-se das próprias palavras do outro que ocupam o tempo.

Percebemos efeitos de realidade em diversas falas, exemplificadas aqui: “a gente, por mais inteligente que fosse, é preto [...] tinha que tá pra trás”; “Custamos a ser recebidas pela irmã Emancira, mamãe já tava impaciente, em pé, né, porque a gente não tinha privilégio de mandar sentar. Se fosse filha de fazendeiro, se fosse fazendeiro... É outro tratamento.”. Isso demonstra o tom preconceituoso que, no decorrer da narrativa, se reafirma. O uso da expressão “se fosse fazendeiro” carrega um imaginário de “casta social”, ilustrado por esse saber de crença (opinião) de Mazza.

A forma como a editora narra os acontecimentos de sua vida, utiliza de muitos efeitos de ficção, entrelaçando sequências do passado com sua autoimagem de editora e, em outros momentos, parece que estamos diante de uma história de ficção, onde temos a sensação de acompanhá-la em busca de um final vitorioso e feliz. Até uma possível vilã para a história nos é apresentada: a irmã Emancira. Mazza busca em sua própria fala o que a irmã teria dito àquele dia: “Dona Peninha, a senhora sabe que a menina da senhora não tem, não vai ter condição de ser professora”. Nesse trecho, percebemos pelo saber de opinião expressado um imaginário de “inferioridade do negro”. Sua fala também nos aproxima de efeitos de realidade, pelo teor sincero em que se expressa, e de efeitos patêmicos, visíveis em seu olhar e gestos. É comum no discurso da editora algumas intervenções e tropeços durante a sua própria narrativa, como ao invocar nomes de pessoas e suas vozes, outra marca de heterogeneidade.

## Vocação – Maria Mazarello



00:08:29 a 00:09:53

Eu tinha contato direto com o pessoal lá debaixo... diziam que era a elite...as secretárias dos americanos... E eu tinha um contato direto com esse povo diferente do povo da gráfica e a razão é muito simples, eu tava num nível intelectual mais equiparado... eu não iria ser secretária porque... porque...não ia ser secretária dos americanos. Foi aí que fiquei conhecendo Ana Lucia campanha Batista, que era uma das secretárias do americano lá. Ana Lucia Batista virou pra mim e disse: você tem que fazer é um curso de jornalismo. Eu falei, cê tá doida, menina, eu sou contadora!

Eu passei no vestibular!

Acontece que tinha um professor chamado Charles Scorfield, o cara era escocês, e o cara dava artes gráficas. O cara dava tipografia, dava composição, só que era um prato cheio pra mim, no fim, o cara dava aula quase que só pra mim. Quanto mais eu aprendia, aí mais eu falava: Nossa senhora! Que negócio mágico que é esse negócio de livro, de fazer livro...

Paralelamente, fazendo um livro no PABAE e Ana Lucia buzinando no meu ouvido: nós vamos abrir uma editora!

Um dos sentidos atribuídos nessa passagem é permitido, mormente, pelo audiovisual. A expressão “eu não iria ser secretária porque...porque” ganha força devido ao gesto que Mazza faz durante a fala, passando as mãos pelos braços, refere-se à sua raça negra, em uma tentativa de transmitir a fidelidade do fato, mais uma vez evocando o imaginário já debatido.

Por meio dessa narração minuciosa, do emprego de determinados verbos e da recriação dos diálogos, a narrativa é investida de efeitos patêmicos, que se traduzem em um sentimento de pena. A opção por determinadas categorias linguísticas, bem como os imaginários sociodiscursivos relacionados a essa situação – o tratamento preconceituoso para quem é negro –, já condiciona discursivamente algumas emoções.

É perceptível também nesse trecho apresentado, o crescimento nos âmbitos profissional e acadêmico de Maria Mazarello. Afinal, no início de sua trajetória, ela já afirmava “eu sou doida, doida pra estudar”, narrando sua trajetória de muito esforço para conseguir tal objetivo, conjurando o imaginário a partir de um saber de experiência “daqueles que vencem na vida com o trabalho duro”.

Apesar de não acreditar nos desafios propostos pela amiga Ana Lúcia, “cê tá doida, menina”, Mazza transmite um *ethé* de vencedora, muito mais pelo esforço pessoal e pela experiência do que pelo conhecimento teórico.

## Afetividade – Maria Mazarello



00:13:53 a 00:14:47

Acabou que a Mazza Edições chegou primeiro, em termos de ser a primeira editora brasileira, realmente, a encarar a temática, a trabalhar na temática, isso, sem falsa modéstia, nacionalmente, o pessoal reconhece que foi a Mazza Edições que topou essa empreitada.

Eu volto para o professor Edgar, eu topei essa empreitada no fundo, no fundo, com aquela missão que o professor me deu.

Ele falou assim, você tem que continuar o trabalho, o espírito da Vega. Você é editora! Você tem que continuar! Você tem que perseguir!

O discurso da Mazza é permeado por saberes de crença. As explicações sobre os fatos que aconteceram em sua vida partem de um julgamento e de uma opinião construídos por ela e com motivações variadas, tais como a necessidade, razão, emoção, entre outros. Interessante notar que este saber é pessoal e social. Podemos apontar nesse trecho este saber de “opinião” “[...] a Mazza Edições chegou primeiro, em termos de ser a primeira editora brasileira, realmente, a encarar a temática, a trabalhar na temática, isso, sem falsa modéstia, nacionalmente, o pessoal reconhece que foi a Mazza Edições que topou essa empreitada”.

Já neste trecho, “você tem que continuar o espírito da Vega”, percebemos um tom até confidencial, a voz se abaixa em efeito patêmico para dizer o que entendemos ser um “saber de revelação”, com explicações fundamentadas em uma verdade exterior ao sujeito, que se expressa pelas ideologias, um imaginário quase sagrado de “que existe um caminho certo, de que devemos buscar os sonhos, pois eles são possíveis”.

O *ethos* percebido e que se confirma em todos os trechos que selecionamos da Mazza, está diretamente relacionado ao imaginário que permeia sua vida, de que o papel

de editor é algo que se relaciona com um engendramento que envolve muito esforço, persistência e trabalho árduo, independente de preconceitos sociais visíveis na sociedade. Essa profissão acabou sendo uma alternativa de vida e, dessa forma, ela se realizou como pessoa e como profissional.

## Considerações finais

Com uma visão não romanceada da vida, vivendo os percalços por ser negra, de família humilde, foi com muito empenho e certo imprevisto que Maria Mazarello se tornou editora. Os possíveis *ethé* percebidos de Mazza são, sobretudo, marcados pela projeção de vencedora, de esforço, de persistência e de trabalho árduo e de vítima em uma sociedade discriminatória. A sua trajetória de vida a reflete profissionalmente: encontra dificuldades, mas espera sempre superar. Esse *ethos* que prevalece foi de uma profissional que vive “de” livro e/ou para os livros, sendo responsáveis pela difusão e pela memória cultural, literária, artística e ideológica. Cabe-lhe o complexo exercício de avaliar e selecionar em meio ao universo cultural. O *ethos* que também emerge das práticas discursivas da editora está atrelado à resistência, marcada por uma busca de que suas produções sejam respaldadas por valores literários e artísticos das obras, pela busca de um público leitor e de sua formação crítica, resistindo ao preconceito existente na sociedade. Por fim, percebemos um *ethos* de silêncio, já que em alguns momentos, há marcações prosódicas, variação no tempo de fala, silêncio, ou mesmo uma intensidade sonora mais baixa; esse fato ocorria, sobretudo, nos momentos em que relatava cenas de preconceito.

Assim, o *ethos* percebido e que se confirma em todos os trechos que selecionamos de Mazza está diretamente relacionado ao imaginário que permeia a vida dela (preconceito de raça), de que o papel de editor é algo que se relaciona com um engendramento que envolve muito esforço, persistência e trabalho árduo, independentemente de preconceitos sociais visíveis na sociedade.

## Referências

AMOSSY, Ruth (org). **Imagem de si no discurso: a construção do ethos**. São Paulo: Contexto, 2005.

ARFUCH, Leonor. **O espaço biográfico: dilemas da subjetividade contemporânea**. Trad. Paloma Vedal. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2010.

AUTHIER-REVUZ, Jacqueline. Heterogeneidade mostrada e heterogeneidade constitutiva: elementos para uma abordagem do outro no discurso. **Entre a transparência e a opacidade: um estudo enunciativo do sentido**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

BAKHTIN, Mikhail. **Marxismo e filosofia da linguagem**. São Paulo: Hucitec, 1978

CHARAUDEAU, Patrick. **Linguagem e discurso**. 2.ed. São Paulo: Contexto, 2010.

CHARAUDEAU, P. Les stéréotypes, c'est bien. Les imaginaires, c'est mieux. In: Boyer H. (dir.) **Stéréotypage, stéréotypes: fonctionnements ordinaires et mises en scène**. Paris: L'Harmattan, 2007.

CHARAUDEAU, Patrick. Visadas discursivas, gêneros situacionais e construção textual. In: MACHADO, I.L; MELLO,R. (orgs). **Gêneros: Reflexões em Análise do Discurso**. Belo Horizonte: NAD/FALE-UFMG, 2004.

DAVID-SILVA, Giani. **A informação televisiva: uma encenação da realidade (Comparação entre telejornais brasileiros e franceses)**, 2005, 219f. Tese (Doutorado em Letras), Programa de Pós-Graduação em Estudos Linguísticos, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2005.

MAINGUENEAU, Dominique. A propósito do ethos. In: MOTTA, Ana Raquel; SALGADO, Luciana (Orgs.). **Ethos discursivo**. São Paulo: Contexto, 2008. p. 11-25.

SANTANA-GOMES, Letícia. **Por uma memória editorial**. [Filme-vídeo]. Produção de Letícia Santana Gomes. Belo Horizonte, CEFET-MG, 2015. 52min. Audiovisual.



## **RACIAL REPRESENTATION IN BRAZILIAN SOAP OPERAS (2014 TO 2018)**

### **REPRESENTAÇÃO RACIAL EM NOVELAS BRASILEIRAS (2014 À 2018)**

Larissa Goulart\*

**Abstract:** This paper aims to investigate racial representation in Brazilian Soap Operas broadcasted by the main TV channel – Globo – in the past 5 years. In order to do so the number of total characters and the number of black characters for each soap opera was counted, as well as the number of black writers and directors. The analyses show that racial representation continues to be an issue in Brazilian soap operas, with just over 15% of all characters in the soap operas analyzed being black. Furthermore, it is possible to see that there is even less representation of black people in the production of soap operas. This study finishes with a discussion of how racial representation affects socialization and acculturation in Brazil.

**Keywords:** Racial Representation. Soap Operas. Socialization.

**Resumo:** Esse trabalho busca investigar a representação racial em novelas brasileiras transmitidas pela principal rede de televisão do país – Globo – nos últimos cinco anos. Para cumprir com esse objetivo, o número total e o número de personagens negros foram avaliados, assim como, o número de autores e diretores negros. Essa análise demonstra que a representação racial continua a ser uma questão em novelas brasileiras, com apenas 15% de todos os personagens das novelas analisadas sendo negros. Ademais, é possível perceber que há ainda menos representatividade negra na produção de novelas (com diretores e autores). Esse estudo encerra com uma discussão acerca de como a representação racial afeta a socialização e aculturação no Brasil.

**Palavras-Chave:** Representação Racial. Novelas. Socialização.

## **1. Introduction**

The goal of this paper is to discuss racial representation of black people<sup>1</sup> in Brazilian soap operas from 2014 to 2018. As van Dijk (1987), Jackson (2014), Ward

---

\* PhD student in Applied Linguistics at Northern Arizona University, former Fulbright Foreign Language Teaching Assistant at the University of Nebraska – Lincoln.

<sup>1</sup> When talking about racial representation in this paper I am referring to black people, nevertheless I acknowledge the fact that other races are also - sometimes - represented in soap operas, such as native Brazilians and Asian immigrants.

(2003) and Hill (2007) point out, media has the power to influence our values, traditions and beliefs. Therefore, it is important to discuss how race is portrayed in Brazilian soap operas, since these television programs reach a considerable amount of people in Brazil and in other countries.

In order to illustrate that, in 2012 the Mozambican writer Paulina Chiziane visited Brazil for the First Biennial Festival of Books and Reading in Brasilia. During this visit she talked about how Mozambicans have an image of Brazil that is highly influenced by two things: the Brazilian evangelical churches, which are currently spreading through Mozambique, and the image of Brazil that soap operas give. Regarding this last point she says:

For us, Mozambicans, the image of Brazil is of a country of whites, or at most, mixed race. The only successful black Brazilian we know is Pelé. In soap operas, which are the responsible for defining the image of Brazil we have, we see black people as loaders or as housekeepers. In the top (of social representation) are the whites. This is the image Brazil is selling to the world.<sup>1</sup>(Chiziane, in interview 2012)

Chiziane highlights the role that soap operas plays in representing Brazilian society outside of Brazil. Later in her interview, she also said that these representations are not only dangerous to the outside world, but also within Brazilian society as these images normalize the way black people are treated. Chiziane (in interview, 2012) said: “after seeing white people calling the shots and black people sweeping, and carrying things, the Mozambican thinks that these situations are normal<sup>2</sup>.”

Chiziane is not the only foreigner to discuss the role of Brazilian soaps in representing Brazilian society. Angela Davis in a visit to Brazil in 2014 said that “every time I come to Brazil, I watch TV to see how the country represents itself. Based on Brazilian television, it would be impossible to imagine that the country’s population is

---

<sup>1</sup> This, and all subsequent excerpts in Portuguese, were translated into English by the author. Original: "Para nós, moçambicanos, a imagem do Brasil é a de um país branco ou, no máximo, mestiço. O único negro brasileiro bem-sucedido que reconhecemos como tal é o Pelé. Nas telenovelas, que são as responsáveis por definir a imagem que temos do Brasil, só vemos negros como carregadores ou como empregados domésticos. No topo [da representação social] estão os brancos. Esta é a imagem que o Brasil está vendendo ao mundo" (Chiziane, in interview 2012)

<sup>2</sup> Original: “de tanto ver nas novelas o branco mandando e o negro varrendo e carregando, o moçambicano passa a ver tal situação como aparentemente normal”

mainly black<sup>3</sup>” (Davis, in interview 2014). Davis’ point is particularly interesting considering that in the last survey of the country, the Brazilian Institute of Geography and Statistics (IBGE)<sup>4</sup> concluded that 54.9% of the population considers itself either black or mixed race.

The viewpoints presented by both Chiziane and Davis illustrate how soap operas play an extensive role in representing Brazilian society. The impact of soap operas is twofold: first, they determine how the outside world views Brazil, arguably, having a greater influence in the image of Brazil than the news; second, they are relevant for ingroups of Brazilian communities who are socialized viewing these stereotypical Brazilian society on television.

Regarding socialization and media, Kramsch (1998, p. 131) states that socialization is “the process by which a person internalizes the conventions and behaviors imposed by a society or social group.” In other words, socialization is the negotiation and establishment of the beliefs, values and worldviews accepted by a specific group. Therefore, as Jackson (2014, p. 51) argues, “culture is learned” and it is through socialization that a person learns the traditions of his/her group. Going further into this topic Jackson (2014, p. 58) explains that in primary socialization “elders and the media convey messages about what is expected in various situations and contexts.” Thus, if, for instance, the media continuously conveys the message that black people are only apt to work in menial jobs, this might be normalized in society.

Additionally, it is through this primary socialization that “people develop expectations and shared understandings about the most appropriate ways to behave in different situations and contexts” (Jackson, 2014, p. 417). Therefore, when a person sees black characters always being subservient to white characters, or feeling ugly due to their skin color, this might be generalized to this person’s interaction with the other members of the community. In a study that took into account specifically the socialization of black children, Stroman (1984, p. 79) suggested that “television might influence their attitudes

---

<sup>3</sup> Original: “sempre que venho ao Brasil, assisto à TV para ver como o país se representa. Pela TV brasileira, nunca seria possível imaginar que sua população é majoritariamente negra”

<sup>4</sup> available at <https://ww2.ibge.gov.br/english/disseminacao/eventos/missao/instituicao.shtm>

toward their own racial group (...) and compete with Black families socialization by teaching attitudes and behaviors that are not taught at home”.

Littlefield (2008, p. 676), when discussing the influence of media on socialization, argues that “the media are the primary agent of socialization in which participants are seduced, educated, and transformed by ideas concerning race, gender, and class on a global level”. Therefore, as mentioned above, media contributes as a key factor to define self-identity, especially, for young viewers (Milkie, 1999).

Another point to be considered in the case of Brazil is the amount of exposure to media outlets. According to Faria and Potter (1999, p. 254) “adults watch more than three hours of television per day on average and children watch more than three hours while youth from 14 to 25 watch fewer hours”. Thus, members of Brazilian society are being battered by different representations of their society. And, as Stroman (1984, p. 79) suggests, “television is being added to the list of institutions assuming key roles in the socialization process”.

Considering this, the goal of this paper is to investigate racial representation in Brazilian soap operas over the past five years. The research questions that will guide this study are:

- What is the proportion of black actors in soap operas?
- What is the proportion of black writers and directors in soap operas?
- What professions are assigned to black characters?

In order to answer these questions this paper is divided in six sections. In the next section, I define the genre of Brazilian soap operas. In the following section, the history of racial representation in Brazilian soap operas is presented. Next, the methodology of this study is described. Then, the results are presented followed by a discussion of the answers to the research questions based on the results. The last section presents the limitations of this study as well as some suggestions for future investigations on this topic.

## **2. Brazilian Soaps Operas**

In this section the differences between the genres of soap operas, *telenovelas* and *novelas* are introduced. In addition, some numbers related to soap opera audiences are discussed and previous research on the impact of soap operas in the national identity are presented.

In this paper I chose to adopt the term “soap opera” as the English translation for the Portuguese *novelas*. However, it is worth highlighting the differences between American soap operas, Latin American *telenovelas* and Brazilian *novelas* as they are used interchangeably by many authors but, actually, constitute different genres.

First, unlike American soap operas, *novelas* are not infinite, they usually have a start and an end date, varying from six to 12 months on air. Their duration can be extended or shortened according to its popularity with the audience (Campos and Feres Junior, 2015). Another difference between *novelas* and soap operas, according to Slade and Beckenham (2005), is that each episode of a *novela* is recorded not long before they air, therefore, the storylines are adapted according to the audience reception. Whereas, soap operas episodes are usually recorded a considerable time before showing on TV. In other words, *novelas* are an “open genre” (Mattelart and Mattelart, 1990, p. 41) that might be influenced by social institutions, such as the church or non-governmental organizations.

Second, *novelas* involve larger numbers of characters than its American counterparts. These characters are part of different narrative settings within the same storyline (Campos and Feres Junior, 2015). In this last point Brazilian *novelas* are similar to the Latin American *telenovelas*, which also have many narratives in one storyline. Nevertheless, Brazilian *novelas* tend to have a higher level of technical and artistic quality, which is a result of the great financial investment made in each episode. According to De Melo (1998) each episode of a *novela* costs around \$125,000, this sum is about 15 times more than the investment by the Mexican Televisa, the main producer of *telenovelas* in Latin America. In addition, *telenovelas* have a tendency to be “corny and old fashioned, while *novelas* are better intellectually, and more realistic” (De Melo, 1988). This perception of *telenovelas* as “corny” might be due to their focus on melodramatic and romantic stories, while *novelas* tend to usually focus on political and economic conflicts. Considering this distinction between *telenovelas* and *novelas*,

Campos and Feres Junior (2015, p. 03) state that *telenovelas* focus on the private lives of its characters, while *novelas* are an “instrument of dissemination (and creation) of an understanding of a national identity, and its alleged national characteristics, conundrums and challenges”<sup>5</sup>. Also, in the past few years *novelas* have focused on storylines that “relate to the daily life of Brazilian population - mainly in urban areas” (Faria and Potter, 1999, p. 256).

Finally, the main difference between soap operas, *telenovelas* and *novelas* is that *novelas* are viewed by the “vast majority of the Brazilian population, regardless of social class” (La Ferrara, Chong and Duryea, 2012, p. 01), while *telenovelas* and soap operas tend to be associated with people from lower economic background. La Ferrera, Chong and Duryea (2012, p. 06) attribute the popularity of Brazilian soap operas to the language and the settings chosen. According to these authors

novelas are set up in easily recognizable locations and deal with the daily life of Brazilians, so that viewers can relate to the story. Second, novelas use a colloquial language, a typical middle-class setup, and often include an element of social mobility that is appealing to viewers. (La Ferrera, Chong and Duryea, 2012, p.06)

Access to television is also a factor that contributes to the success of *novelas* across different social classes. Almost everybody living in urban areas have access to a television, while in rural areas this access reaches at least half of the population (La Ferrara, Chong and Duryea, 2012, p.05; Faria and Potter, 1999, p. 253).

At this point, it is relevant to discuss the audience of Brazilian soap operas. According to The Economist<sup>6</sup>, 91 million people tune in everyday to the main Brazilian network, Globo. Considering only the audience of soap operas, 80 percent of the country’s audience tune in to the prime-time soap opera. This success in audience also feeds into the quality of soap operas as this attracts the best actors and screenwriters to the productions (Faria and Potter, 1999, 253; Straubhaar, 2012, p.21). One example of the influence soap operas have in Brazilian society is baby-naming patterns. According

---

<sup>5</sup> original: “A telenovela brasileira tornou-se também um instrumento de difusão (e formação) de uma compreensão de identidade nacional, de suas supostas características essenciais, dilemas e desafios.”

<sup>6</sup><https://www.economist.com/news/business/21603472-brazils-biggest-media-firm-flourishing-old-fashioned-business-model-globo-domination>, access on 25th of April.

to La Ferrara, Chong and Duryea (2012, p.03), there is a 33 percent probability of a baby name being the same as one of the main characters of the soap opera aired at the time the baby was born if the area where the parents lived had access to Globo signal, and only 8.5 percent if it did not. Therefore, as Faria and Potter (1999, p.255) argue, “television in Brazil has become the main medium available for society to think about itself, to learn about itself, and to discuss itself. Watching television is almost essential for getting to know what is going on in the country”.

La Ferrara, Chong and Duryea (2012, p. 01) emphasize, specifically, the role of soap operas in creating an image of Brazilian society. According to them, “a wide range of messages and values, including important ones for development policy, have the potential to reach households through the screen.” Other authors also corroborate this view that soap operas are a major influence in Brazilian societies. Porto (2008, p. 02), for example, argues that “telenovelas have become a central ‘mass ceremony’ in which images of nationhood have been negotiated in Brazil.” Faria and Potter (1999, p. 253) say that novelas present an image of “lifestyles, family values sexuality, and reproductive behaviours, which influence values, often unintentionally, and through a variety of routes”. Faria and Fernandes (2007, p. 04) argue that “soap operas are responsible for the elaboration and spread of identity models”<sup>7</sup>. In other words, Brazilian soap operas permeate all levels and instances of Brazilian society, having an impact not only on how Brazilian people view their own society, but also in other aspects such as policy planning, political alignment<sup>8</sup>, etc. As Faria and Potter (1999, p. 254) state, there is a link between access to Brazilian television and the “likelihood of this medium of influencing and homogenizing values and preferences”. Finally, Hamburger (1999) suggests that while soap operas have been created to discuss the nation, they have actually become the way the nation imagines itself.

---

<sup>7</sup> Original: “A telenovela é responsável por elaborar e propagar modelos identitários que serão referência para o espectador”

<sup>8</sup> Mattos (2016) dissertation argues that the soap opera *Roque Santeiro* had its script altered because it influenced the population to vote to a certain candidate in the presidential elections.

The previous paragraphs argue that soap operas influence how Brazilians view and perform their Brazilian identity. Nevertheless, as pointed out by Chiziane's interview, soap operas are also exported to other countries where they are subtitled or dubbed into foreign languages, influencing how these other countries perceive Brazilian society. In these countries, soap operas are informing their opinion of an outgroup, Brazilians. In order to understand the extent to which soap operas are widespread worldwide, I present next some of the numbers related to soap opera exportation.

In 1981, Globo, the main Brazilian network, had already sold the rights to their soap operas to 79 countries (Gouvea Neto, 1997). One of the most successful soap operas of all times, *O Clone* (2001), aired in 98 countries and was remade in Spanish with Colombian actors. In total, in the past 40 years Globo has sold 130 soap operas to 170 countries. So, the image of Brazil portrayed in these soap operas are being propagated around the world.

Finally, the purpose of this section was to describe the differences between soap operas, *telenovelas* and *novelas*; to discuss the impact of Brazilian soap operas in the country's society and the spread of soap operas around the world. In the next section, a brief history of Black people representation in Brazilian television is presented.

### **3. The history of black people in Brazilian television**

In this section, I discuss the main milestones of racial representation in Brazilian television since its beginning. The goal of this section is to provide context to the results of this investigation.

When discussing racial representation in Brazilian television, some critics, like Miceli (1972, p.167), have argued that "the products of Brazil's cultural industry never represented a Brazilian mass culture, these cultural expressions represent only a fragment of some social segments, such as an elite, or middle class ideology". This can be noticed by the representation of black characters in soap operas through time. The issue of racial representation in Brazil is somewhat tumultuous due to the belief that a racial democracy has been established in the country. This belief proposes an erasure of the historical past



of Black people, while it also presents the population through a white-washed perspective in which most people are of mixed race origins (Giorgi, Almeida and Paiva, 2015).

The history of racial representation in Brazilian soap operas started in 1964, when Isaura Bruno portrayed one of the central roles in *O Direito de Nascer*. Her character was a black maid, called Maria Dolores, who raised a white boy (the main character) as her own son. This soap opera was a huge success according to press of the time, even religious ceremonies and sessions of the Senate changed their schedule as not to coincide with the soap opera finale (Ortiz, Borelli, & Ramos, 1991, p. 62). Even though, the actress enjoyed a relative moment of fame after the soaps finale and went on to act in other three soap operas, she died as an unknown selling candy on the streets to make a living (Araújo, 2000).

After this first portrayal of a black character in soap operas, one of the most outrageous facts related to racial representation took place. In 1969, for the first time, a soap opera, *A Cabana do Pai Tomás*, would have two black characters in the leading roles. This, however, did not translate into two black actors portraying these main characters. While the leading female role was portrayed by Ruth de Souza, a black actress, the leading male role was portrayed by a white actor, who had his face painted black for the soap opera. According to Araújo (2000) the use of blackface was due to pressures of the main sponsor of the production, Colgate-Palmolive, to have this actor in the main role.

Another case of racial misrepresentation that caused indignation was the soap opera *Escrava Isaura* (1976). While the title character of the soap opera is a mixed race slave called Isaura, the main actress, Lucelia Santos, cast to play the slave, was white. *Escrava Isaura* was a particularly famous soap opera, being the first soap opera to air in former Yugoslavia and Soviet Union, which only caused more discussion among black people in Brazil (Araújo, 2000).

A positive milestone in the history of racial representation was the soap opera *Pecado Capital* (1975). This was the first soap to show a black character as part of the middle class. According to Araújo (2000) the actor, Milton Gonçalves, pleaded to the soap opera writer, Janet Clair, to have a character that would wear suits and ties. This soap opera is also an example of how “authors are key and dominant figures in the

production and broadcasting process. They decided the whole plot, modifications to the storyline, casting, and even what would be ‘merchandised’ in their telenovelas.” (Farias and Potter, 1999, p.257). In the end, Milton Gonçalves portrayed a therapist who graduated in Harvard and had lived many years in Europe.

One of the negative cases of racial representation were the adaptations of books written by the famous Brazilian author Jorge Amado. While in the books the main characters are mixed race or black, in all three productions *Gabriela* (1975), *Terras do Sem Fim* (1981), and *Tieta* (1989) the leading roles were given to white actors and actresses (Grijo and Souza, 2012).

After showing black characters as part of the middle class, the next step for soap operas was to show interracial relationships. In 1984, the soap *Corpo a Corpo* generated a wave of debate in Brazilian society by presenting an interracial couple composed of the black architect, Sônia Nascimento, who came from a relatively wealthy family, and the engineer Cláudio. In the story, the family of the man was against their relationship due to the woman’s race. Outside the screen people protested against the couple with the argument that it was not believable that a white man would be in love with a black woman (Araújo, 2000). It was only in 1995, with the soap opera *A Próxima Vítima*, that another interracial couple would appear on Brazilian television again. In this soap, one of the daughters of a middle class black family started a relationship with a white man. This caused some problems to the couple as the family of the woman did not accept her relationship with a white man.

One of the main achievements in racial representation happened in 1996 with *Xica da Silva*. This was the first time the leading role in a Brazilian soap opera was given to a black actress. Taís Araújo portrayed Xica da Silva, a slave who got romantically involved with a white representative of the Portuguese Crown in Brazil. After this, Taís Araújo has also played the main character in other seven TV shows, followed by other black or mixed-race actress, Camila Pitanga and Juliana Paes, who have also portrayed leading roles in the past ten years (Campos and Feres Júnior, 2015).

This brief history of racial representation in soap operas shows its slow development in these TV shows. Campos and Feres Júnior (2015) studied the racial

representation among the main characters of Brazilian soap operas that were broadcasted between the years of 1984 and 2014. Their research analyzed gender relations in racial representation, region and location where the soap opera was set and the era in time that the soap opera should portray. Their findings suggest that, on average, only 8.7% of the main cast is composed of black actors and actresses. Furthermore, in the soap operas analyzed, some locations and eras are associated to a larger proportion of black actors, for instance, when the soap opera is set in *favelas* (slums) or in poor communities, or when it is set during the Regency times, when Brazilian society still used slave-labor. Hence, even though there is an increase representation of Black people in soap operas, they are only associated to a specific part of society.

The aim of this section was to discuss the history of black characters in Brazilian soap operas in order to provide a background for this study. The next section will present the methodology adopted to collect and analyze the data.

#### 4. Methodology

The goal of this section is to explain the methodology adopted to collect data for this research. As previously mentioned, this paper attempts to explore the amount of black characters in the soap operas broadcasted in the past five years (2014 to 2018). In order to do that I have followed almost the same steps as Campos and Feres Júnior (2015).

First, in the same way as the authors previously mentioned, I analysed only Globo soap operas. The reasons for this is that Globo is the main network in Brazil and the fourth biggest commercial network in the world, after ABC, CBS and NBC (La Ferrara, Chong and Duryea, 2012, p.05). Furthermore, as Faria and Potter (1999, p. 256) state, “although several networks try to emulate Globo soap operas, and eventually make good and successful soap operas, these are Globo’s specialty and greatest strength”. Finally, it would not be feasible to analyze soap operas produced by other networks due to the lack of information available online about soap operas produced by these networks.

The second step was to select the corpus of soap operas being investigated. As Campos and Feres Júnior (2015) study extended until 2014, I have decided to start

collecting data from the point where they stopped until the soap operas that are currently on air. The table below presents the soap operas that are part of the corpus of research. In the first column is the title of the soap opera, followed by the time it was broadcasted, six, seven or nine pm<sup>9</sup>, its duration and the number (N) of episodes aired.

**Table 1 - Soap Operas studied**

Title	Time	Duration	N <sup>10</sup>
Boogie Oogie	Six	August 4th, 2014 - March 6th, 2015	185
Sete Vidas	Six	March 9th, 2015 - July 10th, 2015	106
Além do Tempo	Six	July 13th, 2015 - January 15th, 2016	161
Êta Mundo Bom	Six	January 18th, 2016 - August 26th, 2016	190
Sol Nascente	Six	August 29th, 2016 - March 21st, 2017	175
Novo Mundo	Six	March 22nd, 2017 - September 25th, 2017	160
Tempo de Amar	Six	September 26th, 2017 - March 19th, 2018	148
Orgulho e Paixão	Six	March 20th, 2018	
Alto Astral	Seven	November 3rd, 2014 - May 9th, 2015	161
Paraisópolis	Seven	May 11th, 2015 - November 7th, 2015	154
Totalmente Demais	Seven	November 9th, 2015 - May 30th, 2016	175
Haja Coração	Seven	May 31st, 2016 - November 8th, 2016	138

<sup>9</sup> Three original soap operas are broadcasted everyday: the first one at six tends to have a more romantic theme, usually being set in a time of the past. The second one, broadcasted at seven pm has humorous connotations, and the last one broadcasted at nine shows political and social discussions.

<sup>10</sup> For the soap operas that are still on air the column for the number of episodes was left blank.

Rock Story	Seven	November 9th, 2016 - June 5th, 2017	179
Pega Pega	Seven	June 6th, 2017 - January 8th, 2018	184
Deus Salve o Rei	Seven	January 9th, 2018	
Império	Nine	July 21st, 2014 - March 13th, 2015	203
Babilônia	Nine	March 16th, 2015 - August 28th, 2015	143
A Regra do Jogo	Nine	August 31st, 2015 - March 11th, 2016	167
Velho Chico	Nine	March 14th, 2016 - September 30th, 2016	172
A Lei do Amor	Nine	October 3rd, 2016 - March 31st, 2017	155
Força do Querer	Nine	April 3rd, 2017 - October 20th, 2017	172
O Outro Lado do Paraíso	Nine	October 23rd, 2017	

Source: the author based on information found at

<https://gshow.globo.com/novelas>

Next, I proceeded with the data collection. As soap operas run for a considerable amount of time, it would be impossible to watch all the episodes of the 22 soap operas analyzed here. Therefore, I relied on the soap opera's official website as a reference for the soap opera's cast. These official websites are available at <https://gshow.globo.com/novelas>. The information collected from the official websites were: the total number of characters and the name of the actors who portrayed them. Unlike Campos and Feres Júnior (2015), who analysed just the actors in the main storyline, I have decided to analyze all the actors in the soap operas.

The fourth step of this investigation was to determine the number of black actors in each soap opera. As Campos and Feres Júnior (2015, p. 05) state, "race is a social construction that is arbitrarily based on body marks, therefore all classification of subjects based on their images is subject to disagreements". Hence, any type of classification, especially one that attempts to classify race, is bound to have controversies. In order to

try to lessen the extent of this problem, I adopted the same approach as Campos and Feres Júnior (2015). Based on the photos of the actors available online, two researchers<sup>11</sup> have separately classified the actors in black (black or mixed race) or white, and then compared the classification. When an agreement could not be reached, a third person was asked to help in the classification. The same procedure was conducted for the main writers and directors of the soap operas.

Finally, information about the profession of the characters was collected, when available. Many characters did not have this information available, therefore when taking into account the professions of black characters they were divided in four categories: unknown, children, workers and bosses. In the category “workers”, housekeepers, drivers, waiters, receptionists, secretaries were included, while in “bosses”, the owners of different establishments, managers, lawyers, advertisers, etc were included. This division of professions might be considered simplistic, however it was an attempt to rely on the information of the soap opera’s website without having to proceed to a deep analysis of each character. Furthermore, it is common for soap operas to portray social mobility, thus, the professions used for the categorization were the ones the characters had at the beginning of the soap opera. The aim of this section was to present how the data for this study was gathered. In the next section I present the results of this investigation.

## 5. Results

The purpose of this section is to present and discuss the results of this investigation. Table 2, below, shows in the first column the title of the soap opera, followed by the total amount of characters, the amount of black characters, the percentage of black characters and the two last columns show the writers and directors responsible for the soap opera. The underlined in the last two columns marks the black writers or directors.

---

<sup>11</sup> I would like to thank applied linguistics students at Universidade Federal do Rio Grande do Sul for helping me with this part of the methodology. All the researchers that classified the actors were Brazilians.

**Table 2 – Number of Black actors, directors and writers**

Title	Total	Black	Percentage	Writer	Director
Boogie Oogie	42	3	7.14%	Rui Vilhena	Ricardo Waddington Gustavo Fernandez
Sete Vidas	33	2	6.06%	Lícia Manzo Daniel Adjafre	Jayme Monjardim
Além do Tempo	37	3	8.10%	Elizabeth Jhin	Pedro Vasconcelos
Êta Mundo Bom	42	3	7.14%	Walcyr Carrasco	Jorge Fernando
Sol Nascente	32	7	21.8%	<u>Walther Negrão</u> Julio Fischer Suzana Pires	Leonardo Nogueira
Novo Mundo	50	7	14%	Thereza Falcão Alessandro Marson	Vinicius Coimbra
Tempo de Amar	49	8	16.32%	Alcides Nogueira	Jayme Monjardim
Orgulho e Paixão	37	3	8.10%	Marcos Bernstein	Fred Mayrink
Alto Astral	48	4	8.33%	Daniel Ortiz Silvio de Abreu	Jorge Fernando
Paraisópolis	51	7	13.72%	Alcides Nogueira Mario Teixeira	Wolf Maya Carlos Araujo
Totalmente Demais	49	16	32.65%	<u>Paulo Halm</u> Rosana Svartman	Luiz Henrique Rios
Haja Coração	45	1	2.2%	Daniel Ortiz	Teresa Lampreia Fred Mayrink
Rock Story	43	9	20.9%	Maria Helena Nascimento	Dennis Carvalho

					Maria de Medicis
Pega Pega	57	11	19.29%	Claudia Souto	Marcus Figueiredo Luiz Henrique Rios
Deus Salve o Rei	20	0	0%	Daniel Adjafre	Fabricio Mamberti
Império	66	8	12.12%	Aguinaldo Silva	<u>Rogério Gomes</u>
Babilônia	58	13	22.41%	Gilberto Braga Ricardo Linhares João Ximenes Braga	Dennis Carvalho
A Regra do Jogo	55	10	18,18%	João Emanuel Carneiro	Amora Mautner
Velho Chico	38	18	47,36%	Benedito Ruy Barbosa Edmara Barbosa	Luís Fernando Carvalho
A Lei do Amor	61	8	13.11%	Maria Adelaide do Amaral Vincent Villari	Natália Grimberg Denise Saraceni
Força do Querer	46	8	17.39%	Gloria Perez	Pedro Vasconcelos
O outro lado do Paraíso	58	8	13.79%	Walcyr Carrasco	Mauro Mendonça Filho
<b>Total</b>	<b>1017</b>	<b>157</b>	<b>15.43%</b>	<b>Two</b>	<b>One</b>

Source: the author based on information found at

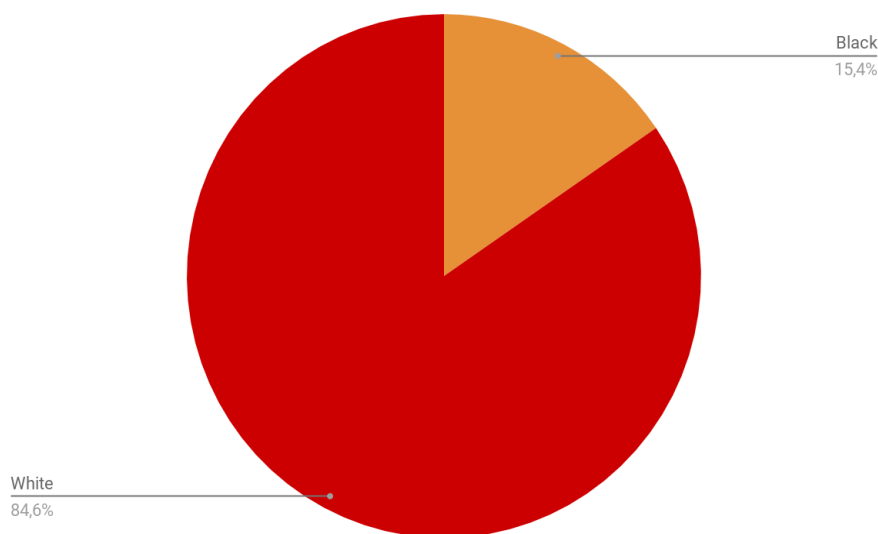
<https://gshow.globo.com/novelas>

As we can see from the table above, the average of black people in soap opera in the past five years is 15.43%. This number is bigger than the 8.7% found by Campos and Feres Júnior (2015), but still considerably below the 54.9% encountered in Brazilian society. Furthermore, the increase in the total amount of black characters when compared to Campos and Feres Júnior (2015) might be due to the changes in the methodology. While Campos and Feres Júnior (2015) only analyzed the characters in the main storyline, the investigation described here analyzed all the characters in the soap opera. Therefore,



these results might indicate that black actors usually play parts in the supporting storylines of a soap opera, rather than in the main storyline.

**Graph 1 - Amount of black characters in Brazilian soap operas**



In total, four soap operas had the leading roles portrayed by a black actress: *Velho Chico*, *Babilônia* (Camila Pitanga), *Força do Querer* (Juliana Paes) and *Eta Mundo Bom* (Débora Nascimento). In addition, in two soap operas the main villain was portrayed by a black actress: *Alto Astral* (Débora Nascimento) and *Totalmente Demais* (Juliana Paes). This shows a development from the research conducted by Campos and Feres Júnior (2015), as in the 20 years analyzed by these authors, only eleven soap operas were headlined by black actors or actresses. Nevertheless, some of the issues perceived by these authors are still present. The first one is the non-representation of male black actors in leading roles, as can be seen, only female actresses were selected to be the main characters. The second one is the repetition of the same actresses. In Campos and Feres Júnior (2015) only three black actresses had portrayed leading roles in soap operas: Juliana Paes, Camila Pitanga and Taís Araújo. While the latter did not appear in any soap opera in the past five years, the former two continue to be recurrently the main characters with the addition of Débora Nascimento. Furthermore, as discussed by Campos and Feres

Junior (2015), the race classification adopted on this research is, at least, troublesome as these three actresses might “pass” as white for some people, as it became clear from a recent UN Women campaign, which had Juliana Paes to representing black women, the actress is not considered black by many Brazilians, especially black Brazilians<sup>12</sup>.

The soap opera with the greatest amount of black actors was *Velho Chico*. In this soap opera most of the actors in the main storyline were portrayed by black people. Even though the amount of black characters in this soap opera might be due to the region of Brazil where it is set, in the state of Bahia where most of the population is black, they are from different social and economic background. Therefore, this soap opera does not reinforce the image of black people living only in poverty. The main characters, for example, are a wealthy family of farmers.

Another soap opera with a positive race representation was *Totalmente Demais*, in which the main villain was played by a black actress (Juliana Paes). Besides the villain, this soap opera also shows a family of middle class black people, in which each character is pursuing their own dreams. This might be a small step, but considering the research conducted by Campos and Feres Júnior (2015) and the considerations presented in Araújo (2000) having a depiction of black people as middle class, working in successful positions is a great achievement. It is worth pointing out that this was one of the few soap operas written by a black person.

One of the soap operas, *Deus Salve o Rei*, considered the Brazilian version of the HBO TV show *Game of Thrones*, does not have any black actors according to the soap’s website. Looking deeper into this specific case, some news outlet report that there is one black character in the story who lives in the forest and is a clairvoyant<sup>13</sup>, nevertheless she is not in the soap opera’s official website. Furthermore, the reason given for not having any black characters is that in European Middle Ages, when the soap opera is set, there were no black people. This shows how soap opera writers and directors favor whiteness,

---

<sup>12</sup> <https://www.instagram.com/p/BlqEXFtHk5R/?hl=pt-br&taken-by=onumulheresbr>

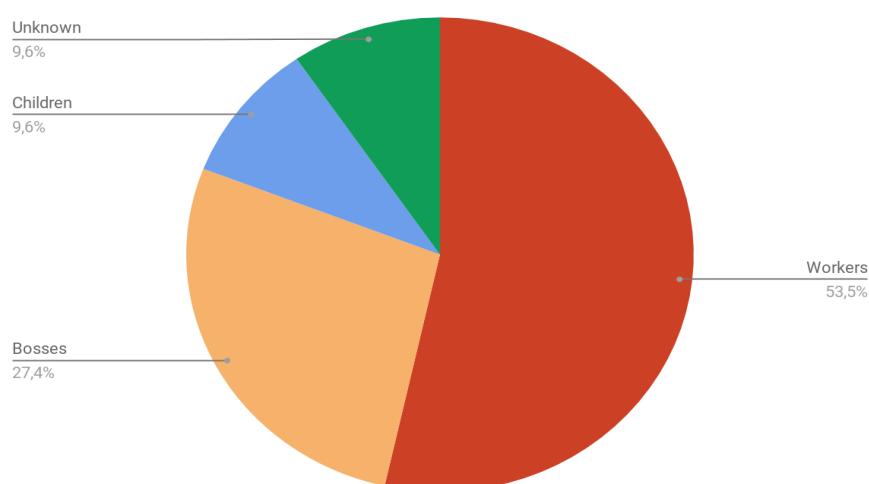
<sup>13</sup> <https://f5.folha.uol.com.br/colunistas/tonygoes/2018/01/por-que-quase-nao-ha-negros-no-elenco-de-deus-salve-o-rei.shtml>

as there are cases, like the ones reported in the section above, of black characters being portrayed by white actors.

Taking into account the amount of black writers and directors, only two writers were black and one director was black. Furthermore, in the time span analyzed here each of them has worked in only one soap opera. As previously mentioned, in Brazilian soap operas writers and directors have a great influence in choosing the actors in their soap operas. Based on the data, it seems that the impact of having a black writers is bigger than having a black director, considering that the soap operas written by black authors, *Totalmente Demais* and *Sol Nascente*, were among the ones with the greatest amount of black actors in their cast. Nevertheless, this conclusion cannot be generalized taking into account the fact that only three people fell into this category.

Analyzing the occupation of the black characters in the 22 soap operas analyzed, 84 fall into the category of workers, 43 in the category of bosses, 15 in the children's category and 15 in did not have their profession on the official website. Graph 2, below, shows these results in percentage.

**Graph 2 - Occupation of Black characters**



As we can see, the majority of black actors portray characters who are workers. This is due to the high number of housekeepers represented (21 out of 157). Even though

this paper does not aim to analyze the relation of gender and professions, the data also show that all housekeepers characters were portrayed by female actresses.

Considering the depiction of black characters in the position of bosses, some soap operas are worth mentioning. Besides *Totalmente Demais* and *Velho Chico* already discussed in the paragraphs above, *Rock Story* and *Babilonia* also depict a great amount of its black characters as bosses. In *Rock Story*, six out of its nine characters are in occupations such as famous musicians, lawyers and physicians. In *Babilonia* five out of its 13 characters were politicians, lawyers or property owners, while six were workers, one is a child, and one is unknown.

The aim of this section was to present the results of the analysis of the racial representation in the soap operas aired in the past five years. The next section will answer the research questions and discuss the results.

## 6. Conclusion

The purpose of this section is to answer the research questions based on the results of the analysis and in the literature review. In view of the fact that almost 55% of the Brazilian population considers itself black or mixed race, it would be expected that soap operas would have the same amount of black actors when depicting Brazilian society. Nevertheless, based on the investigation conducted for this paper, only 15.4% of the characters in a soap opera are portrayed by black actors. Taking into account the history of black actors on soap operas it seems that this depiction is increasing, especially considering that in the last five years six actresses were among the leading roles in soap operas (either as heroines or villains).

Having black actors in soap operas is important if we take into consideration that these TV shows are the basis in which “images of nationhood are negotiated” (Porto, 2008, p. 02). Furthermore, it is expected that the increase in the number of black actors in soap operas influence in a positive way the view society has of black people.

van Dijk (1987) argues that it is unlikely that a white, middle-class journalist will legitimize other discourse that is not the one reproduced in his or her ingroup. This shows the need for the representation of other races in the newspapers to write the stories through other angles. The same can be seen in Brazilian soap operas, that is, it is unlikely, or difficult, for a white person to write and direct about an experience he or she never lived without stereotyping. Thus, there is a need to have black writers and directors in the process of creating soap operas. Nevertheless, out of the 61 writers and directors involved in these 22 soap operas, only three were considered black in this investigation. Hence, it is difficult to determine if having black writers and directors affects the storylines of black characters. However, the analysis of the two soap operas with black writers suggests that there is an impact in the way black characters are depicted, as in these soap operas black characters are not only in subservient positions.

Finally, Chiziane (2012) and Stroman (1984) talk specifically about the effects that seeing black people in some roles have in socialization. As Littlefield (2008, p. 676) suggests, media representation can influence the way a person views race, among other aspects of identity. According to Milkie (1999), this is particularly true for young viewers who are still defining their self-identity. Therefore, positive role models showing black people in leadership positions, or in positions where they are not subservient to white people are important to the social representation of black people. Nevertheless, in the soap operas studied here the majority of black characters were categorized as “workers” (53.4%), while only half of it was categorized as “bosses” (27.4%). This indicates that even though racial representation is increasing, some work still needs to be done towards achieving equality of representation in the social aspect in soap operas.

The next section presents some of the limitations of this study as well as suggestions for future studies.

## **7. Limitations and suggestions for future studies**

In this section I discuss some of the limitations of this study and suggestions for future studies. Both aspects are presented together as some of the limitations could be addressed in future investigations.

One of the main limitations of this study is the categorization of race, even though I have tried to circumvent this problem using the same methodology as previous investigations. Race is “a social construct arising from the effort to categorize people into different groups” (Samovar et al, 2010, p.156 in Jackson, 2014, p.61) and therefore trying to fit the actors into two categories is due to have some controversies in classification.

Even though in this investigation the issue of occupation was analyzed in deeper levels than in Campos and Feres Júnior (2015), some of the other categories analyzed by these authors were neglected here such as gender relations, region of Brazil where the soap opera is set, different locations of every storyline, and era in Brazilian history. All of which proved to have an impact in the representation of black people, therefore there is still room to analyze these aspects considering the soap operas in this corpus.

While collecting the data some other issues came to my attention, but I decided not to address them in this paper as they did not fit the scope of this investigation. The first one is character naming. In collecting the data I have noticed that usually black characters are only known by their first name, while white characters are known by their first and last name. Furthermore, black children tend not to have names and be known only for their nicknames, such as Estilingue in *Orgulho e Paixão*, Pepito in *Tempo de Amar*, Riscado, Cascudo and Bola in *Totalmente Demais*, and Chico in *Velho Chico*. The second issue that requires further investigation is interracial relationships. Even though the number of black characters is increasing, it is unclear whether interracial relationships are being depicted in soap operas. The third issue relates to the stereotypes of black characters in the media. Araújo (2000) presents some examples of these stereotypes, such as Welfare Queen, Jezebel, Mammy, Sambo, etc. I believe it would be interesting to investigate these stereotypes in Brazilian soap operas. As shown in the data, 21 out of the

157 characters were housekeepers and many of them conform to the stereotype of the Mammy<sup>14</sup>.

Finally, although the findings of this paper suggest that - slowly - race representation in Brazilian media is increasing, this does not guarantee that black and white characters have the same amount of lines, or the same time on screen as white actors. Therefore it is necessary to investigate this issue as well.

## References

Araújo, J. Z. (2000). *A negação do Brasil: o negro na telenovela brasileira*. Senac.

Campos, L. & Feres Júnior, J. (2015) *Televisão em cores? Raça e sexo nas telenovelas “Globais” dos últimos 30 anos. Textos para discussão GEMAA*, n. 10. pp. 1-23.

Chiziane, P. (2012). *Novelas brasileiras passam imagem de país branco, crítica escritora moçambicana*. In Rodrigues, Alex (May, 17th) available at <http://memoria.ebc.com.br/agenciabrasil/noticia/2012-04-17/novelas-brasileiras-passam-imagem-de-pais-branco-critica-escritora-mocambicana>

Davis, A. (2014) *Racismo na mídia: entre a negação e o reconhecimento*. In Coletivo Intervenções (July, 29th) available at <https://www.cartacapital.com.br/blogs/intervencao/racismo-na-midia-entre-a-negacao-e-o-reconhecimento-4304.html>

de Melo, J. M. (1988). *As telenovelas da Globo: produção e exportação* (Vol. 28). Summus Editorial.

*Dia laranja* (2018). ONUMulheres – Instagram. Available at: <https://www.instagram.com/p/BlqEXFtHk5R/?hl=pt-br&taken-by=onumulheresbr>. Access on 08 Oct. 2018.

Faria, V. E., & Potter, J. E. (1999). 11 Television, Telenovelas, and Fertility Change in North-East Brazil. *Dynamics of values in fertility change*, 252.

---

<sup>14</sup> According to Araujo (2000) the Mammies are portrayed by large black women. Their characteristics are: they work for a white family, usually as the cooker or the housekeeper; they care about the family as if it were their own and they make huge sacrifices for this family.

Faria, M. C. B., & Fernandes, D. (2007). Representação da identidade negra na telenovela brasileira. *Revista da Associação Nacional os Programas de Pós-Graduação em Comunicação*, 9, 2-5.

Giorgi, M. C., Almeida, F. S., & Paiva, M. (2015). A não representação do negro nas telenovelas brasileiras: o caso “Gabriela”. *Educere et Educare*, 10(20), p. 573 - 583.

Globo Domination (2014). *The Economist*. Available at: <https://www.economist.com/business/2014/06/05/globo-domination>. Access on: 08 Oct. 2018.

Goes, T. (2018). *Por que quase não há negros no elenco de 'Deus Salve o Rei'?* – Folha de São Paulo. Available at: <https://f5.folha.uol.com.br/colunistas/tonygoes/2018/01/por-que-quase-nao-ha-negros-no-elenco-de-deus-salve-o-rei.shtml>. Access on: 08 Oct. 2018.

Gouvea Neto, R. D.. (1997). Case study: TV globo–The Brazilian media giant. *Thunderbird International Business Review*, 39(2), 255-269.

Grijó, W. P., & Sousa, A. H. F. (2012). O negro na telenovela brasileira: a atualidade das representações. *Estudos em Comunicação*, 11, 185-204.

Hamburger EI (1999) *Politics and intimacy in Brazilian telenovelas*. Unpublished doctoral dissertation. Department of Anthropology, University of Chicago, Chicago

Hill, J. (2007). Mock Spanish: A site for the indexical reproduction of racism in American English. In Healey, J.F., O'Brien, E. (Eds.) *Race, ethnicity, and gender: selected readings*. (pp. 270-285). Thousand Oaks, CA: Pine Forge Press.

IBGE. *Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística*. Available at: <https://ww2.ibge.gov.br/english/disseminacao/eventos/missao/instituicao.shtm>. Access on: 08 Oct. 2018

Jackson, J. (2014). *Introducing Language and Intercultural Communication*. New York: Routledge.

Kramsch, C. (1998) *Language and Culture*, Oxford: Oxford University Press

La Ferrara, E., Chong, A., & Duryea, S. (2012). Soap operas and fertility: Evidence from Brazil. *American Economic Journal: Applied Economics*, 4(4), 1-31.

Littlefield, M. B. (2008). The media as a system of racialization: Exploring images of African American women and the new racism. *American Behavioral Scientist*, 51(5), 675-685.

Mattelart, Mi, and Mattelart, A. (1990). *The Carnival of Images: Brazilian Television Fiction*. New York: Bergin & Garvey.



- Milkie, M.A. (1999) Social comparisons, reflected appraisals, and mass media: the impact of pervasive beauty images on Black and White girls' self-concepts. *Social Psychology Quarterly*, 62, 2, 190–210.
- Ortiz, R., Borelli, S. H. S., & Ramos, J. M. O. (1991). *Telenovela: História e produção*. São Paulo: Brasiliense.
- Porto, M. P. (2008). Telenovelas and national identity in Brazil. In *IX International Congress of the Brazilian Studies Association (BRASA)*, New Orleans.
- Samovar, L, Porter, R. and McDaniel, E. (2010) *Communication between Cultures*, 7th edn, Boston: Wadsworth Cengage Learning
- Slade, C., & Beckenham, A. (2005). Introduction: Telenovelas and soap operas: Negotiating reality. *Television and New Media*, 6 (4), p. 337 - 341.
- Straubhaar, J. (2012). Telenovelas in Brazil: from travelling scripts to a genre and proto-format both national and transnational. *Global television formats: Understanding television across borders*. New York: Routledge, 148-177.
- Stroman, C. A. (1984). The socialization influence of television on black children. *Journal of Black Studies*, 15(1), 79-100.
- van Dijk, T.A. (1989). Mediating racism: The role of the media in the reproduction of racism. In R. Wodak (Ed.) *Language, Power, and Ideology: Studies in Political Discourse*, (pp. 199-222). Amsterdam: Benjamins.
- Ward, L. M. (2003). Understanding the role of entertainment media in the sexual socialization of American youth: A review of empirical research. *Developmental Review*, 23(3), 347-388

## SER MULHER INDÍGENA: RESISTÊNCIA E SUBJETIVAÇÃO

Águeda Aparecida da Cruz Borges \*

**RESUMO:** O texto\*\* visa compreender e dar visibilidade, discursivamente, à algumas práticas de resistência de mulheres indígenas de várias etnias no embate com a sociedade ocidental. As análises, sob a fundamentação teórica da Análise de Discurso de base materialista, ainda, são preliminares. Observo que o contato divide o sujeito, mas, o sentimento de pertencimento se constitui nas tomadas de posição, dessas mulheres, em aprender a fazer, resistir e ser mulher Xavante, mulher Munduruku...mesmo 'divididas'. É ao modo étnico ritualizado, que se identificam/se subjetivam.

**Palavras-chave:** Mulheres indígenas. Subjetivação. Resistência.

### BEING A INDIGENOUS WOMAN: RESISTANCE AND SUBJECTIVATION

**ABSTRACT:** The text aims to understand and give discursive visibility to some resistance practices of indigenous women of various ethnic groups in the clash with Western society. The analyzes, based on the theoretical basis of the Discourse Analysis of materialistic basis, are still preliminary. I observe that the contact divides the subject, but the feeling of belonging is constituted by the positioning of these women in learning how to do, resist and be a woman Xavante, woman Munduruku ... even "divided". It is to the ritualized ethnic mode that they identify / subjectivate themselves.

**Keywords:** Indigenous women. Subjectivation. Resistance.

### Um gesto de abertura

---

\* Prof.a Adjunta do Curso de Letras do ICHS/Campus Universitário do Araguaia/CUA, da Universidade Federal de Mato Grosso/UFMT, Barra do Garças-MT. Dra. em Linguística pelo IEL/ UNICAMP. Desenvolve pesquisas fundamentadas na Análise de Discurso de base materialista, com ênfase na relação sujeito/espço, especificamente, sujeito indígena no espaço urbano, convergindo para a compreensão do gênero como discurso, além de temas relacionados ao ensino de gramática. Líder dos Grupos de Pesquisa: "Arte, Discurso e Prática Pedagógica" e "A Construção de um arquivo: gênero em discurso" CNPq/UFMT. Pesquisadora nos Grupos: "Mulheres em Discurso" CNPq/UNICAMP e "Cartografias da Linguagem" CNPq/UNEMAT. E-mail: guidabacruz@hotmail.com

\*\* Este texto faz parte da pesquisa que venho desenvolvendo no projeto: "A Construção de um arquivo: gênero em discurso" filiado ao Grupo de Pesquisa: Mulheres em Discurso: (Propeq/CNPq-Unicamp/Unemat).

A minha pretensão com a pesquisa, desde 2013, quando fiz as “primeiras” incursões nos estudos sobre gênero para participar do Fazendo Gênero<sup>1</sup>, era de, pelo menos, abordar os muitos e diversos problemas que sofrem as mulheres indígenas, considerando a diversidade étnica, linguística, cultural e outras.

Este propósito me exigiria, ainda que tenha acesso em aldeias, conviver, adquirir confiança, ou seja, entrar no universo dessas mulheres e me deixar afetar pelo universo delas. As circunstâncias, naquele momento, não possibilitavam encontros frequentes, assim, resolvi trabalhar com materiais heterogêneos, mas que me levassem ao recorte de um objeto, sobre o qual eu pudesse produzir algumas análises.

A imersão nesse campo de conhecimento já pressupunha um sujeito modificado, em relação ao imaginário produzido pelo modelo da sociedade capitalista, o qual se inscreve em discursos conflituosos sobre os povos indígenas e, particularmente, sobre mulheres indígenas. Discursos que, pelos resultados da pesquisa, inclusive,

---

<sup>1</sup> O Seminário Internacional Fazendo Gênero 10 - Desafios Atuais dos Feminismos se realizou em Florianópolis, Santa Catarina, entre 16 a 20 de setembro de 2013 e foi promovido pelo Centro de Filosofia e Ciências Humanas, pelo Centro de Comunicação e Expressão, bem como por outros Centros da UFSC, em parceria com o Centro de Ciências Humanas e da Educação da UDESC. O Fazendo Gênero 10 visa favorecer a articulação dos estudos de gênero com abordagens que envolvem outras categorias de análise como classe, raça, etnia e gerações; criar espaços de troca de experiências e diálogo entre investigadoras/es acadêmicas/os e aquelas/es ligadas/os a outras entidades e aos movimentos sociais; incentivar a participação de estudantes de graduação e de pós-graduação nas discussões travadas no campo dos estudos feministas e de gênero, possibilitando uma formação mais qualificada na área, e produzir conhecimentos que possam resultar em material bibliográfico a ser publicado em livros e periódicos sobre o tema. A concepção geral do evento considera que, apesar dos avanços obtidos por meio das inúmeras lutas travadas pelas mulheres, muitos obstáculos persistem, alguns se re-configuraram, outros emergiram, exigindo por isso mesmo o debate em torno dos Desafios Atuais dos Feminismos, os quais incluem, entre outros, a baixa participação das mulheres nas instâncias de poder político; as desigualdades de gênero no âmbito do trabalho e da distribuição de renda; as dificuldades enfrentadas no âmbito das lutas pelo direito ao aborto; as violências domésticas e institucionais de gênero; a grave situação das mulheres, principalmente de baixa renda, nos contextos pós-coloniais e transmodernos; as iniquidades em saúde; as contramarchas nas lutas pelos direitos LGBT e contra os efeitos de subordinação das interseções de gênero, classe, gerações, raça/etnia e deficiência; as assimetrias de gênero no âmbito da participação das mulheres na produção do conhecimento científico; a inserção significativa das mulheres nas mobilidades contemporâneas, etc. <http://www.fazendogenero.ufsc.br/10/>. Acesso em set. 2017.

materializados na minha tese de doutorado<sup>2</sup> representam, na ordem das relações de poder: preconceito, estereótipo, repulsa, por um lado, pois outros discursos, emergem nessa construção: o da demanda, da denúncia, da reivindicação, principalmente pelo movimento de mulheres indígenas.

A recomposição dessas posições nas redes densas de significações, imbricações, silenciamentos, apagamentos, exposições, olhares mutantes tramam a complexa unidade do processo de identificação/subjetivação dessas mulheres, na diferença, como afirmo ao longo dos estudos e como veremos à frente.

Desse modo, neste texto, produzido, em princípio, para uma discussão no Grupo de Estudos Linguísticos do Centro Oeste/Gelco, mais do que apresentar análises, eu quis chamar a atenção para o fato de que mulheres indígenas, inscritas em diversas etnias e na relação com mulheres ocidentais, existem e sofrem de forma, ainda, mais impactante do que mulheres não indígenas à violações de direitos e, além disso, mostrar algumas práticas de resistência e tomadas de posição de quem não se deixa derrubar, pois estão se organizando, cada vez mais, no sentido de lutar pelos seus direitos e para sair da invisibilidade.

O dispositivo teórico de interpretação oferecido pela Análise de Discurso possibilita a participação de diferentes correntes dos estudos do discurso, das ciências da linguagem e de disciplinas afins, por esse motivo, nos espaços em que aponto algumas análises, é desse dispositivo que eu me sirvo para fundamentá-las.

É relevante lembrar que, em se tratando do conhecimento, há relações de força e de poder que atravessam todas classificações, diferenças, considerações. E aí, a preção de parecer ingênua, não posso deixar de considerar que ao falar em “Escola” de Análise de Discurso Francesa, Americana etc, se está atribuindo poder de palavra e de saber desigualmente distribuídos. Isto é, se privilegiariam certos lugares e depois se falaria de “recepção”, de “influência” autoral... O que levo em conta é que a história da ciência não

---

<sup>2</sup> Da aldeia para a cidade: processos de identificação/subjetivação do índio Xavante na cidade de Barra do Garças/MT, alteridade irreduzível?. Defendida sob a orientação da prof.<sup>a</sup> Mônica Graciela Zoppi-Fontana, em 2000, no IEL, Unicamp.

é linear e não se produz sustentada só no eixo do tempo. A relação tempo/espaço/sujeito faz parte do método de observação dessa história. Como analista, levo este fato em conta.

Outro aspecto importante da teoria é que ela favorece a análise de diferentes materialidades linguísticas e de outras materialidades significantes, de maneira a tocar questões diversas como as desigualdades socioeconômicas, étnicas, profissionais, políticas, jurídicas, religiosas, científicas, midiáticas, literárias, publicitárias, de diversidades linguísticas, familiares, regionais, geográficas, identitárias, educacionais, arquiteturas, urbanas, de gênero entre muitas outras. Seja na perspectiva das práticas sociais, espaço da exterioridade discursiva, seja na perspectiva linguística e enunciativa.

As relações que se estabelecem entre a Análise de Discurso e as materialidades produzem um lugar propício para o debate contemporâneo, independentemente do espaço geográfico: internacional, nacional, regional. Neste ponto, é recomendado focar os efeitos do contato e das relações, historicamente, entre os povos indígenas e a sociedade ocidental, lembrando que:

Não há identidades fixas e categóricas. Esta é uma ilusão - a da identidade imóvel - que, se de um lado, é parte do imaginário que nos garante uma unidade necessária nos processos identitários, por outro lado, é ponto de ancoragem de preconceitos e de processos de exclusão. (ORLANDI, 1998, p. 204).

Em 2002 a mesma autora escreve que “a materialidade dos lugares dispõe a vida dos sujeitos e, ao mesmo tempo, a resistência desses sujeitos constitui outras posições que vão materializar novos/outros lugares, outras posições. (ORLANDI, 2002, p. 20).

Ou seja, um sujeito não passa a ser outro, a sua constituição está diretamente ligada à organização social em que se insere. Na organização social Indígena, por exemplo, a posição sujeito se define em determinados rituais (...). Segundo Clastres (1987, p.114):

*Las sociedades primitivas son por lo tanto, sociedades indivisas (y por ello mismo cada una se concibe como totalidad) sociedad sin clases – sin ricos que exploten a pobres (...) de La boca Del jefe no brotan las palabras que sancionan La relación de mando-obediencia... Sociedades sin Estado.*

Os povos Indígenas, pelo menos, aqueles com os quais já tive algum tipo de convívio (Karajá-Iny, Munduruku-Wuy Jugu, Xavante-Auwê) negaram-se,

historicamente, apesar de tantos tipos de pressões, desde a colonização, a constituir um Estado com o modelo ocidental.

Na perspectiva ocidental o poder não alcança, na totalidade, a memória desses povos, não porque são “incapazes”, “inferiores”, “incompetentes”; mas porque resistiram/resistem a esse tipo de organização.

No caso do trabalho com mulheres é preciso pensar sobre a concepção de gênero, principalmente, no momento em que os estudos sobre o assunto emergem em vários campos epistemológicos, como já anunciamos, no início deste texto. A partir dos estudos realizados com/no Grupo Mulheres em Discurso<sup>3</sup>, passei a compreender gênero como uma construção discursiva, “efeito de um processo de interpelação complexo e contraditório, pois os dispositivos de enunciação permitem a produção da subjetividade”, conforme Zoppi-Fontana (2013), na contradição de filiações de sentidos a partir dos quais se constroem as identificações, tanto de gênero, quanto outras entrelaçadas ao longo da história. Nessa afirmação, eu me pauto para discutir a relação entre os processos de subjetivação e as práticas de resistência que surgem das contradições internas à dominação ideológica em relação a mulheres indígenas, na sua diversidade.

Neste caso, do modo como venho tecendo e já justificado, tomo como aporte teórico a Análise Materialista de Discurso e aprofundo as análises sobre sujeito, desenvolvidas na tese de doutorado, para verificar os processos de identificação/subjetivação, primeiramente, do sujeito “mulher indígena Xavante”, de acordo com as especificidades étnicas, culturais e sociais, que funcionam como um jogo

---

<sup>3</sup> Grupo de Pesquisa liderado por Zoppi-Fontana: “Promovemos uma discussão sobre a produção e interdição histórico-discursiva de lugares de enunciação para as mulheres e outras identificações de gênero. Consideram-se os dispositivos de enunciação, em suas diversas materialidades, que produzem historicamente a subjetividade, na contradição de filiações de sentidos e memórias discursivas a partir das quais se constroem as identificações, tanto de gênero, quanto outras historicamente entrelaçadas. Analisamos práticas de resistência nas quais as identificações de gênero se imbricam a outras identificações contra-hegemônicas. Almejamos, assim, compreender a relação entre o processo de formação do sujeito político e social e as práticas discursivas que deslocam sentidos na história. Compreendemos as identificações de gênero como efeito de práticas discursivas ancoradas em processos de interpelação/subjetivação complexos e contraditórios, que as articulam a identificações de cor, etnia, idade, classe, sexualidade, territorialidade, trabalho”. <http://dgp.cnpq.br/dgp/espelhogrupo/5250808052136719>. Acesso em outubro de 2018.

complexo de permanência e mudança, de memória e esquecimento, de palavras silenciadas e interditas, no contexto de inserção dessa mulher no espaço urbano.

Atentemos, na enunciação de identidades, ouvimos “eu sou uma mulher”, “eu sou um homem” ou “eu sou gay”, anunciando no sexo e na sexualidade uma essência do sujeito. No caso de mulheres Xavante, observo como se dão os deslocamentos de construção social identitária, que se produzem em condições de produção marcadas por relações de força e poder, na paradoxal, forte e silenciosa presença dessas mulheres, “naturalizada” homoganeamente: “índi(os) do povo Xavante em Barra do Garças-MT”, “Nós índios”, “nós indígenas” no dizer próprio, ou pelo Outro “os índios”, “os indígenas”, “os Xavante”, “o povo Xavante”... Esse modo de generalização pelo masculino abre possibilidades para refletir sobre gênero e resistência das mulheres Xavante. É na coletividade que elas enunciam, o que sob o meu parecer demonstra uma relação pactuante e de força.

É importante lembrar que a distinção entre sexo biológico e gênero é absolutamente crucial para o desenvolvimento da análise feminista nas ciências sociais e se estende aos estudos da linguagem e discursivos, pois possibilitou aos eruditos demonstrar que as relações entre mulheres e homens e os significados simbólicos associados às categorias “mulher” e “homem” são socialmente construídos e não podem ser considerados naturais, fixos ou predeterminados.

Dados culturais comparados foram valiosos nesse aspecto, fornecendo a evidência empírica para demonstrar que as diferenças e as relações de gênero são cultural, social e historicamente variáveis.

No caso das reflexões que tenho feito, faço agora, vale ressaltar que o sujeito é consequência das discursivizações em torno dele, nas condições de produção em que se encontra, contudo há uma quebra do ritual de assujeitamento gerada pela subjetivação na resistência, que possibilita a ruptura com a reprodução do discurso da dominação ao produzir um acontecimento histórico, por exemplo quando uma indígena (L.C.) enuncia: **“Tenho orgulho de ser índia...pelo menos sabemos de onde viemos”** e, assim, rompe o círculo da repetição. Pois, segue na confirmação: **“mas nunca deixo de ser índia, (...)**

Concordo com L. C. nunca deixaremos de ser índios, eu tenho orgulho de ser índia, pelo menos sabemos de onde viemos. Abraços!!”

Simples assim: nunca deixaremos de ser índios, eu tenho orgulho de ser índia, pelo menos sabemos de onde viemos. Enquanto isso, à revelia desse saber coletivo = sabemos = nós índios sabemos de onde viemos, produz-se o efeito de apagamento de filiação como inscrito na sequência discursiva em seguida, do *corpus* da pesquisa, que marca o discurso da negação ocidental à filiação indígena e ressalta a resistência indígena, em geral, e, em específico, das mulheres como observei :

Pra nossa sorte, pra sorte dos brasileiros, o Brasil teve que ser descoberto. Cê já pensou se a gente fosse todo mundo índio, que que num seria o Brasil?! Tá loco! (...) Com o descobrimento do Brasil é... com o descobrimento ... melhor ser filho de português, do que ser filho de índio. (do *corpus* da pesquisa).

As Mulheres Xavante que, por imposição da sociedade majoritária, especialmente por preceitos religiosos ocidentais, deixaram de realizar determinados rituais, vêm retomando essas práticas.

A cerimônia denominada *Pi'õ-nhisi*, por exemplo, é uma celebração exclusiva para elas, mas essa prática foi desaprovada por missionários e abandonada por muitos grupos Xavante, contudo em comunidades que afirmaram a independência da missão a cerimônia de nomeação vem sendo restabelecida. Sobre essa questão é possível conferir o artigo publicado na Aled<sup>4</sup>.

A questão da constituição do sentido, do sujeito e da ideologia torna-se determinantemente forte para o analista (PÊCHEUX, 1995). Dito de outra forma, a ideologia é a própria realização do sujeito e sentido se constituindo de forma simultânea, o que permite ampliar a discussão e pensar no sujeito assujeitado ao discurso jurídico para significar. Não significando, sob a nossa análise. Vejamos o que nos diz algumas mulheres Xavante:

[...]não penso no futuro, mas em passar tudo que sei, guardo na memória, aprendi com mãe e parentes mais velho para filhos parentes

---

<sup>4</sup> BORGES, Á. A. C. “No silêncio do dizer e da nomeação: fortaleza e constituição da mulher Xavante” In: <http://www.anaisaled.ufscar.br/index.php/aledpuebla/article/view/5> v. 1, n. 2 (2015).



para garantir que nosso conhecimento vai embora no tempo (...) não quando for o tempo sempre a mãe fala, conta e ensina tudo. (Anciã Xavante).

Em linhas gerais a mulher Xavante ao longo da história tem demonstrado sua força na educação e na sobrevivência do seu grupo. O fato de ter o domínio do conhecimento dos alimentos do cerrado e da mata fazem delas exímias coletoras e também agricultoras, pois cabem a elas os cuidados com a roça e outros afazeres que as legitimam perseverantes na manutenção da cultura.

A palha só as mulheres trançam e usam o bakité...o homem não, não pode, sempre a mulher (...) sabe, planta e conhece sempre só ela. (...) As mulheres ficam mais reclusas em casa, muitas vão até a cidade para coletar frutas como mangas e outras da época. Elas dedicam seu tempo na roça, nos afazeres da casa e aos cuidados de suas crianças, bem como confeccionando os utensílios domésticos trançados com palha de buriti. (Mulher Xavante).

Como já dito, o propósito da discussão por ocasião do Evento Gelco/2017 e agora, deste texto, é colocar em visibilidade, apontar possibilidades de análise sobre o assunto, assim passo ao registro de outras vozes de mulheres indígenas, que suponho podem levar à reflexão sobre a nossa postura, enquanto mulheres, na relação com essas tantas mulheres que não conhecemos. Deixo que ressoem vozes e algumas práticas de resistência de Mulheres Munduruku.

Especialmente as jovens, apanham urucum ou a seiva em forma de goma branca da sorva e surpreendem os homens passando a tinta no rosto e nos cabelos deles; que fogem, riem, se esquivam e essa brincadeira configura-se um jogo por toda a aldeia. Para os Munduruku esta é uma forma de alegrar os peixes e obter fartura na pescaria do dia seguinte. No meu modo de observar, quando estou na aldeia, essa brincadeira uma forma de resistência e poder. Elas têm o domínio do espaço e do jogo e quando algum homem se esquiva e escapa elas insistem, esperam, espreitam e os surpreendem com a tinta no rosto. É assim, que garantem o peixe, o alimento no dia a dia, pois, os Munduruku acreditam que os peixes ficam alegres com as brincadeiras. Exige-uma compreensão mais aprofundada desse jogo/movimento, o fato é que são as mulheres que ficam no controle da situação.

Dentro e fora da aldeia, muitas mulheres Munduruku têm levantado a voz e se juntado ao movimento de mulheres indígenas, as sequências abaixo dispensam análise, mas chamo a atenção para o pronome NÓS, esse sujeito coletivo que fortalece o discurso e, obviamente a prática de grupo.

"Queremos deixar bem claro para o governo, que **nós, mulheres indígenas**, somos do mesmo sangue e por isso nossa reivindicação é única: defender o nosso território, nosso rio e nossa floresta, que é nossa mãe. Por causa do Governo, ela está derramando lágrimas. Lágrimas que caem como o leite de nosso peito. O que mata o nosso direito, o nosso modo de viver, a gente sente em nosso estômago. (...) Queremos dizer para o governo que **nós mulheres indígenas** somos capazes de ensinar, ensinar como se cuida do território. Não vamos abrir mão dos nossos territórios tradicionais e nem da Amazônia. Não queremos mais ouvir o 'Odaxijom! Odaxijom! Odaxijom!', o pedido de socorro de nossa Mãe Terra, e nem o choro das nossas crianças". (Cimi- <http://www.cimi.org.br> – 01/12/2016).

Reitero, o pronome plural é marca da tomada de posição coletiva e, em geral, de mulheres indígenas, independente da etnia: Nós mulheres Wuy Jugu”, “Nós mulheres Iny”, “ Nós mulheres Auwê” e outras tantas.

Nesse percurso de observação sublinho, ainda, nas sequências acima, a relação metafórica com a terra. Os autores Pêcheux e Fuchs (1993) escreveram e eu reformulo que é a memória discursiva que possibilita a toda formação discursiva fazer circular formulações anteriores, já enunciadas. Ou seja, a memória discursiva diz respeito à recorrência de enunciados no discurso, ela separa e elege, dentre os elementos de uma determinada contingência histórica, aquilo que deve ser rejeitado e o que pode emergir e ser realizado em novas condições de produção, produzindo determinados efeitos.

“Não vamos abrir mão dos nossos territórios tradicionais e nem da Amazônia. Não queremos mais ouvir o 'Odaxijom! Odaxijom! Odaxijom!', o pedido de socorro de nossa Mãe Terra, e nem o choro das nossas crianças”.

A personificação do pedido de socorro da terra reverbera no choro da criança. Produz-se um eco uníssono, nesse dizer, das mulheres Munduruku, que é possível

estender às mulheres em geral. É um chamado à luta e, ao mesmo tempo, a instauração de uma prática de resistência.

Numa perspectiva discursiva, não dá para estabelecer uma relação direta, termo-a-termo, referencial entre a palavra e a coisa, entre a mulher ocidental e a mulher indígena, ou mesmo entre as diferentes mulheres nas diversas etnias.

Mais um dos pontos relevantes no movimento da pesquisa, na tentativa de responder tantas perguntas que vou me colocando como: que sentido tem para uma mulher indígena a maquiagem ocidental no encontro com a pintura étnica? Qual é a relação entre a mulher que se maquia movida pela vaidade estética e a que se pinta etnicamente? A leitura de Rodrigues me ajuda a pensar:

Essa relação está mediada pelo discurso, entendido como trabalho simbólico e político (ideológico sobre o mundo, sobre as condições naturais de existência (...)) que por sua vez tem um funcionamento inconsciente. É aí que o conceito de discurso intervém, como rede de sentidos construídos na/atraves da língua, pela qual o sujeito se constitui e se relaciona com o mundo, através da qual a vida social se torna possível. (RODRIGUES, 2003, p. 67).

Na ordem do discurso, a memória tem o papel de fazer aparecer, mobilizar para o tempo presente o acontecimento histórico, já que a própria estruturação do discursivo constitui a materialidade da memória social. Do ponto de vista discursivo, o que não se apresenta é trabalhado na base de um imaginário como memorizado, e cada discurso, ao pressupor esse imaginário, recorre à (re)construção, dando lugar a um movimento de reformulações, constituindo uma rede de sentidos.

As incursões que venho fazendo, discursivamente, convergindo para práticas de resistência de mulheres indígenas é uma experiência de me ver/reconhecer e de ver/reconhecer o Outro, aqui, como um ato intelectual, já que a aparência do que se vê é preenchida por noções construídas, anteriormente, de forma imaginária. Eu não tenho acesso ao funcionamento da memória social de mulheres indígenas, o que faço como apontamento para análises faz parte da relação que estabeleço com algumas dessas mulheres. Por exemplo, para mulheres Xavante, Munduruku, Karajá, com quem tenho vivências, os gestos ritualísticos, dentre eles as pinturas, ganham importância, na atualidade, para materializar a própria identificação/subjetivação, elas próprias, por

vezes, não alcançam o passado, a significância de determinadas pinturas, grafismos, assim como nós vão repetindo as práticas e se constituindo nelas/com elas.

As pinturas significam em comemorações, algumas são para rituais sagrados. Há aquelas que demonstram sentimentos diversos desde os mais felizes até os de revolta e indignação, mas o importante é saber que cada povo tem suas pinturas próprias e cada pintura tem um significado único, de acordo com a expressão constitutiva daquela etnia. A pintura é outro aspecto, outra materialidade significativa que integra os objetos da minha observação.

A experiência analítica foi realizada ao colocar, no jogo discursivo, o espelho, tanto empiricamente quanto como materialidade simbólica, quando observo que olhar a imagem do Outro, no outro lado do espelho, pode ser incômodo, mas é um modo de apreender a diferença. As mulheres indígenas assim como as ocidentais, também, se maquam, mas quando se olham no espelho não se veem é o Outro(a) que as interpelou que é visto.

A análise da foto que segue é melhor explorada no artigo<sup>5</sup>, mas vale escrever que os componentes da fotografia, mostram que os sentidos dessa circunstância produzida imagetivamente estão inscritos na história e assim significam, também, como marca de resistência.

---

<sup>5</sup> BORGES, Á. A. C. “No Detalhe do traço: ritos, cores e resistência” In: ZOPPI FONTANA, M. G. & FERRARI, A.J. (Orgs.). Mulheres em discurso: identificação de gênero e práticas de resistência, Volume 2, Campinas, SP: Pontes Editores, 2017. Este é um dos dois volumes que resultou das pesquisas desenvolvidas no Grupo: Mulheres em Discurso (CNPq/Unicamp).

Moça Karajá (Iny).



Foto cedida para o Projeto: Deijalsina Gonçalves (2014).

Segurar o tempo em uma fotografia e depois deixá-lo fluir no descongelamento indica a construção discursiva dos referentes que estão na imagem. Os mesmos não estão circunscritos a uma ocasião, como uma evidência ideológica de quem se posiciona para tirar a foto. Há formações imaginárias em ocorrência. O não verbal, a exemplo do verbal, funciona com um caráter fortemente ideológico com base em Orlandi (1995).

Reflico com a leitura da autora que a compreensão polissêmica dos dizeres enunciados que organizam este texto se estendem, também, para o não verbal. As direções multifocalizadas para analisar a fotografia prendem-se em discursividades anteriores na produção de seus sentidos. É preciso pensar as condições de produção, em amplo sentido, para pensar esse componente imagético, na produção da resistência. A memória discursiva ativa efeitos de sentido para que o não verbal seja significado enquanto discurso.

O espaço dessa escrita e os meus objetivos limitam a extensão analítica e por isso deixo aberto ao leitor a possibilidade de, ao menos, refletir sobre o assunto exposto.

## **Um gesto de fechamento**

Para fazer efeito de fecho à proposta, no sentido de desestabilizar pensamentos homogêneos trago as palavras de *Cunhã-Uasu Muacasáua* e as perguntas que ela mesma faz para que tentemos responder.

## *MULHERES FORTES E UNIDAS!*

“Hoje é o Dia Internacional de Combate à Violência contra a Mulher e escolhi destinar meu post à visibilidade das lutas por direito das mulheres indígenas. Quase sempre esquecidas nos debates sobre gênero, as mulheres indígenas são vítimas de graves violações de direito e são multiplamente ameaçadas pela discriminação de sexo, raça, etnia e classe social. [...]

Segundo relatório da ONU, divulgado em 2010, uma em cada três índias é estuprada durante a vida. Isso deixa claro que as mulheres indígenas são mais vulneráveis a violência do que as demais. Numa sociedade patriarcal, que já coloca as mulheres em situação de desigualdade, o que dizer das mulheres indígenas que historicamente foram violentadas e massacradas pelos invasores? Que proteção essas mulheres possuem?”<sup>6</sup>

Da minha parte, posso dizer que o processo de subjetivação se inscreve na ordem histórico-social, recebendo da ordem social e cultural os rituais que administram modos de ser e de estar em dada formação social.

Como "não há ritual sem *falhas*" (PÊCHEUX, 1988 [1975], p. 301), desestruturas e reestruturas estão sempre se manifestando na ordem do discurso, apontando, justamente, para a falta e **para a impossibilidade de um assujeitamento completo e sem *falhas***. (grifo meu).

Os princípios e os procedimentos da Análise do Discurso, postos em funcionamento, nos afastaram do olhar capturado pelo efeito de evidência, que as aparências (naturalizações) impõem, para compreender e afirmar que há uma longa história por vir e que colocará em confronto saberes de diversas naturezas no que toca o

---

<sup>6</sup> “Mulheres indígenas: violência, opressão e resistência” In: <https://mayroses.wordpress.com/2011/11/25/mulheres-indigenas-violencia-opressao-e-resistencia/>. Acesso em agosto de 2017.

processo de identificação/subjetivação de mulheres indígenas, em seu modo de ser, de viver, de resistir.

O percurso feito até aqui serve para pensar que a diversidade, a pluralidade, entre povos, línguas, culturas e a compreensão dos discursos dessas mulheres são premissas para a proposição de políticas de igualdade de gênero e que esta seja uma pauta fundamental a ser trabalhada pelos movimentos sociais e pela universidade.

O espaço de fala, que agora passa à escrita, como já disse, não é suficiente para ampliar a discussão<sup>15</sup>, mas possibilita afirmar que pelo silêncio da língua do outro, pela presença marcante do jeito de ser mulheres indígenas, em cada etnia, mesmo à revelia da sociedade ocidental, em grande medida, essas mulheres são responsáveis pelo modo de ser indígenas Auwê, Wuy Jugu, Iny.

Além disso, no processo de subjetivação, é preciso fazer circular vozes de mulheres de diversas etnias, na construção e fortalecimento do seu Movimento.

## Referências

ALBUQUERQUE, J. G. “Educação escolar indígena: do panóptico a um espaço possível de subjetivação na resistência”. Tese de doutorado UNICAMP, sob a orientação de ZOPPI-FONTANA, M.G. em Campinas, SP, 2007.

BORGES, Á. A. C. “No silêncio do dizer e da nomeação: fortaleza e constituição da mulher Xavante” In: <http://www.anaisaled.ufscar.br/index.php/aledpuebla/article/view/5> v. 1, n. 2 (2015).

BORGES, Á. A. C. “No Detalhe do traço: ritos, cores e resistência” In: ZOPPI FONTANA, M. G. & FERRARI, A.J. (Orgs.). Mulheres em discurso: identificação de gênero e práticas de resistência, Volume 2, Campinas, SP: Pontes Editores, 2017.

CLASTRES, P. Do etnocídio. In: *Arqueologia da violência*. São Paulo: Brasiliense, 1982.

---

<sup>15</sup> O aprofundamento das análises e desdobramentos do objeto estão sendo trabalhados, no âmbito do pós-doutorado, que começo a desenvolver com a prof.a Dra. Olimpia Maluf Souza, no Programa de Pós Graduação *Strito Sensu* em Linguística/PPGL, da Universidade Estadual de Mato Grosso/UNEMAT.

ORLANDI, E. P. *A Linguagem e seu funcionamento; as formas do discurso*. SP, Brasiliense, 1988.

\_\_\_\_\_. *Discurso em Análise: Sujeito, Sentido, Ideologia*. Campinas, SP: Pontes editores, 2012.

\_\_\_\_\_. (1999). *Análise de Discurso – princípios e procedimentos*. Campinas: Pontes, 2005.

\_\_\_\_\_. “A incompletude do sujeito. E quando o outro somos nós?” In: LANE, Silvia T. M. (apres.) *Sujeito e Texto*. S.P., Série Cadernos PVC – 31, Educ, 1988: 9-16.

ORLANDI, E. P. *Terra à vista. Discurso do confronto: velho e novo mundo*. S.P., Cortez & Ed. da Unicamp, 1990.

\_\_\_\_\_. *As formas do silêncio no movimento dos sentidos*. Campinas. Ed. da Unicamp, 1992.

\_\_\_\_\_. (1995). Efeitos do verbal sobre o não verbal. *Rua* (Revista do Núcleo de Desenvolvimento da Criatividade). Nº1. Campinas: Editora da Unicamp.

\_\_\_\_\_. *Discurso em Análise: Sujeito, Sentido, Ideologia*. Campinas, SP: Pontes Editores, 2012.

ORLANDI, E. P. (Org.) *Discurso Fundador. A formação do país e a construção do país e a identidade nacional*. Campinas, Pontes, 1993.

\_\_\_\_\_. (Org.) *Discurso e Políticas Públicas Urbanas: a fabricação do consenso*. Campinas. Editora RG, 2010. ORLANDI, E. P. (Org.) *Discurso, Espaço, Memória: Caminhos da identidade no Sul de Minas*. Campinas, Editora RG, 2011.

ZOPPI-FONTANA, M. G. *Cidadãos Modernos, discurso e representação*. Campinas, Ed. da Unicamp, 1997.

\_\_\_\_\_. “A arte do detalhe”. In: <http://www.discursividade.cepad.net.br/Atual/Arquivos/zopi.pdf>. Acesso em julho de 2012.

\_\_\_\_\_. “Camelôs e o direito à cidade”. In: *Anais do 7º Encontro da ANPUR: Novos recortes territoriais, novos sujeitos sociais: um desafio ao planejamento*. Recife, MDU/UFPE. 1997p.1160-1179.



ZOPPI-FONTANA, M. G. “É o nome que faz fronteira”. In: Indursky, F. (org) *Os Múltiplos territórios da Análise do Discurso*. Porto Alegre, Coleção Ensaio do CPG-Letras/UFRGS,1999.

\_\_\_\_\_. “Ordem Jurídica, Ordem Política e (Des) ordem nas Ruas”. Revista Iberoamericana de Discurso y Sociedad: language em contexto desde una perspectiva critica y multidisciplinaria. Editorial Gedisa. Barcelona. 1999.

\_\_\_\_\_. “Identidades informais: contradição, processos de designação e subjetivação”ZOPPI-FONTANA, M. Arquivo jurídico e exterioridade. In: GUIMARÃES, E. e PAULA, M. (orgs.). Sentido e memória. Campinas: Pontes, 2005.

\_\_\_\_\_. “Acontecimento, temporalidade e enunciação. Definições terminológicas e o fato novo na ciência”. In: Cadernos de Estudos linguísticos, v 51-1. Campinas: Instituto de Estudos da Linguagem, 2009 p.69-94.

## A CULTURA INDÍGENA E OS RITUAIS MÍTICOS DA MORTE EM MAÍRA, DE DARCY RIBEIRO

Carlos Giovanni Dutra Del Castillo\*

**Resumo:** este trabalho engloba o estudo de três aspectos presentes no romance Maíra, de Darcy Ribeiro: a morte como foco principal do enredo do romance; a cultura indígena através da inter-relação entre brancos e índios, bem como dos rituais míticos fúnebres; e a simbologia da morte no desenlace da obra literária. O intuito é analisar-se a forma que se trabalha com o assunto morte, além da maneira que se entrelaça no enredo, por meio da cultura indígena do rito e do mito e, finalmente, objetiva-se interpretar a simbologia fúnebre nos principais personagens da trama. O *corpus* teórico abrange importantes estudos acerca da cultura indígena no romance, dentre os quais se destacam os autores Paulo Sérgio Marques, Luzia Aparecida Dos Santos e Manuela Carneiro Da Cunha. Assim, o romance demonstra a riqueza cultural e a brasilidade de uma comunidade indígena, através do fictício povo mairum.

**Palavras-chave:** Cultura indígena. Rituais e mitos fúnebres. A morte como poética.

### *The indigenous culture and the mythical rituals of death in Maíra, by Darcy Ribeiro*

**Abstract:** *this work encompasses the study of three aspects present in the novel Maíra, by Darcy Ribeiro: death as the main focus of the plot of the novel; the indigenous culture through the interrelation between whites and Indians, as well as funeral mythical rituals; and the symbolism of death in the denouement of the literary work. The purpose of this work is to analyze the way in which death is dealt with, in addition to the way it intertwines in the plot, through the indigenous culture of the rite and the myth, and finally aims to interpret funeral symbology in the main characters of plot. The theoretical corpus includes important studies about the indigenous culture in the novel, among which the authors Paulo Sérgio Marques, Luzia Aparecida Dos Santos and Manuela Carneiro Da Cunha stand out. Thus, the novel demonstrates the cultural richness and the Brazilianness of an indigenous community through the fictional Mairum people.*

**Keywords:** *Indigenous culture. Rituals and funeral myths. Death as poetic.*

## 1. Introdução

---

\* Doutorando em História da Literatura pela Universidade Federal do Rio Grande (FURG). Bolsista Capes de doutorado.

O romance *Maíra*, publicado em 1976, é um dos mais representativos da literatura brasileira acerca da cultura indígena. Uma vez que sintetiza um olhar cuidadoso do autor Darcy Ribeiro, quem esteve convivendo em uma comunidade indígena como etnólogo. A respeito disso, ele é categórico ao evocar os sentimentos e memórias de sua autobiografia, expressando sua vivência no período de interação com os indígenas, inspirando-o na escrita do livro:

Nunca escrevi nada com tanta emoção, mesmo porque meu tema ali era dar expressão ao que aprendi, no longo convívio com os índios, sobre a dor de ser índio, mas também sobre a glória e o gozo de ser índio. Enquanto eu o escrevi, eu estava lá na aldeia com eles. Era, outra vez, um jovem etnólogo, aprendendo a ver seu povo e a ver o meu mundo com os olhos deles. (RIBEIRO, 1997, p.166)

Conforme aponta o autor, o aspecto ficcional (estruturado como romance) se articula na narrativa para falar sobre os indígenas da aldeia mairum, esta inventada por ele, como uma sociedade na qual a cultura é formada por uma etnia que resiste diante do mundo dos “caraíbas”, conforme os indígenas chamam aos homens brancos. Dessa forma, entende-se cultura no sentido de ser um “processo de contraste”, segundo elucidada a antropóloga Manuela Carneiro Da Cunha:

A cultura original de um grupo étnico, na diáspora ou em situações de intenso contato, não se perde ou se funde simplesmente, mas adquire uma nova função, essencial e que se acresce às outras, enquanto se torna *cultura de contraste* [...] que determina vários processos. A cultura tende ao mesmo tempo a se acentuar, tornando-se mais visível [...] (DA CUNHA, 2009, p.237).

Porquanto os principais contrastes entre a cultura indígena dos mairuns e a dos caraíbas (homens brancos) que encontramos no romance *Maíra* se referem à mitologia (entendida como conjunto de mitos e também ritos), à arte (expressa através de cânticos e danças) e à religião (rituais e histórias míticas e sagradas) da comunidade indígena e conformam o cerne narrativo. Ao que a estudiosa complementa acerca dos contrapontos culturais: “[...] a escolha dos tipos de traços culturais que irão garantir a distinção do grupo [...] depende dos outros grupos em presença [...] já que os sinais

diacríticos devem poder se opor, por definição, a outros do mesmo tipo” (DA CUNHA, 2009, p.238).

Os chamados “sinais diacríticos” são circunscritos à linguagem mairum e foram trabalhados por Darcy Ribeiro. Este parte do pressuposto de uma visão holística que mistura as lendas, os mitos, os contos dos índios, de modo que essa perspectiva indígena predomine tanto no estilo de narrar suas memórias quanto na própria temática que o subjaz. Assim, o modo de narrar chama a atenção porque impera a fragmentação, intercalando as diversas histórias, com narradores diferentes e em um estilo que reflete justamente os rituais e mitos dos mairuns:

Por um lado, essa fragmentação se mantém no enredo ao recortar as diferentes biografias inseridas, e na forma de organizá-las; por outro, coexiste com a circularidade dos rituais do passado mairum, ao recriar o mito presente no nascimento e na morte do Avá, o que sustentaria a existência dos mairuns. (DOS SANTOS, 2009, p. 385)

Considerando estas características, este artigo vai delimitar sua análise no que tange a entrelaçar um estudo de três questões principais nesta obra: 1-o contraste cultural do protagonista Isaías/ Avá e a de personagens secundários, os quais contrapõem constantemente a visão do homem branco sobre os indígenas, com a ótica própria dos índios mairuns; 2- um breve panorama geral da cultura mítica indígena mairum, por meio de mitos e rituais, principalmente os que evocam sacrifícios ou mortes, assim como um paralelo com a cultura cristã do homem ocidental, na voz de alguns personagens que encarnam uma tentativa de impor sua visão ocidental aos habitantes da tribo mairum; 3- uma conclusão sobre o enredo do romance, através da temática da morte; seja a metafórica e histórica da cultura indígena em face à cultura do homem dito “civilizado”, seja a morte de diversos personagens importantes na trama; sintetizando-a na simbologia da “morte cultural” de Isaías/Avá e de Alma e seus gêmeos natimortos.

## 2. Desenvolvimento

### 2.1 O contraste cultural

Em relação ao contexto cultural e religioso, já no capítulo 1, chamado “Antífona”, há uma evidente referência cristã, pois, na Bíblia este título alude a versículos próprios para serem entoados antes de um salmo ou de um cântico religioso. O intuito é preparar o homem para o sacrifício de Cristo, com os ritos iniciais ou cantos de abertura. Segundo explica Dos Santos, o enredo desta narrativa já demonstra e “[...] entrelaça ritos da aldeia e rituais católicos, mediados por Isaías, personagem que merece especial atenção por construir-se nos dois polos, passando pelo processo de aculturação” (DOS SANTOS, 2009, p.385-386). Tais rituais aparecem de imediato no capítulo “Antífona”, em que narra as principais mortes de personagens, como a do tuxaua Anacã, neste excerto:

É de manhã. Anacã, morto na sua rede, espera. Ao redor está sua gente do clã do jaguar. Menos Avá, o sucessor, que se foi há muito tempo e não voltou [...] Nesta hora, em que já não é dia e ainda não é noite, nesta hora derradeira do tuxaua Anacã, chegam as mulheres, todas juntas, trazendo na cabeça grandes porongos de água pura, cristalina, da lagoa Negra. Cada uma delas se aproxima e vai derramando devagar a sua água no monte de terra poeirenta que cobre Anacã. A terra aos poucos se abate, cedendo e se fazendo barro, que nos dias e semanas seguintes será lama de carnes desfeitas. Anacã está sepultado. Logo morrerá. A vida deve, agora, renascer. (RIBEIRO, 2018, p. 17-18)

O narrador em terceira pessoa relata que o sucessor de Anacã é Avá. Este desapareceu da tribo havia algum tempo. Posteriormente o leitor se inteira que o personagem Isaías é o Avá, líder indígena desaparecido e que deve suceder o tuxaua anterior. Isaías simboliza o índio convertido e civilizado (quem ainda menino fora levado por padres), quem inicialmente queria se tornar padre para catequizar os mairuns, entretanto, ele resolve negar tal vocação de sacerdote e volta para sua aldeia. Uma crise identitária cultural se instaura em seu âmago, como por exemplo, neste fragmento, no qual Isaías demonstra, em uma narração em primeira pessoa, sua reflexão acerca de certas dúvidas culturais:

É o pecado de invejar o não ser também indistinguível entre os demais. Ser igual, apesar de todas as diferenças possíveis, graças a uma identidade essencial, é a isto que eu aspiro. Ralo a minha cabeça de tanto pensar nisto [...] Todos os dias padre Ceschiatti me recomenda: É urgente enfrentar esta obsessão, para habilitar-se, finalmente, a tomar ordens... Nada mais me falta, senão a certeza de que sou sacerdote de

Deus Nosso Senhor e a coragem de dizer isto ao padre Ceschiatti. Não durante nossas conversas como faço, mas na hora da confissão. Não posso! Quando me ajoelho ali, se esvai a certeza. Penso, sinto e sei que meu lugar é do lado de cá, ajoelhado e chorando, jamais do lado de lá, ouvindo, compreendendo, perdoando em nome de Deus [...] N'Ele sou gente e não apenas mairum ou, pior ainda, um mairum converso, civilizado, transpassado, evadido. Evadido, mas carregando dentro de mim, senão a marca, a essência. Mairum sou, pobre de mim. Esta é a verdade irreduzível que me dói como uma ferida. Sou mairum, sou dos mairuns. (RIBEIRO, 2018, p. 22)

O processo cultural do “contraste”, aludido pela antropóloga Da Cunha, se explicita no personagem corroborando um paradoxo psicológico e cultural que o aflige durante toda a narrativa. Em seguida, ele dá continuidade à reflexão sobre a questão cultural, a ponto de ele se autoafirmar no anseio de pertencer mais ao lado mairum, de se sentir mais como Avá, em detrimento do seu lado cristão/ocidental (Isaías) e há esse ímpeto de resistência cultural (como parte da “cultura de contraste”):

Este é o único mandado de Deus que me comove todo: o de que cada povo permaneça ele mesmo, com a cara que Ele lhe deu, custe o que custar. Nosso dever, nossa sina, não sei, é resistir, como resistem os judeus, os ciganos, os bascos e tantos mais. Todos inviáveis, mas presentes. Cada um de nós, povos inviáveis, é uma face de Deus. Com sua língua própria que muda no tempo, mas que só muda dentro de uma pauta. Com seus costumes e modos peculiares, que também mudam, mas mudam por igual, dentro do seu próprio espírito. No futuro, não sei quando, algum dia, aqueles entre nós, os inviáveis, que sobreviverem, terão sua oportunidade. Para quê? Também não sei. Mas sinto que é um desígnio de Deus. É Ele quem manda que sejamos e permaneçamos nós mesmos. Isto vou dizer ao padre Ceschiatti, invertendo o seu argumento [...] Eu que sou o Isaías da Ordem Missionária e ao mesmo tempo o Avá do clã jaguar, do povo mairum? Não, jamais. Longe de mim esta ambigüidade. Afinal, tudo está claro. Na verdade apenas representei e ainda represento aqui um papel, segundo aprendi. Não sou, nunca fui nem serei jamais Isaías. A única palavra de Deus que sairá de mim, queimando a minha boca, é que eu sou Avá, o tuxauarã, e que só me devo a minha gente jaguar da minha nação mairum. (RIBEIRO, 2018, p. 23)

Isaías então resolve retornar ao seu meio social e cultural, do clã dos jaguares, como o Avá, em seu papel de sucessor e novo líder, conforme sua tribo espera dele. O protagonista se mostra aturdido e ansioso pelo eventual desfecho do seu retorno à origem

índigena, sem saber ao certo, enquanto volta em um voo, em direção à aldeia onde nasceu. Aqui notamos seus conflitos culturais e religiosos e também o leitor fica sabendo que os mairuns chamam os homens brancos de “caraíbas”:

Mais adiante, nas terras ignotas, daquele mesmo lado, estarão os selvagens míticos que já se confundem com fantasmas. Do lado oposto, no nascente, está o mundo devassado de onde nos vem a invasão, a doença, a brancura. É o lado onde estou agora, é o lado de onde vou indo para lá, voltando. Para mim, minha aldeia mairum nos anos tantos desse meu desterro só existiu dentro de mim, na lembrança. Era um oco no tempo, lá atrás, no passado, que eu reavivava diariamente, recordando em cada detalhe para que não apagasse, nem morresse em mim [...] Minha aldeia mairum, rominha minha, fonte minha, raiz minha, me espera, lá vou! [...] Volto despojado de mim, do meu ser que eu era comigo, no meu eu de menino mairum que um dia fui. Quem sou? Volto em busca de mim. Não do que fui e se perdeu, mas do que teria sido se eu tivesse ficado por lá e que ainda serei, hei-de-ser, custe-o-que custar [...] Ele só nascerá quando eu me desvestir de mim, do falso eu que encarno agora para deixar livre o espaço onde ele há de ser [...] Quem volta não é a forma adulta do menino ignorante que os mairuns, na sua inocência, mandaram, um dia, com os padres aprender a sabedoria dos Caraíbas [...] Quem volta sou apenas eu. Fui a ovelha do senhor. Volto tosquiado: sem glória sacerdotal, sem santidade, sem sabedoria, sem nada. Tudo que tenho são duas mãos inábeis e uma cabeça cheia de ladainhas. E este coração aflito que me sai pela boca. (RIBEIRO, 2018, p.52-53)

Ele sabe, por conhecer a cultura mairum, de que retornar por si só não é sinônimo de garantia no que tange a assumir de imediato sua antiga posição de futuro líder indígena, uma vez que o fato de ele ter se cristianizado, na visão da tribo, é uma “morte simbólica”, cujas consequências podem ser irreversíveis e se traduzem a que Isaías jamais poderia ser novamente o líder Avá. Portanto, mesmo ele desistindo da vida religiosa cristã, o seu contato com a civilização ocidental o impede de resgatar sua cultura original. Seu conflito simbolizará, então, todos os índios que perdem suas características étnicas, ao aculturarem-se nos costumes e credos dos brancos ocidentais.

Em contrapartida ao universo cultural mairum, o personagem Juca é a voz do preconceito do homem branco, o qual nutre ódio racial, mas com um detalhe peculiar: ele é um índio mairum que optou por se “civilizar” e ser um comerciante de vários suprimentos com a antiga tribo de onde viera. O narrador-personagem sintetiza sua visão

pautada pela raiva contra a própria cultura, da qual ele fazia parte anteriormente: “Dirigia-se a todos em voz alta, cumprimentando e mandando subir para o baíto. Em voz baixa dizia a seus homens: — Estes cornos [...] pensam que são gente [...]” (RIBEIRO, 2018, p. 24). Em um novo trecho ele se utiliza da sua língua nativa para tentar convencer a alguns mairuns a comercializarem o que ele trouxera, e denota a sua avidez por coisas de maior valor, dentro do ponto de vista ocidental:

Juca deitou discurso em mairum: — Meus parentes, vocês são uns ingratos. Eu estou aqui. Voltei. Quem vai chorar por mim, conforme o costume? Agora eu sou um chefe poderoso, um avaceté. Vamos comemorar [...] Interrompeu para tomar fôlego e apreciar o efeito de suas palavras. Os índios continuavam sentados, só atentos no que faziam. Era como se não houvesse ninguém ali falando. O regatão voltou à carga. — Agora precisamos começar vida nova, meus parentes. Vocês precisam de muita coisa. Eu sei. Precisam de espingarda Rand, de terçado Matão, de enxada Jacaré, de tesoura União, de sal Mossoró, de fósforo marca Sol, de faca e anzol e linha de náilon e de muitas coisas mais. Estas coisas todas eu tenho. É só vocês quererem. É só trabalhar. Mas agora não troco mais nada por pirarucu seco, não. Agora quero pele de lontra (de ariranha, não!), de lontra verdadeira, a pequeninha, a lustrosa [...] A carga estava no chão, aos pés de Manelão e de Boca, únicas pessoas atentas ao seu discurso. (RIBEIRO, 2018, p.25)

No entanto, os índios nem sequer lhe prestam a atenção em um primeiro momento. Teró é o único mairum que se aproxima e pede para que ele vá embora, por não ser bem vindo. E, em um dado momento, alude-se na narrativa à “morte cultural” (a qual é temida por Isaías/Avá), quando Teró assevera que Juca já é considerado um morto, aos olhos da tribo mairum, em face de sua escolha de ser um comerciante, pelos moldes da cultura branca:

Teró entra na casa calmamente e se dirige a Juca. Pára diante dele e diz, em bom português: — Juca, cai fora! Larga com suas coisas, já! Anacã disse a você que não voltasse, senão morria. Ele está morto. Mas a palavra dele está viva. Você está aí falando, mas já está morto. Vá morrer onde quiser. — Ameaçando seu cunhado, meu parente? Onde você arranhou a idéia de que eu tenho medo de índio, seu filho duma égua? — responde Juca com a mão no coldre do revólver. — Não é ameaça, não. Anacã não queria ver você. Nós também não. Se não levar estas porcarias, vamos jogar tudo no rio com você junto, agora mesmo. (RIBEIRO, 2018, p.26)



Portanto, de acordo ao conceito cultural que alude a um sentimento de pertencer a uma comunidade, com uma dada língua e pautada pelo contraste ou resistência em relação a outro sistema cultural, o indígena Juca resolve reinventar-se e passa a alimentar dentro de si o processo cultural inverso no contraste: ele passa a falar como os brancos e a praticar o costume do comércio predatório, o qual o faz naturalmente ser desprezado por sua comunidade indígena, conforme nos explica Da Cunha sobre os novos signos culturais que uma indivíduo pode reconfigurar em si mesmo:

Em suma, a cultura não é algo dado, posto [...] mas sim algo constantemente reinventado [...] investido de novos significados; e é preciso perceber [...] a dinâmica, a produção cultural [...] o uso de símbolos e de signos dados para promover significações novas ou não oficiais [...] Pois o significado de um signo não é intrínseco, mas função do discurso em que se encontra inserido e de sua estrutura. (DA CUNHA, 2009, p.239)

### 3. Os mitos e ritos da morte no romance

Dentro do panorama dos rituais míticos da comunidade indígena, sempre há um líder espiritual que personifica toda a tradição cultural de sua etnia. O personagem chamado Anacã era então o líder supremo da aldeia e zelador de todos os costumes do seu povo. Ele morrerá, e, por ser tão querido e apreciado por todos, desde sua morte se preparava uma cuidadosa cerimônia ritualística, de cunho fúnebre. Uma dança-ritual é narrada em seus pormenores, por um dos mairuns, e inclusive faz alusão à tradição oral mítica, na qual eles acreditavam que os animais- quatis- ensinaram a dança aos homens desta comunidade indígena:

Todas as manhãs e todas as tardes, dançamos ao redor da cova de Anacã. Velhas danças quase esquecidas, que nenhum jovem havia visto, voltam a ser dançadas pelos homens e mulheres de cada clã. Os quatis sempre discretos, e até medrosos, porque foram os últimos a chegar, hoje, tiveram que dançar a manhã inteira. Todos ficaram encantados com a dança de roda em que os homens e as mulheres dançavam, marcando o ritmo com varas e soprando enormes flautas mansas. Os casais dançavam juntos, baixando e levantando a cabeça; a mulher, um passo atrás, com a mão esquerda no ombro direito do homem. Logo depois de algumas voltas, os quatis quiseram parar, mas ninguém deixou, todos pediam que continuassem. Uma hora depois a

gente de todos os clãs, entreverada, estava dançando a dança dos casais atrás dos músicos quatis. Por fim, até os meninos e meninas dançavam também, batendo pezinhos e inclinando cabecinhas. — Esta dança — dizem os quatis — é a que aprendemos com nossos primos, os quatiretés do outro lado do mundo, que são gente que nem nós. São eles que consertam as paredes do céu esburacadas pelas enchentes. (RIBEIRO, 2018, p.35)

Outro traço cultural interessante dos mairuns é narrado por Avá, trazendo implicitamente a simpatia que Darcy Ribeiro tinha pelo convívio com os indígenas, além de se ter a primeira referência direta à mitologia indígena, acerca do título do romance que alude ao nome do deus relacionado ao sol, no caso Maíra:

Nós mairuns somos os que riem. Rir é nosso modo de ser, de viver. Preciso reaprender a rir. Uma cara dura, séria, entre nós, é uma espécie de ofensa a toda gente. Cada pessoa passa pelo carrancudo, olha e sorri, doce, tentando desfazer-lhe a rigidez da cara. Somos os que sorriem, com os dentes brancos, grandes e bons para rir, dos mairuns de verdade. Não os meus, coitado de mim. Qualquer dia verei este sol, este meu velho Sol-Maíra incandescendo, como uma lâmina de metal, brilhantíssima, as águas do Iparanã. (RIBEIRO, 2018, p. 48)

No subcapítulo seguinte, “Xisto”, temos novamente um contraponto da visão “caraíba”, agora citando a crença cristã ocidental. Xisto é um personagem que desempenha o papel de beato, em uma cidade interiorana, e sua pregação é cheia de dúvidas:

O beato baixa o tom da voz, murmurando mais do que falando: Estou cheio de dúvidas. Minha dúvida cresce todo dia. Não sei nada do que há de suceder e por muito tempo não sabia nem do sucedido. Hoje acho que, muitas vezes, no sucedido eu tenho minha mão metida. A mão, não a vontade. O tino, não o destino. É a regra do Encantado. (RIBEIRO, 2018, p.56)

Na sequência há uma retumbante crítica aos cristãos/ caraíbas/ brancos/ ocidentais, quando o próprio Xisto se inclui na sua “raça de malignos, filhos corruptores” e retoma a temática da morte, quando lembra o sacrifício e a conseqüente morte mais famosa da história ocidental e cristã, que é o calvário da cruz sofrido por Jesus

(“Abandonaram o senhor”), assim como faz uma pregação e rememora seus pecados do pretérito:

Xisto recita a estrofe de memória, em voz rouca:

Ai desta nação pecaminosa  
povo carregado de iniquidade  
raça de malignos  
filhos corruptores.

E logo cantarola:  
Abandonaram o senhor

E todos repetem:  
...naram o senhor  
Blasfemaram do Santo de Israel... disrael  
Voltaram para trás... aratrás  
[...]

Xisto recomeça a falação:

— Nada neste mundo é eterno, só Deus e o Diabo. Tudo passa, o que é bom e o que é ruim também passará. De nós todos nada há de ficar, nada ficará. Mas uma coisa fica. É o pecado. Este sim, é definitivo. Você hoje peca contra a Lei, o pecado fica aí, latejando. Você purga na penitência, na esperança do perdão, mas ele fica aí testemunhando, testemunhando. Quando chegar a hora, a hora derradeira do Juízo Final, ele aí estará te denunciando. Quando Deus separar os justos de um lado e os pecadores do outro, o que vai contar é aquele pecado, pesando no prato da perdição. Tudo passa, tudo acaba. Não o pecado. Você pode ser justo e puro. Mas você pode estar, como eu, carregado de pecado dos pecados já pecados, dos pecados passados que nenhuma água lavarás.

Xisto pára um instante e arremata:

— Sei que padre diz que confessa, dá penitência e perdoa. Será? Ele lava o pecado, o pecado contra a Lei de Deus? O pecado de quem caiu na tentação? Não, pecado não se lava, não. A culpa é a culpa e Deus é o juiz. Só Deus. O Diabo é o cobrador. (RIBEIRO, 2018, p. 58-59)

Em síntese, Darcy Ribeiro intercala constantemente a visão cultural ocidental e cristã, com a da comunidade mairum, por meio dos capítulos e subcapítulos deste romance. Pois, após a voz cristã do personagem Xisto, o subcapítulo, intitulado “Sucuridjuredá”, traz o relato de um ritual dos mairuns com uma cobra<sup>1</sup>, em outra forma

---

<sup>1</sup> Após pegarem a cobra, o ritual prossegue para o Jaguarum: consiste no rito de durante a caçada à sucuri, o valente Jaguar perseguir um jaguarum enorme, uma espécie de onça

de encarar a morte, tão brava quanto foi a de Jesus na cruz. Cada homem deve se deixar levar uma mordida de uma sucuri, como prova de sua coragem e honradez frente aos costumes étnicos deles:

Ninguém diz palavra. Teró comanda, com gestos, os onze homens que saltam no mesmo instante e arroteiam a sucupidju por todos os lados. Ela olha desconfiada, esticando e encolhendo o pescoço, balançando a língua trífida e se perguntando que animaizinhos são esses: pouco antes eram três centopeias dentro d'água; agora são um enxame em torno dela. A um assobio de Teró, eles saltam simultaneamente e agarram o cobra por todos os lados: a cabeça, o pescoço, o corpo em várias de suas rodela aneladas e a cauda que se desenrosca, querendo dar rabanadas [...] Teró grita, ordenando que ofereça a cara à mordida da sucupidju. Maxĩ quase duvida um instante, mas logo se inclina e mete o queixo na boca monstruosa, que morde uma dentada firme de cachorro raivoso. Maxĩ se afasta sangrando e quando pensa em cuidar-se ouve outro grito de Teró que o manda substituir Jaguar, para que ele venha, por sua vez, receber a bocada. Assim, um por um, os jovens-homens vão se sucedendo da cabeça para a cauda, cada um deles oferecendo a cara para receber a marca do lanho da sucupidju. Uma vez mordido sai imediatamente para segurar a cobra no lugar do companheiro que há de seguir. Assim, do princípio ao fim, a sucupidju continua sempre agarrada e mantida quase imóvel, por mais de vinte mãos vigorosas. (RIBEIRO, 2018, p. 62-63)

O subcapítulo “Inquérito” prossegue o ritual narrativo de encarar a morte, só que agora, do ponto de vista investigativo. Relata sobre o inquérito da morte da personagem Alma. O cadáver dela foi encontrado (estava grávida e havia dois fetos gêmeos natimortos, junto do seu corpo) em uma praia próxima à aldeia dos mairuns, ainda no começo do romance. Os detalhes do inquérito são narrados pelo investigador, inclusive com um provável suspeito, o protagonista Isaías:

Voltando ao tema de que me ocupo, e sobre o qual darei parecer, resumo aqui os fatos estabelecidos:

1. A morta, de nome Alma, era carioca, branca e teria menos de trinta anos, alta, magra e feiúsa. (Bonita não era, disse o senhor Elias. Era muito vistosa, disse dona Creuza).

---

negra. Caso consiga matar a onça, ele reveste-se com a pele da mesma e a oferece para o tuxauambir, o morto Anacã.

2. Viveu vários meses com os índios mairuns e saiu da aldeia para morrer, sem ter ocasião ao que se saiba de entabular contato com qualquer brasileiro.
3. Morreu no dia 26 de outubro — efeméride — do ano passado, conforme o relatório do cientista suíço, na praia por ele referida, e tudo indica que morreu enquanto dava à luz um par de gêmeos do sexo masculino.
4. Teria morrido (devo apurar) do próprio parto ou de um fato interveniente, ainda não detectado. Quem mataria uma mulher parida?
5. Nessas condições, o único suspeito, por ora, é esse ex-índio e ex-seminarista de nome Isaías, que trouxe a vítima para cá e com ela coabitou na mesma casa da aldeia, identificável como a oca das onças, segundo informa o senhor Elias. (RIBEIRO, 2018, p.77)

Em estreita coerência com a técnica narrativa de interpor subcapítulos que tematizam a morte, “Jurupari” descreve outros aspectos do ritual fúnebre dos mairuns ao tuxaua Anacã, o qual demora diversos dias, por conta de danças ritualísticas e preparações do corpo de seu líder já defunto. Dos Santos explicita a relevância da morte como identidade cultural e mítica do povo indígena, nesta obra:

Durante o período do funeral, o ritual de passagem é devidamente polido: a esteira onde Anacã será colocado, a pintura do corpo com urucum e do rosto com jenipapo, a cobertura dos olhos com duas conchas-itãs. No centro do pátio, é depositado numa cova aberta sob sua medida, com um palmo e meio de fundura, coberto de terra, e será regado durante o tempo necessário para que suas carnes sejam desfeitas. Após esse período, os ossos são retirados, limpados com folhas de maniva e emplumados ao som do maracá e acompanhado pelo choro das mulheres. Colocados num cestopatuá, seguem em direção ao Iparanã, onde serão presos ao mastro de aroeira fincado no meio da lagoa. O mito da morte, aqui, tem “um começo e um fim: a morte-que-é-nascimento no fim da espiral sendo a contraparte do nascimento-que-é-morte que lhe dá início” (Kellogg & Scholes, 1977, p.157), tal qual sugere, também, a morte dos gêmeos encontrados na praia. (DOS SANTOS, 2009, p. 387-388)

Os detalhes aludidos pela estudiosa são minuciosos em *Maira* e denotam o lado etnólogo do autor, assim como demonstra a ritualística mítica em seu papel de celebrar a morte e o decorrente renascimento simbólico do povo mairum, como vemos no romance:

Anacã reside ainda nas suas carnes que se dissolvem e no tutano intocado dos seus ossos. Só no fim do funeral se libertará como espírito para integrar-se no mundo dos mortos. Ele ainda é o tuxaua do povo mairum. Mesmo morto, comanda com a vontade inscrita na tradição os gestos de todos na realização desta última façanha: seu cerimonial fúnebre. Através dele um homem vai acabando ao mesmo tempo que a vida vai se renovando. Anacã morre para que os mairuns renasçam. Simultaneamente se vão dissolvendo na morte suas carnes regadas cada dia e renascendo seu povo nos ritos que reacendem em cada um [...] O cerimonial vai chegando ao máximo para alcançar o término. Nos próximos dias ninguém se ocupará senão dele. Todas as danças reaprendidas, todas as lutas retreinadas, foram dançadas e lutadas, nos últimos dias. Por horas e horas dançamos orgulhosamente pintados e adornados. Lutadores luzentes, ataviados com seus ornatos cerimoniais, espartilhados com cordas e marcados com chocalhos, lutaram, revivendo as tradições mairuns. Cada meio-dia, após as danças da manhã e cada tarde, antes de anoitecer, todos juntos comemos no pátio da aldeia. Começou, por fim, o melhor da festa: um dia inteiro, uma noite e a metade do outro dia bebemos o cauim de caju que espoca de tão forte nos camucins meio enterrados no chão do baíto. Começamos a beber cedo, depois da dança do guariba e ao meio-dia já arriscávamos a nos confundir. (RIBEIRO, 2018, p.79)

Na medida em que o leitor vai tendo contato com o ritual fúnebre, cada vez mais se percebe que há um predomínio das festividades, em detrimento do caráter usualmente triste pelo qual os ocidentais costumam encarar um sepultamento. Da Cunha traz a mesma perspectiva sobre a ritualística fúnebre quando havia estudado uma comunidade indígena:

Os funerais [...] consistem em uma verdadeira coreografia, onde são afirmados ostensivamente os laços de parentesco, independentemente dos sentimentos que se possa ter ou dos sentimentos atribuídos pela comunidade [...] Se o morto foi personagem importante [...] especialmente ligado à vida ritual [...] durante uma noite inteira cantam-se para alegrá-lo cantos do ritual ao qual ele era associado [...] (DA CUNHA, 1978, p.24-25)

De fato, há na ótica mairum a certeza de um renascimento do espírito de Anacã. Quem lidera a cerimônia é o personagem aroe, função de sacerdote espiritual da aldeia, manipulando a ossada do morto, em um ritual sagrado:

A hora de morrer definitivamente para nós. Sua festa está acabando. Já dançamos todas as danças, exceto o Coraci-Iaci<sup>2</sup>, você sabe por quê. Já lutamos todas as lutas, inclusive o javari<sup>3</sup>. Já comemos muita carne. Já comemos muito peixe. Já bebemos muito cauim. Chegou, afinal, Anacã, a sua hora. Para isso todos estamos aqui. Acabada a fala, o aroe começa a retirar os ossos de dentro da cova. Primeiro toma, com as duas mãos, o crânio, derrama a matéria liquefeita que há dentro, limpa com folhas de maniva que tem ali do lado e o coloca sobre uma esteira nova. Retira, depois, os grandes ossos dos braços e das pernas, da bacia. Os dois companheiros começam, então, a ajudar, tirando e limpando os ossinhos das vértebras, as costelas, os ossos redondos dos pés e das mãos e as falanginhas dos dedos. Toda a ossada brilha, agora, na esteira, ao lado do monte de folhas verdes amassadas. O aroe se levanta, então, e volta ao baíto. O povo se dispersa. No pátio só ficam Jaguar e Náru, juntando os últimos ossinhos que levam, afinal, para o rio, enrolados na esteira. Voltam, horas depois, trazendo a ossaria alvejada de tanto ralar e limpar com areia e água. Sentado no banquinho bicéfalo, zoando seu maracá, o aroe recebe os ossos limpos, postos numa esteira nova. Chama então, um-por-um, por seus nomes, os homens mais velhos de cada casa e vai entregando ossos grandes e pequenos. Ele próprio fica com o crânio que pertence a sua gente, aos carcarás. Os homens, mulheres e crianças de cada clã, sentados juntos no canto do baíto que lhes corresponde, começam o trabalho delicadíssimo de recamar, amorosamente, os ossos grandes e pequenos com minúsculas plumas de cores, imbricando umas nas outras como se escamadas nos pássaros vivos. À medida que avança o trabalho primorosíssimo, as mulheres vão chorando ao ritmo marcado pelo pequeno maracá do aroe. (RIBEIRO, 2018, p.101)

O trabalho dos mairuns é meticuloso, por Anacã ser uma figura importante da aldeia, conforme Da Cunha sintetiza: “A ornamentação subentende a lavagem do corpo [...] Enfim procede-se à pintura ou à empenação do corpo [...] têm direito todos os personagens de destaque na vida pública e cerimonial [...]” (DA CUNHA, 1978, p.29-30). Porquanto no romance os ossos do líder Anacã viram um mastro, o qual é deixado em um lugar sagrado para os mairuns, chamado “lagoa dos Mortos”:

[...] mergulham com ele e o plantam firmemente, fincado no fundo da lagoa dos Mortos. Alteia, ali, agora, sobre as águas e sobre as ilhas verdes-brancas de camalotes, o mastro que traz amarrado na ponta o

---

<sup>2</sup> Coraci-iaci é um ritual em que, depois de dançarem ao redor da cova de Anacã, os mairuns preparam-se para a cauinagem. O cauim é uma espécie de aguardente feita de milho torrado, mel e água, aliado à dança solene do Jaguar, o Coraci-iaci, sendo a dança dos tuxauas.

<sup>3</sup> Javari: é uma competição de lanças, mas suas pontas são envoltas em algodão. Eles lançam umas nos outros e podem se esquivar para os lados ou se defender com um feixe de varas que levam na mão.

cesto-patuá com os ossos emplumados de Anacã. (RIBEIRO, 2018, p.104).

Portanto, a morte é tratada pelos mairuns com imensa naturalidade, principalmente por causa de sua mitologia, cujo panorama estabelece um ritmo bem característico desse momento fúnebre, uma vez que os indígenas mairuns entendem o binômio vida/ morte como oriundos de um tempo cíclico, de celebração da morte como transformação ou metamorfose em direção a um renascimento:

A condição de mortal tem origem no desenvolvimento da consciência apartada. O ego autoconsciente concedeu ao homem o poder e ao mesmo tempo impôs-lhe a necessidade de manipular o ambiente como condição para sua própria sobrevivência. Por outro lado, ele lhe revelou a morte como oposição da vida, ao separá-la da visão harmônica em que vida e morte participam do mesmo ritmo cósmico [...] Trata-se de uma imagem do tempo cíclico, onde morte é apenas um estado de transição para o renascimento e a manutenção da eternidade através da perene mudança e do constante movimento dos seres [...] (MARQUES, 2007, p.146).

Um exemplo desse ritmo cósmico, expressado pela mitologia mairum, vem de um mito, no qual se narra a história do deus ancestral Mairahú, quem após criar os irmãos gêmeos Maíra -deus-sol- e Micura -deus-lua<sup>4</sup>- (portanto, deuses que fundamentam cosmicamente a existência do sol e da lua), vive em constante luta com seus filhos, mandando um Tigre-Azul que é derrotado frequentemente por ambos irmãos. Mairahú se transformou assim em Maíra-Monan, o deus-defunto, e habita o lado de baixo do mundo, onde se encontram os mortos:

Mairahú, o Deus ancestral, viu que estava vencido, ao menos por enquanto. Nada havia de mais forte do que o Grande Tigre-Azul, para mandar contra Maíra. Recolheu-se, desde então, do lado de baixo do mundo, do lado dos mortos, e passou a ser Maíra-Monan, o Deus-Defunto. Maíra, o Filho, ao entrar no olho do Jaguarounou abriu-se em luz e converteu-se em Maíra-Coraci, o Sol. Fez do seu irmão, Micura, o Lua. Os mairuns, que olhavam daqui de baixo e viam com dificuldade,

---

<sup>4</sup> Da Cunha explicita a mesma relação mítica na comunidade indígena que estudou: “A origem da morte, como de todos os males que afligem a humanidade, remonta a Pëdleré, Lua, que forma com seu amigo formal, Pëd, o Sol, o par de demiurgos, cujas andanças são longamente contadas em um ciclo de episódios míticos. (DA CUNHA, 1978, p.20)



na escuridão da noite, a guerra de Deus-Pai e de Deus-Filho, ficaram ofuscados quando Maíra se fez sol e inundou o mundo de luz. Temeram morrer de tanta claridade. Quando a noite voltou, se apavoraram ainda mais ao ficarem reduzidos à luzinha do Micura. Mas amanheceu outra vez. E, desde então, cada dia e cada noite se sucedem, o Sol e a Lua iluminando e alumando este mundo nosso. É Maíra, é Micura que giram em sua ronda, sempre atentos contra uma cilada de Maíra-Monan, que pode atacar de novo, a qualquer momento. (RIBEIRO, 2018, p.179).

Em outro momento do romance, a perspectiva temática da morte ocorre quando os investigadores fazem a exumação do cadáver de Alma. Ao deslocarem-se para a aldeia, no intuito de colher provas para definir a causa da morte dela, eles observam a importância que os indígenas mairuns dão a um defunto, a ponto de estranharem e denotarem sua insatisfação com o trabalho empreendido na investigação do cadáver:

Disse Elias que, para eles, estávamos cometendo uma profanação, que ele mesmo tinha escrúpulos de proceder à exumação. Só o fazia porque eu julgava indispensável, uma vez que ele reconhecia tratar-se de uma violência aos costumes tribais. Não concordei. Além de se tratar de uma ação indispensável ao inquérito criminal, em nenhum sentido estávamos profanando nada. Tanto mais porque se tratava da sepultura de uma mulher branca, misteriosamente morta entre eles. O que me pareceu é que se divertiam, gaiatos, vendo-nos suar debaixo do sol e negando-se a prestar qualquer ajuda. (RIBEIRO, 2018, p. 204).

Há o choque cultural entre a visão ocidental e a ótica mairum no tratamento dos seus cadáveres, uma vez que o personagem Elias conhecia os costumes locais dos mairuns e, por isso, esclarece aos investigadores o fato de parecer uma profanação esse trabalho de exumação. O preconceito da visão ocidental é narrado sob uma visão limitada de que eles não teriam se importado com a mulher morta:

A importância que tem essa revelação é de que esses índios, habituados com suas mulheres que parem como cachorros ou animais selvagens, não deram qualquer atenção especial ao parto dessa mulher branca e civilizada (apesar de extravagante) que estava no meio deles. Ela, vendo-se sozinha, numa praia, com as dores do parto que podem ter sobrevivendo de repente, não teria resistido. Foi vítima de sua própria afoiteza em meter-se, aventurosamente, por essas matas e aqui deixar-se prenhar. Não sei por quem. (RIBEIRO, 2018, p. 209)

Aqui se chega a um ponto crucial da investigação, o qual mais tarde será esclarecido na obra. De fato, Alma era uma missionária religiosa que foi à aldeia para auxiliar e, nesse meio tempo, conheceu a Isaías/Avá, quem também estava indo para lá. Após um tempo de convivência com os mairuns, ela começou a se relacionar sexualmente com diversos integrantes da comunidade, como marca da sua plena integração com os costumes locais, o que Antonio Cândido chama brilhantemente de “iniciação pelo avesso”:

[...] numa espécie de iniciação pelo avesso, ela se introduz na tribo e desenvolve uma sexualidade marcada pelo desespero, entregando-se de maneira desbragada a quem a quisesse, como se a liberdade prevista no comportamento indígena fosse uma redefinição transgressiva da sua sede de viver. (CANDIDO, 2001, p.382)

Isaías acaba repreendendo Alma por tal comportamento, e a esclarece o fato de suas atitudes a estarem tornando, na ótica mairum, uma “mirixorã”, ou seja, uma mulher disponível que não se casa e não tem filhos, estando sujeita a se relacionar sexualmente com qualquer mairum. Em consequência disso, Alma engravida e acaba morrendo no parto dos seus gêmeos masculinos e natimortos. Tal evidência resolve o mistério de sua morte para o leitor e há por trás uma simbologia típica dos mitos cosmogônicos dessa tribo indígena posto que:

A referência à duplicidade existente entre nascer e morrer pertencentes aos dois mundos “aqui” e “lá” marca o encontro de duas culturas que têm no binômio significados diferentes. Na cosmogonia mairum o mundo dos mortos é o mundo dos vivos, assim, o texto apresenta-se como uma preparação de Alma, diante da possibilidade de morrer ao dar à luz. Isso é visto pelo olhar do leitor que, ao conhecer o desfecho, infere tal situação [...] (DOS SANTOS, 2009, p. 402).

Além do mais, antes de sua morte, Alma e Isaías eram muito próximos, fizeram uma grande amizade, desde que chegaram na aldeia. Por isso, as suspeitas iniciais de que Isaías teria assassinado ela se dissipam, aos olhos das autoridades. Alma se torna uma espécie de confidente para Isaías, diante da sua dificuldade de se integrar novamente ao povo mairum. Nesse sentido, Isaías comenta com ela o estranhamento cultural por

parte de sua comunidade em relação a ele, conforme o narrador onisciente em terceira pessoa explana:

Na aldeia ele comenta com Alma as dificuldades que enfrenta. É visível que não corresponde à expectativa dos mairuns. Explica que tudo é mais grave, no seu caso, por ser ele do clã jaguar, que dá os tuxauas. É o clã que exige e exhibe força e eficiência. Se não fosse assim, se ele fosse do clã dos carcarás, por exemplo, com vocação de aroe, bem podia ser um homem recatado, quieto [...] Um jaguar tem que ser um chefe. Levará muito tempo para que desistam disso. Ele sente como os olhos se põem nele, perplexos, espantados. Adivinha que estão todos desejando uma espécie de milagre, uma eclosão, que faça sair de dentro das suas poucas carnes, de dentro do seu corpo esquelético um outro ser: um onção vigoroso, maduro, respeitável, sábio. O chefe que espera: o tuxauareté. (RIBEIRO, 2018, p. 238-239)

O esforço dele de ser aceito chega a ser exagerado e Alma dialoga com ele para que vá com calma. Ela enumera as virtudes do povo mairum, demonstrando enorme simpatia com seus costumes, segundo suas próprias palavras:

Alma pondera para si mesma que Isaías está querendo complicar as coisas: — Pra mim esses mairuns já fizeram a revolução-em-liberdade. Não há ricos, nem pobres; quando a natureza está sovina, todos emagrecem; quando está dadivosa, todos engordam. Ninguém explora ninguém. Ninguém manda em ninguém. Não tem preço essa liberdade de trabalhar ou folgar ao gosto de cada um. Depois, a vida é variada, ninguém é burro, nem metido a besta. Pra mim a Terra sem Males está aqui mesmo, agora. Nem brigar eles brigam. Só homem e mulher na fúria momentânea das ciúmeiras. Deixa essa gente em paz, Isaías. Não complique as coisas, rapaz. (RIBEIRO, 2018, p. 240-241)

### **3-A morte como símbolo cultural e consecução do enredo da obra**

Enfim, após algum período tentando se readaptar culturalmente, sua tribo atesta que Isaías mudou bastante e, por essa razão, ele não é digno de retomar sua função de líder, como Avá. É uma espécie de “morte cultural” que ele acaba sofrendo, aos olhos de sua comunidade indígena. Um dos personagens mairum sintetiza a ótica deles ao dizer que os caraíbas (brancos/ocidentais/ cristãos) “roubaram sua alma” e ele agora está “dormido”:

O Avá veio e não veio. Este que veio é e não é o verdadeiro Avá. O que eu esperava, e que vi vindo dia-a-dia por terras e águas, não chegou. Aquele, sim, era o Avá mesmo, inteiro. Este é o que restou de meu filho Avá, depois que os pajés-sacaca mais poderosos dos Caraíbas roubaram sua alma. Ele anda por aí, meio dormido, perdido para si, perdido para nós. Atrás dos seus olhos, está a névoa, a cegueira dos que já não têm alma para morrer. Ele não é mais um vivente-mortal, como nós. Ele não será nunca, jamais, um morto-vivente. Está fora dos mundos nossos. Nós não o vemos, ainda, no que ele é. Ele já não nos vê. Está perdido, dormente, encantado, embruxado. Quem o há de acordar? [...] (RIBEIRO, 2018, p. 242-243)

Sob esse aspecto, podemos pensar na “morte cultural” de Avá para sua aldeia, relacionando-a com outros símbolos de morte bem peculiares. Trata-se da morte dos gêmeos que estavam na barriga de Alma. Eles simbolizam a morte cultural do povo mairum, já que os natimortos eram gêmeos, assim como os deuses Maíra e Micura. Até porque Alma é uma mulher branca, uma não índia, o que fortalece o fator da miscigenação cultural, tão temida pelos mairuns, enquanto sinal de derrocada da sua tribo e de polarização do Bem e do Mal:

Da matriz inaugural da obra emana a vertente primordial do contexto indígena: gêmeos paridos por uma mulher não índia. Maíra e Micura, presença mítica na narrativa, são gêmeos e atualizam os contraditórios bem e mal. No contexto, o bem e o mal se confrontam dentro das marcas culturais, bem como geográficas, históricas e temporais de uma comunidade indígena que se vê enredada por forças polarizadas. (DOS SANTOS, 2009, p. 408)

Esta visão dos deuses gêmeos, como alternâncias polarizadas do sol (Maíra) e a lua (Micura) evidenciam a mesma oposição, cultuada no Bem e no Mal, pela crença cristã (muito presente neste romance), cujo teor está inserido nas mitologias do mundo inteiro, seja por meio de símbolos, seja em arquétipos que representam esse conflito entre pares ou binômios semânticos, os quais são antagônicos: “Dia e noite, sol e lua, ordem e desordem, potência e fertilidade, razão e desrazão, permeiam os relatos míticos, exprimindo em linguagem simbólica os polos opostos dessa união tensional” (OLIVEIRA, 1993, p. 114).

Além disso, a mãe dos bebês gêmeos se chamar Alma não é por acaso: morre simbolicamente a “alma” que renovaria a esperança do povo, através de seus deuses gêmeos, bem como o símbolo da “morte cultural” se traduz em Isaías/Avá, quem não foi aceito pelos mairuns. O desânimo dos mairuns é emblemático e essa “morte cultural” da comunidade dos mairuns simboliza o histórico triunfo dos caraíbas, da civilização cristã/ocidental, segundo assevera Remui, o aroe (uma espécie de guia místico ou sacerdote que conversa com os mortos, tem visões e recebe mensagens dos antepassados):

Cansado estou. Cansados estão os mairuns. Cansados de viver. Cansados estarão, quem sabe, os próprios mortos, de rodar e rodar. Só não estão cansados vocês dois, Maíra e Micura, nos seus corpos de fogo e de luz, iluminando e alumando de dia- e-de-noite, o mundo novo, o mundo dos Caraíbas. (RIBEIRO, 2018, p. 245)

## Considerações finais

Desse modo, a trama em si e inclusive o final do romance *Maíra* é pautado por diversos sepultamentos, ora remetendo a personagens que morrem, ora sugerindo um sentido ritualístico de sacrifício, por meio dos ritos e mitos dos mairuns, assim como as mortes simbólicas de Isaías/Avá e Alma junto aos gêmeos que estavam no seu ventre. Em especial, Alma e Anacã são, ainda, feições de duas mortes das que mais suscitam reflexões no romance:

Na abertura do romance, nos dois primeiros capítulos, a morte da branca Alma é seguida pela morte do índio Anacã. Enquanto a primeira aparece fatalizada no cadáver encontrado na mata e denuncia seu poder nulificador pelo título inominado de “A morta”, a morte do chefe mairum é preparada e ritualizada, de forma a perder seus contornos trágicos, e o capítulo leva o nome próprio do tuxaua que, imortalizado, não o perderá. Como afirma Maria Luiza Ramos, “ao contrário da morte violenta da mulher branca, na exuberância de seus prováveis trinta anos, a morte do tuxaua representa a saturação do exercício de uma vida que, atingindo a idade avançada, deve se extinguir” (RAMOS, 2000, p. 142). É, portanto, uma morte necessária e desejada. (MARQUES, 2007, p.152)

Outro ponto a se refletir é sobre o mito, o qual representa a tradição oral dos indígenas, ou seja, a memória coletiva que é recriada nos ritos ligados, principalmente a esse contexto fúnebre de Anacã, conforme vimos neste trabalho. Tais mitos são narrados e fundamentados na ótica mairum da morte e do renascimento, em uma concepção cíclica de mundo. A forma que ritualizam a morte, em relação ao que ocorrera com Anacã, denota um misto de alegria e tristeza, ambiente fúnebre e cerimonial, pois a cultura mairum nega a ideia do fim definitivo e seus rituais de reintegração são a prova disso em *Maíra*. A perspectiva mítica deles se plasma na descrição dos rituais e serve para atestar a identidade mairum, bem como reafirmar o tempo e o espaço de origem. Anacã é o emblema da memória a ser conservada dentro da aldeia; os rituais fúnebres celebram sua “morte gloriosa”. Sobre esse papel mítico e ritualístico da morte de Anacã podemos refletir com o teórico Coelho:

[...] se, por um lado, os ritos mairuns têm o papel de preservar a vida indígena, resgatando a tradição oral pelo recontar das velhas histórias e pela conservação dos mitos que servem de modelo para os rituais, por outro, como histórias, inseridas no romance, exercem função semelhante: são velhas histórias, narradas para que não fiquem “na usura da memória alheia, à véspera do longo esquecimento”. (COELHO, 1989, p.15)

E, finalmente, a metáfora da morte de Alma, dos gêmeos e de Isaías/Avá, quem não consegue se reintegrar ao seu povo mairum, representam o sepultamento da própria cultura indígena em contato com o mundo civilizado. Junto com o mundo indígena, morrem seus costumes, suas tradições e, sobretudo, seus deuses, em face do preconceito e dos desmandos trapalhões que são evidenciados pelos personagens que tentam, por vezes, doutrinar os índios (caso dos missionários cristãos, como Xisto) ou escravizá-los a um ritmo de trabalho desumano (caso de Juca e seus asseclas), próprio de nossa face ocidental gananciosa e voraz. Para encerrar, a antropóloga Da Cunha sintetiza esse viés cultural visto no romance:

[...] a etnicidade [...] não difere [...] de outras formas de organização de grupos, tais como grupos religiosos ou de parentesco. Difere, isto sim, na retórica usada para se demarcar o grupo, nesses casos uma assunção de fé ou de genealogias compartilhadas [...] se invocam uma origem e uma cultura comuns. (DA CUNHA, 2009, p.244)

## Referências bibliográficas

CANDIDO, A. **Mundos cruzados**. In: RIBEIRO, D. *Maíra: um romance dos índios e da Amazônia*. Ilustrações Poty. 14.ed. Rio de Janeiro: Record, 2001.

COELHO, H. R. **Exumação da memória**. 1989. 212f. Tese (Doutorado em Linguística e Línguas Orientais, área de Teoria Literária e Literatura Comparada). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 1989.

DA CUNHA, Manuela Carneiro. **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Cosac & Naify, 2009.

\_\_\_\_\_. **Os mortos e os outros**. São Paulo: Editora Hucitec, 1978.

DOS SANTOS, Luzia Aparecida Oliva. **O percurso da indianidade na literatura brasileira: matizes da figuração**. São Paulo: Editora UNESP; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2009.

MARQUES, Paulo Sérgio. **A alteridade o imaginário feminino: O Arquétipo da Grande Mãe em “Maíra”, de Darcy Ribeiro**. 2007. 218f. Dissertação (Mestrado em Estudos Literários)- Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista (Unesp), 2007.

OLIVEIRA, Rosiska Darcy de. **Elogio da diferença: o feminino emergente**. 3ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1993.

RIBEIRO, Darcy. **Confissões**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

RIBEIRO, Darcy. **Maíra**. Disponível em: <http://www.mundodosestudantes.xpg.com.br/Darcy.pdf>. Acesso em 09 Abr. 2018.

## “ELE MEXEU COM TODAS” – UMA ANÁLISE SEMIÓTICA TEXTUAL DAS ESTRUTURAS FUNDAMENTAIS

### "HE MOVED WITH ALL" - A TEXTUAL SEMIOTIC ANALYSIS OF FUNDAMENTAL STRUCTURES

Raíne Simões Macedo\*

**RESUMO:** A Semiótica Textual se interessa pela significação de todas as formas de linguagem, contemplando aspectos externos (social, histórico e ideológico) e internos (estruturais), por meio do fenômeno perceptivo dos semas. Assim, o objetivo desta pesquisa é analisar os semas que produzem a significação da reportagem *Ele mexeu com todas*, da Revista Veja, no nível fundamental do percurso gerativo de que dispõe a Semiótica Textual. A pesquisa teve, como aporte científico, principalmente, os textos basilares de Algirdas-Julien Greimas (1973), além de Barros (2001; 2007), dentre outros. O *corpus* escolhido é uma reportagem da Revista Veja, *Ele mexeu com todas*, disponível na edição 2525, ano 50, nº 15, nas páginas 74-81, publicada em 12 de abril de 2017, a qual se trata do caso de assédio à Susllem Tonani, ele capa da mesma revista. Desse modo, analisa-se o texto no nível fundamental, delimitando a categoria semântica fundamental dominação *vs.* liberdade, geradora da significação, transcendendo os aspectos internos e estruturais para dialogar com todo o contexto sócio-histórico que engendra o discurso. Trata-se, portanto, de um trabalho discursivo relevante científica e socialmente falando, uma vez que se aborda um assunto delicado e atual, o assédio sexual às mulheres. Analisar as bases de um discurso jornalístico e informativo como o da Revista *Veja* permite observar como práticas como essas são discursivizadas por veiculadores de comunicação.

**PALAVRAS-CHAVE:** Semiótica Textual. Percurso Gerativo de Sentido. Nível Fundamental. Semas. Ideologia.

**ABSTRACT:** Textual Semiotics is concerned with the meaning of all forms of language, contemplating external (social, historical and ideological) and internal (structural) aspects, through the perceptual phenomenon of the semes. Thus, the objective of this research is to analyze the semes that produce the meaning of the report. He has moved with all of *Veja Magazine*, at the fundamental level of the generative course available to Textual Semiotics. The research had, as a scientific contribution, mainly the basic texts of Algirdas-Julien Greimas (1973), besides Barros (2001, 2007), among others. The corpus chosen is a report of *Veja Magazine*, *It Moved with All*, available in issue 2525, year 50, no. 15, pages 74-81, published on April 12, 2017, which is the case of harassment of Susllem Tonani, he covers the same magazine. In this way, the semiotics allowed to analyze the text at the fundamental level, delimiting the fundamental semantic category

---

\* Mestranda em Estudo de Linguagens (UNEB/PPGEL/FAPESB); Especialista em Linguística e Ensino-Aprendizagem em Língua Portuguesa (UEFS); Licenciada em Letras com Habilitação em Língua Portuguesa e Literaturas (UNEB/DCHT). Contato: rainesmacedo@gmail.com



domination vs.. freedom, which generates signification, transcending the internal and structural aspects to dialogue with the socio-historical context that engenders the discourse.

**KEYWORDS:** Textual Semiotics. Generative Path of Sense. Fundamental Level. Semas. Ideology.

## 1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS

É por meio da linguagem que o mundo se estrutura significativamente refletindo efeitos, influências e poder, e o homem, como parte deste mundo, se refere e se constitui como sujeito. As várias formas de linguagem, de discursos, os modos como ocorrem os fenômenos produtores de significação, dependem da multívoca percepção humana, e podem ser analisados a partir da Semiótica Textual, teoria de base fenomenológica, que se preocupa com o “parecer verdadeiro” e não com o sentido verdadeiro. Desse modo, o objetivo dessa ciência é determinar “as condições em que um objeto se torna objeto significante para o homem” (BARROS, 2001, p. 13), e, para tanto, é preciso que os objetos não sejam vistos isoladamente, mas em suas relações, ou seja, a linguagem deve deixar de ser apenas sistema de signos para ser sistema de significação.

O discurso, para a Semiótica, é um dispositivo estruturado e constituído de níveis de profundidade (fundamental, narrativo e discursivo), cada um com uma sintaxe e uma semântica próprias, que compreendem o percurso gerativo de significação. Todo discurso se relaciona com a sua exterioridade, seu contexto sócio-histórico e com um sujeito ideológico, desencadeando efeitos de sentidos. Estes são produzidos por meio de mecanismos enunciativos com o intuito de fazer parecer verdadeiro, mediante um contrato entre enunciador e enunciatário. Mas, apesar de a semiótica dispor de três níveis, por conta de tempo e de espaço, esta pesquisa se dedicará ao nível mais profundo do percurso gerativo, o nível das estruturas fundamentais da reportagem *Ele mexeu com todas*, da Revista Veja, que trata do caso do assédio sexual a atriz Susllen Tonani, ocorrido desde 2016, mas só publicizado em abril de 2017.

De modo mais específico, neste nível do percurso, serão definidas as categorias semânticas que se constituem como ponto de partida da construção do texto. Tais

categorias precisam ter algo em comum para que possam se relacionar: uma oposição, uma relação de contrariedade entre as categorias semânticas da reportagem em análise. Dessa forma, configura-se como problemática de pesquisa a seguinte questão: por quais semas a significação é produzida no nível fundamental do percurso gerativo na reportagem da Revista *Veja Ele mexeu com todas*, com o intuito de conseguir veicular o sentido esperado?

Vale dizer também que a escolha por este estudo se deu em virtude do interesse por questões sociais como os recorrentes casos de assédio moral e sexual às mulheres, e pelo motivo de se configurarem como crimes historicamente silenciados, pois as vítimas são sempre desacreditadas e culpadas pelo o ocorrido. Além disso, o que despertou este interesse foi a maneira como a mídia utiliza desses assuntos para fazer parecer verdadeira a sua posição ideológica, com o intuito de alcançar e persuadir mais leitores. Por isso, optou-se pela Semiótica Textual, pois é com o “fazer crer” que ela se preocupa e porque esta ciência possibilita apontar sentidos para além de si mesmos, delineados no espaço sociodiscursivo, por meio de uma análise interna e externa do texto. Tem-se, então, como objetivo geral: analisar os semas que produzem a significação da reportagem no nível fundamental do percurso gerativo de que dispõe a Semiótica Textual.

No que diz respeito à metodologia, esta pesquisa é de caráter bibliográfico, portanto, serão necessários leituras e fichamentos de obras que apresentam a teoria Semiótica Textual, principalmente, as obras de Greimas (1973), de Greimas e Courtés (2012), por terem fundado a teoria, e de Barros (2001; 2007), de Fiorin (1999; 2014; 2015), de Rector (1978), por serem uns dos que mais contribuem para o desenvolvimento da teoria no Brasil.

O *corpus* deste trabalho é uma reportagem da Revista *Veja* intitulada de *Ele mexeu com todas*, disponível na edição 2525, ano 50, nº 15, nas páginas 74-81, publicada em 12 de abril de 2017, cujo conteúdo diz respeito ao caso de assédio de José Mayer à Susllem Meneguzzi Tonani, hoje, ex-figurinista da Rede Globo. Segundo a matéria, numa carta à coluna *Agora É Que São Elas*, do jornal *Folha de S. Paulo*, Su Tonani denunciou Mayer por de assédios ocorridos diversas vezes durante meses no Projac, local de trabalho de ambos, inclusive, na presença de outras mulheres. A ex-figurinista relata que o mais

recente caso que a fez romper com o silêncio ocorreu em fevereiro de 2017, quando Mayer tocou sua genitália. A partir daí, após Su Tonani procurar o RH e publicar a carta, a Revista VEJA, a mais consumida no Brasil, produziu uma matéria com o título em referência ao movimento “Mexeu com uma. Mexeu com todas”, das atrizes da Rede Globo em reação a esta ocorrência, trazendo não só o depoimento da vítima de Mayer, mas de tantas outras mulheres que viveram a mesma situação. É, portanto, a forma como a significação deste discurso é gerada que interessa a esta pesquisa.

As etapas, os procedimentos e o método desta análise discursiva compreende uma coleta de dados por meio de fontes de papel e pesquisa descritiva e explicativa, mas, ressalta-se que é preciso considerar o discurso como massa folheada, assim como a semiótica o concebe, constituído de níveis de profundidade superpostos (fundamental, narrativo e discursivo) com sintaxe e semântica próprias (GREIMAS; COURTÉS, 2012). Desse modo, no primeiro momento, será necessário revisar as fundações teórico-epistemológicas da semiótica textual, tais como o estruturalismo, a fenomenologia e a lógica aristotélica. Logo após, já no âmbito da significação, no momento da análise semiótica textual do discurso, a pesquisadora se deterá no nível fundamental do discurso da reportagem.

## 2 FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA

### 2.1 A BASE TEÓRICO-EPITEMOLÓGICA DA SEMIÓTICA TEXTUAL

Desde a época em que o homem primitivo representava o mundo por meio de figuras, surgiam questionamentos sobre a linguagem e a maneira como o homem se relacionava com ela. Mas, de acordo com Araújo (2004), até fins do século XVIII, a linguagem era confundida com o *logos*, as ideias da mente, e por isso, não foram muitos os momentos em que a mesma foi discutida pelo viés linguístico. Somente a partir do século XIX, na virada linguística (*linguistic turn*), o pensamento filosófico ocidental se preocupou, especificamente, com o problema da linguagem. De mero instrumento do pensar para traduzir as coisas, a linguagem passa, então, a ser concebida como “estrutura

articulada, independente de um sujeito ou de uma vontade individual e subjetiva, não mais submetida à função exclusiva da nomeação ou designação [...]” (ARAÚJO, 2004, p. 12).

Para melhor compreender esse processo de mudança da concepção filosófica a respeito da linguagem, é preciso começar pelo momento em que gregos e latinos discutiam uma das questões centrais: como se dava a relação entre o significado e a palavra, como a palavra tem ou faz ter sentido. Segundo Martins (2011), os povos antigos costumavam explicar, por meio de histórias místicas, o porquê das coisas serem significadas de determinada forma. Estas elucidações, baseadas no sobrenatural, antecedem aos estudos da Filosofia, a qual, de certa forma, reivindica outra explicação às coisas, em busca da verdade e afastando-se dos mitos, do imaginário e do fictício. Neste olhar mais racional sobre a linguagem, ocorre uma bifurcação radical entre os filósofos gregos, pois, de um lado havia os sofistas e de outro, os socráticos (Sócrates, Platão e Aristóteles) com concepções muito diferentes. Mas, ressalta-se que esta passagem do mítico ao racional não ocorre de forma estanque, pois, sabe-se que diferentes períodos históricos, durante muito tempo, podem existir lado a lado na sociedade (MARTINS, 2011).

No que diz respeito ao pensamento de Aristóteles [séc. IV a.C.] (2016), ele também defende a existência da verdade e de um modo de encontrá-la. Para ele, a realidade só pode ser examinada se, primeiro, examinar-se a linguagem que a expressa. Esta anda lado a lado com a racionalidade, e somente o homem enquanto animal político racional tem esta função intelectual, pois, somente o homem, como ser social, tem o conhecimento do bem e do mal, de tudo que é justo e do que não é, e somente a palavra humana, a voz articulada, tem um sentido. Para formalizar estes estudos, o filósofo, em seu *Órganon* (2016), apresenta os princípios da construção lógico-argumentativa, assim, a Lógica (denominada também de lógica formal) é uma ferramenta para o correto pensar, a perfeição do raciocínio; no que diz respeito à preocupação com o belo e os mecanismos de persuasão, a Retórica é ideal; e a Dialética, se ocupa da contra-tese, o oposto.

Posteriormente, o trabalho dos gramáticos de Port-Royal ganhou notoriedade, no momento de ascensão do Racionalismo, em que se tentava contestar o conceito de signo como representação do mundo natural (estabelecido na Antiguidade Clássica e, depois,

no Renascimento, no século XVI, quando a visão antropocêntrica do mundo ganhou mais evidência), para determinar o modelo diádico (significado e significante), definição bem mais explorada por Saussure, no século XX. Antes disto, John Locke (1632-1704), principal teórico do empirismo britânico, o qual defende que todo processo de conhecimento “nasce com a experiência e forma-se por obra das idéias” (ARAÚJO, 2004, p. 25), concede à linguagem uma natureza menos transparente e mais complexa.

Estes estudos sobre como seria uma teoria dos signos acabaram criando uma consciência semiótica que foi bem melhor explorada por Saussure, Jakobson e Peirce (1839-1914). Mas, fez-se necessário traçar este percurso, ainda que muito brevemente, para se compreender a grande virada linguística que contribuiu para a concepção de linguagem de forma mais abrangente e não apenas restritiva à nomenclatura das coisas, para conhecer com o que Saussure, no século XX, propôs romper, já que a Semiótica Textual tem como um de seus pilares teórico-epistemológicos a teoria saussuriana sobre os signos.

Semiótica, de raiz grega *semeion*, que quer dizer signo, é a ciência dos signos. Segundo Santaella (1983), o século XX viu nascerem duas grandes ciências: a Linguística, ciência da linguagem verbal, e a Semiótica, a ciência de todas as linguagens, ou seja, “sistemas sociais e históricos de representação do mundo” (SANTAELLA, 1983, p. 8). Nota-se que a preocupação desta ciência continua sendo a mesma dos povos primitivos: o homem em sua constante inquietação para compreender os fenômenos da significação, a relação entre a linguagem e a forma como ele se relaciona com a mesma para significar o mundo e significar-se.

A Linguística foi instituída ciência por Ferdinand de Saussure, filósofo suíço considerado o pai da linguística moderna, e a Semiótica, por Charles Sanders Peirce, cientista-lógico-filósofo norte-americano. Para este, o signo se constitui de uma tríade: o significante, o referente e o interpretante, portanto, “trata-se de uma composição relacional de fenômenos (referencial)” (VASCONCELOS, 2011, p. 26).

A singularidade linguística que Saussure propõe não só diz respeito à Semiologia (a teoria geral dos signos), mas à autonomia e ao método científico concedido pelo mestre à ciência. Até meados do século XIX, os estudos da linguagem sempre se subordinavam

a outros como a lógica, a filosofia, a história ou a crítica literária (FIORIN, 2015). A partir do século XX, Saussure instituiu que a linguística devia focar apenas na observação dos fatos de linguagem a partir de um método científico que “consiste em observar e descrever os fatos a partir de determinados pressupostos teóricos formulados pela Linguística [...]” (FIORIN, 2015, p. 13). Assim, fez-se necessário diferenciar linguagem (heteróclita e multifacetada) de língua (objeto unificado e passível de classificação); língua (ato social) de fala (ato individual); e delimitar que a língua seria o objeto da linguística moderna pelo motivo de ser um “objeto bem definido no conjunto heteróclito dos fatos da linguagem [...] exterior ao indivíduo [...] distinta da fala, [...] objeto de natureza concreta [...]” (SAUSSURE, 2012, p. 46).

Apesar das muitas críticas ao modo estruturalista de tratar a língua, ainda houve os pesquisadores que ampliaram os escritos de Saussure, dentre estes se têm Louis Hjelmslev (1899-1965) e Algirdas Julien Greimas (1917-1992). Estes não reproduziram tudo quanto o mestre havia descoberto, mas desenvolveram, ampliaram, modificaram e até mesmo inovaram, e para tanto, tiveram que se apoiar nas teses de Saussure.

De acordo com Batista (2003), diante da semiologia e da semiótica, surgiu a preocupação de diferenciá-las para evitar confusão entre ambas, por isso, se estabeleceu que a primeira estudasse a significação no interior do sistema sótico verbal, não verbal ou sincrético, e a segunda se preocupasse em estudar o signo. Hjelmslev (1975), o criador da glossemática, fez a esteira onde a Semiótica de Greimas se desenvolveu. O signo, na concepção hjelmsleviana, tem uma condição imposta: veicular significação. Além disso, tem duas faces: a forma e a substância, em contraposição ao significado e significante instituídos por Saussure. Para cada uma dessas faces, há um plano de conteúdo e um plano de expressão, os quais, mantendo uma relação de dependência, geram a função semiótica.

“Função”, neste contexto, se trata de uma “uma relação de dependência matemática: um termo só existe em relação de dependência com o outro”, e não do sentido de função, como pensariam os gramáticos. Ademais, na perspectiva de Vasconcelos (2011), o objetivo dessa ampliação conceitual é situar o valor funcional do signo no campo da significação.

Na década de 1960, Greimas defende, em sua obra inaugural *Semântica Estrutural* (1973), que a significação só decorre de uma rede de relações sígnicas, ou, concordando com Hjelmslev, a relação de dependência entre os planos de expressão e de conteúdo se chama significação, objeto de estudo da semiótica que Greimas passa a construir. Seu objetivo inicial era investigar as condições que possibilitassem o estudo da significação dos enunciados sem estabelecer uma verdade para tais, mas analisando a sua veridicção, isto é, os efeitos de verdade desses enunciados. O que pretendia, portanto, não era estudar o conteúdo de um texto, mas a forma deste (FIORIN, 2015), uma vez que ainda não havia uma disciplina que se ocupasse disso.

A partir dos anos setenta, momento em que a Escola Semiótica de Paris, juntamente com Courtés, Pottier e seus discípulos alargavam seus estudos sobre a significação e as teses saussurianas, Greimas se baseia em tais teses para rever as noções de língua e de linguagem e romper com os limites impostos anteriormente entre a frase e o texto, o enunciado e a enunciação (OLIVEIRA; LANDOWSKI, 1995). Além disso, segundo Rector (1978, p. 26-27), a semiótica de Greimas não se constitui uma teoria dos signos (como a de Peirce), e sim da significação, pois “o signo está na estrutura superficial e somente por meio de sua estruturação chegamos à significação, que lhe é subjacente”.

Como Greimas (1973) objetivava contemplar as condições de produção e apreensão do sentido, ele remanejou, além das teses de Saussure e de Hjelmslev, as de Propp, um folclorista e etnólogo, que escreveu uma obra que contribuiu muito para os estudos estruturalistas da narrativa: *A Morfologia do Conto*. Segundo Barros (2001), Propp revelou que embora os contos apresentem histórias diversas, as regularidades da estrutura interna, a forma deles é muito parecida.

Assim, nesta perspectiva, o semioticista precisa reconstruir o texto a partir das estruturas imanentes, ou seja, as mais profundas para se chegar às estruturas aparentes da manifestação em um percurso gerativo de sentido, pois, “Em semiótica, as estruturas profundas são as estruturas mais simples que geram as estruturas mais complexas” (BARROS, 2001, p. 15).

Este percurso de análise é chamado de percurso gerativo de sentido caracterizando a análise semiótica como gerativa, sintagmática e geral (GREIMAS; COURTÉS, 2012).

Sendo geral, esta análise pode se dar em diversos planos de expressão ao mesmo tempo (ou não); sintagmática, pois se atenta para a produção e interpretação do discurso e não somente das unidades lexicais; e gerativa, porque a análise é arquitetada por meio de investimentos de conteúdo progressivos, dispostos em nível simples e abstrato (fundamental), nível intermediário, das transformações (narrativo) e nível mais concreto e superficial (discursivo) (GREIMAS; COURTÉS, 2012).

São as relações entre estes níveis do sistema estruturado que produzem o sentido do texto, e o plano de conteúdo é concebido através do percurso gerativo, no qual cada nível tem dois componentes complementares na gramática semiótica: uma sintaxe e uma semântica.

No primeiro nível, o das estruturas fundamentais, de base lógico-conceitual, estão as categorias semânticas, geradoras da significação, a qual é concebida como uma oposição semântica mínima, demonstrada em um quadrado lógico-semiótico, podendo ser apontada como positiva ou eufórica e negativa ou disfórica (VASCONCELOS, 2011). Acerca do segundo nível (narrativo ou intermediário), Barros (2007, p. 16) explica que ele tem o objetivo de “descrever o espetáculo, determinar seus participantes e o papel que representam na história simulada”. Assim, o texto deve ser analisado em sua organização narrativa sob o ponto de vista de um sujeito, pois, nesse patamar, os valores deixam de ser virtuais (como no primeiro nível) para serem reais, isto é, as operações da sintaxe fundamental se transformam em valores, por meio da ação do sujeito (OLIVER, 2013). E no último nível, das estruturas discursivas, os valores narrativos assumidos pelo sujeito se convertem em discurso por meio da enunciação, constituindo-o de pessoa, de tempo e de espaço, e se desenvolvendo com tematização e figurativização.

## 2.2 SEMIÓTICA E FENOMENOLOGIA

A significação, segundo Greimas (1973, p. 15), só pode ser apreendida por meio da percepção humana, “o lugar não-linguístico”. Assim, uma das escolhas epistemológicas, dentre as quais já foram explicitadas, foi pela teoria da percepção de Merleau-Ponty. Muito embora a semiótica seja uma teoria estruturalista, Greimas, na



arquitetura de seu projeto científico, a constrói fundamentando-a com a presença do homem no processo do fazer significativo. Dessa forma, é por meio da percepção que “[...] o mundo toma forma diante de nós, e para nós, ou seja, a diferença – que Saussure afirmava ser a única coisa presente na língua – existe porque é percebida [...]” (OLIVEIRA; LANDOWSKI, 1995, p. 29).

Greimas (1973, p. 15) deixa claro que a significação é “onipresente e multiforme ao mesmo tempo” e que o homem, “de manhã à noite e da idade pré-natal à morte, é atormentado por significações que o solicitam por toda parte, por mensagens que o atingem a todo momento e sob todas as formas”. Fundamentada na fenomenologia, a Semiótica se preocupa com o “parecer verdadeiro”, o qual pode ser percebido mediante a linguagem em suas diversas formas, nos discursos.

Na antiguidade clássica, principalmente, ao tratar de “cópia”, percepção “falseada”, Platão [séc. V a.C.] apresenta a noção de simulacro do mundo ideal, inteligível, perfeito e original. É a partir dessa dualidade, expressa de forma mais clara em “O mito da Caverna”, (PLATÃO, 1956), que se instaura o conceito de simulacro, ou seja, a forma como o homem representa a partir de sua percepção sobre o mundo sensível. Tal forma só pode ser a linguagem (em diversas modalidades), mediadora entre o sujeito e a sua realidade.

Mas, o que é perceber as coisas? É apenas vê-las e compará-las? Antes de responder a estas perguntas, convém explicitar o que é fenômeno. Derivada do grego *Phaneron*, esta palavra significa “tudo aquilo, qualquer coisa, que aparece à percepção e à mente” (SANTAELLA, 2008, p. 7), e a fenomenologia, tem o objetivo de expor métodos sobre como o fenômeno é apreendido pelo homem. Assim, perceber as coisas, o fenômeno, não se resume apenas à mera observância ou materialização de algo, mas consiste em identificá-lo com a ideia, pois o mundo só pode ser interpretado por intermédio desta e não por meio das coisas (VASCONCELOS, 2011). Perceber é anterior a ver, pois, para Merleau-Ponty (1999), esta última ação já é um pensamento.

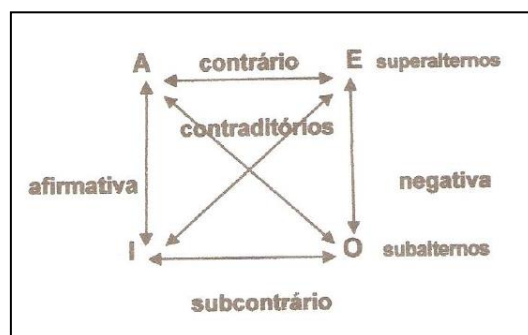
Importa saber, agora, como se dá esta percepção. Para Merleau-Ponty (1999), ocorre por intermédio dos sentidos, traduzidos pelos pensamentos e materializados pela linguagem. Diante disso, é possível ver um pouco mais a relação entre a semiótica

francesa e a fenomenologia na medida em que para Merleau-Ponty (1999, p. 14), o objetivo é “descrever a percepção do mundo como aquilo que funda para sempre a nossa idéia da verdade”, compreender o homem e sua relação com o mundo, compreender a essência do mundo a partir da percepção humana, relação que a todo instante gera significação, que é uma constante semiose por meio da linguagem. Esta noção de percepção, esta relação entre a fenomenologia e a semiótica, pode ser bem mais explorada se trabalhada no percurso gerativo de sentido, segundo Vasconcelos (2011).

## 2.3 O NÍVEL FUNDAMENTAL NAS BASES DA LÓGICA ARISTOTÉLICA

Como já foi explicado, este primeiro nível do percurso gerativo de sentido, pode ser representado em um quadrado lógico-semiótico. Para tanto, Greimas (1973) trabalha com base na lógica aristotélica, posteriormente denominada de lógica formal, e disposta no *Órganon* (ARISTÓTELES, 2016), com o intuito de estabelecer princípios para uma argumentação lógica, ou seja, para a formação do pensar correto e a garantia de acesso à verdade. Tendo em vista tal objetivo, o filósofo criou o silogismo, modelo de raciocínio e pensamento perfeitos, composto de uma premissa maior e outra menor, e uma conclusão, baseadas no princípio da não contradição, em que algo não pode ser e não ser ao mesmo tempo (ARISTÓTELES [SÉC. IV a.C.], 2016). Assim, considerando que há relações de oposição entre os termos, numa figura geométrica, pode-se constituir uma estrutura quadrimensional opositiva deles, distribuindo as proposições afirmativas e negativas nos vértices da figura por meio das letras **A** e **I** (**A**fIrmativo) e **E** e **O** (**nE**gativ**O**), conforme se vê na figura abaixo:

Figura 1 – O quadrado de oposição



Fonte: Vasconcelos, 2011, p. 19.

Diante deste quadrado (que também pode ser estruturado em outras formas geométricas como o hexágono ou o octógono), nota-se que o desenvolvimento do correto pensar é estabelecido por uma rede de relações entre contrários e contraditórios. Adaptando-o na semiótica conforme Greimas (1973) instruiu, os contrários são “os termos que estão em relação de pressuposição recíproca” (FIORIN, 2014, p. 22), e os contraditórios são obtidos no momento em que se aplica “uma operação de negação a cada um dos contrários”. Desse modo, instaura-se a noção de que “[...] Para conhecer, é necessário primeiramente negar” (GREIMAS; FONTANILLE, 1993, p.38-39). É sobre este fundamento que a semiótica textual se ergue, concebendo a significação como decorrente desta rede de relações opositivas.

Já se sabe que a semiótica estabelece para cada nível do percurso gerativo, uma semântica e uma sintaxe. A respeito do nível fundamental, sua semântica é constituída de categorias em que há termos opostos, além disso, ela “[...] define-se por seu caráter abstrato, pelo fato de que corresponde – junto com a sintaxe fundamental – à instância *a quo* do percurso gerativo do discurso” (GREIMAS; COURTÉS, 2012, p. 436). No que tange à sintaxe fundamental, ela permitirá explicar as articulações da semântica movimentando as relações desta ao estabelecer as relações de negação e asserção entre os termos.

Assim, ao construir o percurso gerativo de sentido, no nível fundamental, o semioticista estabelece os termos que geram a significação e os coloca em oposição, para, axiologicamente, se transformarem em valores negativos ou positivos. A axiologia evita que estes valores sejam descritivos, pois, textos diferentes podem ter uma mesma

categoria semântica de oposição (morte *versus* vida, por exemplo), mas com valores diferentes e produzindo discursos diferentes (FIORIN, 1999).

É desse modo, é gerada a noção de estrutura elementar da significação: “a presença de dois termos e da relação entre eles” (GREIMAS, 1973, p. 28), que podem ser representados de forma lógica no quadrado semiótico, por isso, se defende que o primeiro nível do percurso, o fundamental, é o ponto de partida da significação de qualquer discurso conforme se verá a seguir com a reportagem.

### **3 A CONSTRUÇÃO DA SIGNIFICAÇÃO NA REPORTAGEM *ELE MEXEU COM TODAS***

Com o intuito de propor que a significação de todo e qualquer discurso, a partir do processo de percepção, é gerada por meio de oposições binárias, nas quais são investidos valores axiológicos, Greimas (1973, p. 42) explica que a comunicação, “[...] com efeito, reúne as condições de sua manifestação, pois é no ato de comunicação, no acontecimento-comunicação, que o significado encontra o significante”. É a partir desse contexto que os valores são instituídos aos lexemas, uma vez que não é o leitor, baseado em suas próprias ideologias, quem concede valores negativos ou positivos aos termos, mas é o “acontecimento-comunicação”, os fatores extralinguísticos, é tudo o que circunda a ação discursiva que pode estabelecer valores.

As marcas contextuais explícitas (ou não) podem ser analisadas por meio dos semas contextuais, isto é, “semas ou feixes sêmicos que são recorrentes na unidade considerada e em seu contexto; os semas contextuais fazem então parte da composição de um semema (que pode ser aproximado da ‘palavra em contexto’)” (GREIMAS; COURTÉS, 2012, p. 97). Para tanto, faz-se necessária uma análise externa do texto, porque somente a interna não é suficiente para determinar os valores que o discurso apresenta. Estes são determinados de forma axiológica no primeiro nível do percurso gerativo de significação. Diante disso, cabe trazer algumas informações contextuais a respeito do discurso a ser analisado.

A reportagem *Ele mexeu com todas* foi divulgada pela Revista Veja, em 12 de abril de 2017, relatando o assédio sofrido por Suslem Tonani, atualmente, ex-figurinista

da Rede Globo. Ela relatou ter sido assediada por José Mayer, ator global, durante meses, no Projac, o local de trabalho de ambos. Mas sua primeira denúncia pública foi em 31 de março de 2017, por meio de uma carta para o blog *Agora é que são elas*, do Jornal Online *Folha São Paulo*.

Por se tratar de pessoas famosas, mais especificamente, de Mayer, ator famoso com numerosos papéis de galã, a notícia logo repercutiu, desencadeando um manifesto em apoio chamado *Mexeu com uma. Mexeu com todas.*, organizado pelas atrizes da mesma emissora e, depois, apoiado por internautas.

Para prosseguir na análise, cabe tratar brevemente do contexto sócio-histórico de ascensão da revista até os dias atuais para que se possa compreender melhor seu percurso histórico-ideológico. Segundo Velasquez e Kushnir (2009), a *Veja* surgiu em setembro de 1968 sob a direção de Mino Carta, no contexto da Ditadura Militar no Brasil, e foi alvo de perseguições por conta da censura da época, principalmente depois do Ato Institucional nº 5 (AI-5), a fase de maior fechamento do regime. Neste período, a intenção da revista, na perspectiva das pesquisadoras, era justamente de se aproveitar da polarização política, elegendo como capa, em um fundo vermelho, o símbolo da foice e do martelo, com título: “O grande duelo no mundo comunista” (VELASQUEZ; KUSHNIR, 2009, p. 35) para vender muito. Mas, com os cortes, as censuras, as apreensões nas bancas, a *Veja* decaiu e, por isso, mudou sua posição crítica com o intuito de melhorar a sua circulação e consolidar seu público alvo.

De acordo com a pesquisa de Marques e Zattoni (2014), intitulada *Feminismo e resistência: 1975 – o centro da mulher brasileira e a revista Veja*, apesar de, já em 1975, os termos “feminismo” e “feministas” aparecerem em treze de 52 edições, a revista sempre os apresentava de forma estereotipada e preconceituosa, “deixando evidente a resistência às mulheres que levantavam bandeiras contra o predomínio machista nas relações sociais e de poder.” (MARQUES; ZATTONI, 2014, p. 69).

Esta forma de abordar os temas sociais é explicada por Pádua (2013). O jornalista afirma que na década de 90, após a editora Abril pedir um empréstimo de 50 milhões de dólares ao governo federal, a *Veja* passou a se posicionar favoravelmente ao sistema dominante de forma ainda mais explícita, justamente por conta da “[...] lógica da

realização e expansão constante dos lucros.” (PÁDUA, 2013, p. 6). Assim, o seu perfil passa a ser delineado totalmente voltado para a elite conservadora, portanto, às classes sociais A e B, baseada em princípios liberais como, por exemplo, a livre iniciativa (PÁDUA, 2013). Segundo um documento que a própria editora Abril divulgou em 2017, 54% do público da Veja é constituído por mulheres, 46%, de homens, e 58% dos seus leitores são da classe AB (ABRIL, 2017). Nota-se, então, que o público feminino ainda se acentua dentre os leitores da revista, um fator que favorece a aceitabilidade do tema.

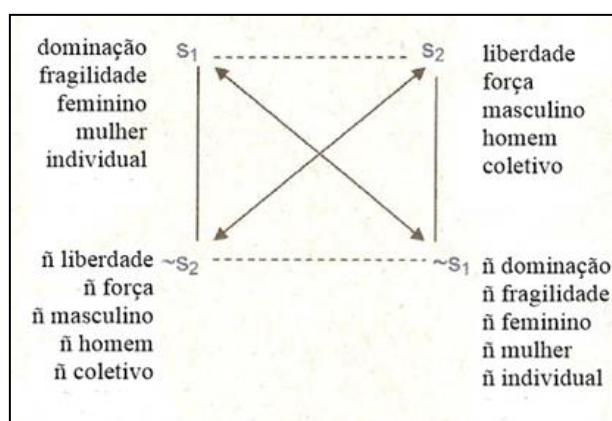
Assim, para construir a imagem de um jornalismo a favor das minorias, a reportagem não só noticia o que ocorreu com a ex-figurinista, como também traz informações sobre as estatísticas de assédio no Brasil; acerca do artigo 216 do Código Penal, sobre o assédio e a pena de até dois anos de cadeia. Por fim, o texto é concluído com a reiteração de que “o primeiro ‘não’ de uma mulher significa o seguinte: ‘Não!’” (VEJA, 2017, p. 81), e da necessidade de mudança urgente, ainda que seja difícil, pois muitos executivos da própria Rede Globo defendem que:

“É preciso entender que o relacionamento que se tem dentro do estúdio é livre”. Outro disse: “Se tivesse mais experiência, a moça cortaria as cantadas”. Um terceiro disse: “Ser galanteador é normal na profissão” (VEJA, 2017, p. 81).

Retomando a forma como a semiótica concebe o texto e a significação, é válido esclarecer que esta nasce da relação entre os dois planos: de conteúdo e de expressão (BARROS, 2001). No plano de conteúdo da reportagem da Veja, há as informações linguísticas acerca do assédio e do contexto histórico e social no qual ele ocorre; já no plano de expressão, têm-se os recursos estilísticos próprios do gênero discursivo reportagem, linguagem formal, mas acessível, escolha de argumentos e estatísticas para validar as ideias, de não só informativo, mas opinativo, utilização de discurso direto e indireto. Diante de todo este contexto, é possível perceber, na reportagem em questão, uma categoria semântica fundamental: dominação vs. liberdade. Em alguns trechos (dentre outros) do texto, esta oposição semântica geradora de toda a significação aparece de forma mais explícita. Sobre a dominação: “Ela conta como foi constrangida, insultada, apalpada pelo ator [...]” (VEJA, 2017, p. 74). E sobre a liberdade: “Pois foi vencendo o medo que a figurinista Susllem Tonani, de 28 anos, que trabalhara na Rede Globo,

divulgou em um blog o assédio insistente do galã José Mayer, 67 anos [...]” (VEJA, 2017, p. 74). A partir dessa categoria semântica, outras composições elementares se unem para gerar sentidos maiores como fragilidade vs. força, feminino vs. masculino, mulher vs. homem, individual vs. coletivo, os quais podem ser representados no quadrado de oposição:

Figura 3 – Oposição de valores



Fonte: Elaborada pela autora.

Os termos que estão se contrapondo, ou seja, os contrários “dominação” e “liberdade” são os termos primitivos de um mesmo eixo semântico que, de acordo com Barros (2001), compõem a estrutura elementar da significação. Os outros termos que constituem os vértices do quadrado estão ligados à desigualdade que se construiu histórica e socialmente entre homem e mulher. Assim, concernente à oposição fragilidade vs. força, pode-se percebê-las nos trechos abaixo:

A **corajosa** denúncia da figurinista da Globo contra o galã José Mayer desencadeia uma onda de **indignação** e ilumina um crime que vive na sombra da **vergonha** e do **medo**. (VEJA, 2017, p. 74, grifo nosso).

Eu ainda veria esse dia! Dia em que nós mulheres não teríamos **medo de denunciar**. Quem nunca foi assediada? [...] (VEJA, 2017, p. 81).

Nos grifos em negrito a oposição fragilidade vs. força torna-se ainda mais acentuada, pois se tem a fragilidade representada pelo medo e a vergonha de denunciar,

uma vez que o assédio não é denunciado porque a mulher se culpa ou é considerada culpada por tal violação, muito embora tal prática já seja contemplada na legislação como um crime. A ideia histórico-cultural de que o homem tem poder sobre o corpo da mulher, faz esta pensar que as roupas, o horário, o lugar, tudo se torna pretexto para que o homem se sinta no direito de exercer poder, de dominar, de “constranger alguém com o intuito de obter vantagem ou favorecimento sexual, prevalecendo-se o agente da sua condição de superior hierárquico” (BRASIL, 2001), conforme está disposto no Art. 216-A, da Lei nº 10.224 de 15 de maio de 2001, do Código Penal Brasileiro (Decreto-lei nº 2.848, de 07 de novembro de 1940). A força não diz respeito à força física, mas ao poder que a mulher deve exercer sobre seu próprio corpo, perante a lei, diante de toda a sociedade; se refere ao vencimento do medo de ser julgada e desacreditada e da vergonha de ter sido vítima de um crime sexual.

Concernente às oposições feminino vs. masculino e mulher vs. homem, estas se encontram no texto em análise e fazem parte de problematizações ocorridas desde 1960, com o feminismo, que se questionava sobre as relações de poder entre homem e mulher. O sexo passa a ser um conceito diferente de gênero, pois, enquanto aquele diz respeito ao que demarca fisiologicamente o que vem a ser macho e fêmea, este se refere muito mais à complexidade humana, à identidade de cada um. O gênero não é determinado pelo sexo, mas pelo que a sociedade e a própria pessoa constrói, assim como Simone de Beauvoir (1967, p. 9) defende: “Ninguém nasce mulher, torna-se mulher.” Ainda nos dias atuais, em alguns contextos, a mulher é concebida como inferior ao homem, objeto dele, como se vê nos trechos de depoimentos de outras mulheres usados na reportagem para validar a relação que existe entre poder, assédio e machismo:

Eu tinha 26 anos quando sofri um acidente de carro, meses depois de ter ficado paraplégica, em outra batida de automóvel. [...] Em determinado momento, o paramédico se levantou e perguntou se podia me examinar. Puxou meu cobertor, deixando minhas pernas à mostra, e começou a me tocar, subindo a mão até tocar minha calcinha. Eu era um alvo frágil, estava muito debilitada [...] (VEJA, 2017, p. 77).

Eu estava no início da carreira quando o empresário entrou no meu camarim, disse umas coisas e colocou o pênis para fora. (VEJA, 2017, p. 78)



Observa-se que a mulher é tratada pelo homem sob a ótica de uma construção social que, tradicionalmente, se difundiu: de mulher vulnerável, frágil, objeto sexual, dominada, inferior. Ainda acerca desta oposição, nota-se a mulher como manipuladora, como se lê em:

Na primeira vez que tentei trabalhar na televisão, não consegui passar no teste. Quando o diretor me disse que eu não era boa, perguntei se ele poderia me dar umas dicas para melhorar. **Ele me ajudou, mas eu não percebi que pretendia algo em troca. Ao receber minha negativa, respondeu que eu era manipuladora.** Isso é muito comum em vários meios de imprensa – na França, no Brasil, em todo o mundo” (VEJA, 2017, p. 79).

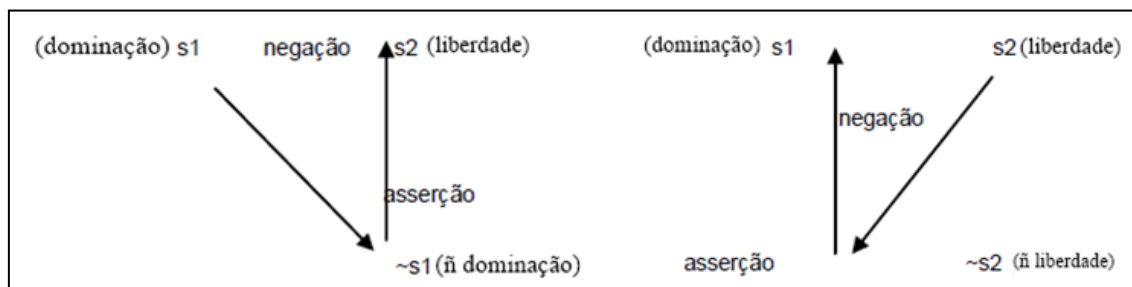
Ainda há mais uma categoria de oposição: individual vs. coletivo. A reportagem cria um percurso para informar, interpretar e opinar sobre o assédio de José Mayer. Inicia-se trazendo diversos relatos de vários tipos de abuso verbal ou físico, mesmo aqueles não se configuram exatamente como um assédio com o intuito de validar a ideia de que a mulher, mesmo atualmente, após tantas lutas por igualdade, ainda sofre por conta do machismo, ainda não é livre. Nota-se que a causa de Susllem Tonani toma uma proporção muito maior, sai do individual para o coletivo, a denúncia pública da ex-figurinista, assim como a forma como o próprio texto é construído, influência um processo de identificação de outras mulheres que já passaram pela mesma situação:

A denúncia produziu uma crescente indignação e fez nascer a campanha “Mexeu com uma, mexeu com todas”, iniciativa das mulheres que trabalham no Porjac, onde ficam os estúdios da Globo. (VEJA, 2017, p. 74)

As colegas de Su entraram em pé de guerra e, em pouco tempo, atrizes e diretoras aderiram à causa. (VEJA, 2017, p.76).

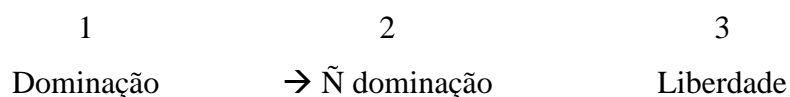
Ao realizar a operação de negação sobre os termos opostos, projetam-se os contraditórios de cada um: “ñ dominação” e “ñ liberdade”. Já a operação de asserção faz aparecer os termos primitivos afirmativos “dominação” e “liberdade”.

Figura 4 - Operações de negação e asserção



Fonte: Elaborada pela autora.

Desse modo, nega-se a /dominação/ para afirmar a /liberdade/, conforme se vê nos seguintes percursos:



Estas categorias fundamentais, no texto, são determinadas como positivas ou eufóricas e negativas ou disfóricas, mas podem mudar de acordo com o ponto de vista de cada sujeito. Representada por vencer o medo e a vergonha de denunciar abusos, por poder ir e vir sem riscos de que outra pessoa exerça domínio sobre seu corpo, o termo “liberdade” é eufórico e positivo, na perspectiva de Susllem Tonani. Já a “dominação” ganha um valor negativo e disfórico por representar o assédio, o poder de alguém (superior ou não) sobre o corpo de outra pessoa (subalterna ou não), o machismo e toda construção social opressiva sobre a mulher. Assim, a reportagem se configura como um texto eufórico.

#### 4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Analisar a reportagem da revista *Veja* a partir da semiótica greimasiana permitiu não só compreender a estrutura do texto enquanto objeto de significação e de comunicação, mas também fazer um percurso teórico, ainda que de forma breve, acerca da base teórico-epistemológica da semiótica textual e um recorte do contexto histórico

das produções iniciais da revista e de conceitos que permeiam a reportagem em questão como gênero e sexo.

Verificou-se que a categoria semântica da estrutura elementar do discurso consiste em dominação vs. liberdade, conforme se pôde ver em alguns trechos do texto. A partir desta, outras oposições do mesmo eixo semântico foram determinadas e puderam ampliar a significação: fragilidade vs. força, feminino vs. masculino, mulher vs. homem, individual vs. coletivo. Por meio das operações de negação e asserção, o discurso criou um percurso de negação da dominação, de valor negativo e disfórico, representando o estado de sujeição sob a qual Suslem Tonani é submetida por ela mesma (devido ao medo, a vergonha e o sentimento de culpa), por consequência do regimento histórico-social; e uma afirmação da liberdade, sem com valor positivo, portanto, eufórico. Pontua-se também que a categoria semântica dominação vs. liberdade torna explícito o objetivo da revista de mostrar um posicionamento favorável a causas sociais como essa, tendo em vista todo o percurso histórico-ideológico que faz parte da história da revista.

## Referências

ABRIL. *Veja Mídia Kit 2017*. 2017. Disponível em: <http://publiabril.abril.com.br/marcas/veja> Acesso em: 16 jan. 2018.

ARAÚJO, Inês Lacerda. *Do signo ao discurso: introdução à filosofia da linguagem*. São Paulo: Parábola, 2004.

ARISTÓTELES [séc. IV a.C.]. *Órganon*. Tradução Edson Bini. 3 ed. São Paulo: Edipro, 2016.

AUROUX, Sylvain. *Filosofia da linguagem*. Tradução Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola, 2009.

BARROS, Diana Luz Pessoa de. *Teoria do Discurso: fundamentos Semióticos*. São Paulo: Atual, 2001.

\_\_\_\_\_. *Teoria Semiótica do Texto*. 4. ed. São Paulo: Ática, 2007.

BATISTA, Maria de Fátima B. de M. *A Semiótica: caminhar histórico e perspectivas atuais*. Revista de Letras, n. 25, v. 1/2, jan/dez. 2003.

BEAUVOIR, Simone de. *O segundo sexo*. A experiência vivida Vol. 2. 2 ed. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1967.

BUSTAMANTE, Luisa; CUMINALE, Natalia; LEITÃO, Leslie; MARTHE, Marcelo. Ele mexeu com todas. *Revista Veja*, Editora Abril, edição 2525, ano 50, n. 15, 12 abr 2017.

FIORIN, José Luiz. *Elementos da Análise do Discurso*. 14. ed. São Paulo: Contexto, 2014.

\_\_\_\_\_. *Em busca do sentido: estudos discursivos*. São Paulo: Contexto, 2015.

\_\_\_\_\_. *Sendas e veredas da semiótica narrativa e discursiva*. Universidade de São Paulo: Delta, v.15, n. 1, feb./july 1999. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-44501999000100009](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-44501999000100009)  
Acesso em: 16 mar 2016.

FOLHA DE SÃO PAULO. *André Petry vira diretor de Redação da revista “Veja”*. São Paulo, 25 fev. 2016. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/mercado/2016/02/1743100-ex-aprendiz-andre-petry-vira-diretor-de-redacao-da-revista-veja.shtml> Acesso em: 15 jan. 2018.

GREIMAS, Algirdas Julius. *Semântica Estrutural*. Tradução de Haqira Osakabe e Izidoro Blikstein. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1973.

GREIMAS, Algirdas Julius; COURTÉS, Joseph. *Dicionário de Semiótica*. São Paulo: Contexto, 2012.

GREIMAS, Algirdas Julien; FONTANILLE, Jacques. *Semiótica das paixões: dos estados de coisas aos estados de alma*. Tradução Maria José Rodrigues Coracini. São Paulo: Ática, 1993.

G1. *Globo suspende José Mayer; atrizes fazem protesto contra assédio*. 04 abr. 2017. Disponível em: <https://g1.globo.com/pop-arte/noticia/globo-suspende-jose-mayer-atrizes-fazem-protesto-contr-assedio.ghtml> Acesso em: 20 jan. 2018.

HÉNAULT, Anne. *História concisa da semiótica*. Tradução de Marcos Macionilo. São Paulo: Parábola Editorial, 2006.

HERNANDES, Nilton. Análise de publicidade da revista *Veja*. *Cadernos de Semiótica Aplicada*. Vol. 1, n. 2, dez. 2003.

HJELMSLEV, Louis. *Prolegômenos a uma teoria da linguagem*. Tradução de J. Teixeira Coelho Netto. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1975.

HORN, Christoph. Agostinho – teoria lingüística dos sinais. *Veritas*: Porto Alegre, v. 51, n. 1, mar. 2006, p. 5-17. Disponível em:

<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/view/1879> Acesso em: 24 nov. 2017.

MARQUES, Ana Maria; ZATTONI, Andrea Marcia. Feminismo e resistência: 1975 – o centro da mulher brasileira e a revista *Veja*. *História Revista*, Universidade Federal de Goiás, v. 19, n. 2, 2014, p. 55-76. Disponível em: <https://www.revistas.ufg.br/historia/article/view/31223> Acesso em: 15 jan. 2018.

MARTINS, Helena. Três caminhos na filosofia da linguagem. In: MUSSALIM, Fernanda; BENTES, Anna Christina (orgs.). *Introdução à Linguística: fundamentos epistemológicos*, volume 3. 5. ed. São Paulo: Cortez, 2011, p. 439-474.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. *O desafio do conhecimento*. São Paulo: Hucitec, 1999.

OLIVEIRA, Ana Claudia de; LANDOWSKI, Eric (orgs.). *Do inteligível ao sensível: em torno da obra de Algirdas Julien Greimas*. São Paulo: EDUC, 1995.

OLIVER, Camila. *Chico Buarque: o tempo, os temas e as figuras*. Curitiba: Appris, 2013.

PÁDUA, Gesner Duarte. A revista *Veja* e o processo de redemocratização do Brasil: uma perspectiva histórica. *Encontro Nacional de História da Mídia*. UFOP, Ouro Preto-MG. 2013, p. 1-14. Disponível em: <http://www.ufrgs.br/alcar/encontros-nacionais-1/9o-encontro-2013/artigos/gt-historia-do-jornalismo/a-revista-veja-e-o-processo-de-redemocratizacao-do-brasil-uma-perspectiva-historica> Acesso em: 15 jan 2018.

BRASIL. *Lei No 10.224, de 15 de maio de 2001*. 2001. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/LEIS\\_2001/L10224.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/LEIS_2001/L10224.htm) Acesso em 18 jan. 2018.

PLATÃO. *A República*. 6 ed. Ed. Atena, 1956, p. 287-291.

RECTOR, Monica. *Para ler Greimas*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978.

SANTAELLA, Lúcia. *O que é Semiótica?* São Paulo: Editora Brasiliense, 1983.

\_\_\_\_\_. *Semiótica Aplicada*. São Paulo: Cengage Learning, 2008.

SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de Linguística Geral*. Tradução de Antônio Chelini, José Paulo Paes, Izidoro Blikstein. 28. ed. São Paulo: Cultrix, 2012.

VASCONCELOS, Suani de Almeida. *Caminhando com o povo: discurso político e ideologia nas malhas da semiótica greimasiana*. Tese (Doutorado em Letras e Linguística) Instituto de Letras da Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2011. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/ri/bitstream/ri/8549/1/Suani%20de%20Almeida%20Vasconcelos.pdf> Acesso em: 11 abr 2017.

VELASQUEZ, Muza Clara Chaves; KUSHNIR, Beatriz. *Veja*. FGV-CPDOC, 2009. Disponível em: <http://www.fgv.br/cpdoc/acervo/dicionarios/verbete-tematico/veja>. Acesso em: 15 jan 2018.

## A 'MULHER LIVRE' E A 'MULHER ESCRAVIZADA': relações entre gênero, raça e classe em *Til* e *A família Medeiros*.

Laila T. Correa e Silva.\*

**Resumo:** A partir das personagens femininas, da mulher livre e da mulher escravizada, em *Til* (1872), de José de Alencar e *A família Medeiros* (1891), de Júlia Lopes de Almeida, abordaremos o potencial manifesto pelas personagens femininas como agentes civilizatórios e humanizadores, no sentido da humanização das relações sociais, permeadas pela violência e pela 'não- racionalidade' em momentos históricos importantes referidos no enredo desses romances, nos quais as relações sociais estavam pautadas no mando patriarcal e na ausência de direitos, num estado caracterizado como não civilizado, seja porque se encontra regido por relações de violência e mando, ou mesmo por não garantir a integridade do ser humano enquanto livre e dotado de vontade e arbítrio. Nossa leitura parte de estudos clássicos da sociologia do romance brasileiro e da história social, refletindo acerca dos processos sociais em curso no século XIX. No caso das mulheres livres e das mulheres escravizadas, o patriarcalismo atingiu níveis mais evidentes e violentos, destacando a marginalidade social da mulher e as estratégias que poderiam ser empregadas por elas com a finalidade de superar tais lugares sociais.

**Palavras- chave:** *A família Medeiros*; *Til*; Personagens femininas.

**The 'free woman' and the 'enslaved woman': relations between gender, race and class in *Til* and *A família Medeiros*.**

**Abstract:** From the feminine character and the enslaved in *Til* (1872), by José de Alencar and *A família Medeiros* ([1886-1888], 1891), by Júlia Lopes de Almeida, we will discuss the potential manifested by the female characters as civilizing and humanizing agents, in the sense of the humanization of social relations, permeated by violence and 'non-rationality' in important historical moments referred to in the plot of these novels, in which social relations were based on patriarchal control and the absence of rights, in a state characterized as not civilized, either because it is governed by relations of violence and command, or even by not guaranteeing the integrity of the human being as free and endowed with will and will. Our reading is based on classical studies of the sociology of the Brazilian novel and social history, reflecting on the social processes in progress in the nineteenth century. In the case of women and the enslaved, patriarchalism reached more evident and violent levels, highlighting the social marginality of women and the strategies that could be employed by them in order to overcome such social places.

**Keywords:** *A família Medeiros*; *Til*; Female characters.

---

\* Doutoranda em História Social na Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, IFCH, Departamento de História. Bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo, FAPESP, com a pesquisa Dos projetos literários dos “homens de letras” à literatura combativa das “mulheres de letras”: imprensa, literatura e gênero no Brasil de fins do século XIX. E-mail: lailacorreaesilva@gmail.com.

## 1. Apresentação: incursões teóricas.

Para delinear teoricamente essa proposta de leitura dos romances *Til* e *A família Medeiros*, convidamos a leitora e o leitor a percorrerem brevemente a interpretação de Roberto Schwarz sobre o romance realista machadiano, algo que nos auxiliará e proporcionará instrumentos preciosos para a leitura de José de Alencar e Júlia Lopes de Almeida, sobretudo no que tange aos caracteres mais elementares referentes à composição da sociedade brasileira do século XIX, período histórico ao qual as duas narrativas e seus autores pertenceram.

Roberto Schwarz em *Ao vencedor as batatas* (2012) adota como orientação metodológica a assertiva de que “a matéria do artista (...) é historicamente formada, e registra de algum modo o processo social a que deve a sua existência” (SCHWARZ, 2012). Desse modo, o sociólogo e crítico literário se propôs ao estudo dos primeiros romances de Machado de Assis: *Helena* (1876) e *Iaiá Garcia* (1878). Nesses primeiros romances, segundo o crítico, Machado teria se filiado “à estreiteza apologética da Reação europeia de fundo católico”, e insistiu “na santidade das famílias e na dignidade da pessoa (por oposição ao seu direito)” (SCHWARZ, 2012, p. 83). Tal sentido da escrita machadiana se lança em busca da descrição da experiência (concreta) da sociedade brasileira, muito diversa dos valores burgueses liberais europeus. O contexto de análise da sociedade, ou seja, a história social que configura o substrato da forma literária machadiana é antiliberal. Machado de Assis teria descrito esse ambiente antiliberal em seus primeiros romances, criando um realismo nacional. Com efeito, Schwarz afirma que nesses romances (e inclui aqui também *A mão e a luva*) “Os Direitos do Homem e as generalizações libertárias, próprias do individualismo romântico, estão quase ausentes desses livros, em que há bastante injustiça e impasse, e nenhuma brisa de revolta social” (SCHWARZ, 2012, p. 85). Uma grande chave interpretativa que nos auxilia a entender a ausência do Direito (da lei) e da revolta encontra-se no conceito de patriarcalismo.

O conceito de ‘patriarcado’, “como o próprio nome indica, é o regime da dominação-exploração das mulheres pelos homens” (SAFFIOTI, 2004, p. 44), como definiu Heleieth Saffioti no importantíssimo estudo *Gênero, Patriarcado e Violência*



(2004). Para além da dominação e exploração das mulheres pelos homens, o patriarcalismo ou paternalismo compreendia, no século XIX, uma relação mais complexa entre senhores e dependentes, estes mulheres livres, homens escravizados, mulheres escravizadas e homens livres. Sidney Chalhoub, em *Machado de Assis, Historiador* (2007) explorou o termo e demonstrou suas complexidades e antagonismos; assim, num primeiro momento, podemos compreender o paternalismo ou patriarcalismo como “política de domínio na qual a vontade senhorial é inviolável, e na qual os trabalhadores e os subordinados em geral só podem se posicionar como dependentes em relação a essa vontade soberana” (CHALHOUB, 2007, p. 47). Nesse sentido, e conforme tal definição mais restrita entende-se que se tratava de uma sociedade sem antagonismos sociais significativos, pois os dependentes avaliariam suas condições sociais apenas na verticalidade, com base nos valores sociais impostos pelos senhores patriarcais.

Por outro lado, Chalhoub (2007) adverte que a produção acadêmica na área de história social - na interpretação da cultura própria dos denominados subalternos, iniciada principalmente com o historiador inglês E. P. Thompson em *Costumes em Comum* (1970)- aponta que a ideologia paternalista não impediu a formação de solidariedades horizontais e, conseqüentemente, de antagonismos sociais, mostrando que subordinação não significava, necessariamente, passividade. Isso ficará mais evidente na exposição relativa aos romances *Til* e *A família Medeiros* nos quais as personagens femininas, livres e escravizadas, estabelecem redes de solidariedade entre si e superam as dificuldades sociais impostas pelo paternalismo.

No que concerne à interpretação sociológica brasileira do período, retomando Schwarz (2012), nota-se que a realidade econômica no Brasil era muito diferente da Economia Política do trabalho livre que vigorava na Europa do século XIX. O Brasil era uma sociedade que, sob uma fachada moderna e liberal, ocultava as bases do sistema colonial: o escravismo e o clientelismo (isto é, o favor como mediação). Situação essa que não mudaria com o advento da República, como bem nota o mesmo crítico nos ensaios que compõem *Que horas são?* (1987). E, de modo geral, como foi abordado por uma fortuna crítica e teórica do pensamento social brasileiro sobre a situação das classes despossuídas no contexto da escravidão e do pós-abolição, por exemplo, por Maria

Sylvia de Carvalho Franco em *Homens Livres na Ordem Escravocrata* (1969) e Maria Isaura Pereira de Queiroz em *O mandonismo local na vida política brasileira e outros ensaios* (1976).

A escravidão foi um fato impolítico e abominável que permeava a sociedade do século XIX. Mas, ainda assim exportavam-se ideias liberais que, ao chegarem ao Brasil, tornavam-se ideologia de segundo grau. Enquanto na Europa o trabalho livre constituía a primazia do indivíduo, aqui no Brasil existiam três classes sociais: o senhor, o escravo e o agregado (homem, livre e despossuído). Acrescentaríamos, nesta última categoria, os chamados “mestiços”, que seriam agregados sem serem escravizados ou homens brancos. O homem livre e despossuído gravitava ao redor do proprietário e buscava sua proteção econômica (e social, pela influência).

Com esse quadro geral, Schwarz em “As ideias fora do lugar” (SCHWARZ, 2012) cria uma poética do favor, do arbítrio e do interesse que configuram o reconhecimento de uma igualdade e um desequilíbrio entre quem faz o favor, concede, (está acima) e quem o recebe (está abaixo). Reconhece-se o que está abaixo do proprietário como “não escravizado”, mas, ao mesmo tempo, esse homem livre pobre precisava estar subordinado ao grande proprietário, num contexto de ordem escravista na qual a força de trabalho não era elemento de barganha para a subida na escala social. Esse era o processo de reconhecimento mútuo do favor: um jogo fluido de estima e autoestima.

Nessa sociedade a ideologia de sustentação do poder senhorial se assentava na margem da verticalidade, segundo Schwarz (2012). Não existia lugar social fora das formas instituídas (paternalistas, patriarcais) de hierarquia, autoridade e dependência. Os sujeitos do poder senhorial controlavam uma espécie de economia de favores, e não cediam a pressões ou reconhecimento de direitos adquiridos em lutas sociais. Fora dos referenciais da verticalidade, no máximo, ocorria uma pulverização, átomos sem existência social (agregados).

Mas, e as mulheres? Roberto Schwarz cita os “homens livres”, “homens brancos” e “agregados”. Como frequentemente se referem à grande maioria dos textos interpretativos e teóricos, a nomenclatura “homens” pretende ser em certo sentido

universal, neutra. Todavia, a condição social de um homem livre, agregado, corresponderia à condição de uma mulher, livre, agregada? Ou mesmo a de uma mulher pertencente à classe senhorial? Desconfiamos que não, e poderemos enfim pautar brevemente quais seriam as diferenças sociais entre homens e mulheres por meio da produção literária aqui elencada como fonte para a compreensão das desigualdades sociais postas em diferentes momentos da história brasileira. Há, portanto, uma questão de gênero que merece maior atenção e enuncia-se de diferentes formas nos romances que iremos abordar aqui a partir das personagens femininas e as formas pelas quais elas atuam no enredo e no desfecho de conflitos postos por esse enredo. Para as personagens femininas, livres e escravizadas, a diferença, evidentemente, salta aos nossos olhos.

## 2. O 'gênero' como questão literária.

O conceito 'gênero' está presente em muitos debates teóricos e epistemológicos que não poderiam ser contemplados devidamente neste pequeno espaço. A complexidade do tema é exposta na obra mais recente de E. Varikas, *Pensar o sexo e o gênero* (2016). A autora afirma que gênero é um conceito itinerante, perpassa a história intelectual, a teoria política e a epistemologia. Abordando o conceito a partir da literatura, numa interpretação sócio-histórica, propomos que o conceito seja aqui encarado como a organização social da diferença sexual, ou os modos pelos quais hierarquias de diferença- inclusão e exclusões - foram construídas ao longo da história. Natalie Zemon Davis em *Nas margens: três mulheres do século XIII* (1997) demonstrou o papel relacional, ou seja, a importância dos sexos dos grupos de gênero no passado e desvendou a amplitude dos papéis sexuais e do simbolismo sexual nas várias sociedades e épocas, apontando qual o seu sentido e como funcionavam para manter a ordem social e para mudá-la.

No caso específico dos romances aqui abordados as personagens femininas têm um protagonismo decisivo no desenvolvimento do enredo. Em *Til* (1872) de José de Alencar acompanhamos o desvendar do mistério da origem de Berta, moça que vivia como agregada nas terras do fazendeiro Luís Galvão, desconhecendo que na verdade este era

o seu pai. O nascimento da pobre moça fora fruto de uma violência sexual que Luís Galvão cometera contra a mãe de Berta, Besita “a mais bonita moça que havia nas vizinhanças de Santa Bárbara”. Galvão, ainda muito jovem, encantou-se por Besita, mas como se tratava de moça pobre sem família de renome ou dote, acabou casando-se com outra mulher pertencente à sua classe social abastada, filha de um capitalista de Campinas. O moço, porém, não havia esquecido Besita e aproveitou-se da ausência do marido da bela moça para apossar-se de seu objeto de desejo. Dessa violência praticada contra Besita nasceu Berta. A menina desconhecia sua origem, pois se viu órfã de mãe muito cedo: o marido de Besita matou-a ao descobrir-se traído. Berta recebia a proteção secreta de João Fera, “bugre” destemido admirador de Besita e que, assim como Berta, havia crescido como um menino dependente do pai de Luís Galvão.

João Fera revoltou-se com sua posição de subordinado na fazenda herdada por Luís Galvão, perdendo a confiança que depositava no companheiro de outrora ao descobrir que ele havia ensejado a morte de Besita, ao praticar um ato torpe e violento. João Fera, como o próprio nome sugere, passou a viver como um “selvagem”, escondendo-se nas matas e vivendo como matador de aluguel, por assim dizer. O seu objetivo maior era o de cuidar de Berta e vingar a morte de Besita, matando os responsáveis por sua desgraça: o marido de Besita e Luís Galvão.

Berta, por sua vez, faz de tudo para impedir que João Fera atinja seus objetivos. A moça pretende regenerá-lo e conduzi-lo ao mundo do trabalho honesto. Porém, João Fera revoltara-se contra o exercício do trabalho, associado diretamente à escravização e à subserviência:

(...) não imaginava João outros meios de ganhar dinheiro sem humilhação. O trabalho ele o tinha como vergonha, pois o poria ao nível de escravo. Prejuízo este, que desde tempos remotos dominava a caipiragem de São Paulo, e se apurava nesse homem, cujo espírito de sobranceira independência havia robustecido a luta que travara contra a sociedade.

Era a enxada para ele um instrumento vil; o machado e a foice ainda concebia que os pudesse empunhar a mão do homem livre; mas em seu próprio serviço, para abater o esteio da choça ou abrir caminho através da floresta. (ALENCAR, 2012, p. 178)

Alencar pintou com cores fortes um ambiente ainda não totalmente explorado das fazendas do interior paulista, próximas à Campinas. Há referência às florestas, descampados e o “sertão imenso” (ALENCAR, 2012, p.245) que João Fera bem conhecia e dominava. Porém, há também a transmissão de uma mensagem civilizadora ou civilizatória que viria pelo trabalho e a necessidade urgente de converter esse “homem livre”, caipira de São Paulo e outras regiões adjacentes, ao trabalho, compensando o que se entendia como a perda de braços nas lavouras com a aprovação da chamada Lei do Ventre Livre, aprovada em 1871. Como já foi explorado, Alencar não era apenas um escritor renomado, mas também atuava como parlamentar e foi um ferrenho opositor às medidas emancipatórias do período (CHALHOUB, 2007).

Berta, nesse contexto, atuou como a voz defensora da civilização, pelo trabalho, em sua tentativa de modificar a natureza violenta e rebelde de João Fera, regenerando o facínora por meio de sua abnegação. Dentre as muitas passagens que revelam o intento da moça em impedir que João Fera continuasse cometendo crimes e fugindo da vida regrada em sociedade, a mais emblemática talvez seja o presente que Berta oferece o bugre: um relicário, que pertencera à sua mãe. O diálogo que a moça trava com João revela muito da possível mensagem que Alencar pretendia transmitir com seu texto. Berta pergunta a João: “Estavas aqui para matar alguém?”, ao que o facínora responde “Estava”. Berta então o interpela novamente “Então matas por dinheiro?”. “É meu ofício”, responde João. Berta não deixa por menos e aproveita para lançar seu discurso em defesa da humanização e do direito à vida “A miséria está em venderes a vida de teu semelhante, se acaso és tu homem e não fera como te chamam”. O capanga bugre, porém, já tinha sua defesa pronta, ao referir-se ao recrutamento forçado que sempre recaía sobre os homens pobres: “E a vida é coisa que não se venda? Aí estão comprando- a todos os dias e até roubando. A minha não a queriam quando me recrutaram?” (ALENCAR, 2012, p.115-117). Berta não poupa argumentos para convencer o bugre de sua maldade e mostrar a incoerência de seu procedimento ao resgatar o passado de dependência de João, que deveria então favores ao pai de Luís Galvão, asseverando que João se vendia “para assassinar o filho de teu benfeitor, daquele em cuja casa foste criado, o homem de quem recebeste o sustento, eis o que não se compreende, porque ate as feras lembram-se do

benefício que se lhes fez, e têm um faro para conhecerem o amigo que as salvou” e não tinha “gratidão” por aqueles que o protegeram (ALENCAR, 2012, p.118). Há aqui um desenho perfeito do percurso retratado por Schwarz a que nos referimos anteriormente, o reconhecimento mútuo do favor, que deveria ser pago pelo dependente com a gratidão, a estima e a obediência. Jão, no entanto enxergava nesse proceder patriarcal exposto por Berta a escravização de sua pessoa, nascida livre, recebendo as “sobras que me atirava, como atiraria a qualquer outro, ou ao seu negro” (ALENCAR, 2012, p. 118).

Berta então dá o seu relicário para Jão para que ele o venda e pague para o mandante do assassinato de Luís Galvão, livrando-se do serviço de matar mais uma vez. Os desenlaces desse enredo folhetinesco nos tomariam muito mais tempo. Ao fim e ao cabo de tudo, Berta consegue converter Jão ao mundo do trabalho. Ele enfim trabalha na terra, cultivando-a. Berta regenera Jão Fera tornando-o um trabalhador livre. Mas, qual foi o destino da moça?

Luís Galvão tentou reparar seu ato criminoso e violento reconhecendo Berta como sua filha, mas a moça não aceitou. Continuou vivendo naquele lugar isolado do sertão paulista. Miguel, que cresceu junto com Berta e fora seu irmão colaço logrou sair daquela anomia “iria estudar em São Paulo; e dois anos depois se efetuará” (ALENCAR, 2012, p. 321) o seu casamento com a filha de Luís Galvão, Linda. Berta ficaria ali, “onde todos sofrem” (ALENCAR, 2012, p. 323) dizendo adeus para qualquer possibilidade de mudança social, sacrificando-se como a “flor da caridade, alma soror” (ALENCAR, 2012, p. 324). Não haveria como Berta superar o seu lugar social marginal, ela permaneceria junto ao sertão paulista, apesar de demonstrar ser a personagem com maior senso de civilização e humanização de *Til*.

O romance de Júlia Lopes de Almeida, *A família Medeiros*, reservaria outro fim para a heroína Eva, que assim como Berta era a portadora do princípio civilizatório e humanitário. Ambientado no interior paulista na região de Campinas, o folhetim de Almeida, escrito entre 1886 e 1888, foi publicado entre 16 de outubro e 17 de dezembro de 1891 na *Gazeta de Notícias* do Rio de Janeiro e lançado em livro logo em seguida. Nesse folhetim abolicionista, apesar de ter sido publicado após 1888, Eva encara a oposição virulenta de seu tio, escravocrata ferrenho, que temia o fim eminente da

escravidão. O enredo, cheio de acontecimentos, idas e vindas, como todo folhetim que pretende prender a atenção de suas leitoras e leitores por alguns meses, apresenta vários acontecimentos que não poderão ser totalmente contemplados aqui, a sinopse dos principais fatos pode ser dita da seguinte maneira: ao ver-se órfã, Eva teve que viver com o tio, o patriarca da família Medeiros, irmão de seu pai. Eva estava acostumada com outro sistema de administração de fazenda. Seu pai, Gabriel Medeiros, estudara com afinco a agricultura e conseguira criar um modelo em sua fazenda Mangueiral com o trabalho de colonos: ali não existiam escravizados, apenas colonos, homens e mulheres livres. Quando Eva mudou-se para Santa Genoveva, fazenda do tio, começou a interceder em favor dos escravizados provocando a ira do fazendeiro que não imaginava a lavoura sem o trabalho escravo e na eminência de revoltas, fugas e formação de quilombos na região, o fazendeiro promovia castigos severos aos escravizados, enfrentando sempre a oposição de Eva que pretendia dissuadir o tio e intervinha a favor dos escravizados castigados, que sempre a procuravam para mediar as situações de conflito, castigo e violência imputadas pelo fazendeiro e seus capangas, homens livres, subordinados ao poder patriarcal de Medeiros.

O folhetim atinge seu clímax com a revolta de escravizados na fazenda Santa Genoveva, momento em que Eva será acusada de ser a comandante da fuga em massa de escravizados. A moça se revolta e contrariando a última vontade de seu pai, decide não mais viver junto do tio e retorna ao Mangueiral, fazenda de sua propriedade e que em sua ausência continuava a ser administrada com esmero pelo seu irmão adotivo Paulo.

Eva não se sacrifica como Berta. Faz de sua vontade motor para a ação. Enquanto estava junto do tio fez o possível para modificar a forma pela qual os escravizados eram tratados e cruelmente castigados pelos capatazes de Medeiros. Ao ser acusada injustamente de promover a rebelião na fazenda, retorna para o lugar de onde não gostaria de ter saído nunca. Enfim, a situação acaba por se resolver com “a mão patricia da princesa Izabel” assinando a Lei Áurea (ALMEIDA, 1891, p. 339). Com o desenrolar dos fatos e a descoberta de que na verdade teriam sido os próprios capangas da fazenda de Medeiros, homens livres e dependentes dos favores patriarcais, que promoveram a balburdia na

senzala e incitaram a fuga dos escravizados para prejudicar a fazenda Santa Genoveva, o velho tio de Eva acaba reconciliando-se com a sobrinha.

Ao final, a fazenda de Eva transmite a mensagem de exaltação da terra e do trabalho do agricultor, “tudo ali era risonho e prometedor, em tudo um ar de modernismo e de asseio, uma brancura lavada das casas, abundância de frutas no pomar, de flores no jardim, conforto na habitação, e os cafezais lindamente tratados”. (ALMEIDA, 1891, p. 348).

Ao humanizar as relações de trabalho na fazenda Mangueiral, dando continuidade aos ensinamentos recebidos pelo pai, Eva promoveu mudanças significativas no interior escravocrata de São Paulo. Mesmo antes da abolição, a experiência do trabalho de colonos dava frutos sadios à lavoura paulista e sem apelar às relações exploratórias de concessão de favores, características do patriarcalismo descrito por Schwarz (SCHWARZ, 2012). Todavia, a experiência da fazenda Mangueiral narrada pela pena de Júlia Lopes de Almeida seria uma exceção na ficção brasileira, bem como o destino feliz da mulher como agente ativa e não e não sacrificada como exemplo e ensinamento para uma sociedade em transição, do trabalho escravo para o livre, e todas as outras modificações sociais e políticas que isso implicava e demandava.

### **3. As personagens femininas: mulheres livres e mulheres escravizadas.**

Inicialmente, faz-se necessário pontuar que as personagens femininas negras e escravizadas na literatura brasileira já foram tema de estudo.<sup>1</sup> De modo geral, a teoria literária que analisou a representação de escravizados na literatura brasileira do século XIX preocupou-se em destacar o papel secundário ou marginal que essas personagens ocupavam na trama ou, quando se destacavam de alguma forma, eram descritas como vítimas apáticas, degeneradas e estereotipadas; personagens planas, sem complexidade ou identidade própria, apontando, desse modo, o lugar social que esses sujeitos históricos ocupavam na sociedade escravista.

---

<sup>1</sup> Dentre os quais TRÍPOLI (2006).



A historiadora Giovana Xavier (2012) abordou a representação de mulheres escravizadas na ficção do Rio de Janeiro do século XIX, citando as obras de Machado de Assis, José de Alencar, Júlia Lopes de Almeida, Aluísio Azevedo, Gonçalves Crespo, Bernardo de Guimarães e Joaquim Manuel de Macedo. Segundo a historiadora, apesar do corpo da mulher negra ter sido uma presença constante nas narrativas de médicos, juristas e policiais, “é a ficção do século XIX (...) o lugar privilegiado para o estudo de uma série de imagens produzidas durante a escravidão”. Essas imagens teriam sido utilizadas pelos escritores como “metáfora da patologia, da corrupção e do primitivismo” (XAVIER, 2012, p. 67). O corpo feminino negro seria associado ao doente e nocivo à saúde de uma nação em construção. Por exemplo, traços físicos classificados como “anormais” relacionavam-se ao caráter duvidoso como um estigma da mulher negra escravizada. Desse modo, criou-se uma tipologia literária: bela mulata, crioula feia, escrava fiel, preta resignada, mucama sapeca e mestiça virtuosa dentre outros estereótipos que denominavam essas diferentes construções da imagem da mulher escravizada.

As duas personagens femininas e escravizadas que serão destacadas na obra de José de Alencar e Júlia Lopes de Almeida fogem desses estereótipos e apresentam outra faceta mais propositiva e ativa para o desfecho dos enredos, demonstrando a importância social da figura da mulher escravizada para a sociedade do século XIX, a despeito de sua situação marginal, enquanto mulheres e escravizadas.

No *Til* de Alencar, a escravizada Zana foi representada como uma mulher velha e enlouquecida devido a um grande trauma que guarda um segredo importantíssimo para o enredo: o dia do assassinato da mãe de Berta. A moça sempre visitava a pobre escravizada que habitava o esqueleto do que um dia fora uma casa, levando comida e cuidando da mísera doida, descrita como, “uma preta velha, coberta apenas de uma tanga de andrajos, e que se remoneava, batendo a cabeça com um movimento oscilatório semelhante ao do calandro” (ALENCAR, 2012, p. 128).

Evidentemente, estamos diante da animalização da escravizada que mostrava uma fisionomia “bruta e repulsiva”, compondo o quadro do seu empobrecimento e enlouquecimento. Todavia, a despeito desse retrato, e à contrapelo da narrativa de

Alencar, que pode ser interpretada como eivada pelo discurso escravista, dada sua posição política contrária à abolição (CHALHOUB, 2007), mais adiante num recurso narrativo de *flashback*, Zana surge na narrativa como personagem importante que fora no passado, pois havia protegido Berta das garras do assassino, Ribeiro, que tirou a vida de Besita, mãe de Berta. Na cena resgatada do passado, “Zana alucinada apertava convulsivamente nos braços contraídos, e com o fito de escondê-la ao seio, quase a sufocava. Foi preciso luxar-lhe os ossos para arrancar a criança” (ALENCAR, 2012, p. 207).

Com sua dedicação e desvelo, Zana salvou a vida de Berta e em troca desse ato heróico perdeu a própria razão, enlouquecendo ao presenciar a crueldade do assassino de Besita, que estrangulou a vítima com as tranças de seus próprios cabelos (ALENCAR, 2012, p. 206). *Til* então descreve a vulnerabilidade de duas personagens que compartilhavam a marginalidade na sociedade patriarcal e escravista do século XIX: a mulher livre e a mulher escravizada, ambas estabelecendo relações de mútuo apoio e horizontalidade, como Chalhoub (2007) havia descrito, estar subordinado ao poder patriarcal não significava, necessariamente, ser passivo. Berta, sem saber da verdade de seu passado protegia Zana. A moça se compadeceu da vida solitária e empobrecida da escravizada, afinal, guardadas as devidas proporções, ambas compartilhavam do mesmo destino, pois ficariam ali esquecidas, à margem, no sertão paulista, no interior do país.

Júlia Lopes de Almeida também retratou a figura da escravizada envelhecida e doente em *A família Medeiros*. Como afirmamos anteriormente, o romance-folhetim de Almeida apresenta uma crítica elaborada e direta à instituição da escravidão. Aqui nos interessa mencionar a personagem mãe Joanna, que fora ama de leite de Octavio, primo de Eva. A imagem traçada pela narrativa revela uma mulher negra, velha, muito doente e inválida:

Ao fundo de um quarto amplo e escuro, reumando umidade das paredes e do chão, estava a pobre mamã deitada em uma esteira sobre as taboas do catre, entre trapos velhos de baeta e algodão grosso. Espalha-se um cheiro de sujidade e de mofo. As moscas zumbiam, voejando sobre a moribunda, que já não as sentia. A carapinha branca aureolava-lhe a estreita frente enrugada: a cor preta do seu rosto tornava-se numa cor de castanha amarelada; os lábios murchos, metiam-se-lhe para dentro da boca, salientando o queixo muito

agudo; o nariz afilado tomara a forma correta do nariz dos brancos, e tinha uma transparência de cera; os olhos, abertos e parados, iam-se cobrindo pouco a pouco por uma névoa esbranquiçada que lhes empanava o brilho (ALMEIDA, 1891, p. 302-303).

Essa mãe adocida e inválida havia criado Octavio e o amamentado em detrimento do próprio filho, nascido de suas entranhas, e também salvou o jovem da morte quando Octavio levou um tiro durante uma rebelião de escravizados na fazenda da família Medeiros. Todos pensavam que Octavio, após levar um tiro nas costas, estivesse morto. Joanna, porém, arrastou-se até o corpo de seu “fio” e:

Beijou-lhe a testa, as pálpebras fechadas... afagou-o muito e inclinou a cabeça, escutando-lhe o coração (...) depois um sorriso pousou-lhe nos lábios (...) e soltou um grito de júbilo, um grito cheio de vida, cheio de amor, todo alma, vibrante de sentimento, grito de triunfo, grito de mãe apaixonada ao vir tornar a si o filho idolatrado.  
-Meu fio ta vivo! Tá vivo. (ALMEIDA, 1891, p. 145).

Nesse momento, tomaram-se providências para chamar um médico que com pressa chegou até a fazenda para prestar socorro a Octavio. Se Joanna não tivesse insistido em verificar se de fato Octavio estava mesmo morto, provavelmente teria-se perdido a chance de salvá-la. Esse amor materno e genuíno de mãe Joanna demonstra a humanidade da mulher escravizada que, mesmo sem o movimento das pernas, encontra forças para se arrastar até o filho branco Octavio e salvá-lo. Assim como Zana, Joanna teve uma atitude heróica movida pela humanidade e pelo amor maternal, tais manifestações encontraram como símbolos mulheres que, dentro do sistema patriarcal opressor do da segunda metade do século XIX brasileiro, estariam à margem da sociedade.

## Bibliografia

ALENCAR, José. *Til*. Romance Brasileiro. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2012.

ALMEIDA, Júlia Lopes de. *A família Medeiros*. São Paulo: Horacio Belfort Sabino-Editora, 1891.

CHALHOUB, Sidney. *Machado de Assis, Historiador*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SAFFIOTI, Heleieth. *Gênero, patriarcado e violência*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2004.

SCHWARZ, Roberto. *Um mestre na periferia do capitalismo*. São Paulo: Duas Cidades: Editora 34, 2000.

SCHWARZ, Roberto. *Ao vencedor as batatas: forma literária e processo social nos inícios do romance brasileiro*. São Paulo: Duas Cidades: Editora 34, 2012.

SCHWARZ, Roberto. *Que horas são?* São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

TRÍPOLI, Mailde Jerônimo. *Imagens, Máscaras e Mitos: o negro na obra de Machado de Assis*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2006.

XAVIER, Giovana. “Entre personagens, tipológicas e rótulos da ‘diferença’: a mulher escrava na ficção do Rio de Janeiro no século XIX”. *Mulheres Negras no Brasil escravista e do pós-emancipação*. Giovana Xavier, Juliana Barreto Farias, Flávio Gomes (orgs.). São Paulo: Selo Negro, 2012.

## INTERPELAÇÃO IDEOLÓGICA E TENSÃO RACIAL: EFEITOS DE UM GRITO

### IDEOLOGICAL INTERPELLATION AND RACIAL TENSION: EFFECTS OF A SCREAM

Rogério Modesto\*

**Resumo:** Através de uma tomada de posição que visa a considerar a problemática da interpeleção ideológica em relação à questão racial, apresento, neste artigo, uma análise discursiva que busca dar consequência a tal relação no modo como ela se materializa no grito “Você é negro!” que se encontra em uma das cenas do filme *Ó pai, ó!*. O artigo perpassa três eixos teórico-analíticos, a saber: a) a questão da interpeleção ideológica tomada por uma visada que considera a problemática racial; b) o problema da denúncia no intercruzamento entre interpeleção e raça; e c) a materialidade vocal do grito como forma de denúncia. Toda discussão é feita assumindo os pressupostos da Análise de Discurso de orientação materialista.

**Palavras-Chave:** discurso; interpeleção ideológica; tensão racial; grito.

**Abstract:** Through a making position that aims to consider the problem of ideological interpellation in relation to the racial question, I present in this article a discursive analysis that seeks to give consequence to such relation in the way it materializes in the scream "You are black!" that is in one of the scenes of the film *Ó pai, ó!*. The article runs through three theoretical and analytical axes, namely: a) the question of the ideological interpellation taken by a view that considers the racial problematic; b) the problem of denunciation in the interbreeding between interpellation and race; and c) the vocal materiality of the scream as a form of denunciation. Every discussion is made assuming the assumptions of the Discourse Analysis of materialistic orientation.

**Keywords:** discourse; ideological interpellation; racial tension; scream.

#### 1. Introdução

No famoso poema-performance *Me Gritaron Negra*<sup>1</sup>, da artista peruana Victoria Santa Cruz, a palavra *Negra* aparece num deslizamento de sentido que vai da ofensa à

---

\* Doutor em Linguística pela Universidade Estadual de Campinas. Professor Temporário do Departamento de Letras Vernáculas da Universidade Federal da Bahia. E-mail: roger.luid@gmail.com

<sup>1</sup> Disponível em: <<https://youtu.be/RljSb7AyPc0>>. Acesso em 09 de maio de 2018.

afirmação. Primado mesmo da metáfora sobre o sentido, nos diria Michel Pêcheux (2009), porque somos confrontados com o funcionamento de um significante que não está atado a um significado, mas que, ao contrário, está aberto ao possível da significação. É o sentido produzido pelo deslizamento sem origem do significante ou, em outras palavras, a polissemia, consequência necessária da incompletude da língua, como possibilidade de movimento entre o significante e o significado.

Da experiência performada no poema que faz com que *Negra* passe a significar de outro modo, vale a pena chamar a atenção para dois pontos importantes. Em primeiro lugar, há um *grito* que marca a interpelação do sujeito, isto é, um grito que o *chama*, colocando-o no lugar de *Negra*. Assim, se, inicialmente, o grito vem de um terceiro como forma de insulto, após um percurso que demanda uma certa compreensão de si, o sujeito convocado para o lugar de *Negra* toma esse *recrutamento* como evidência de si mesmo, identidade, possibilidade de dizer *eu*. Em segundo lugar, essa experiência que marca a ressignificação da qual o poema dá conta tem como gatilho a interlocução marcada por uma exterioridade. É preciso o julgamento do outro, daquele que, de fora, vê, e na evidência do olhar, grita: *Negra!* Um funcionamento da interpelação que, como defenderei mais à frente, remete a uma acusação, uma denúncia.

Neste artigo, a partir de uma leitura que toma como suporte teórico-analítico a Análise de Discurso que se orienta por uma perspectiva materialista<sup>2</sup> (doravante, AD), busco tematizar a problemática da interpelação ideológica em relação à questão racial. O interesse em tal tema vem da observação de que, embora os estudos em AD tenham desde o início apontado a interpelação ideológica como fundamental nos processos de

---

<sup>2</sup> Opto pelo termo *materialista* para designar a Análise de Discurso vinculada ao pensamento do teórico francês Michel Pêcheux e que, no Brasil, desenvolveu-se a partir dos trabalhos de Eni Orlandi. No lugar de Análise de Discurso francesa ou Análise do Discurso pecheuteana (que silenciam o fato de que, no Brasil, os trabalhos de Pêcheux ganharam desenvolvimentos específicos e permitiram uma teorização que caminhou de maneira bastante autônoma) opto por fazer referência à Análise de Discurso vinculada à Michel Pêcheux pelo seu atravessamento pelo Materialismo Histórico, bem como pelo seu modo particular de compreender a *materialidade* significante. Nesses termos, teoricamente, não se nega a leitura dos trabalhos de Pêcheux, e ao mesmo tempo, politicamente, não se reproduz uma perspectiva acadêmica colonialista que eleva uma figura em particular (como em análise de discurso *pecheuteana*) ou uma hegemônica nacional (como em análise de discurso *francesa*).

identificação, subjetivação e discursivização, o elemento racial que pode estar aí envolvido parece ter tido pouco investimento teórico-analítico até o momento.

Para dar consequência, então, a essa discussão, proponho localizar a relevância do conceito de interpelação ideológica no seio do arcabouço teórico da AD, mostrando brevemente como Pêcheux pôde desenvolver uma compreensão discursiva do processo de interpelação ideológica e sua relação com a interpretação e o sentido. Em seguida, retomo as formulações de Louis Althusser em torno do conceito supracitado, colocando-as em relação a três autores a partir dos quais será possível situar a questão racial e sua relação com o que é possível chamar de forma da denúncia (MODESTO, 2018): Frantz Fanon, Pierre Macherey e Frank Fischbach. Para finalizar, apresento um gesto de análise de uma cena do filme *Ó pai, ó!* em que o grito “Você é negro!” faz retornar, de maneira heurística, o que foi tratado de modo teórico ao longo deste artigo.

## 2. Interpelação ideológica como forma de ser sujeito

Ao se referir aos fundamentos teóricos da análise automática do discurso (AAD69), Paul Henry (2010, p. 30) lembra que “[...] no momento em que escreve *A análise automática do discurso* e os dois textos assinados por Herbert, Pêcheux segue mais Althusser que Lacan, Derrida ou Foucault”. Denise Maldidier, por sua vez, dirá que Pêcheux foi “um althusseriano engajado na aventura da linguagem” (MALDIDIER, 2003, p. 33). Esses são apenas dois dos mais importantes nomes para a AD, e que puderam conviver com Michel Pêcheux, ressaltando o laço teórico que se estabelece, em Pêcheux, entre a AD e a figura de Louis Althusser. Um aviso que, de certa forma, parece não ser necessário haja vista o modo como a filosofia althusseriana aparece largamente em Pêcheux e seus escritos.

Retomo de modo pontual o início da terceira parte do *Semântica e discurso*<sup>3</sup>, de Michel Pêcheux, intitulada “Discurso e ideologia(s)”. Nela, ao pensar *sobre as condições ideológicas da reprodução/transformação das relações de produção*, o autor faz eco aos postulados althusserianos, ressaltando teses fundamentais para uma compreensão materialista da ideologia: i) só há prática através de e sob *uma* ideologia; ii) só há ideologia pelo sujeito e para sujeitos; e, também, iii) os indivíduos são interpelados em sujeitos pela ideologia. Tal eco, no entanto, tem a sua particularidade fundamental no modo como a noção de ideologia é posta em funcionamento na teoria de Pêcheux a partir da consideração da linguagem. E, nesse ponto, incide primordialmente a questão da interpretação.

Ao longo desta terceira parte do célebre *Semântica e discurso*, Pêcheux mostra que o fato da interpretação, isto é, o fato de que a interpretação e o sentido se remetem mutuamente é, ele mesmo, um fato que atesta o trabalho da ideologia na produção dos sujeitos e dos sentidos. Pela ideologia, o sujeito é posto a interpretar de modo que, no movimento de sua constituição enquanto sujeito, os sentidos se mostram para ele de maneira evidente, justamente porque o trabalho da ideologia é a produção das evidências.

Assim, o laço material entre a ideologia, a interpretação e o sentido produz uma forma de interpelação que não pode desconsiderar a linguagem, uma vez que “os indivíduos são ‘interpelados’ em sujeitos falantes (em sujeitos de *seu* discurso) pelas formações discursivas que representam ‘na linguagem’ as formações ideológicas que lhes são correspondentes” (PÊCHEUX, 2009, p. 147, grifos do autor). O trabalho da ideologia na produção de evidências e a própria linguagem dizem, então, do processo discursivo, em que os sujeitos falam sempre a partir de um lugar, uma posição (uma formação discursiva), que é “atribuída” ao sujeito na interpelação ideológica.

Nessas condições, [...] o próprio de toda formação discursiva é dissimular, na transferência do sentido que nela se forma, a objetividade

---

<sup>3</sup> *Les vérités de La Palice*, escrito em 1975. Aqui utilizo a quarta edição e primeira reimpressão, referente ao ano de 2009, traduzida para o português por Eni Orlandi, Lourenço Jurado Filho, Manoel Corrêa e Silvana Serrani.



material contraditória do interdiscurso, que determina essa formação discursiva como tal, objetividade material essa que reside no fato de que “algo fala” (*ça parle*) sempre “antes, em outro lugar e independentemente”, isto é, sob a dominação do complexo das formações ideológicas (PÊCHEUX, 2009, p. 149, grifos do autor).

Em suma, o funcionamento da ideologia como interpelação dos indivíduos em sujeitos de seus discursos torna-se possível pelo complexo das formações discursivas e do atravessamento do interdiscurso nessa complexa construção. Por tal processo, a *realidade* é fornecida para os sujeitos e ela se traduz “enquanto sistema de evidências e de significações percebidas – aceitas – experimentadas” (PÊCHEUX, 2009, p. 149). Novamente, vemos aí um enlace que se forma pela determinação entre sujeito, sentido e ideologia e que faz ecoar um modo próprio de compreensão em torno do que Althusser indica na direção de uma desconstrução da ideologia como uma forma geral de um *Zeitgeist*<sup>4</sup>.

## 2.1 Althusser e a interpelação

É em seu trabalho acerca dos aparelhos ideológicos de Estado que Althusser discutirá o funcionamento da ideologia, afirmando que “a ideologia interpela os indivíduos em sujeito” (ALTHUSSER, 1985, p. 93). Para o filósofo argelino, a interpelação acontece por meio dos aparelhos ideológicos de Estado, os quais têm a função de, ao mesmo tempo, produzir e, para produzir, reproduzir as condições de sua produção. Dito de outro modo, os indivíduos são interpelados em sujeitos, a partir do funcionamento dos aparelhos ideológicos de Estado, e, porque foram interpelados, passam a produzir a manutenção do funcionamento desses aparelhos. É assim que tais

---

<sup>4</sup> Ou seja, um “espírito do tempo, a ‘mentalidade’ da época, os ‘costumes de pensamento’ etc” (PÊCHEUX, 2009, p. 130).

instrumentos de Estado vão continuar a interpelar sujeitos que resguardem o seu desenvolvimento.

Tomando esse funcionamento com pressuposto, Althusser buscará a todo o momento mostrar o funcionamento e a estrutura da ideologia de tal modo que seja possível compreender como trabalham os aparelhos ideológicos e como a ideologia opera na passagem dos indivíduos a sujeitos. E, para ser consequente com essa preocupação teórica, o autor enunciará proposições importantes acerca dos funcionamentos da ideologia e dos modos como ela está estruturada.

Uma de suas proposições das mais importantes é a de que *a ideologia é uma “representação” da relação imaginária dos indivíduos com suas condições reais de existência* (ALTHUSSER, 1985, p. 85). Essa proposição, na verdade, é uma tese ligada a uma outra, a da *existência material da ideologia*. É na formulação dessas duas teses que Althusser investe na compreensão da estrutura e do modo como a ideologia funciona. Isso quer dizer, em outras palavras, que a ideologia, ao contrário do que amplamente se diz no senso comum – espaço no qual a ideologia é uma *concepção de mundo*, um ponto de vista<sup>5</sup> –, não está subsumida a uma existência ideal ou espiritual, mas material.

A ideologia, dentro dessa discussão, se manifesta por práticas, gestos específicos por menores que sejam. O modo como os sujeitos se relacionam com as coisas do mundo é fundamentalmente sustentado pela questão da materialidade. Assim, as coisas *são como são* pela própria evidência ideológica e isso atravessa a relação dos sujeitos com as práticas materiais sustentadas pela formação social capitalista. A ideologia, desse modo, está na forma material de apresentação das coisas e na maneira como se lida com elas:

Diremos, portanto, considerando um sujeito (tal indivíduo), que a existência das ideias de sua crença é material, pois suas ideias são seus atos materiais inseridos em práticas materiais, reguladas por rituais materiais, eles mesmos definidos pelo aparelho ideológico material de onde provêm as ideias do dito sujeito. Naturalmente, os quatro adjetivos “materiais” referem-se a diferentes modalidades: a materialidade de um

---

<sup>5</sup> Um *Zeitgeist*, como pude trazer mais acima com Pêcheux.

deslocamento para a missa, de uma genuflexão, de um sinal da cruz ou de um mea culpa, de uma frase, de uma oração, de uma contrição, de uma penitência, de um olhar, de um aperto de mão, de um discurso verbal interno (a consciência) ou de um discurso verbal externo não são uma mesma e única materialidade (ALTHUSSER, 1985, p. 91-92, grifo do autor).

Através dessa discussão, Althusser proporrá dois enunciados simultâneos com os quais resume a questão da representação e da existência material da ideologia, fundamental na compreensão de sua estrutura e funcionamento: “só há prática através de e sob uma ideologia e só há ideologia pelo sujeito e para o sujeito” (ALTHUSSER, 1985, p. 93). É a partir, finalmente, dessa questão do sujeito – só há ideologia por ele e para ele – que uma nova proposição é enunciada: *a ideologia interpela os indivíduos enquanto sujeitos* (ALTHUSSER, 1985, p. 93). Essa é a proposição através da qual o filósofo argelino defenderá que toda ideologia interpela os indivíduos concretos em sujeitos concretos, de modo que a ideologia é a existência material (porque se dá a (não) ver pelas práticas materiais) responsável pela passagem sempre constante dos indivíduos em sujeitos.

Entretanto, isso não quer dizer que há um fora da ideologia, um momento no qual não somos sujeitos (apenas indivíduos), pois “somos *sempre* sujeito e que, enquanto tais, praticamos interruptamente<sup>6</sup> os rituais do reconhecimento ideológico, que nos garantem que somos de fato sujeitos concretos, individuais, inconfundíveis e (obviamente) insubstituíveis” (ALTHUSSER, 1985, p. 95). Em outras palavras, não há sujeitos sem prática, de modo que agir materialmente no mundo, isto é, a nossa própria existência, somente é possível porque somos sujeitos de e por práticas ideológicas.

Ao dizer que a interpelação é aquilo que faz a passagem de indivíduos a sujeitos, Althusser permite que sejam pontuadas, pelo menos, duas questões. A primeira é que a

---

<sup>6</sup> Acredito que tenha havido aqui um problema de tradução que produziu *interruptamente* por *ininterruptamente*. Na versão desse texto traduzido por Vera Ribeiro que se encontra na coletânea organizada por Slavoj Žižek (*Um mapa da ideologia*) lê-se “somos *sempre já* sujeitos, e que, como tais, praticamos constantemente os rituais do reconhecimento ideológico [...]” (ALTHUSSER, 1996, p. 133).

interpelação é um processo. Um processo pelo qual os indivíduos podem ser pensados (e podem pensar a si mesmos) como únicos, deixando passar despercebido o fato de que a sua constituição enquanto sujeito é também, e sobretudo, uma produção em série. É assim que a reprodução das relações de produção torna-se possível.

A segunda, que é derivada dessa primeira, tem a ver com o fato de que a interpelação produz um reconhecimento, uma *identificação* elementar: a ideologia, que nos constitui enquanto sujeitos pelo processo de interpelação, produz a evidência do *eu*. É novamente Althusser aquele que coloca essas questões em funcionamento a partir de exemplos os mais simples possíveis:

Sugerimos então que a ideologia “age” ou “funciona” de tal forma que ela “recruta” sujeitos dentre os indivíduos (ela os recruta a todos), ou “transforma” os indivíduos em sujeitos (ela os transforma a todos) através desta operação muito precisa que chamamos *interpelação*, que pode ser entendida como o tipo mais banal de interpelação policial (ou não) cotidiana: “ei, você aí!”

Suponho que a cena teórica ocorre na rua, o indivíduo interpelado se volta. Nesse simples movimento físico de 180° ele se torna *sujeito*. Por quê? Porque ele reconheceu que a interpelação se dirigiria “certamente a ele”, e que “certamente era ele o interpelado” (e não outro). A experiência mostra que as práticas de interpelação em telecomunicação são tais, que elas jamais deixam de atingir seu homem: apelo verbal, ou um assobio, o interpelado sempre se reconhece na interpelação (ALTHUSSER. 1985, p. 96-97, grifos do autor).

“Ei, você aí!”: eis a construção que marca o funcionamento mais primário da interpelação. Um chamamento que produz reconhecimento e identificação. Se o interpelado sempre se reconhece na interpelação, tal como vimos na citação acima, como o elemento racial entra em composição desse/nesse processo?

## 2.2 Ser “um homem de cor”: a interpelação como experiência em terceira pessoa

Para dar consequência a esse questionamento, retomo a potencialidade e contundência de Frantz Fanon, autor cujo trabalho teórico dá indícios da necessidade de

estarmos atentos ao caráter da racialidade na ideologia e do modo como negros e não-negros se localizam em seu funcionamento social.

No texto *Peles negras, máscaras brancas*<sup>7</sup>, Fanon, dentre muitas questões, faz ver que ignorar ou negar as tensões raciais que afetam as sociedades ocidentais, como se as opressões somente existissem em virtude das classes sociais, é uma atitude a ser combatida, já que essa é uma estratégia de fortificar o racismo negando sua existência. Estar, desse modo, *neutro* ao fato de que ser negro é significativo é, de pronto, tomar partido por uma posição branca, posição a partir da qual o simulacro de igualdade funciona para acobertar as diferenças estruturais e simular uma não fronteira do social.

Daí o fato de Fanon ser tão contundente em criticar e desconstruir a ideia francesa (mas que pode muito bem ser ampliada a outros espaços nacionais) de que não há racismo. Repreender a negação do racismo constitui todo o empreendimento intelectual demonstrado por Fanon. Para tanto, Fanon percorre um caminho extenso: ele vai desde a relação do negro com a língua – para mostrar que *falar como um negro* ou *falar como um branco* constitui-se como um problema de identificação – até o *pensamento negro*, ou seja, aquilo que ele chama de neurose subsumida na ideia de que, em certas condições, para falar do negro é preciso “pressupor” que ele não existe a não ser como um conceito.

Mas é no quinto capítulo desse seu livro que Fanon traz uma questão relevante do que quero aqui priorizar. Uma questão que também é identificada por Macherey como poderei mostrar adiante. Fanon começa esse capítulo, em que fala da experiência vivida do negro, pela introdução de dois chamamentos/xingamentos que bem funcionam como uma interpelação: “‘Preto sujo!’ Ou simplesmente: ‘Olhe, um preto!’” (FANON, 2008, p. 103). Ao começar seu texto por essas expressões, Fanon reflete acerca do fato de que há um funcionamento social que provoca o negro constantemente e o situa em lugares específicos de identificação: o perigoso, o diferente, o exótico, o mau etc.

---

<sup>7</sup> *Peau noire, masques blancs* escrito por Fanon em 1952. Aqui utilizo a tradução de Renato da Silveira de 2008.

Esse processo de situar o negro em lugares específicos é tão eficaz que faz com o que o próprio negro se veja configurado nessas posições enquanto sujeito. Derivando um pouco mais, seria como se certos chamamentos estivessem aí apenas funcionando para *interpel*ar o negro em posições construídas para não coincidirem com as posições do branco. Desse modo, se alguém diz na rua, por exemplo, “parado!”, simulando uma intervenção policial, é possível que apenas sujeitos negros olhem na direção de quem chama, visto que a reiteração de *preto, logo culpado* está em funcionamento atingindo a todos sem distinção – tanto aqueles que passam a se ver nessa posição, quanto os que produzem esse chamamento – justamente porque a ideologia faz com que o interpelado sempre se reconheça na interpelação.

Pela consideração de que, “no mundo branco, o homem de cor encontra dificuldades na elaboração de seu esquema corporal” (FANON, 2008, p. 104) e de que o conhecimento do corpo negro pelo próprio corpo negro é inevitavelmente afetado por uma terceira pessoa, sendo, desse modo, uma *experiência em terceira pessoa*, Fanon mostra que ele precisou lidar com a ambivalência de seu chamamento – *preto!* – como algo que produz no negro uma indecisão a respeito do que fazer. O autor traz uma experiência traumática específica construída em terceira pessoa, isto é, por um estímulo exterior, para ilustrar esse *não saber* que afeta o comportamento negro que oscila entre o sorriso e a lágrima:

“Olhe, um preto!” Era um *stimulus* externo, me futucando quando eu passava. Eu esboçava um sorriso.

“Olhe, um preto!” É verdade, eu me divertia.

“Olhe, um preto!” O círculo fechava-se pouco a pouco. Eu me divertia abertamente.

“Mamãe, olhe o preto, estou com medo!” Medo! Medo! E começavam a me temer. Quis gargalhar até sufocar, mas isso tornou-se impossível. (FANON, 2008, p. 105, grifos do autor).

É essa experiência que Macherey retoma para identificar um processo de interpelação em Fanon. Embora não seja essa a construção teórica operada no texto, como

bem ressalta Macherey, mostrando que aqui não estamos mais diante de um pequeno teatro teórico ao modo de Althusser, é plausível, defende o autor, ver nessa experiência uma individuação que só é possível pela interpelação ideológica. Dirá Macherey que, diante da construção “Olhe, um preto!”, Fanon “a escutou de verdade, porque ela lhe foi pessoalmente dirigida” (MACHEREY, 2012, n/p<sup>8</sup>, tradução minha<sup>9</sup>). Macherey lembra que é preciso compreender, no funcionamento dessa expressão, uma retomada que o próprio Fanon faz do conceito de “dupla consciência” enunciada bem no início do século XX por William E. Du Bois, outro teórico negro a quem Fanon frequentemente recorre. A partir da dupla consciência, o sujeito se vê ele mesmo num lugar que lhe é atribuído e, ao mesmo tempo, percebe que é assim que ele é identificado nessa experiência em terceira pessoa cujo olhar do outro produz efeito de determinação. Assim, Macherey dirá:

O que marca em primeiro lugar nessa exposição é que ela sublinha a progressividade do processo no curso do qual se instala no espírito daquele que, aqui, diz “eu” o sentimento que ele não é um sujeito como os outros, mas que ele é um sujeito com alguma coisa a mais, ou, poderíamos dizer, alguma coisa a menos, porque o a mais em questão é a cor, uma característica conotada negativamente, como a falta de cor: parte-se de uma constatação ligada à intervenção de um estímulo exterior que é o olhar lançado por um observador sobre seu corpo e sobre a sua pele, constatação que está presente inicialmente por um valor objetivo e, depois, se desenvolve, no espírito daquele que vivencia essa experiência, numa tensão psíquica crescente que vai da diversão, que é uma forma de aceitação, até o sentimento de que há algo inaceitável, precisamente insuportável, pelo menos em condições normais (MACHEREY, 2012, n/p, tradução minha<sup>10</sup>).

---

<sup>8</sup> “n/p” significa “não paginado”.

<sup>9</sup> Il l’a entendue en vrai, parce qu’elle lui a été personnellement adressée.

<sup>10</sup> Ce qui frappe en tout premier lieu dans cette exposition, c’est qu’elle souligne la progressivité du processus au cours duquel s’installe dans l’esprit de celui qui, ici, dit « je » le sentiment qu’il n’est pas un sujet comme les autres, mais qu’il est un sujet avec quelque chose en plus, ou peut-être faudrait-il dire quelque chose en moins, car le plus en question, c’est la couleur, une caractéristique qui est connotée négativement, comme absence d’incoloration : on part d’un constat, lié à l’intervention d’un stimulus extérieur qui est le regard porté par un observateur sur son corps et sur sa peau, constat qui présente au départ une valeur objective ; puis se développe, dans l’esprit de celui qui vit cette épreuve, une tension

Ao retomar a expressão “Olhe, um preto!” de Fanon na relação com a expressão usada por Althusser, “ei, você aí!”, Macherey propõe pensá-las como formas de interpelação que colocam o sujeito na evidência de que ele é sujeito. Contudo, o autor também chama atenção para o fato de que há diferenças singulares e necessárias de serem observadas em funcionamento aqui. Se essas são duas expressões constituídas em linguagem, é preciso que se enfoque que a forma de interpelação de Althusser tem sua força justamente de sua característica puramente verbal. Ela, sendo um acontecimento puramente linguístico, de alguém que, pelas costas do outro, chama (interpela), escapa do julgamento do olhar. De maneira diferente, a expressão colocada por Fanon está posta num confronto face a face. Sua produção envolve um olhar a partir do qual se coloca em funcionamento um veredito incontornável e definido pelo outro, gesto que demanda um olhar terceiro e um olhar de si.

Para Althusser, o sujeito está definido pelo lugar que ele ocupa no interior de um espaço de linguagem, o que faz com o que o estado do sujeito como sujeito esteja definido pela ordem do dizível. Para Fanon, na contraparte, dirá Macherey, o sujeito (e é bom que se ressalte, o sujeito-*de-cor*) é constituído na ordem do visível, do que se pode dizer à luz do dia, *claramente*, e eis aí uma questão fundamental. Nesse funcionamento de interpelação ideológica, dizer “Olhe, um preto!” é como que fazer uma acusação, uma denúncia. É interpelar pela denúncia, e aí a denúncia passa a ser um dispositivo de interpelação, uma ferramenta disponível ao sujeito para produzir identificações.

### 2.3 Interpelar, acusar, denunciar

---

psychique croissante conduisant de l’amusement, qui est une forme d’acceptation, au sentiment qu’il y a là quelque chose d’inacceptable, de proprement invivable, du moins dans des conditions normales.



Dos muitos funcionamentos das formas da denúncia (MODESTO, 2018), é possível dizer que a compreensão fundamental da denúncia retoma a própria performance da acusação. A denúncia é, nesse sentido, culpabilizar, tornar o outro culpado, responsável, implicado com uma posição-sujeito construída nesse processo de interpelação para o qual venho chamando atenção.

Para o teórico francês Frank Fischbach, embora seja necessário reconhecer que não se deve reduzir a interpelação a um sentimento de culpa, é possível dizer que a interpelação é, ela mesma, culpabilizante, de modo que “ela culpabiliza na verdade aquele a quem ela se volta” (FISCHBACH, 2008, p. 125, tradução minha<sup>11</sup>). Igualmente pela retomada da formulação de Althusser – “ei, você aí!” – o autor dirá que ela não se produzirá a qualquer momento nos mais diversos funcionamentos dos aparelhos ideológicos se não for preciso chamar atenção, no sentido de reprovar, alguma atitude em vias de acontecer.

Assim, esse modo de interpelação visará a colocar o sujeito *em seu lugar*, isto é, no funcionamento normal e esperado de seu lugar social enquanto sujeito: será destinada a um pedestre que anda fora da faixa, por exemplo, ou a um aluno que está de pé durante a aula, quando deveria estar sentado. Dessa constatação, o autor dirá que “a interpelação é, assim, uma acusação, um gesto de pôr a culpa” (FISCHBACH, 2008, p. 25, tradução minha<sup>12</sup>) o que faz da interpelação não apenas um processo, uma passagem, de transformação dos indivíduos em sujeitos, mas também um processo em que o sujeito é transformado em culpado, em responsável por alguma coisa.

No que toca ao processo de interpelação ideológica em sua relação com as questões raciais, vale a pena refletir sobre como esse processo interpelativo provoca uma acusação, tornando o sujeito responsabilizado de si. Dito de outro modo, ao interpelar pelo chamamento que tensiona a cor da pele – “Olhe, um preto!” – um duplo funcionamento precisa ser destacado: i) primeiro, o sujeito é provocado, a partir de um

---

<sup>11</sup> Elle culpabilise de fait celui à qui elle s’adresse.

<sup>12</sup> L’interpellation est donc une accusation et une mise en faute.

estímulo externo, um olhar em terceira pessoa, a se reconhecer como *preto*, na medida em que ele é reconhecido pelo outro dessa forma – reconhecimento negativo e que coloca o interpelado *em seu lugar*; ii) depois disso, é importante notar como essa provocação-chamamento desliza discursivamente passando a funcionar também como um xingamento, uma injúria racial, que acusa o sujeito de ser – ele é *preto/ele é culpado*. Dessa forma, o processo de interpelação ideológica parece acontecer não apenas alcançando a todos, como nos mostrou Althusser, mas como um processo que alcança a todos diferenciando-os e, nesse quesito, o sujeito reconhecido como negro é duplamente afetado pelo efeito culpabilizante da interpelação.

É apoiado nessas formulações que proponho aqui a denúncia como uma evidência produzida pela interpelação. Se, por um lado, há um funcionamento interpelativo a partir do qual o sujeito é colocado em determinado lugar, enquanto sujeito, por uma experiência em terceira pessoa; e se, por outro lado, a interpelação permite, ao mesmo tempo, que se produzam sujeitos e culpados (sujeitos-culpados), é preciso, então, compreender que esse chamamento, essa interpelação, atravessa as práticas materiais que obrigam os sujeitos a verem a si mesmos em certos lugares de identificação e, simultaneamente, atribuírem aos outros diferentes lugares de identificação.

Nessa perspectiva, quando a denúncia irrompe cortando o social em dois, dividindo o mundo existente em denunciante e denunciado, a partir das evidências que permitem essa clara construção de lugares de identificação, ela passa a ter, também, um funcionamento paradoxal de interpelação. A ideologia se apresenta materialmente para e por sujeitos de práticas. Por isso, no que toca às questões raciais, os lugares de identificação produzidos pela interpelação também produzem sentidos outros que confrontam os sujeitos aí interpelados não só em relação ao seu (re)conhecimento, mas também em relação a um desconhecimento de si: ele é, muitas vezes, o perigoso, o culpado, o denunciado. Posições que entram em negociação contraditória no momento em que se demanda uma elaboração dos sentidos e dos corpos dos e para os sujeitos negros.

### 3. “Você é negro!”: um grito de *denúncia*

Como enunciei no momento da introdução, quero aqui pensar o grito como acusação e denúncia. Assim, o grito passa a ser uma materialidade significativa atravessada por um processo de interpelação que provoca diferentes posições e diferentes processos de identificação. A pergunta que norteia o gesto analítico é: como compreender o grito como uma materialidade disponível à interpelação e que coloca o sujeito em certo lugar pelo funcionamento da culpa?

Souza (2011), que lida com os gritos e sussurros nas músicas (de amor) das cantoras femininas de rádio, fornece algumas compreensões que são importantes para produzir um gesto analítico sobre o grito. O autor parte do princípio de que é possível vincular a sonoridade do grito a uma historicidade que, por sua vez, se vincula a uma forma de discurso. Assim, se os sussurros se vinculam ao discurso amoroso – consideração feita a partir de uma análise de Eni Orlandi – o autor vai dizer que “gritar é implicar-se no lugar da denúncia perante o poder como dimensão discursiva que obriga e caça a palavra ao sujeito” (SOUZA, 2011, p. 96). Em outras palavras, o autor é contundente em afirmar a denúncia como historicidade do grito que o vincula a um discurso de negação do outro e imposição de uma verdade.

Na sequência, Souza dirá que, ao contrário do sussurro, que fecha os contornos da enunciação no âmbito do privado, “o grito, mediante o amoldamento acústico da voz, assinala a atitude de escancarar para fora não importa o que se diz e quem diz” (SOUZA, 2011, p. 96). Outra consideração fundamental é feita. Dirá o autor que:

O que se ostenta com o grito é o confronto de forças ligadas entre si por dominação e submetimento. O grito é o ato pelo qual dominador e dominado, em suas respectivas posições de discurso, colocam-se mutuamente em risco. O que pode o carrasco perante o grito de sua vítima denunciando o limite do que não pode mais calar? (SOUZA, 2011, p. 96-97).

Tomo a pergunta de Souza (2011) lançada acima como um indício que nos leva à compreensão da divisão entre acusador/acusado que se estabelece na instauração de sentidos da materialidade do grito. Assim, tanto o grito do carrasco quanto o grito da vítima irão produzir identificações fortes na disputa pela palavra e pela afirmação de si. Na cena aqui em análise há um confronto que põe em choque, em disputa, o acusador e o acusado. Diante do grito “Você é negro!”, dirigido ao personagem de Lázaro Ramos (Roque) pelo personagem de Wagner Moura (Boca), aquele que é *acusado* de ser negro, aquele que é interpelado a se reconhecer nesse lugar, não fica sem dar uma resposta colocando, assim, um outro grito que impõe uma demanda, um reconhecimento e uma identificação. Gesto de resistência que visa a desautorizar o uso da interpelação ideológica atravessada pela tensão racial como funcionando apenas para produzir mais opressão e subjugação.

A partir da narrativa do filme *Ó pai, ó!*, chegamos ao conflito que vem se desenhando ao longo do filme e que chega a seu ápice nos gritos de Roque e Boca. Roque, nós sabemos, é um artista do Pelourinho. Canta, dança, compõe, pinta. Ao longo do filme, vemos que ele se propõe a realizar certos serviços solicitados por Boca apenas para ter o dinheiro necessário para comprar sua fantasia de carnaval, um abadá que lhe dará acesso ao bloco Araketu, onde espera poder ouvir sua música cantada pelo famoso cantor Tatau. Boca, por seu turno, é uma figura um pouco mais enigmática no filme. Sabemos que seu nome é Moisés e que ele se ausenta de tempos em tempos do Pelourinho. Na trama do filme, ele solicita os serviços de Roque em dois momentos. O primeiro, para pintar ilegalmente um carro, a fim de que ele se torne um táxi. O segundo para que Roque produza dez carrinhos de café que serão utilizados no carnaval. Esses carrinhos, como o fio do discurso dá a perceber e a memória discursiva em torno do carnaval de Salvador também, serão usados para venda de drogas.

A princípio, então, além de estelionatário, Boca seria um traficante de drogas. Acontece que está em funcionamento no filme um equívoco que nos confere, de um lado, a indecisão em torno da identidade da personagem e, de outro, uma certeza de práticas que se coadunam e não são estranhas ao modo de ver determinados sujeitos sociais. Desse modo, embora não fique claramente posto que Boca é um policial, pela história do táxi

há um indício dessa questão e a narrativa mostra que tal posição não é divergente daquilo do que se pode esperar dos operadores do aparelho de “segurança” do Estado.

Numa das cenas do filme, Reginaldo, o taxista, e Maria, sua companheira grávida, conversam sobre um futuro fora do Pelourinho. Maria pede para que Reginaldo dê um rumo ao táxi do esposo que, ao que parece, está parado por algum tipo de problema mecânico. Reginaldo, em resposta, diz que o táxi está “morto e acabado”, que dele só havia sobrado a placa que seria aproveitada em um outro carro providenciado por um amigo. Aflita, Maria questiona o envolvimento de Reginaldo com *gangsters*, ao que o taxista responde que não está envolvido com nenhum *gangster*, pois quem lhe conseguiu o novo carro foi um policial. Esse novo carro é justamente aquele que Boca pediu para que Roque pintasse para que ficasse com cara de táxi. Sendo ou não uma mentira (de muitas outras) que Reginaldo conta para sua esposa, a possibilidade de Boca ser um policial está posta. E sendo um policial, Boca é também um estelionatário, um traficante, um corrupto ou, nas palavras da esposa de Reginaldo, um *gangster*.

Não é à toa, então, que a personagem de Boca configure ao longo do filme como um dos antagonistas principais construídos ao longo da narrativa. Ele centraliza a contravenção e a corrupção que pode muito bem ser exercida pelos que têm poder, pelos que estão em outra relação com a dominação. Aliado a tudo isso, faz sentido também o fato de que essa figura do policial corrupto<sup>13</sup> seja interpretada por um ator branco que, no filme, coloca sua branquitude a serviço do racismo, especialmente no seu modo de tratamento com Roque.

No confronto final entre Roque e Boca, então, estamos diante do confronto que condensa todos os antagonismos dispostos na política de reordenamento urbano criticado no filme. É o confronto entre o bem e o mal, o preto e o branco, o dominado e o

---

<sup>13</sup> No filme, há também a figura do policial *fodido*. Esse personagem é negro e está, boa parte do filme, com a farda da Polícia Militar do Estado da Bahia. Completamente contrário a Boca, esse personagem não tem poder, não tem dinheiro e faz bicos para poder complementar a renda. É justamente ele, cumprindo o que havia combinado com um dono de loja do Pelourinho cansado de ser importunado pela “molecagem” do local, o responsável pelas mortes de duas crianças ao final do filme.

dominador, o sujeito ordinário e o policial (corrupto), o morador e o poder político e demais disjunções possíveis a partir dessa oposição social. Um confronto entre o negro e um dos principais agentes de Estado responsável por seu genocídio. As fronteiras se marcam e a denúncia vem à tona por gritos que, novamente conforme Souza (2011), deixam bem expostas as posições discursivas de quem domina e de quem é dominado, como posições que se mostram mutuamente em risco. Aqui, cai como uma luva a pergunta que é feita pelo autor: “o que pode o carrasco perante o grito de sua vítima denunciando o limite do que não pode mais calar?”

Após uma discussão em torno do fato de Boca querer levar os carrinhos de café da loja de Roque mesmo sem todo dinheiro do serviço, segue-se ao seguinte diálogo:

- *Roque: Eu já suportei demais o seu escárnio! Suportar é a lei da minha raça, tá ligado? Agora é assim: eu quero o dinheiro todo, quero ver quem vai tirar esses carrinhos daqui.*

- *Boca: Rapaz, você é escroto!*

- *R: Eu só tô seguindo seu exemplo!*

- *B: Exemplo o quê, rapaz? Você é negro! Certo? Você é negro! VOCÊ É NEGRO! VOCÊ É NEGRO!! VOCÊ É NEGRO! VOCÊ É NEGRO! VOCÊ É NEGRO! VOCÊ É NEGRO! VOCÊ-É-NEGRO!*

- *R: Eu sou negro. Eu sou negro sim, mas por acaso negro não tem olhos, Boca? Hein? Negro não tem mão, não tem pau, não tem sentido, Boca? Hein? Não come da mesma comida? NÃO SOFRE DAS MESMAS DOENÇAS, HEIN? NÃO PRECISA DOS MESMOS REMÉDIOS? QUANDO A GENTE SUA, NÃO SUA O CORPO TAL QUAL UM BRANCO, BOCA? HEIN? QUANDO VOCÊS DÃO PORRADA NA GENTE A GENTE NÃO SANGRA IGUAL, MEU IRMÃO? HEIN? QUANDO VOCÊS FAZEM GRAÇA A GENTE NÃO RI? QUANDO VOCÊS DÃO TIRO NA GENTE, PORRA, A GENTE NÃO MORRE TAMBÉM?? POIS SE A GENTE É IGUAL EM TUDO ENTÃO NISSO TAMBÉM VAMOS SER, CARALHO!*

*(Faz-se um logo silêncio. Boca mexe os lábios tentando articular uma resposta)*

- *B: Vá tomar no cu!*

Toda construção em caixa alta sinaliza a incidência da modulação vocal que se dá pela entoação do grito. Os corpos e as vozes se desafiam em um enfretamento político das formações discursivas. Na enunciação gritada, a ausência de pausas e o texto estruturado que é quase como proclamado por Roque ganha contornos não só de lição de moral, mas de discurso de insubmissão e denúncia (*vocês matam a gente, vocês dão porrada na gente...*). Entre *vocês* e *a gente*, as perguntas – *hein?* – reforçam a incapacidade de interlocução instaurada pela voz em alto no grito, pois tais perguntas não provocam reação do outro, mas expõem a ele as suas contradições.

Não se buscam respostas nesse confronto, mas, ao contrário, evidencia-se a dureza e irracionalidade das práticas da dominação. Práticas que são postas em suspenso pelo modo como se pensa uma igualdade de posições. Por outro lado, entre a exigência da submissão, porque o outro é o negro, e a resistência e enfretamento desse sujeito que se diz *eu sou negro sim*, as vozes dramatizam algo que é tornado verdadeiro pela potência da voz em alto. O grito testemunha o desafio das posições-sujeito e da imposição das fronteiras sociais. No fim, diante do grito que é o limite do que não se pode mais calar, o grito que não suporta mais o escárnio, o carrasco perde a fala, proferindo em seguida uma ofensa (*vá tomar no cu!*) que não encontra mesmo lugar de potência. Nesse confronto de posições, o efeito da narrativa cinematográfica textualiza a vitória do dominado sobre o dominador. Aqui a imposição da voz e a construção do corpo que desafia coloca as posições em lugares de igualdade. Cabe à luta reservar o lugar daquele que vence.

O que volta sobre a discussão que venho empreendendo desde o início deste texto é justamente a evidência do ser negro como um fato que não se contorna e que por si só concentra toda sujeição negra. Ao analisarmos o confronto entre Roque e Boca vemos uma diferença que se ancora justamente na evidência do sujeito e da sua experiência em terceira pessoa: se a resposta insubmissa de Roque articula um texto que evoca a construção de uma igualdade entre *vocês* e *nós*, ainda que o outro (o branco, esse que ocupa o lugar de *vocês*) imponha a sua dominação; por outro lado, Boca se limita a *acusar* Roque a partir do grito de um enunciado que recorta da memória discursiva as formas racistas de “colocar o outro em seu lugar”. Assim, o grito “Você é negro!”, repetido

diversas vezes por Boca, funciona por efeito de paráfrase (PÊCHEUX, 2006) de tal modo que uma cadeia significativa se abre a partir da alusão “negro”: *you are negro* diz também *you are inferior*, *you are nobody*, *you are not worth anything*, *you are not allowed to speak like this with me*, bem como diz *eu sou melhor do que você*, *you should respect me and I should respect you*, *you dare to speak like this with me* etc.

Se Roque, por um lado, tem sua resposta bem estruturada e, conseqüentemente, consegue atacar o problema do racismo e da sujeição que é imposta ao sujeito negro, Boca, por seu turno, limita-se a interpelar-acusar pela excessiva repetição de um grito: “Você é negro!”. Esse descompasso mostra bem o funcionamento do estímulo em terceira pessoa, do qual nos fala Fanon, bem como do papel acusatório da interpelação ou mesmo do reconhecimento que ela busca produzir, porque a repetição do grito em pauta diz muitas coisas em apenas um significante. Enquanto Boca *reconhece* Roque como negro, buscando reduzir seu interlocutor à posição de inferioridade (porque, para ele, basta dizer *you are negro* para que um lugar de inferioridade, culpa e submissão seja erigido), Roque se *desconhece* desse lugar fazendo com que seu *reconhecimento* como negro não coincida com o lugar de identificação que seu oponente busca produzir.

Assim como Victoria Santa Cruz foi gritada *Negra!* e Fanon *Preto!* para serem confrontados com uma sua subordinação proveniente do processo que os fizeram passar de indivíduos para sujeitos-negros, também Roque passa por essa experiência em terceira pessoa que o faz precisar a elaboração de si como sujeito. Esses três – Santa Cruz, Fanon e Roque – são interpelados, reconhecidos pelo outro e por eles mesmos, acusados e denunciados nesse processo de reconhecimento como negro, mas, ainda assim, conseguem desafiar esse lugar, dando vazão a sentidos outros.

Na evidência que interpelação ideológica busca produzir, sentidos em disputa marcam a questão que atravessa as tensões raciais e o modo como o sujeito-negro se elabora como negro. Se um grito é lançado para dar a ver que o negro é *you are negro*, a apropriação desse grito, por esse que sofre com tal estímulo em terceira pessoa, é também uma desapropriação dos sentidos primeiros que dão lugar a sentidos alhures. Uma desapropriação nada fácil de se produzir, vale pontuar, porque a reelaboração do corpo negro que permite a desestabilização das sinonímias racistas que se impregnam ao



significante *negro* vem, em geral, a partir de um processo de lutar, de dor, de resistência, de sangue.

Oxalá os corpos-sujeitos-negros encontrem condições de produção a partir das quais seja possível produzir outras identificações na luta antirracista! Se “a interpelação ideológica como *ritual* supõe o reconhecimento de que não há ritual sem falha, desmaio ou rachadura” (PÊCHEUX, 1990, p. 17, grifo do autor), lembremos também de que “uma palavra por outra é uma definição [...] da metáfora, mas é também o ponto em que um ritual chega a se quebrar no lapso ou no ato falho” (PÊCHEUX, 1990, p. 17). Com Santa Cruz, Fanon, Roque e tantos outros aprendemos que o ritual de interpelação que produz um lugar de submissão para o negro, a partir, inclusive, do reconhecimento da atribuição do significante *negro*, pode se quebrar em algum momento do movimento dos sentidos dispostos através do atravessamento da língua pela história. Diante, então, desses confrontos de sentido, que ressoem as palavras de Santa Cruz: “Al fin comprendí/Ya no retrocedo/Y avanzo segura/Avanzo y espero/Y bendigo al cielo porque quiso Dios que negro azabache fuese mi color”.

## Referências

ALTHUSSER, L. *Aparelhos ideológicos de Estado*: nota sobre os aparelhos ideológicos de Estado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.

\_\_\_\_\_. Ideologia e aparelhos ideológicos de Estado: notas para uma investigação. In: ZIZEK, S. (org.). *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

FANON, F. *Peles negras, máscaras brancas*. Salvador: Edufba, 2008.

FISCHBACH, F. Les sujets marchent tout seul: Althusser et l’interpellation. In: Bourdin, J-C. (org.). *Althusser: une lecture de Marx*. Paris: Presses Universitaires de France: 2008, p. 113-145.

HENRY, P. Os fundamentos teóricos da “análise automática do discurso” de Michel Pêcheux (1969). In: GADET, F; HACK, T. (orgs.). *Por uma análise automática do discurso: uma introdução à obra de Michel Pêcheux*. Campinas: Editora da Unicamp, 2010, p. 11-38.

MACHEREY, P. *Deux figure de l'interpellation: "Hé vous, là-bas! (Althusser) – "Tiens, un nègre! (Fanon)*. In: *La philosophie au sense large*. Blog do grupo de Pierre Macherey. 2012. Disponível em: < <http://philolarge.hypotheses.org/1201>>. Acesso em: 27 de outubro de 2017.

MALDIDIER, D. *A inquietação do discurso: (re)ler Michel Pêcheux hoje*. Campinas: Pontes, 2003.

MODESTO, R. *"Você matou meu filho" e outros gritos: um estudo das formas da denúncia*. Tese (Doutorado em Linguística) – Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2018.

Ó PAÍ, Ó! Direção: Monique Gardenberg e Dudu Miranda. Produção: Globo Filmes/Dueto Filmes/Dezenove Som e Imagem/Natasha Filmes, 2007. 1 DVD (96 mim,) widescreen, color, baseado na peça Ó paí, ó!, de Márcio Meirelles.

PÊCHEUX, M. Delimitações, inversões, deslocamentos. In: *Cadernos de Estudos Linguísticos*, n. 19. Campinas: IEL/Unicamp, 1990, p. 08-24.

\_\_\_\_\_. *O discurso: estrutura ou acontecimento*. Campinas: Pontes, 2006.

\_\_\_\_\_. *Semântica e discurso: uma crítica à afirmação do óbvio*. Campinas: Editora da Unicamp, 2009.

SANTA CRUZ, V. *Me gritaron negra*. 1960. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/me-gritaron-negra-a-poeta-victoria-santa-cruz/>>. Acesso em: 09 de maio 2018.

SOUZA, P. Gritos e sussurros: rasgos vocais em discurso. In: RODRIGUES, E et ali. (orgs.). *Análise de Discurso no Brasil: pensando o impensado sempre*. Uma homenagem a Eni. Campinas: RG Editores, 2011, p. 87-106.

## DA SENZALA PARA O ESCRITÓRIO: O (SUPOSTO) LUGAR DO NEGRO NO MERCADO PUBLICITÁRIO BRASILEIRO

Adilson do Nascimento Gomes\*

**Resumo:** Historicamente, desde 1888, os negros conquistaram a liberdade total e irrestrita e se tornaram livres da escravidão. Hoje, mais de 130 anos depois, discursos que repetem práticas escravagistas ainda circulam na sociedade e se materializam na mídia impressa e televisiva. Ao trazer para o fio do discurso a questão da diversidade racial dentro das agências de publicidade, a matéria jornalística *Diversidade Racial ganha espaço no RH das agências de publicidade*, veiculada no jornal impresso Folha de São Paulo, discursivamente cria um (suposto) lugar para esses sujeitos nos escritórios de publicidade do país. Com o objetivo de fazer com que outros negros se sintam representados na publicidade, articulam um lugar para esse sujeito. Diante do exposto, este artigo se propõe a observar, a partir da Análise do Discurso francesa, os sentidos que emergem sobre o negro no mercado de trabalho publicitário na sociedade contemporânea brasileira.

**Palavras-chave:** Análise do Discurso. Negro. Publicidade. Mercado de Trabalho.

**Abstract:** Historically, since 1888, the blacks conquered total and unrestricted freedom and became the wrath of slavery. Today, more than 130 years later, speeches that repeat slave practices still circulate in society and materialize in print and television media. By bringing the question of racial diversity within the advertising agencies to the head of the discussion, the journalistic material *Racial Diversity gains space with the Human Resources of the advertising agencies*, conveyed in the printed newspaper Folha de Sao Paulo, Discursively creates a place for these subjects in the publicity offices of the country. For the sole purpose of making blacks feel represented in the advertising industry, a place needs to be formed to articulate this subject. In the light of the foregoing, this article proposes to observe, from the analysis of the French speech, the senses that emerge on blacks in the advertising work market in contemporary Brazilian society.

**Key words:** Advertising. Racial diversity. Black. Work. Speech analysis.

### PRIMEIRAS PALAVRAS

A história tradicional registra que, há mais de 130 anos, a escravidão foi abolida no Brasil com a promulgação da Lei Áurea<sup>1</sup> (MALAQUIAS, 2017). O que os livros não

---

\* Mestre em Linguística pela Universidade de Franca – UNIFRAN.

<sup>1</sup> A Lei Aurea, que extinguiu a escravidão no Brasil, é uma lei imperial nº 3.353, assinada pela filha de Dom Pedro II, a princesa Dona Isabel e sancionada em 13 de maio de 1888.

registram é que o sistema escravagista, na imagem reiterada dos espaços da senzala, é perpetuado, cotidianamente, em diversos setores da sociedade contemporânea brasileira.

A abolição da escravatura, que representava a liberdade total e irrestrita dos escravos e o fim de um sistema econômico e social escravagista, foi apenas uma prática discursiva, já que os negros continuaram tutelados pelo seu senhor, que decide o momento e a função em que devem desempenhar na sociedade.

A irrupção do negro no discurso da matéria de Barbosa, no mercado publicitário, um ambiente de trabalho “elitizado” (BARBOSA, 2017, p. A27), cria efeitos de sentido de que a imagem da senzala se abrindo não representa a liberdade, como promovia a Lei Áurea, mas a replicação de uma repetida prática social escravagista, onde o sujeito negro está a disposição de seu senhor para realizar uma função que o favorecesse pessoal ou economicamente. O que permite pensar que a situação do negro na contemporaneidade permanece a mesma.

Em um país com 205,5 milhões de habitantes, em que 95,9 milhões se autodeclararam negros ou pardos na pesquisa nacional por Amostra de Domicílios Contínua 2016 (IBGE, 2017), o mercado publicitário se ressentido de não produzir propagandas de qualidade em que se vejam representadas a cultura e a essência dos negros brasileiros, admitindo que “*a propaganda ainda tem dificuldade de mostrar a diversidade do país*” (BARBOSA, 2017, p. A27).

A ausência da representatividade do negro na publicidade releva, nos dizeres da reportagem, que seu apagamento não se restringe apenas à esfera da publicidade impressa e televisiva, mas também está presente nos setores de criação publicitária nos “*cargos estratégicos nas áreas de planejamento, mídia, criação e comunicação*”. (BARBOSA, 2017, p. A27).

Uma das esferas sociais em que se percebem mais nitidamente os efeitos dos discursos discriminatórios na figura da subalternidade, marginalidade e pobreza é o mercado de trabalho que reserva e perpetua, histórica e socialmente, um lugar de menor prestígio para o negro nos espaços sociais.

Historicamente as relações entre o senhor e seu criado se repetem no mercado de trabalho contemporâneo a que os negros estão sujeitos na atualidade, demonstrando que

as relações históricas entre brancos e negros não se alteraram e permanecem muito assimétricas, apesar da mídia dizer que não.

Refletindo sobre esse contexto, a presente pesquisa se propõe a observar os sentidos que emergem na sociedade contemporânea e as práticas discursivas existentes no mercado de trabalho, especificamente no mercado publicitário, sobre o negro na frente das câmeras e atrás delas, destacando o apagamento desse profissional na publicidade impressa e televisiva, assim como nos espaços de criação publicitária.

O objetivo, então, desta pesquisa é verificar como os discursos que circulam na sociedade contemporânea sobre o negro não se alteraram ao longo de mais de um século do fim da escravidão e que o papel do negro, diante de uma necessidade econômica do mercado, replica a relação do senhor com seu criado.

Feitas tais considerações, adotamos o inventário bibliográfico da Análise do Discurso francesa que de acordo com Gregolin (2007, p. 14), “[...] confluem a língua, o sujeito e a história”, como procedimento metodológico que embasam as reflexões e análises empreendidas sobre o *corpus* selecionado que compreender a reportagem *Diversidade Racial Ganha Espaço no RH das Agências de Publicidade*, escrita por Mariana Barbosa, no Caderno Mercado da Folha de São Paulo, veiculada em 17 de dezembro de 2017.

Esta pesquisa se insere no campo dos estudos discursivos e acreditamos que pode contribuir para ampliar o entendimento das coerções sociais que constituem parte das práticas discursivas que norteiam as relações de trabalho no mercado publicitário brasileiro.

## A ANÁLISE DO DISCURSO: ALGUNS CONCEITOS

Apresentaremos, inicialmente, alguns conceitos importantes da Análise do Discurso francesa (doravante, vez ou outra, AD), que nos ajudarão a fundamentar nosso gesto interpretativo, como o conceito de Discurso (FOUCAULT, 2008), o conceito de Condições de Produção (PÊCHEUX, 1995) e outros que surjam ocasionalmente ao longo do texto, e se façam necessários.

A Análise do Discurso nasce na década de 60 do século XX, como um dispositivo de análise que, ao considerar a relação existente entre história, sociedade e linguagem, busca compreender os processos de produção dos sentidos que emergem dos discursos que circulam na sociedade.

Empreendida por Michel Pêcheux, seu principal e quiçá maior articulador, a AD maneja o estudo gramatical da língua (palavras e frases) e os aspectos exteriores a ela como a história, a cultura, a sociedade e a ideologia, assim como, a relação que existe com outros discursos, ou seja, a Análise do Discurso compreende o discurso como efeitos de sentido entre interlocutores (PÊCHEUX, 2010). Sentidos estes que “não estão soltos, eles são administrados e gerenciados, em nossas formações sociais”. (ASSOLINI; MOMESSO, 2013, p. 187).

Segundo Gregolin,

[...] empreender a análise do discurso significa tentar entender e explicar como se constrói o sentido de um texto e como esse texto se articula com a história e a sociedade que o produziu. O discurso, [objeto de estudo da AD] é um objeto, ao mesmo tempo linguístico e histórico; entendê-lo requer a análise desses dois elementos simultaneamente (2001, p. 13).

Para a AD, os discursos são sempre pronunciados a partir de determinadas condições de produção, o que nos leva a inferir que essas condições influenciam os sentidos, fazendo-os se modificar, o que reafirma o caráter variável dos sentidos para a análise do discurso (Pêcheux, 2010). O lugar de onde se fala, por exemplo, é responsável por regular esses sentidos, assim sendo, as condições de produção propiciam um movimento que determina os sentidos, fazendo com que eles sejam constantemente reconstruídos.

A questão dos sentidos é um ponto fundamental para a Análise do Discurso o que pressupõe que a linguagem não pode ser estudada dissociada dos processos históricos e sociais, ou seja, das condições de produção. O conceito de condições de produção na AD diz respeito à situação e contexto social em que os discursos são produzidos o que faz com que “[...] as palavras, expressões, proposições etc., [mudem] de sentido segundo as

posições sustentadas por aqueles que as empregam o que quer dizer que elas adquirem seu sentido em referência a essas posições” (PÊCHEUX, 1995, p. 160).

Nessa perspectiva, as condições de produção do discurso são caracterizadas por uma materialidade histórica que compreende as relações sociais de uma determinada formação social. Os significantes se estabelecem em sua relação com as condições de produção, a partir de uma posição ideológica.

Segundo Orlandi (2000, p. 30) “As condições de produção, num sentido estrito, dizem respeito às circunstâncias da enunciação, ao contexto imediato e, num sentido mais amplo, ao contexto social, histórico e ideológico”.

Possenti (2004, p. 369) explica que

[...] para a AD, o conceito de condições de produção exclui definitivamente um caráter “psicossociológico”, mesmo na “situação concreta” [...] os contextos imediatos somente interessam na medida em que, mesmo neles, funcionam condições históricas de produção, ou seja, os contextos fazem parte de uma história.

O contexto sócio-histórico e ideológico é o lugar mais representativo na produção e circulação do discurso, ou seja, é responsável pela produção dos sentidos, pois o sujeito, exposto a determinadas condições históricas e ideológicas, constrói saberes que produzem sentidos.

Ao considerar as reflexões de Michel Foucault, compreendemos a história como “[...] a análise das transformações das quais as sociedades são efetivamente capazes. As duas noções fundamentais da história [...] não são mais o tempo e o passado, mas a mudança e o acontecimento” (1972, p. 287).

Logo, as condições de produção propiciam que os sentidos sejam sempre (re)construídos, pois para a AD não existe um único sentido e sim efeitos de sentidos. Para Orlandi (1996, p. 56) “a análise do discurso considera que o sentido não está já fixo a priori, como uma essência das palavras, nem tampouco pode ser qualquer um: há determinação histórica do sentido”, o que coloca a questão do sentido em uma posição fundamental para a Análise do Discurso, pois a linguagem só é linguagem graças a sua característica de fazer sentido.

De acordo com Fischer (2013, p. 124), “estamos por demais familiarizados com estudos sobre o discurso, em que este aparece diretamente relacionado à palavra, falada ou escrita, vista na sua condição de ‘representar’ algo, de ‘significar’ alguma coisa”. Essas redes de significações estão culturalmente coladas a determinados sentidos presentes em cada sociedade.

Para a AD a relação com a exterioridade como a língua, a história, a cultura e sua ideologia e a relação com outros discursos são imprescindíveis para a compreensão dos sentidos.

De acordo com Foucault (2008, p. 133), o discurso é um

[...] fragmento de história, unidade e descontinuidade na própria história, que coloca o problema de seus próprios limites, de seus cortes, de suas transformações, dos modos específicos de sua temporalidade, e não de seu surgimento abrupto em meio às complicitades do tempo.

A partir da observação do discurso como estrato histórico, é possível investigar as condições de emergência ou condições que tornam possível o dizer, de acordo com procedimentos que organizam e determinam o que pode e o que deve ser dito: pode-se investigar, por exemplo, o lugar institucional de onde emergem esses discursos e analisá-los a partir dos procedimentos de organização e determinação. Compreender esta questão nos auxilia a apreender nosso objeto de estudo, a reportagem *Diversidade racial ganha espaço nas agências de publicidade*, como uma produção organizada dentro de condições que obedecem ao lugar do qual ele irrompe como discurso.

Amparados pelas reflexões de Foucault (2013) compreendemos que os discursos que circulam na sociedade não são livres, e que a produção do discurso é regulamentada, selecionada e sistematizada de modo a circular de acordo com determinados procedimentos. As condições sócio-históricas e as instituições regulam os discursos de forma a possibilitar ou interditar seu aparecimento na sociedade determinando o que pode ou não ser dito em determinado momento e lugar.

O exercício desses discursos, ou seja, a prática discursiva, de igual maneira, é coibida a partir das interdições sócio-históricas e institucionais que determinam o dizer na sociedade e caracteriza-se como “[...] o domínio constituído pelos diferentes objetos



que irão adquirir ou não um status científico [...] toda prática discursiva pode definir-se pelo saber que ela forma” (FOUCAULT, 2008, p. 204).

O contato de diferentes objetos presentes em diferentes discursos constitui as práticas discursivas que acabam por formar, na sociedade, um determinado saber, assim sendo os discursos “são práticas que formam sistematicamente os objetos de que falam”, porém não é uma simples formulação de frases, pensamentos ou ideias que se colam a outros discursos formando um saber sobre o objeto, mas a forma como esses dizeres são enunciados, e que posições assumem em relação ao objeto, integrando-se ao que já foi dito, que formam um saber. Segundo Foucault (2008, p.133), a prática discursiva se caracteriza como:

[...] um conjunto de regras anônimas, históricas, sempre determinadas no tempo e no espaço, que definiram, em uma dada época e para uma determinada área social, econômica, geográfica ou linguística, as condições de exercício da função enunciativa.

Ainda, de acordo com Foucault (2008), um saber é o que se pode dizer em uma prática discursiva, é o espaço em que o sujeito pode posicionar-se para dizer os objetos do seu discurso, é um campo de organização dos enunciados, é o lugar onde eles (os enunciados) aparecem, se definem e se transformam, ou se atualizam. Além disso, o saber também se constitui ao definir possibilidades de utilização e de apropriação do discurso.

## **UM (SUPOSTO) LUGAR DE TRABALHO PARA O NEGRO**

Da perspectiva teórica da Análise do Discurso francesa, todo texto é considerado um “objeto linguístico-histórico” (ORLANDI, 2001, p. 86), e a materialização do discurso. Dentro dessa perspectiva, selecionamos no jornal Folha de São Paulo a matéria *Diversidade racial ganha espaço no RH das agências de publicidade* como nosso corpus de análise.

Ao trazer a questão da diversidade racial para o fio do discurso a matéria instaura uma ruptura no mercado de trabalho publicitário ao problematizar a presença do negro através da valorização da diversidade racial dentro das agências de publicidade. Através

da constatação da dificuldade de compor quadros com alunos afrodescendentes dentro das universidades, conforme comenta a matéria (BARBOSA, 2017, p. A27): “*Na ESPM [...] o tema diversidade entrou para o currículo, mas ainda é um desafio ampliar o quadro de alunos afrodescendentes*”, a matéria cria efeitos de sentido de ser, o espaço de trabalho publicitário composto, predominantemente, por sujeitos não-negros.

A reportagem apresenta então, como inovação, a criação de um programa da agência J. Walter Thompson, de equidade racial, intitulado Programa 20/20:

*“A J. Walter Thompson lançou o Programa 20/20 de equidade racial, que visa garantir pelo menos 20% de profissionais negros em cargos estratégicos nas áreas de planejamento, mídia, criação e comunicação”* (BARBOSA, 2017, p. A27).

O programa, caracterizado pela valorização da diversidade racial e que diz promover a igualdade de direitos entre brancos e negros nas agências de publicidade, coloca o negro como centro do processo, como o sujeito capaz de promover, dentro dos escritórios, a criação e veiculação de uma publicidade em que os negros se sintam representados.

O texto da matéria faz crer, através da prática discursiva da inserção do negro num mercado que produz uma publicidade “elitista” (BARBOSA, 2017, p. A27), criando efeitos de sentido de verdade, que

[...] vem de procedimentos discursivos, de formas linguísticas que constroem legitimidade no interior de uma instituição social e que produzem a ilusão de objetividade. Trata-se, portanto de um agenciamento de signos que, ao produzir “efeitos de verdade”, levam a sociedade a interpretar-se e a compreender-se através dessa interpretação (GREGOLÍN, 2004, p. 23).

Embora o texto agencie sentidos de que esse mercado se abre para a presença da diversidade, já pelo enunciado do título da matéria, o que resultará em uma publicidade livre de estereótipos e que representaria melhor a cultura do país, a construção do negro, realizada pelo programa, se difere da construção social e histórica do negro na sociedade brasileira que, passo a passo vai emergindo na materialidade do texto.

Ao destacar que “*a seleção dos estagiários é feita apenas pelo nome e a idade, sem que se revele faculdade ou endereço*” (BARBOSA, 2017, p. A27), o enunciado faz

emergir a presença de um discurso racista naturalizado na sociedade e institucionalizado no mercado de trabalho que acaba por afastar esses jovens do mercado publicitário.

Historicamente, um lugar de subalternidade e marginalidade está reservado aos negros e esse lugar é perpetuado por práticas discursivas que circulam sobre ele na sociedade brasileira e constituem práticas sociais.

De acordo com Orlandi (2001, p. 86), “o texto é um objeto linguístico-histórico”. O sentido que se depreende do *corpus* não se encontra isolado no texto, ele se constitui na relação dos sujeitos com a história. Assim, na materialidade linguística analisada que é possível entrever que todo o discurso que circula na sociedade é determinado por condições sócio-históricas o que nos autoriza dizer que a matéria cria um (suposto) lugar para o negro nas agências de publicidade brasileiras.

Discursivamente, a materialidade apresenta o negro em um duplo contexto no qual ele é discriminado no mercado publicitário: na frente das câmeras, onde ele é, vez ou outra discursivizado, mas, sempre que discursivizado é construído e representado de forma estereotipada e preconceituosa, e atrás das câmeras, nos bastidores da produção publicitária.

O lugar discursivo de valorização da diversidade racial, que coloca em evidência esse sujeito nos escritórios de publicidade, movimenta discursos dentro de uma formação discursiva histórica que concebe o negro como inferiorizado na sociedade. De dentro dessa formação discursiva, há discursos sobre as ausências que afetam a vida da população negra na sociedade, como a ausência de políticas públicas para a população negra, ausência de formação específica e a consequente ausência de oportunidades permeiam o texto com enunciados como:

*“não dá para ficar só jogando a culpa no governo e nas carências do ensino público [...] a barreira que impede o acesso dos negros ao mercado de trabalho também dificulta o acesso às faculdades [...] Não temos uma ação afirmativa, mas temos um investimento forte na área de bolsas. E tentamos engajar o mercado para que ele se comprometa também a trazer bolsas para a escola e a gente consiga refletir mais a sociedade”* (BARBOSA, 2017, p. A27, grifo nosso).

Os enunciados: “*a culpa no governo*”, “*carências do ensino público*”, “*Não temos uma ação afirmativa*” destacados no texto, funcionam discursivamente como forma de justificar a ausência desses profissionais na publicidade e afastar a ideia de que, após mais de um século sem escravidão no Brasil, os negros ainda não possam circular em determinados espaços sociais como o das agências de publicidade, afastando a ideia de exclusão e racismo.

Diante disso, percebemos que, apesar do Programa 20/20 de equidade racial ser um lugar de discursivização da diversidade racial dentro do escritório, ele [o escritório] não é um lugar de perpetuação da valorização do negro, de sua bagagem e formação cultural, visto que não sabem como lidar com isso, tanto que, para a implementação do programa, o escritório contratou a “*EmpregueAfro, agência voltada para a colocação de negros no mercado de trabalho*” (BARBOSA, 2017, p. A27).

A contratação da *EmpregueAfro*, demonstra a inabilidade para lidar, não com profissionais negros, mas com discursos históricos e sociais sobre os negros que estão enraizados na sociedade e se materializam na linguagem.

Para Foucault (2013, p. 08-09), “[...] em toda sociedade a produção do discurso é [...] controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos”, que “[...] de acordo com um certo regime de verdade, o que significa que estamos obedecendo a um conjunto de regras, dadas historicamente, e afirmando verdades de um tempo” (FISCHER, 2001, p. 204). Assim, em um contexto histórico e social em que se abrem novos espaços para a diversidade racial no RH das agências de publicidade, o discurso busca constituir um (suposto) lugar para esse sujeito no mercado publicitário de acordo com as verdades deste tempo, guiado pela historicidade que se apresenta como um elemento que tira o sujeito negro do apagamento histórico e o insere em um contexto no qual ele tem muito a oferecer na forma como vê o mundo e como ele o representa.

A valorização do negro, na figura da diversidade racial, cria efeitos de sentido de deslocamento de um lugar constituído historicamente como “negro” ligado à pobreza, à subalternidade e a marginalidade e o coloca em um novo lugar ou em um “suposto lugar” nas agências de publicidade, que, de acordo com as necessidades históricas desse

momento, é um sujeito que a reportagem tenta construir subjetivamente como alguém com capacidade de alterar a imagem do negro na publicidade, pois esse jovem traz “*um olhar muito mais fresco para a [...] comunicação, que ainda é elitista*”. (BARBOSA, 2017, p. A27)

Junto ao (suposto) lugar para esse profissional, no mercado publicitário, lhe é atribuída a responsabilidade de produzir uma publicidade em que os negros se vejam representados, visto que a reportagem demonstra que a publicidade elitista e branca não consegue fazê-lo, já que “*ainda tem dificuldade de mostrar a diversidade do país*” (BARBOSA, 2017, p. A27), o que deixa evidente o apagamento do negro na sociedade.

Ao transportar isso para a significação, a língua e a ideologia dependem do histórico e do social do interlocutor para ser interpretada, pois esses sentidos estão presentes nas relações históricas e sociais (PÉCHEUX, 1995).

Em diferentes momentos históricos irrompem enunciados impelidos por coerções sociais e históricas. Esses enunciados retornam inalterados ou modificados, pois “os enunciados, dispersos no tempo, formam um conjunto quando se referem a um único e mesmo objeto” (FOUCAULT, 2008, p.36). Assim, a determinação histórica e da ideologia é muito importante para a constituição do sentido.

Considerando que a publicidade

é uma narrativa que dá forma e concretiza diversas linguagens, valores e imagens, elaborando representações coletivas e identidades, papéis sociais e estilos de vida, desejos e subjetividades, através de um incansável universo simbólico que sustenta nossa cultura material transformada em bens de consumo (AUCAR, ROCHA, PEREIRA, 2015, p. 23, 24).

As condições de produção que ancoram o surgimento desses enunciados sobre a inserção da cultura negra nas agências de publicidade na forma da valorização da diversidade racial estão na questão econômica.

Essa necessidade econômica coloca-o no centro da discussão, replicando o modelo escravagista quando, assim como o escravo, ao fazê-lo

[...] passar pelo laminador e ao pressioná-lo para dele extrair o máximo de lucro, não se convertia simplesmente um ser humano objeto. Não se deixava nele apenas uma marca indelével. Produzia-se o negro, isto é [...] o sujeito racial, ou ainda a própria figura daquele que pode ser mantido a uma certa distância – do que é possível se desembaraçar quando aquilo deixar de ser útil (MBEMBE, 2018, p. 82).

O negro emerge, objetificado pela sujeição, para suprir uma necessidade de criar uma publicidade com um olhar sobre o negro que somente outro negro consegue representar, já que o sujeito branco não reconhece essa diversidade na sociedade, pois esse negro não está representado, nem na frente, nem atrás das câmeras.

Então esse sujeito encontra, na discursivização de uma ampliação da diversidade racial, um (suposto) lugar no mercado de trabalho publicitário, movido por coerções sociais relacionadas à economia, quando da percepção de que o negro é um consumidor de bens e serviços como qualquer outro sujeito.

Ao se ressentir de não conseguir mostrar essa diversidade presente na sociedade brasileira, conforme BARBOSA: *“Enquanto a propaganda ainda tem dificuldade de mostrar a diversidade racial do país, começam a surgir iniciativas para ampliar a diversidade nos quadros das agências de publicidade”* (BARBOSA, 2017, p. A27), encontram nesse sujeito negro, apagado da sociedade e, conseqüentemente, da mídia um *“olhar muito mais fresco para a nossa comunicação, que ainda é elitista”* (BARBOSA, 2017, p. A27).

Em busca dessas verdades produzidas e enunciadas no silêncio, no não dito, o discurso do jornal, no que diz respeito à condição do negro no mercado de trabalho publicitário, assim como na representação do negro na publicidade, quando tenta sustentar um discurso de valorização da diversidade racial, ao tentar se afastar do racismo, que predomina em toda a sociedade e, conseqüentemente, na publicidade, deixa emergir um discurso discriminatório e excludente que apenas usa da diversidade para suprir uma necessidade econômica, ou seja, a valorização da diversidade é apenas um pretexto, é apenas discursiva.

A ideia de constituir grupos de trabalho com mais negros dentro dos escritórios caminha junto com a possibilidade de que esses sujeitos, inseridos em uma cultura diferente, seriam capazes de transmitir esses valores na publicidade impressa e televisiva,

melhorando, assim, a qualidade da publicidade e fazendo com que esses sujeitos se vejam representados de forma correta e não estereotipada em discursos que circulam na mídia.

A discursivização da ampliação dessa diversidade nos quadros das agências de publicidade faz emergir, do apagamento social, o negro, não apagado somente das relações de trabalho, mas de toda a sociedade. Isso somente se reverte diante da possibilidade de o negro poder contribuir de alguma maneira na relação econômica, quando se percebe que ele pode constituir, através de sua presença, na produção da publicidade, um consumidor que se vê e se sente representado.

De acordo com Mbembe (2018, p.42) o negro “é constantemente produzido. Produzi-lo é gerar um corpo inteiramente exposto à vontade de um senhor e do qual nos esforçamos para obter o máximo de rendimento”.

Os discursos que são agenciados na reportagem demonstram uma estrutura assimétrica, na esfera social do trabalho, relacionada aos negros, o que o deixa em uma situação de invisibilidade em determinados seguimentos do mundo do trabalho, como o da publicidade. A circulação desses discursos promove a perpetuação e naturalização de elos assimétricos entre brancos e negros na sociedade.

## ALGUMAS CONSIDERAÇÕES

O discurso do Jornal A Folha de S. Paulo, na materialidade da reportagem *Diversidade racial ganha espaço nas agências de publicidade* (BARBOSA, 2017, p. A27), ao colocar o sujeito negro em evidência, sob o pretexto de promover uma diversidade racial dentro das agências de publicidade, agencia sentidos que se afastam da valorização do profissional negro, como propõe.

O discurso de valorização da diversidade racial brasileira dentro das agências de publicidade do país é articulado pelo elemento financeiro, deixando entrever que a preocupação do mercado publicitário não está na valorização de uma diversidade de demonstre a cultura racial do país e sim em como esses sujeitos, inseridos em uma cultura negra, podem promover um ganho maior ao fazer com que eles sintam-se representados na publicidade.

A impossibilidade dessa publicidade elitista em lidar com o negro na publicidade, a ineficiência em falar, retratar e mostrar o negro na mídia é reflexo do apagamento do qual o negro está sujeito na sociedade e, conseqüentemente, no mercado de trabalho.

Em linhas gerais, o percurso analítico demonstrou que a reportagem, mesmo ao eger certos atributos dos negros com a intenção de inviabilizar a diferença racial, acabou por mostrar que existe, ainda hoje, com mais de um século da libertação dos escravos, uma prática discursiva que replica o sistema social e econômico escravagista na sociedade contemporânea.

Essa prática discursiva escravagista, que se apresenta como transparente e naturalizada, reforça desigualdades e determina desde o viés econômico, quando, como e onde o negro pode desenvolver determinada função em determinado espaço social.

Os sentidos provenientes desses discursos na mídia reafirmam o lugar de invisibilidade, que os negros sempre estiveram sujeitos na sociedade brasileira, reafirmando ainda a presença dessas práticas discursivas, que permitem ao negro emergir no discurso apenas para suprir uma necessidade econômica de seu senhor.

Assim, as análises demonstraram que a reportagem cria um (suposto) lugar para o negro no mercado publicitário, pois ao passo que vai constituindo esse sujeito, necessário para a criação de uma publicidade livre de estereótipos sobre os negros, a reportagem descortina uma prática discursiva e social de que não consegue se libertar das relações históricas e sociais escravagistas brasileiras.

## Referências bibliográficas

ASSOLINI, F. E. P.; MOMESSO, M. R. Sujeitos-professores, suas relações com as tecnologias de informação e comunicação: implicações em seus saberes e fazeres pedagógicos. In: *Leitura: a articulação de discursos na contemporaneidade*. Coleção Mestrado em Linguística. Franca, SP: Unifran, 2013.

AUCAR, B.; ROCHA, E; PEREIRA, C. Os anúncios nas revistas ilustradas: imaginário e valores brasileiros no início do século XX. In: MORAES, A. L.; LISBOA, F. F.; PAVAN, M. A. (Orgs.) *Histórias e Reflexões da Publicidade e Propaganda e da comunicação institucional*. Edufrn, 2015. p. 21-52.



BARBOSA, M. A diversidade racial ganha espaço no RH das agências de publicidade. *Folha de S. Paulo*, São Paulo: 17 dez. 2017. Mercado, p. A27.

BRASIL. IBGE. *População chega a 205,5 milhões, com menos brancos e mais pardos e pretos*. 2017. Disponível em: < <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/18282-pnad-c-moradores.html>>. Acesso em: 18 mai. 2018.

FISCHER, R. M. B. Foucault e a análise do discurso em Educação. *Caderno de Pesquisa*, n. 114, p. 197-223, 2001.

\_\_\_\_\_. Foucault. In: OLIVEIRA, L. A. *Estudos do discurso: perspectivas teóricas*. São Paulo. Parábola: 2013. p. 123-151.

FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

\_\_\_\_\_. *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 2013.

GREGOLIN, M. R. V. Análise do discurso e mídia: a (re)produção de identidades. *Comunicação mídia e consumo*, São Paulo, v. 4, n. 11, p. 11-25, nov. 2007. Disponível em: <<http://revistacmc.espm.br/index.php/revistacmc/article/view/105/106>>. Acesso em: 12 jan. 2015.

\_\_\_\_\_. Michel Foucault: o discurso nas tramas da história. In: FERNANDES, C. A.; SANTOS, J. B. C. *Análise do discurso: unidade e dispersão*. Uberlândia: Entremeios, 2004. p. 19-42.

MBEMBE, A. *Crítica da razão negra*. Paris: N-1 edições, 2018.

MALAQUIAS, C. O. *Dossiê: 130 anos da Abolição: História, luta e resistência escrava no Brasil*. In: *Temporalidades*– Revista de História, ed. 25, v. 9. n.3, p. 16-21, set/dez 2017.

ORLANDI, E. P. *Discurso e leitura*. Campinas: Cortez, UNICAMP, 1996.

\_\_\_\_\_. *Análise de discurso. Princípios & procedimentos*. 2. ed. Campinas: Pontes, 2000.

\_\_\_\_\_. *Discurso e Texto*. Campinas: Pontes, 2001.

PÊCHEUX, M. Análise Automática do Discurso (AAD-69). In: GADET, F.; HAK, T. *Por uma análise automática do discurso: uma introdução à obra de Michel Pêcheux*. Campinas: UNICAMP, 2010. p. 59-158.

\_\_\_\_\_. *Semântica e Discurso: uma crítica à afirmação do óbvio*. Tradução Eni P. Orlandi. 2. ed. Campinas: Editora da UNICAMP, 1995.

POSSENTI, S. Teoria do discurso: um caso de múltiplas rupturas. In: MUSSALIN, F.; BENTES, A. (Orgs.) *Introdução à linguística: fundamentos epistemológicos*, v. 3. São Paulo: Cortez, 2004. p. 353-392.

## AS FOGUEIRAS CONTEMPORÂNEAS E AS PRÁTICAS DE RESISTÊNCIA

Giovanna G Benedetto Flores\*  
Nádia Régia Maffi Neckel\*\*

**Resumo:** Pensar as imagens em discurso é tomá-las como práticas de resistência na história, produto de projeções sensíveis inscritas na arte e marcadas pelo social. Esse gesto analítico toma dois momentos da contemporaneidade política do nosso país tendo como horizonte a metáfora da fogueira inquisitória. Como textualidades desses momentos temos: as fotos de nossa presidenta Dilma Rousseff e o programa Roda Viva da TV Cultura, quando da entrevista da então candidata presidencial Manuela D'Ávila. Recorremos para tanto à abordagem teórico-metodológica da Análise do Discurso, principalmente a partir de formulações de Pêcheux (1997) a respeito das práticas técnicas e de gestão social, e também à uma escuta teórica, tomando o pensamento de Butler, a respeito da noção de vida precária (2009) e as provocações que traz em seu livro "Corpos em aliança e a política das ruas: notas sobre uma teoria performativa de assembleia" (2018).

**Palavras-chave:** Resistência; Mulher; Violência

**Abstract:** To think of images in discourse is to take them as practices of resistance in history, the product of sensitive projections inscribed in art and, for that very reason, politics. This analytical gesture takes two moments of the political contemporaneity of the country having as horizon the metaphor of the Inquisition fire. As textualities of these moments we have: the photos of our president Dilma Rousseff and the program Roda Viva of TV Cultura, during the interview of the presidential candidate Manuela D'Ávila. We used both the theoretical and methodological approach of Discourse Analysis, mainly from the formulations of Pêcheux (1997) on technical and social management practices, and a theoretical listening, taking Butler's thinking about the concept of precarious life (2009), and the provocations she brings in her book "Corpos em aliança e a política das ruas: notas sobre uma teoria performativa de assembleia" (2018).

**Key Words:** Resistance, Woman, Violence.

---

\* Docente do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Linguagem e do Curso de Jornalismo da Unisul – Campus Pedra Branca, Palhoça/SC, Brasil. Possui graduação em Jornalismo e Publicidade e Propaganda pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (1984/1985); Mestrado em Ciências da Linguagem pela Universidade do Sul de Santa Catarina (2005). Doutorado em Linguística – IEL – Instituto de Estudos da Linguagem da UNICAMP. Pós-doutoramento em História do Jornalismo na Universidade Fernando Pessoa, Portugal (2018). Atualmente participa de grupos de pesquisas institucionais e interinstitucionais no campo do ensino do jornalismo e análise do discurso.

\*\* Docente do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Linguagem e do Curso de Cinema da Unisul – Campus Pedra Branca, Palhoça/SC, Brasil. Possui graduação em Educação Artística Licenciatura Plena em Artes Cênicas pela Universidade Federal de Santa Maria (1998); Mestrado em Ciências da Linguagem pela Universidade do Sul de Santa Catarina- Unisul - (2004). Doutorado em Linguística - IEL - Instituto de Estudos da Linguagem da UNICAMP. Atualmente participa de grupos de pesquisas institucionais e interinstitucionais no campo do ensino da arte, estética e análise do discurso

## 1. Gestos iniciais

*“Não será a tristeza do deserto presente  
que nos roube as perspectivas dum futuro  
melhor.”*

Antonieta de Barros, (1932)

Nesses tempos sombrios que assistimos *online* a ao vivo “filmes de terror” sempre em *replay* de/e sobre a violência contra a mulher, espaços de reflexão teórica e política são cada mais e mais necessários a fim de alimentarmos forças para práticas assertivas que vislumbrem a manutenção, a todo custo, do estado democrático de direito.

Enquanto leitoras de materialidades contemporâneas da arte, da cultura e da mídia nos colocamos no curso da compreensão e de seus funcionamentos, inscritas em uma filiação teórica de resistência que se tece no percurso dos sujeitos e dos sentidos em suas errâncias. Errância tomada aqui tanto em seu significado de movimento, quanto de experimentos, erros, acertos, retomadas históricas dos sentidos, compreendendo que o exercício teórico é necessariamente um exercício político, um exercício de formulação.

Sempre é importante lembrar que Michel Pêcheux, em sua AD 69, pensou o território da Análise do Discurso enquanto um estudo linguístico das condições de produção de enunciados (vinculado, num primeiro momento, aos discursos políticos). A “falha” em sua “análise automática” desloca o território inicial da AD para as questões do sujeito e sentidos determinados pelo histórico, pelo ideológico e pelo social. Ou seja, é o político da/na linguagem. Tal postura ultrapassa a posição de entender a linguagem apenas em sua forma (estrutura), mas compreendê-la no movimento, no confronto, na contradição, na falha, em seu curso. Estrutura e acontecimento.

Para Pêcheux (1997), o acontecimento discursivo é o encontro de uma memória com uma atualidade. Pensamos aí a ordem discursiva, a ruptura, o estranhamento, a contradição, a falha. Nas palavras de Orlandi, discurso é unidade e dispersão. “As relações de linguagem são relações de sujeitos e de sentidos e seus efeitos

são múltiplos e variados. Daí a definição de discurso: o discurso é efeito de sentidos entre interlocutores” (2007, p.21). E, quando falamos em efeito de sentidos entre interlocutores alargamos essa concepção para diferentes materialidades e/ou materialidades em imbricação<sup>1</sup> como é o caso da mídia e das produções artísticas

Dizendo de outro modo, o interesse dos analistas de discurso está nas marcas do político da/na linguagem. Importante ressaltar aqui, é que essa relação intrincada (político-política) se tece na contradição constitutiva, o que nos leva a supor que aquilo que seria próprio do político da linguagem é, muitas vezes apagado pela política na linguagem. Os sentidos de política que a mídia produz em sua equivocidade apagam o sentido do político como prática social. O que queremos marcar aqui é justamente esse movimento de equivocidade, que os sentidos de um debate de ideias e propostas deslizam para uma situação de acusação e julgamento, no qual pesa a história e produz-se a violência de gênero.

Trazemos para esta análise, dois momentos recentes na história do Brasil: o primeiro já analisado por nós em outra ocasião – a foto de capa do jornal *O Estado de São Paulo*, de 2016. E o segundo, trata-se do programa Roda Viva da TV Cultura, quando da entrevista da então candidata presidencial Manuela D’Avila em 2018. Nossa escolha por tais textualidades justifica-se pela materialização da presença das mulheres no cenário político brasileiro na contramão de um movimento de opressão histórica que tende sempre colocar a mulher como “incapaz” de posições de liderança social. Estas textualidades estabelecem funcionamentos discursivos parafrásticos de retomadas históricas que visam diminuir, descredibilizar e até mesmo demonizar a mulher. Trata-se de marcar justamente a violência de gênero.

Como primeira textualidade trazemos a capa do jornal “O Estado de S. Paulo”. O jornal apresenta desconexadamente a imagem da presidenta Dilma Rousseff<sup>2</sup> sob

---

<sup>1</sup> Ressaltamos o conceito de materialidade discursiva a partir da Análise de Discurso de linha francesa pêchetiana, a saber PÊCHEUX, M. Análise automática do discurso (AAD-69). In: GADET, F; HAK, T. Por uma análise automática do discurso. Uma introdução à obra de Michel Pêcheux. Campinas. Ed. UNICAMP, 2001<sup>a</sup>, p. 61-161.

<sup>2</sup> Disponível em: <https://periodicos.ufpa.br/index.php/moara/article/view/2641>

uma chama. O que temos aqui é uma memória que produz o sentido de um corpo na fogueira. Porém, não qualquer corpo, um corpo de mulher. Um corpo de mulher que historicamente associa-se a imagem das bruxas, das históricas e da loucura...

Figura 1: O Estado de São Paulo, 06 de maio de 2016



Essa imagem circulou quando da denúncia contra o ex-presidente Lula, feita pelo Procurador Geral da República, Rodrigo Janot, na Operação Lava Jato e o pedido de investigação à presidenta Dilma Rousseff, no ano do golpe parlamentar no Brasil. A manchete do *Estadão* noticia a denúncia de Janot, porém a foto marca o acendimento da tocha olímpica no Planalto, produzindo um efeito de queima à Presidenta. Em nossa análise anterior perguntávamos se os sentidos produzidos a partir dessa chamada na

reportagem eram de Notícia ou informação<sup>3</sup>? Porém nossa questão agora é outra, embora corra na esteira dessa mesma violência simbólica alimentada pelas condições de produção dessa capa. Variações sobre o mesmo tema: queima às bruxas, queima as mulheres, queimas de arquivo, sendo o alvo dessas queimas principalmente mulheres da/na política. É nessa compreensão que apresentamos a segunda textualidade: - a imagem do programa Roda Viva e a charge:

Figura 2: Programa Roda Viva, de 25/06/2018



Figura 3: Charge de Ferrugem Cartuneiro, de 26/06/2018<sup>4</sup>



A charge recupera algo da história e atualiza sentidos amalgamando feminismo e comunismo, debate e julgamento, no qual a posição-sujeito mulher permanece, tal como numa linha do tempo da história, como ré, prestes a receber sua sentença. O enunciado estampado na camiseta de Manuela “Lute como uma mulher” desliza, na charge para: “Lute como uma Manuela”. Atualiza para nós que as lutas permanecem de classe, de cor e de gênero.

Angela Davis em seu texto “Quando uma mulher é uma rocha: reflexões sobre a autobiografia de Winne Mandela” abre sua reflexão com um poema:

<sup>3</sup> FLORES, G.B. O político no discurso jornalístico: sentidos de notícia e informação. In: SCHERER, A. et al (orgs) *Linguística de nosso tempo: teorias e práticas*. Santa Maria, RS: Ed. UFSM, 2018.

<sup>4</sup> Respectivamente disponíveis em:

<https://jornalggn.com.br/noticia/avante-manuela-d%E2%80%99avila-por-orlando-silva>

<https://atalmineira.com/2018/06/26/manuela-e-o-machismo-vergonhoso-dos-inquisidores-do-roda-viva/>

*Eles sempre colocam as mãos  
primeiro nas mulheres  
fazem isso para ganhar a vida  
fazem para provar seu ponto de vista  
arrancando o coração  
sempre fica um buraco  
grande o suficiente para as balas se infiltrarem  
eles batem  
nas mulheres gentis e bravias  
primeiro  
e quando eles fazem isso  
eles não sabem  
que estão tocando rocha<sup>5</sup>*

Mulheres-rocha precisam ser desacreditadas, condenadas e, muitas vezes, assassinadas. As balas e a violência generalizada, se infiltram nos buracos que a misoginia e o racismo fazem. As personagens desenhadas pelo cartunista são pontuais: personagens que remetem a memória de membros da Ku Kux Klan. Como nos lembra muito bem Angela Davis “Algumas pessoas talvez hesitem em acreditar que um governo é capaz de atacar, com brutalidade sistemática, as crianças de um povo oprimido” (2017, p. 95). O caso do menino Marcos Vinícius<sup>6</sup> imperdoavelmente, nos mostra que sim! As crianças, as mulheres, os negros, os pobres, os homossexuais estão na linha de frente da violência estatal. Uma violência movida pelo ódio de classes. Um ódio propagado pelas mídias e redes sociais. Essas imagens são fruto disso.

É nesse sentido que nossas questões frente às textualidades que nos propomos analisar são atravessadas pela noção de resistência. Nessa esteira tomamos diferentes posições teóricas a respeito do conceito de resistência. Num primeiro movimento não há

---

<sup>5</sup> Publicado original Vogue, dez. 1985. In: Davis 2017, p.89

<sup>6</sup> Disponível em: <https://noticias.r7.com/rio-de-janeiro/mae-de-aluno-morto-diz-dormir-com-frase-eles-nao-viram-o-uniforme-27062018>.



como pensar resistência alheia ao processo de dominação, como nos ensina Foucault, que não há resistência sem dominação, e não há dominação sem resistência. Caso formos por um caminho pêchetiano, podemos pensar a resistência em uma relação de constitutividade e contradição, que o autor entende como sendo as práticas técnicas que determinam e são determinadas pelas práticas de gestão social, o que define os sujeitos em suas posições. Nesse sentido chegamos a leitura de Butler. A autora nos aponta que

La exclusión de las críticas va a establecer efectivamente los límites de lo público, y lo público va a entenderse como el lugar donde no se discute lo que se piensa, críticamente, frente a la violencia obvia e ilegítima – excepto, por supuesto, que colectivamente se tenga el coraje de intervenir. (BUTLER, 2009, p. 161)<sup>7</sup>.

Assim, parafraseando Michel Pêcheux: é preciso suportar o que venha ser pensado frente às intervenções arbitrárias que nosso país vem sofrendo desde 2013 nas quais se reproduzem inúmeras cenas de violência física, simbólica e psicológica contra as mulheres brasileiras.

Nossas questões, nesse texto, vão ao encontro de uma reverberação do processo histórico que remonta a Idade Média. Tal efeito aparece em inúmeros enunciados em redes sociais, tais como: “de volta a idade das trevas”; ou, “tempos sombrios”; ou ainda, “túnel do tempo para idade das trevas”, etc.

De fato, é impossível fechar os olhos para os retrocessos no que diz respeito às conquistas de direitos trabalhistas e a inclusão das minorias nas instâncias decisórias.

## **Retomadas históricas e visadas discursivas**

Segundo a historiadora Silvia Federici (2017, p.18) “... as hierarquias sexuais quase sempre estão a serviço de um projeto de dominação que só pode se sustentar por meio da divisão, constantemente renovada, daqueles a quem se procura governar”.

---

<sup>7</sup> A exclusão da crítica estabelecerá efetivamente os limites do público, e o público será entendido como o lugar onde as pessoas não dizem o que pensam, criticamente, diante da violência óbvia e ilegítima - exceto, é claro, que coletivamente tenha a coragem de intervir. (Tradução nossa)

Michel Pêcheux, em seu anexo III, nos lembra que

Há, talvez, no estudo histórico das práticas repressivas ideológicas um fio interessante a seguir, para que se comece, enfim, a compreender o processo de resistência-revolta-revolução da luta ideológica e política de classes, evitando fazer da ideologia dominada, seja a repetição eternitária da ideologia dominante, seja a autopedagogia de uma experiência que descobre progressivamente o verdadeiro atrás-das-cortinas das ilusões mantidas pela classe dominante, seja a irrupção teoricidade um saber exterior, o único capaz de romper o círculo encantado da ideologia dominante. (PÊCHEUX, 1997, p. 303)

Os acontecimentos históricos aqui rememorados de queima e condenação de mulheres só fazem ressoar a onda de constante violência a qual as mulheres são submetidas, condenadas e assassinadas.

Sejam essas condenações físicas como na história, ou, parlamentares e midiáticas como em nosso tempo, o que temos é o engendramento de forças e interesses de dominação, as negociações entre os “iguais” de um poder hegemônico, predominantemente masculino e de cor branca que se costura sorrateiramente em gabinetes parlamentares, travestidos de “leis” ou de grandes corporações estrangeiras. É preciso considerar, no entanto, que as violências físicas não cessam, todos os dias somos submetidos a notícias de morte e violência contra vulneráveis e nesse contingente temos: as mulheres, os negros, as crianças, comunidades de minorias religiosas, comunidades LGBTQIA+. Um modo de performatizar que determina os lugares e os modos de fala.

Judith Butler em sua obra *Corpos em aliança e a polícia das ruas* traz uma reflexão sobre performatividade de gênero que nos ajuda a compreender o movimento de exclusão que falamos acima. Segundo a autora, a "performatividade caracteriza primeiro, e acima de tudo, aquela característica dos enunciados linguísticos que, no momento da enunciação, faz alguma coisa acontecer ou traz algum fenômeno à existência" (BUTLER, 2018, p.35). Ou seja, ao enunciar algo, ao nomear algo, faz com que aquilo "tome forma", passe a existir. Compreendemos que ao expor a presidenta Dilma Rousseff e então pré-candidata Manuela D'Avila aos seus inquisidores produzem sentidos de que elas não

podem estar nesse lugar de luta, que representam o mal, porque estão "quebrando as normas" do patriarcado.

No caso do gênero, as inscrições e interpelações primárias vem com as expectativas e fantasias dos outros que nos afetam, em um primeiro momento, de maneiras incontrolláveis: trata-se da imposição psicossocial e da inculcação lenta das normas. (...) Essas normas não estão simplesmente impressas em nós, marcando-nos e estigmatizando-nos como tantos outros destinatários passivos de uma máquina de cultura. Elas também nos "produzem", mas não no sentido de nos trazer à existência ou determinar estritamente quem somos. Em vez disso, informam os modos vividos de corporificação que adquirimos com o tempo, e esses modos de corporificação podem se provar formas de contestar essas normas, até mesmo rompê-las. (BUTLER, 2018, p.36-37)

Corroborando, Bordieu, em sua obra *A dominação masculina*, afirma que as questões de dominação masculina fazem parte da história da humanidade e que “são produto de um trabalho incessante (e como tal, histórico) de reprodução, para o qual contribuem agentes específicos (entre os quais homens, com suas armas como a violência física e violência simbólica) e instituições, família, Igreja, Escola, Estado” (BORDIEU, 2002, p.23).

Podemos pensar na relação parafrástica da "entrevista" com a presidenciável do PCdoB, Manuela D'Avila, no programa Roda Viva de junho, com o “tribunal de inquisição” militar e parlamentar que enfrentou a presidenta Dilma Rousseff. Tribunais esses que condenaram a então guerrilheira a prisão durante o golpe militar de 1964 e a presidenta eleita ao impeachment em 2016.

Figura 4: Programa Roda Viva, 25/06/2018 Figura 5: Julgamento de Dilma Rousseff Figura 6: Sessão de Impeachment, 2016<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> Disponível em: <https://www.conversaafiada.com.br/brasil/2012/01/09/como-dilma-vai-entrar-para-a-historia-com-uma-foto>.



Que o *impeachment* de Dilma Rousseff fora, de fato, “um pacto dos donos do poder para perpetuar uma sociedade cruel forjada na escravidão” tal como nos aponta Jessé Souza (2017) em seu livro *A elite do atraso* não nos restam dúvidas, pois passado dois anos desse acontecimento no Brasil, o golpe se consolida a cada manipulação midiática que culmina em um processo eleitoral pautado em *Fake News* e na banalização da violência. Trata-se afirmativamente de uma prevalência de uma ordem burguesa. É preciso e necessário que falemos sobre a divisão social do trabalho. E nessa relação as mulheres e os negros foram, e são ainda, relegados à “cidadãos de segunda classe”. Vivemos em uma sociedade engendrada pelas normatizações hegemônicas, misóginas, racistas e homofóbicas.

É nesse sentido que entendemos que a relação parafrástica não está apenas nas imagens, mas na memória discursiva do fato histórico. Há uma regularidade nessas imagens que marcam a inquisição de mulheres que se destacam na vida pública brasileira. Se nos dois períodos Dilma foi julgada e condenada por dois tribunais (militar e parlamentar), o programa Roda Viva serviu de tribunal midiático para jogar na “fogueira” a então pré-candidata Manuela D'Ávila. Dito de outro modo, as três imagens acima produzem uma atualização na memória sobre os dois golpes (de 1964 e 2016) no Brasil, produzindo processo de identificação entre os três momentos. Concordamos com Indursky (2011) que o discurso se faz na/pela repetição e que é nesse movimento que a imagem de Dilma Rousseff e de Manuela D'Ávila, diante de seus tribunais, produzem sentidos. A imagem das duas sendo interrogadas funciona como memória discursiva, em que o sujeito, ao repetir, o faz afetado pelo esquecimento, acreditando que está na origem do dizer, como se outros sentidos não fossem possíveis. Esse efeito é corroborado pela

imagem das duas frente aos seus inquisidores, que permitem, a todo o momento, a ressignificação da mulher queimada na fogueira e da ditadura militar e jurídica-parlamentar no Brasil. Para Indursky (2011):

[...] se há repetição é porque há retomada/regularização de sentidos que vão construir uma memória social, mesmo que esta se apresente ao sujeito do discurso revestida da ordem do não-sabido. São os discursos em circulação, urdidos em linguagem e tramados pelo tecido sócio-histórico, que são retomados, repetidos e regularizados [...] Repetir, para a AD, não significa necessariamente repetir palavra por palavra algum dizer, embora frequentemente este tipo de repetição também ocorra. Mas a repetição também pode levar a um deslizamento, a uma ressignificação, a uma quebra do regime de regularização dos sentidos. (INDURSKY, 2011, p. 71).

Tratamos aqui de um modo de ressignificação das práticas de gestão social que sobredeterminam os papéis e os espaços da mulher na vida pública. A luta das mulheres foram ressignificadas ao longo da história. Porém, o que trazemos aqui é esse movimento da memória mostrando que a violência não cessou. Ela se transforma, mas, continua vitimando mulheres, física, moral e simbolicamente.

## **Fogueiras contemporâneas**

O tom das perguntas colocadas em debate era, sem sombra de dúvidas, um tom inquisidor. Como, por exemplo: “o que você pensa de Stalin?”, “a senhora é a favor da castração química?”, “por lhe chamar de bonita, Lula foi machista?” etc. O nível de radicalidade exacerbado e ofensivo marca-se pelo número de interrupções (perto de 65) em suas respostas. Um tom assumidamente persecutório.

Se, na Idade Média, os tribunais de inquisição pautavam-se sobre a necessidade de um conhecimento profundo da bíblia, caso contrário ficaria comprovado a “adoração ao diabo”, no programa em questão, se dizer comunista ou feminista foi tomado como sinônimo de apoiar estados totalitaristas, ser necessariamente contras os homens. O que imperou foi um conhecimento raso tanto da história quanto do político.

Recuperando um período sombrio da história ocidental, trazemos novamente a historiadora Silvia Federici, quando nos aponta a construção de uma ‘política sexual’ na Veneza do século XIV as maiores vítimas foram as mulheres proletárias

tão arrogantemente sacrificadas por senhores e servos, o preço a pagar foi incalculável. Uma vez estupradas, não era fácil recuperar seu lugar na sociedade. Com a reputação destruída, tinham que abandonar a cidade ou se dedicar a prostituição. Porém não eram as únicas que sofriam. A legalização do estupro criou um clima intensamente misógino que degradou todas as mulheres, qualquer que fosse sua classe. Também insensibilizou a população frente à violência contra as mulheres, preparando o terreno para a caça às bruxas que começaria nesse mesmo período. Os primeiros julgamentos por bruxaria ocorreram no final do século XIV; pela primeira vez, a Inquisição registrou a existência de uma heresia e uma seita de adoradores do demônio completamente feminina. (FEDERICI, 2017, p.104)

As falas radicais de ódio às mulheres veem engendradas nessa esteira histórica. Vivemos contemporaneamente um ódio às minorias. É muito importante refletir sobre esse capítulo sombrio da história e compreender o perigo e a gravidade dos acontecimentos atuais. Tivemos o “tribunal de inquisição” de Dilma e Manuela funcionando como fogueiras contemporâneas. E, entre um e outro, o assassinato de Marielle Franco. Esses tribunais parlamentares e midiáticos estão diretamente ligados a onda de violência e feminicídio da qual estamos sendo vítimas. Esses acontecimentos, tal como na Idade Média, vão insensibilizando a sociedade.

Michel Pêcheux nos ensina que

Essa negociação entre o choque de um acontecimento histórico singular e o dispositivo complexo de uma memória poderia bem, com efeito, colocar em jogo a nível crucial uma passagem do visível ao nomeado, na qual a imagem seria um operador de memória social, comportando no interior dela mesma um programa de leitura, um percurso escrito discursivamente em outro lugar: tocamos aqui no efeito de repetição e reconhecimento que faz da imagem como que a recitação de um mito. (PÊCHEUX,1999, p. 51)

Nesse ponto é que a imagem metafórica da fogueira retorna na contemporaneidade. Essas imagens marcam uma relação de memória que presentifica certas versões de verdades históricas e políticas. Por isso mesmo a necessidade dos “inquisidores” em desacreditar, histericizar, demonizar e culpabilizar essas mulheres por seus pensamentos e lutas políticas. Dilma foi chamada de louca e de bruxa, Manuela de ignorante e parcial, Marielle assassinada.

## **Considerações: lutamos como mulheres**

Voltando ao “debate/julgamento” de Manuela, os “inquisidores” colocavam em dúvida sua posição, faziam longas falas, interrompiam, criminalizavam o comunismo assim como o feminismo. O crime é ser mulher, o crime é ser de esquerda. E, para esses crimes não se precisa provas, a condenação é certa, resta a fogueira ou a morte. Importante lembrar que entre os debatedores/inquisidores estavam, além do chefe de campanha de um candidato de extrema direita concorrente direto na disputa eleitoral, uma jornalista do mesmo jornal que trazia a presidenta Dilma na “fogueira” como imagem de capa em 2016. As mídias então funcionam dessa forma como dispositivos reprodutivos do poder hegemônico. Foucault nos ensina que

[...] trata-se no caso de uma certa manipulação das relações de força, de uma intervenção racional e organizada nestas relações de força, seja para desenvolvê-las em determinada direção, seja para bloqueá-las, para estabilizá-las. O dispositivo está sempre inscrito num jogo de poder e, ao mesmo tempo, sempre ligado a uma ou a configurações de saber que dele nascem, mas que igualmente o condicionam. É isto o dispositivo: estratégias de relações de força sustentando tipos de saber e sendo sustentadas por eles. (FOUCAULT, 1996, p. 244-245).

Já dissemos em outra ocasião e infelizmente podemos continuar afirmando que os corpos femininos continuam sendo silenciados nas instâncias políticas e continuamente agredidos física e simbolicamente por meio de práticas e discursos misóginos, o que coloca a nós mulheres na linha de frente da “*precariedade da vida*”. (BUTLER, 2009).

Segundo a autora, somos a todo momento expostos à precariedade da vida ao passo que nossas formas de existência não sejam pertinentes aos padrões normativos de uma sociedade branca, hegemônica, patriarcal e heteronormativa. Nesse contexto, certos modos de vida não chegariam sequer a ser considerados humanos, a vida precária é uma forma de vida desqualificada, não vivida nem perdida, passível de ser matável, exposta à violência em toas as suas formas, moral, física, religiosa, ética, etc.

A relação da resistência com a precariedade da vida na esteira do pensamento foucaultiano que, segundo o autor, há sempre uma dose de sacrifícios nos gestos de resistência. Sendo assim resistência e dominação constituem-se nos dois lados da mesma moeda. Em termos discursivos, se retomarmos o enunciado “lute como uma Manuela”, que, por sua vez deriva de “lute como uma menina”, ou “lute como uma mulher”, temos, no outro extremo da cadeia significativa “lute como um homem” recuperando o espírito espartano da guerra. Guerras são produtos diretos dos regimes de dominação. Nesses termos os gestos de resistência são de uma emergência permanente. Se, por um lado, a história mostra inúmeros acontecimentos que subjagam as mulheres voltemos à ela - a história - para também recolher exemplos de luta, resistência e conquista das mulheres. E, já que mencionamos Esparta é bom também recuperar que naquela sociedade as mulheres administravam terras, treinavam para a guerra, aprendiam a ler, escrever e também música e dança. Podiam inclusive divorciar-se. As mulheres de Esparta eram diferentes das mulheres de Atenas.

Seja em Atenas, Esparta, na Europa da Idade Média, no Século XIX o que aprendemos é que de fato há um efeito de circularidade na história. O que aprendemos nos bancos escolares a respeito da inquisição e do processo de transição do sistema feudal para o sistema capitalista são conteúdos lacunares de uma versão histórica completamente opaca. Já lembramos, em outra ocasião<sup>9</sup> o exemplo da Rainha Cristina da Suécia, tomada como um símbolo feministas, uma das figuras políticas mais importantes do século XVII,

---

<sup>9</sup> Notícia ou informação? Efeitos de neutralidade e silenciamento no Discurso Jornalístico. Giovanna Benedetto Flores (Unisul). In: VIII SEAD 2017 – UFPE <http://anaisdosead.com.br/sead8.html>



entre 1648 e 1654. Seu governo desenha bem essa arena de luta que a mulher trava frente aos sistemas políticos da sociedade patriarcal. Cristina assumiu o trono aos 18 anos, promoveu tratados de paz, pôs fim a Guerra dos 30 anos, fortaleceu o território sueco, distribuiu bolsas de estudos, ampliou bibliotecas, acervos de arte, estimulou a ciência e viabilizou a vinda de grandes pensadores e cientistas para o seu reino, entre ele Descartes (seu principal interlocutor). Por negar-se a contrair matrimônio abdicou de seu trono.

Esta história não é só de outros países, mas sim uma história que se refletiu no Brasil e na América Latina, na figura de muitas mulheres que não se sujeitaram a hierarquia patriarcal e, no entanto, foram a sustentação para inúmeros processos definitivos em seus países. Mesmo assim teve de abdicar de seu trono por conta de perseguições políticas e da dominância do poder patriarcal. Seja na Suécia do século XVIII, seja no Brasil do século XXI as mulheres na política amedrontam, desestabilizam a “ordem” de um “mundo normalizado”. É justamente essa força de resistência que explica esses tribunais de inquisição e essas fogueiras contemporâneas. É a partir dessa metáfora que ainda podemos/devemos lutar como mulheres.

Para esses efeitos circulares da história temos a luta.

Para morte? Temos o luto!

Como mulheres, mesmo no luto, precisamos continuar... lutando para que as lutas não sejam vãs.

## Referências

BORDIEU, P. *A dominação masculina*. 2ª Ed., Rio de Janeiro, RJ: Bertrand Brasil, 2002

BUTLER, J. *Quadros de Guerra: quando a vida é passível de luto?* Tradução Sérgio Tadeu de Niemeyer Lamarão e Arnaldo Marques da Cunha. Revisão da Trad. Marina Vargas e Carla Rodrigues 3ª edição Rio de Janeiro. Ed Civilização brasileira, 2017.

\_\_\_\_\_. *Vida Precaria: el poder del duelo y la violencia* 1ª ed. Buenos Aires ed. Paidós, 2009.

\_\_\_\_\_. *Cuerpos que importan: sobre los limites materiales y discursivos del “sexo”*.

Buenos Aires: Paidós, 2002.

\_\_\_\_\_. *Corpos em aliança e a política das ruas* - Notas para uma teoria performativa da assembleia. Trad. Fernanda Siqueira Miguens. 1ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

DAVIS, A. *Mulheres, cultura e política*. Tradução Heci Regina Candiani. 1 ed. São Paulo: Boitempo, 2017

FEDERICI, S. *Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva*. São Paulo, SP: Elefante Editora, 2017

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Org. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1996.

INDURSKY, F. *A memória na cena do discurso*. In INDURSKY, F; MITTMANN, S; FERREIRA, M.C.L. Memória e história na/da análise do discurso. Campinas: Mercado de Letras, 2011

ORLANDI, E. P. *As formas do silêncio no movimento dos sentidos*. 5ª Ed., Campinas, SP: editora da Unicamp, 2002

PÊCHEUX, M, *Semântica e Discurso: uma crítica à afirmação do óbvio*. Trad. Eni Puccinelli Orlandi. Campinas: Editora Unicamp, [1988] 1997.

\_\_\_\_\_. *O discurso: estrutura ou acontecimento*. Tradução de Eni Pulcinelli Orlandi. 4. ed. Campinas: Pontes, 2006.

\_\_\_\_\_. *O papel da memória*. In: ACHARD, P. et al. (Org.) Papel da memória. Tradução e introdução José Horta Nunes. Campinas: Pontes, 1999.

Sites acessados:

O ESTADO DE SÃO PAULO, Acesso em 2017. Disponível em:

<http://seguindopassoshistoria.blogspot.com.br/2017/05/a-caca-as-bruxas-xv-xviii.html>.

<https://jornalgggn.com.br/noticia/avante-manuela-d%E2%80%99avila-por-orlando-silva> . Acessado em agosto de 2018.

<https://atalmineira.com/2018/06/26/manuela-e-o-machismo-vergonhoso-dos-inquisidores-do-roda-viva/> Acessado em agosto de 2018.

<https://noticias.r7.com/rio-de-janeiro/mae-de-aluno-morto-diz-dormir-com-frase-eles-nao-viram-o-uniforme-27062018> . Acessado em agosto de 2018.

# *Littera Online*

n.17, 2018

Programa de Pós-Graduação em Letras | Universidade Federal do Maranhão

<https://jornalggn.com.br/noticia/um-ano-apos-impeachment-dilma-e-inocentada-no-caso-pasadena> . Acessado em agosto de 2018.

<https://www.conversaafiada.com.br/brasil/2012/01/09/como-dilma-vai-entrar-para-a-historia-com-uma-foto>. Acessado em agosto de 2018.

## O LETRAMENTO ESCOLAR É UMA PRÁTICA DISCURSIVA?

Jonilson Pinheiro Moraes\*

**Resumo:** Neste artigo, objetivo abordar o letramento escolar a partir do conceito de prática discursiva filiado ao quadro teórico desenvolvido por Dominique Maingueneau, considerando-o como um processo de enunciação de discursos realizado pela comunidade discursiva escolar por meio da escrita e da oralidade e sobre as práticas de leitura e de escrita, restrito por formações discursivas que exercem forças coercivas sobre o mesmo. Trata-se de uma pesquisa bibliográfica e interpretativista. A pesquisa aponta para a compreensão das práticas de letramento escolar como sendo constituídas por formações discursivas, que estabelecem um sistema de regras que agrupa enunciados materializados em gêneros discursivos, que, por sua vez, estruturam os eventos de letramentos produzidos por comunidades discursivas, as quais enunciam sobre as práticas de leitura e escrita no âmbito da instituição escolar.

**Palavras-chave:** Letramento Escolar. Prática de Letramento. Prática Discursiva.

**Abstract:** This article aims to approach school literacy from the concept of discursive practice affiliated to the theoretical framework developed by Dominique Maingueneau, considering it as a discourse enunciation process carried out by the discursive community school through writing and oracy skills as well as reading and writing practices, restricted by discursive formation that exert coercive forces on itself. It is a bibliographical and interpretative research. Initially, The research leads to an understanding of school literacy practices as being constituted by discursive formations, establishing a system of rules that groups statements materialized in discourse genres. In addition to that, they also structure the events of literacy produced by discursive communities which enunciate about practices of reading and writing within the scope of the school institution.

**Keywords:** School Literacy. Literacy Practice. Discursive Practice.

### 1. Introdução

Este artigo pretende discutir uma questão epistemológica que tem sido imposta para a realização da pesquisa de mestrado que venho desenvolvendo junto ao Programa

---

\* Especialista em Língua Portuguesa: uma abordagem textual pelo Instituto de Letras e Comunicação da Universidade Federal do Pará (UFPA). Atualmente é aluno de mestrado do Programa de Pós-Graduação em Letras pela mesma instituição. Bolsista da Capes. E-mail: jonilsonmoraes7@gmail.com

de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Pará (PPGL/UFPA). Tal pesquisa objetiva analisar a relação interdiscursiva entre as práticas discursivas dos Parâmetros Curriculares Nacionais de Língua Portuguesa (PCNLP), que prescrevem a realização do letramento escolar e as práticas discursivas realizadas pelo professor em atividade de trabalho para a promoção desse letramento. Nesse sentido, torna-se necessário que se considere o letramento escolar em si como uma prática discursiva sobre as práticas de leitura e de escrita realizadas no âmbito escolar ou ligados a ele. Esse ponto de vista epistemológico constrói um novo lugar do qual se poderá compreender o objeto de pesquisa.

Para tanto, objetivo abordar o letramento escolar a partir do conceito de prática discursiva filiado ao quadro teórico desenvolvido por Dominique Maingueneau, considerando-o como um processo de enunciação de discursos realizado pela comunidade discursiva escolar sobre as práticas de leitura e de escrita, restrito por formações discursivas que exercem forças coercivas sobre ele.

Saliento que, por se tratar de uma reflexão preliminar sobre um campo de estudo e não sobre um objeto de estudo bem delimitado desse campo, este artigo não pretende realizar uma discussão detalhada e aprofundada de todas as implicações que o conceito de prática discursiva implica ao ser relacionado ao letramento escolar, mas pretende como uma reflexão ampla, uma espécie de panorama geral das relações que podem ser estabelecidas entre eles.

Trata-se uma pesquisa bibliográfica e interpretativista. A pesquisa bibliográfica consistirá na discussão de alguns conceitos dos Estudos do Letramento e da Análise do Discurso, que embasam a discussão a que se propõe este artigo. Já a pesquisa interpretativista consistirá na análise qualitativa particular do fenômeno no qual tenho interesse, de modo que esse tipo de análise não ignora a visão de mundo social do pesquisador, que, por sua vez, tem acesso ao fenômeno estudado de forma direta por meio da (re)interpretação dos diversos significados que o constituem (MOITA LOPES, 1994).

Inicialmente, discorrerei sobre o letramento escolar e os conceitos de práticas, eventos, agências e agentes de letramento. Depois, explanarei sobre os conceitos de

discurso, prática discursiva, cenas de enunciação, entre outros. Esses conceitos são filiados ao quadro teórico de Dominique Maingueneau. Logo após, analiso o letramento escolar a partir do conceito de prática discursiva e discorro sobre algumas implicações relacionadas a essa comparação com base em eventos do contexto escolar. Finalizarei construindo algumas proposições sobre o que foi discutido na pesquisa.

## **2. Letramento escolar: práticas, eventos, agências e agentes de letramento**

Os Estudos do Letramento seguem uma perspectiva transcultural e consideram o letramento de forma ampla como práticas sociais de leitura e escrita, que envolvem posicionamentos ideológicos e relações de poder e que permeiam-se de significados e práticas socioculturais específicos, passando a rejeitar a visão dominante anteriormente, na qual o letramento era concebido como uma habilidade individual, técnica e neutra (STREET, 2014).

Nessa perspectiva teórica, Kleiman (1995, p. 19) afirma que “podemos definir hoje o letramento como um conjunto de práticas sociais que usam a escrita, enquanto sistema simbólico e enquanto tecnologia, em contextos específicos, para objetivos específicos”. Ao especificar que são usos da escrita em contextos e com objetivos específicos, a autora dá ênfase ao caráter variacionista, diversificado e complexo desse fenômeno nas sociedades modernas.

Podemos ter algumas percepções a partir desse conceito: as práticas sociais, que compreendem um conjunto de atividades, discursos, sujeitos, tempos, espaços, objetos, relações sociais e valores, conforme Fairclough (2012), são diversas (prática acadêmica, burocrática, familiar, escolar etc.). Se as práticas sociais nas quais a escrita é usada são diversas, os seus usos são inúmeros (escrever/ler um bilhete, um artigo acadêmico, uma postagem etc.). Existem vários modos de escrita que apresentam características estilísticas específicas (literária, acadêmica, escolar, internetês etc.), sendo que são os diversos contextos vão definir o tipo e modo de utilização da escrita. Logo, os usos são

inúmeros porque são realizados em contextos específicos para atingir determinados objetivos e variarão de acordo com as mudanças de contextos, de objetivos e de sujeitos do letramento.

Brian Street (2006) prefere usar o termo práticas de letramento – como modo de evidenciar a diversidade e multiplicidade de letramentos – ao termo letramento, por considerar que existem diversos e diferentes modos de representarmos nossos usos e significados de ler e escrever em diferentes contextos sociais e culturais, tempos e espaços, épocas e sociedades.

Dentre as práticas de letramento está o que tem sido chamado de letramento escolar, que está associado ao domínio da vida escolar e é definido majoritariamente pela instituição Escola, que atribui a ele posição de dominação e visibilidade nas relações de poder. Esta prática de letramento tem objetivos específicos no contexto escolar relacionados à aprendizagem formal de leitura e escrita e aos processos de produção, de circulação e de recepção de textos escritos dos diversos gêneros discursivos.

Rojo (2001, p. 71, grifo da autora) afirma que não cabe perguntar “letramento ou escola?”, tendo em vista que a “escola é letramento e dele decorre, quer suas práticas sejam orais ou escritas; quer haja ou não texto escrito sendo utilizado na sala de aula. Logo, só é admitida a forma composicional adjetiva; *‘letramento escolar’*”.

O letramento escolar é apenas uma das práticas de letramento existentes na nossa sociedade, porém é, possivelmente, a mais importante, já que é realizada pela principal agência de letramento, onde a maioria da população brasileira tem acesso à educação formal: a instituição escolar. Esta é, na contemporaneidade, “um universo de letramentos múltiplos e muito diferenciados, cotidianos e institucionais, valorizados e não valorizados, locais e globais, vernaculares e autônomos, sempre em contato e em conflito” (ROJO, 2008, p. 584).

Nesse sentido, é necessário romper com a visão dicotômica com a qual compreendemos as práticas de letramento que emergem em contexto escolar, classificadas a partir das dicotomias “letramento x escolarização”, “letramento social x

letramento escolar” e “modelo autônomo x modelo ideológico”. Ao classificarmos a partir dessas dicotomias estamos propensos, segundo Clecio Bunzen (2010, p. 100), a:

Correremos o risco de analisarmos as práticas de letramento escolar como práticas sociais universais e acabadas, sem discutir as condições históricas e sociopolíticas que permitem o surgimento e possibilidades de determinados eventos, discursos, representações, objetos de escrita e práticas na/para a escola.

O fato de o letramento escolar ser estritamente regulado e controlado com instâncias e instituições educacionais e por documentos oficiais que buscam legitimar, orientar e regulamentar a atividade escolar não pode determinar que esse letramento seja universal em todos os contextos socioculturais em que ele esteja inserido, uma vez que as condições e possibilidades culturais e os sujeitos estão constantemente concebendo novas formas de realização dos eventos, de aprendizagens da escrita e atribuindo sentidos e valores à representatividade escolar por meio de discursos sociais.

Nesse sentido, Clecio Bunzen (2010, p. 101) compreende o letramento escolar “como o conjunto de práticas socioculturais, históricas e socialmente variáveis, que possui uma forte relação com os processos de aprendizagem formal da leitura e da escrita, transmissão de conhecimentos e (re)apropriação de discursos”.

Assim, discutir o letramento escolar é refletir sobre o processo e condição de produção e o modo de circulação de textos e discursos no contexto escolar, isto é, sobre as diferentes práticas que usam a língua escrita no contexto escolar, que abrangem, além das práticas de ensino em si, as práticas de ordem burocrática, de organização do trabalho e de convivência social (BUNZEN, 2010).

A escola, ao possibilitar a produção, utilização e circulação de diversos textos em gêneros discursivos diversos, também é, para Bunzen (2010), um lugar de realização de práticas discursivas socioprofissionais, educacionais e de aprendizagem por sujeitos sócio-históricos, que assumem papéis sociais, *status* nas relações de poder e determinadas



funções a eles relacionados, como elaborar uma aula, realizar uma atividade e preparar reunião de pais.

As práticas específicas desenvolvidas na escola influenciam os significados e valores que os sujeitos atribuem à cultura escrita na sociedade moderna, já que a escola é vista como a principal instituição de ensino de leitura e escrita, sendo a ela delegada a responsabilidade de pensar, criar e realizar ações de ensino que permitam o domínio de saberes escolares específicos socialmente legitimados e que têm sido supervalorizados pelas sociedades burocráticas (BUNZEN, 2010).

Os pesquisadores do letramento construíram conceitos teórico-metodológicos para compreender os fenômenos que estavam sendo delineados em suas pesquisas, entre os quais estão os conceitos de práticas, eventos, agências e agentes de letramento.

O termo “eventos de letramento” derivou do conceito “eventos de fala” do campo da sociolinguística. Tal termo, que é compreendido como um *insight* útil ao campo, foi definido pela pesquisadora Shirley Heath (1982, p. 93 apud STREET, 2014, p. 74) como “qualquer ocasião em que um trecho de escrita é essencial à natureza das interações dos participantes e a seus processos interpretativos”.

Esse conceito enfatiza a importância da mistura de traços orais e escritos na comunicação cotidiana, como exemplo de mescla oral/escrita. O gênero discursivo seminário, por exemplo, é um clássico evento de letramento escolar: o aluno-expositor realiza a sua apresentação de forma oral, explicando o assunto a partir de tópicos escritos postos em *slides*, os quais orientam e auxiliam a sua apresentação.

Nesse sentido, temos em nossa mente modelos culturalmente construídos do que são conferências, palestras, reuniões e outros eventos de letramento. Logo, “há convenções e pressupostos subjacentes sobre os eventos de letramento que fazem com que eles funcionem” (STREET, 2010, p. 76) e sejam estritamente controlados.

Esses modelos culturalmente construídos e essas convenções que controlam os eventos de letramento são o que Bakhtin (1997) denominou de gêneros discursivos, já que “são os gêneros as matrizes sócio-cognitivas e culturais que permitem participar de

atividades letradas das quais nunca antes se participou” (KLEIMAN, 2007, p. 2). As atividades letradas se efetuam por meio de textos, que, por sua vez, são construídos e estruturados formal, estilística e tematicamente por meio gêneros do discurso, no âmbito de determinada esfera de atividade humana.

O conceito de práticas de letramento, cunhado por Brian Street (2014), se coloca em nível mais abstrato do que o conceito de eventos de letramento, passando a se referir igualmente aos comportamentos e às conceituações socioculturais mais amplas das formas particulares de pensar, de realizar e de conferir sentido aos usos da leitura e/ou da escrita em contextos culturais. Portanto, esse conceito é usado para indicar os níveis dos usos e significados socioculturais da leitura e da escrita.

Um evento de letramento envolve atividades de leitura e escrita, podendo ser delineado, descrito nas suas diversas características e fotografado, porém não podemos fotografar práticas de letramento, porque estas se referem às concepções culturais amplas de modos de pensamento sobre a escrita e a leitura, e a realização delas em contextos culturais diversos, isto é, “as práticas de letramento [diferentemente dos eventos de letramento] não são observáveis, pois também envolvem valores, atitudes, sentimentos e relações sociais” (BARTON; HAMILTON, 2000, p. 7-8 apud MAGALHÃES, 2012, p. 25).

Logo, essas práticas estão relacionadas ao grupo social no qual se originam e se realizam, definindo-se a partir de seu contexto sociocultural, de suas identidades sociais, de suas ideologias sobre o letramento e dos significados que atribuem ao mesmo. Nesse sentido, podemos pensar que as práticas de letramento, assim como os eventos de letramento, variam de contexto para contexto, de grupo social para grupo social.

Os letramentos ou práticas de letramento implicam agências de letramento e agentes de letramento. As agências de letramento são as instituições sociais nas quais os sujeitos têm acesso ao letramento e se tornam letrados (KLEIMAN, 2007).

Kleiman (2006) propõe substituir a representação habitual do professor como mediador pela representação de agentes de letramento por acreditar que esta denominação

envolve questões identitárias relacionadas à aquisição e usos das práticas de leitura e escrita. E, também, por causa da própria ideia que o conceito de agente suscita: “um agente se engaja em ações autônomas de uma atividade determinada e é responsável por sua ação, em contraposição ao paciente, recipiente ou objeto, ou ao sujeito coagido” (KLEIMAN, 2006, p. 414).

Na próxima seção, discutirei o conceito de prática discursiva e de outros que a ele estão relacionados, como os conceitos de discurso, interdiscurso, enunciação e cenas de enunciação a partir de Dominique Maingueneau (1997, 2008a, 2008b).

### **3. A prática discursiva em Dominique Maingueneau**

O conceito de discurso, assim como se tornou comumente utilizado, é ambíguo, já que pode se referir tanto a um conjunto de textos produzidos quanto ao sistema que permite a produção desse mesmo conjunto de textos. Maingueneau (2008a, p. 15) define o discurso como “uma dispersão de textos, cujo modo de inscrição histórica permite definir como um espaço de regularidades enunciativas”, isto é, “um sistema de regras que define a especificidade de uma enunciação” (MAINGUENEAU, 2008a, p. 19). Esse autor usa o termo discurso para se referir à relação que une os conceitos de formação discursiva – sistema de restrições de boa formação semântica – e superfície discursiva – conjunto de enunciados produzidos de acordo com esse sistema de restrições, ou seja, para se referir à relação entre um posicionamento e os textos que são produzidos por ele.

Para Maingueneau (2008a), o jogo de restrições que definem uma língua supõe que não se pode dizer tudo e o discurso, por sua vez, supõe – no interior de uma língua – que, para uma sociedade, um lugar e um momento históricos determinados só parte do que é possível de ser dito é acessível ao dizer.

As unidades do discurso são integralmente linguísticas, porque constituem sistemas significantes (enunciados), tendo a ver, nesse sentido, com a semiótica textual, e integralmente históricas, porque elas também possuem relação com a história, a qual fornece à essas unidades a razão para as estruturas de sentido que elas manifestam.

Maingueneau (2008a) apreende o discurso por meio do interdiscurso, isto é, este tem precedência sobre aquele. Segundo o próprio autor, “em termo de gênese, isso significa que esses últimos [os discursos] não se constituem independente um dos outros, para serem, em seguida, postos em relação, mas que eles se formam de maneira regulada no interior do interdiscurso” (MAINGUENEAU, 2008a, p. 21).

A enunciação é a articulação entre um texto e um modo de se inscrever no mundo social, de tal modo que a enunciabilidade de um discurso – fato de ter sido objeto de atos de enunciação por um grupo de sujeitos – condiciona toda a sua estrutura e, por isso, é necessário pensar a discursividade, ao mesmo tempo, como dito e como dizer, isto é, como enunciado e como enunciação (MAINGUENEAU, 2008b).

O processo enunciativo se realiza por meio de cenas de enunciação, que se associam a três cenas de fala, das quais apenas duas estão necessariamente presentes. A cena englobante é aquela que corresponde ao tipo de discurso e ao seu estatuto pragmático. Essa caracterização é mínima, mas não tem nada de intemporal, pois define o estatuto dos parceiros e determinado quadro espaço-temporal. Essa cena, segundo Maingueneau (2008b), não especifica as atividades discursivas nas quais os sujeitos encontram-se engajados.

Os tipos de discurso englobam diversos gêneros de discurso, compreendidos como dispositivos sócio-históricos de comunicação social, que implicam contextos específicos: papéis dos participantes, circunstâncias, suporte material, finalidade, coenunciadores, entre outros. Dessa forma, as cenas genéricas correspondem aos gêneros dos discursos particulares e aos rituais sociolinguareiros.

Maingueneau (2008b) afirma que as cenas englobantes e genéricas definem conjuntamente o espaço estável – o espaço do tipo e do gênero –, no qual os enunciados ganham sentido. Por isso, muitas vezes as cenas de enunciação reduzem-se apenas a essas duas cenas, mas algumas vezes outra cena pode intervir: a cenografia, que é instituída pelo próprio discurso e construída pelo texto. Na cenografia, associam-se à figura de um enunciador e a figuras de coenunciadores, que supõem um momento (cronografia) e um lugar (topografia), a partir dos quais o discurso se origina.

Percebendo que é preciso articular as coerções que possibilitam uma formação discursiva e as coerções que possibilitam o grupo, já que ambas as instâncias seguem a mesma lógica, Maingueneau (1997) afirma que a instituição discursiva possui duas faces: uma relacionada ao social e outra relacionada à linguagem.

Em substituição à denominação “instituição discursiva”, alegando que ela “apresenta o inconveniente de privilegiar os aparelhos e poder referir unicamente ao aspecto enunciativo”, Maingueneau (1997, p. 56) utiliza a expressão *prática discursiva* para designar a reversibilidade essencial entre as faces social e textual do discurso.

Dessa forma, o autor compreende que

A noção de “prática discursiva” integra, pois, estes dois elementos: por um lado, a formação discursiva, por outro o que chamaremos de **comunidade discursiva**, isto é, o grupo ou a organização de grupos no interior dos quais são produzidos, gerados os textos que dependem da formação discursiva (MAINGUENEAU, 1997, p. 56, grifo do autor).

Nesse sentido, a discursividade não pode ser pensada em forma de sucessão, pois “não há, inicialmente, uma instituição, depois uma massa documental, enunciadores, ritos genéticos, uma enunciação, uma difusão e, por fim, um consumo, mas uma mesma rede que rege semanticamente essas diversas instâncias” (MAINGUENEAU, 2008a, p. 136), isto é, uma formação discursiva.

A noção de comunidade discursiva gera a perspectiva de bons resultados para a AD, pois “os indivíduos que aderem [...] a um discurso apresentam o mesmo grau de envolvimento em tais ‘comunidades’ mas elas, sem dúvida, representam uma condição essencial de sua constituição e de seu funcionamento” (MAINGUENEAU, 1997, p. 62).

Os contornos tomados por uma comunidade discursiva se dão por meio da e na enunciação de textos que são submetidos a regras que variam em função do tipo de discurso constituinte e do posicionamento assumido, de tal modo que este é a imbricação entre um modo de organização social e um modo de existência de textos (MAINGUENEAU, 2008b).

Há uma troca incessante entre as duas vertentes da prática discursiva, não sendo possível separar os conteúdos da instituição, já que a comunidade discursiva e a formação discursiva remetem uma à outra. Assim, não é possível definir quem vem antes e quem

vem depois, pois a enunciação envolve formação discursiva e comunidade discursiva num único e mesmo movimento.

A prática discursiva se refere ao sistema de relações que, para um determinado discurso, regula as localizações institucionais das inúmeras posições que podem ser ocupada pelo sujeito da enunciação (MAINGUENEAU, 2008a).

As práticas sociais de uso da escrita são práticas discursivas realizadas por meio do ato enunciativo de produção de textos pela comunidade escolar, que relevam posicionamentos sobre o mundo escolar. Essa afirmação será melhor desenvolvida na próxima seção.

#### **4. O letramento escolar enquanto prática discursiva**

As pesquisas em Estudos do Letramento, assim como em Análise do Discurso, partem dos próprios textos ou/e de seus usos. Na perspectiva etnográfica dos Estudos do Letramento, inicialmente, observam-se os eventos de letramento que ocorrem no contexto da pesquisa, descrevem-se esses eventos e procuram ser encontradas nas suas realizações certas regularidades, isto é, buscam-se padrões que levem o pesquisador às práticas de letramento assumidas pelas comunidades investigadas. Essas práticas, além de envolver significados, valores, atitudes, sentimentos e relações sociais dos agentes de letramento, envolvem um posicionamento sobre o mundo, uma forma de ver os letramentos.

Ao aproximar o arcabouço teórico dos Estudos do Letramento a alguns conceitos da Análise do Discurso embasada nos estudos de Dominique Maingueneau, observo que alguns conceitos se interseccionam ou são recobertos e englobados uns pelos outros. Por exemplo, podemos afirmar que as práticas de letramento escolar envolvem formações discursivas de um grupo de enunciadores, ligados às práticas escolares, como professores, coordenadores, diretores, pedagogos, servidores, entre outros. Não podemos assegurar, porém, que as formações discursivas equivalem às práticas de letramento, pois estas

envolvem – além de discursos – atividades, valores, crenças e significados atribuídos à escrita.

Tentar aproximar duas teorias que emanam de áreas de conhecimento diferentes não se constitui numa tarefa fácil, pois requer um profundo conhecimento teórico de ambas as teorias e de seus conceitos basilares. Buscarei, nesse sentido, pensar a prática discursiva do letramento escolar, principalmente a partir do contexto escolar e de percepções empíricas por acreditar que a melhor forma de compreender essa prática discursiva é a partir do contexto, das ações e das materialidades que a constituem.

A constituição dos discursos do letramento escolar mostra a articulação e a imbricação entre uma representação do mundo e uma atividade enunciativa, isto é, uma forma de compreender o letramento escolar e a redução de discursos a partir dessa compreensão construída sobre o letramento escolar. Trata-se de um recorte dos discursos em função da produção e da circulação de enunciados materializados em gêneros discursivos no âmbito de uma instituição singular – a escola – que se associa a posicionamentos ideológicos em meio ao campo educacional.

Nesse sentido, para compreender a prática discursiva do letramento escolar, devemos partir das unidades tópicas territoriais (textos e gêneros do discurso) e transversais (registros linguísticos, funcionais e comunicacionais) para chegarmos a unidades não-tópicas, que são as formações discursivas sobre as práticas escolares de leitura e escrita – que, de certa forma, agrupa as unidades tópicas, se as considerarmos um agrupamento de enunciados profundamente inscritos na história.

Os eventos de letramento estão mais próximos das unidades tópicas, dos gêneros, assim como as práticas de letramento, em contrapartida, estão mais próximas das unidades não-tópicas, das formações discursivas (posicionamentos ideológicos). As práticas de letramento são compostas de posicionamentos de determinadas comunidades discursivas, de tal modo que eles, por sua vez, são materializados e sustentados pelas enunciações realizadas nos eventos de letramento dessas comunidades. Esses eventos se configuram como cenas de enunciação, nas quais os enunciados se materializam em

gêneros do discurso, que têm função social na instituição discursiva e revelam determinado funcionamento.

Assim, as práticas de letramento são constituídas por formações discursivas – mas não só por elas – que englobam conjuntos de enunciados de determinados gêneros, inseridos em eventos de letramento e relacionados a um mesmo sistema de regras institucionais, determinadas historicamente.

No caso específico de letramento escolar, podemos dizer que a prática de letramento que o configura é formada por um conjunto de enunciados agrupados sob posicionamentos ideológicos marcados – que a reforçam – e assumidos pelo aparelho institucional escolar e pelos sujeitos que a ele se filiam, formando a comunidade discursiva escolar. Tais posicionamentos estabelecem o sistema de regras semânticas e as superfícies discursivas que agrupam os enunciados que pertencem e emolduram as formações discursivas do letramento escolar.

O letramento escolar é um dos conjuntos das práticas sociais que utilizam a leitura e a escrita, que se materializa por meio de textos escritos e orais de diversos gêneros discursivos, provindos de esferas de atividade diferentes. Nesse sentido, compreender o letramento escolar significa observar analiticamente quais os textos e gêneros que são produzidos no contexto escolar, seus modos de circulação e de recepção, quem são os seus produtores e coprodutores, quais as coerções que a instituição escolar exerce sobre essas produções e quais as significações atribuídas pelos sujeitos a esses textos/gêneros e ao uso da escrita.

Assim, o letramento escolar se constrói numa relação dialógica com os gêneros discursivos, uma vez que a utilização da língua efetua-se em forma de enunciados, orais e escritos, concretos e únicos que emanam de uma das esferas da atividade humana e refletem as condições e finalidades específicas de cada uma dessas esferas, tanto por seus conteúdos temáticos e estilos verbais quanto por suas construções composicionais.

Por isso, falar em discursos do letramento escolar é agrupar determinados gêneros do discurso sob a noção de tipo de discursos a partir da lógica do co-pertencimento a um



mesmo aparelho institucional – a escola. Se falarmos em discursos do letramento de forma geral, englobando outras práticas de letramento (como a literária, a acadêmica, a digital etc.), estaremos agrupando determinados gêneros a partir da lógica da dependência do posicionamento, da formação discursiva (MAINGUENEAU, 2008b).

Os discursos do letramento escolar compartilham e dependem dos posicionamentos dos discursos do letramento, mas se restringem aos textos que co-pertencem ou passam a pertencer ao aparelho institucional escola a partir de um processo de apropriação. Ou seja, os discursos do letramento escolar estão relacionados à interação entre gêneros do discurso e os textos que compartilham posicionamentos e são co-pertinentes ao aparelho escolar. Esses discursos seguem a lógica do funcionamento do seu aparelho, que exerce coerções sobre as produções escritas e lhes impõe uma ordem discursiva.

Nesse sentido, os discursos do letramento são abordados também como discursos de um aparelho institucional, pois o que se leva em conta são os discursos veiculados pelos e sobre os gêneros relacionados ao funcionamento da escola enquanto instituição sociodiscursiva. Esse aparelho institucional implica determinadas condições de produção dos discursos no que diz respeito aos ambientes material e institucional e às representações que os interactantes fazem das suas próprias identidades e dos referentes de seus discursos (MAINGUENEAU, 1998b). No contexto escolar, por exemplo, as condições de produção propiciam o surgimento de discursos voltados para a apropriação de conhecimentos científicos didatizados e aprendizagem formal. Ademais, no que se refere ao discurso escrito, há grande exigência do uso da norma culta da língua e rigor na produção escrita.

Nossas práticas sociais de linguagem são realizadas em gêneros discursivos, que implicam contextos específicos, papéis, circunstâncias (que o inscrevem no tempo e no espaço), suportes materiais, finalidades, participantes e discursos (MAINGUENEAU, 2008b). Os eventos de letramento, enquanto interações sociais nas quais a escrita tem papel determinante, também se realizam por meio de gêneros dos discursos, que se intercalam e hibridizam a partir das necessidades enunciativas dos sujeitos do discurso.

Esses gêneros estruturam e convencionam os eventos de letramento, tornando-os modelos culturalmente construídos e socialmente compartilhados e reconhecidos pelos participantes das interações languageiras.

A escola, enquanto responsável por uma das esferas de comunicação humana, produz seus próprios gêneros discursivos e, ainda, se apossa de gêneros de outras esferas como a literária, a científica e a cotidiana. Assim, são realizados no ambiente escolar gêneros tipicamente escolares – plano de aula, redação, seminário etc. –, gêneros literários – poemas, contos, crônicas, textos teatrais etc. –, gêneros científicos – verbetes, enciclopédias, artigos científicos etc. – e gêneros do cotidiano – conversa, bilhete etc.

Desde quando entramos nas escolas, nos deparamos com gêneros diversos que mesclam as modalidades escrita e oral da língua, que vão desde os mais simples, a exemplo de avisos, cartazes, identificação das salas e chamada dos alunos, até os mais complexos, a exemplo da aula expositivo-dialogada, que se configura como um evento de letramento macro e engloba outros, como a leitura de textos do livro didático, a consulta de palavras no dicionário, exposição com auxílio de slides, entre outros.

Na escola, produz-se tanto os gêneros discursivos, cujas cenas enunciativas se reduzem às suas cenas englobante e genérica (como os gêneros relacionados à administração escolar), quanto os gêneros que se afastam do modelo preestabelecido, que são mais suscetíveis à produção de cenografias variadas, como, por exemplo, a aula expositivo-dialogada, que permite variações na sua estrutura. Tal gênero, em sua natureza, exige a escolha de uma cenografia.

Cada gênero discursivo define uma cena genérica, se envolve num evento de letramento e pode mesclar a linguagem oral com a escrita, havendo também a possibilidade de estar inserido num evento de letramento maior. As práticas sociais, nas quais esses eventos se manifestam, formam cenas enunciativas no processo de enunciação, nas quais os sujeitos interagem, enunciam, coenunciam responsivamente e estabelecem uma ordem discursiva sobre e para os usos da escrita no contexto escolar.

As aulas expositivo-dialogadas ministradas pelos professores na sala de aula podem ser consideradas como um evento de letramento macro, no qual estão intercalados outros tantos eventos de letramento e gêneros que se manifestam nas interações alunos-professor e alunos-alunos, estabelecidas em sala de aula. Enquanto o professor ministra a aula, os alunos podem estar falando sobre objetos de escrita variados, trocando mensagens nas redes sociais, lendo textos, fazendo atividades de outras disciplinas, que também se constituem como eventos de letramento, realizados no âmbito de cenas genéricas, que implicam certa estabilidade.

Portanto, percebe-se que, no âmbito da sala de aula, durante a ministração de uma aula, se estabelecem: 1) uma cena englobante a partir do tipo discurso escolar e a seu estatuto pragmático; 2) uma cena genérica maior, que é a aula expositivo-dialogada, composta por outras tantas cenas genéricas quantos os gêneros discursivos utilizados na aula; 3) uma cenografia, a partir da qual o discurso escolar se desenvolve e, dialeticamente, institui e legitima a mesma por intermédio da sua própria enunciação.

A cenografia atribui papéis sociais e posições-sujeito aos participantes no universo de sentido do qual participa. Na cenografia da sala de aula, temos dois papéis sociais principais, que são: o de professor, ao qual é atribuído o papel de ensinar sobre determinados objetos de ensino e o saber necessário para tal, o que lhe coloca em posição de destaque com relação aos demais participantes da enunciação; e o de aluno, ao qual é atribuído o papel de aprender, pois este ainda “não possui” o saber sobre os objetos de ensino que precisa aprender.

Recentemente, vêm sendo discutidos papéis sociais menos rígidos para o professor, que passa a ser um mediador, ou melhor, agente de letramento (que não é detentor de todo conhecimento e está sempre aprendendo); e também para o aluno, que passa a participar ativamente de sua aprendizagem, sendo o próprio autor desta, podendo, também, assumir o papel de agente de letramento na aprendizagem de seus colegas. Assim, o peso do ensinar e do aprender é distribuído entre todos os participantes do ensino-aprendizagem, propiciando que, em determinados momentos, o aluno assuma na cenografia da sala de aula o papel de professor e o professor, por sua vez, assumo o papel

de aluno, contribuindo, dessa forma, para o surgimento de posições-sujeito que mesclam os papéis de professor e aluno: professor-aluno e aluno-professor.

Saindo da sala de aula, podemos encontrar outros eventos de letramento que não se reduzem às cenas englobante e genérica, exigindo a intervenção de uma cenografia como as reuniões escolar e pedagógica, que são suscetíveis de variações diversas (desde as variações temáticas até as estruturais) e nas quais a representação da situação de enunciação é construída pelo próprio discurso dos enunciadores e coenunciadores, num determinado momento e lugar.

Constatar que na escola se realizam eventos de letramento e se utilizam gêneros estritamente escolares e eventos e gêneros que não se realizam apenas no contexto escolar implica pensar que o letramento escolar engloba mais de uma prática de letramento ou que a prática de letramento escolar recobre e engloba outras práticas de letramento. Portanto, discursivamente, a prática discursiva escolar abarca outras formações discursivas, discursos, cenas e enunciações, que podem convergir e se confrontarem.

A produção, a circulação e a interação no âmbito escolar de gêneros discursivos, sejam escolares ou não, estabelecem (e se estabelecem a partir de) uma prática discursiva sobre o que é produzir textos na escola, sobre as formas de escrever e os gêneros considerados valorizados e desvalorizados, sobre o que é e como aprender e ensinar língua materna na escola, sobre as funções, finalidades e usos da escrita na escola, entre outros. Isto é, produzem discursos sobre o ensino de língua escrita, que carregam determinados posicionamentos dos enunciadores da comunidade discursiva escolar.

Esses posicionamentos ideológicos geram discursos sobre o letramento escolar, que implicam e influenciam determinadas práticas pedagógicas no contexto escolar sobre o ensino formal da escrita, como, por exemplo, produção de textos dissertativos sem interlocutores e sem objetivos sociocomunicacionais.

As formações discursivas do letramento são (re)produzidas, sustentadas, administradas e modificadas pelo grupo social de sujeitos que compõem a comunidade escolar (alunos, pais/responsáveis, professores, gestores, coordenadores, pedagogos,

psicólogos, secretários, merendeiras, porteiros, auxiliares de serviços etc.) e se filiam à instituição escolar, que é produtora de determinados discursos, mas não é mediadora transparente.

Esses sujeitos que compõem a comunidade discursiva escolar apresentam graus diferentes de importância e ação dentro da comunidade, mas todos contribuem para a produção, a circulação e a manutenção de discursos do/sobre o letramento escolar. Além disso, eles exercem práticas socioprofissionais que implicam relações de poder, *status* e formações identitárias que constroem e são construídas no processo de enunciação.

Há uma dependência entre as normas que regem os modos de vida da comunidade discursiva escolar e o conteúdo de seus posicionamentos materializados em enunciações que envolvem gêneros do discurso tipicamente escolares. Nesse sentido, os discursos dessa comunidade são inseparáveis dos modos de organização de seus sujeitos e das relações e interações sociais estabelecidas no contexto escolar. Portanto, essa comunidade só é possível por meio da enunciação das formações discursivas, às quais ela está associada.

A comunidade discursiva escolar é formada por sujeitos que possuem papéis sociodiscursivos e identidades discursivas que se revelam em seus posicionamentos. Mas essa comunidade restrita não possui apenas membros que produzem discursos, mas também membros que avaliam os enunciados de outrem de acordo com o conjunto de ritos e normas, partilhadas pelos membros da comunidade que se associam a determinados posicionamentos (MAINGUENEAU, 2008b). Isto é, a comunidade discursiva escolar gere e produz discursos sobre o letramento escolar, mobilizados por diversos autores, mas que, para poderem circular e fazerem parte da formação discursiva que o grupo assume, precisam ser avaliados pelos pares e legitimados por meio de contratos discursivos.

Ademais, na sua prática discursiva essa comunidade (re)produz enunciados que circulam e são assumidos por sujeitos no contexto escolar, dos quais ela mesma é consumidora, configurando-se como uma comunidade de produções constituintes fechadas.

## 5. Considerações finais

Tentar equiparar os conceitos de práticas de letramento, eventos de letramento, agentes de letramento e agência de letramento aos conceitos de prática discursiva, discurso, formação discursiva, comunidade discursiva e gêneros discursivos ou tentar hierarquizá-los é impossível, pois eles não correspondem uns aos outros. Além disso, esses conceitos englobam ou são englobados uns pelos outros, estabelecendo entre eles relações diversas, multidimensionais e complexas, que só pesquisas interpretativistas são capazes de visibilizar nos diversos planos da prática discursiva institucional escolar, justamente por considerarem as interrelações estabelecidas entre os discursos situados historicamente.

A partir da discussão teórica e da análise feita no corpo deste artigo, pude verificar que o letramento escolar, ao ser considerado como prática discursiva, apresenta algumas proposições:

- 1) O letramento escolar é um conjunto práticas sociais que se realizam, também, pela prática discursiva sobre os usos da leitura e da escrita na e para a aprendizagem formal escolar;
- 2) O letramento escolar está associado à comunidade discursiva escolar – composta por professores, alunos, diretores, servidores, pais, entre outros –, a qual produz discursos que revelam posicionamentos ideológicos ao mesmo tempo em que são construídos por eles;
- 3) A prática de letramento escolar está ancorada em discursos produzidos pela comunidade escolar sobre as práticas de leitura e escrita escolares e seus benefícios e efeitos na vida dos sujeitos, que constituem suas formações discursivas e revelam seus posicionamentos discursivos;

- 4) Os eventos de letramento escolar se estruturam por meio de gêneros discursivos, que exigem contextos específicos, papéis, circunstâncias, suportes materiais finalidades, participantes e discursos;
- 5) Por assumirem um tipo de discurso e serem compostos por gêneros, os eventos de letramento estabelecem cenas de enunciação englobantes e genéricas, as quais não são suficientes para abordar os eventos de letramento considerados macros, exigindo-se uma cenografia;
- 6) A comunidade discursiva escolar é composta por sujeitos múltiplos e heterogêneos, que possuem determinadas identidades/posições-sujeito socioprofissionais e *status* e estão imersos em relações de poder, que lhes permitem avaliar as produções discursivas dos pares;
- 7) A escola agrupa sujeitos e discursos sobre o letramento escolar que compartilham posicionamentos ideológicos co-pertencentes a ela, ao mesmo tempo, que impõe aos sujeitos seu funcionamento aos discursos, exercendo coerções sobre os enunciados e instituindo uma ordem discursiva.

Acredito que, apesar dos esforços aqui investidos, essas reflexões sobre as implicações e pressuposições de se abordar o letramento escolar enquanto prática discursiva ainda são iniciais, seminais e incipientes, devendo ser revistas, melhoradas e aprofundadas em pesquisas futuras realizadas por pesquisadores que se situam na interface ensino-aprendizagem de língua e AD. Além disso, a temática discutida, neste artigo, mostra-se rica e promissora, devendo ser explorada por meio de um processo de construção do conhecimento de forma rigorosa e a longo prazo.

## Referências

BAKHTIN, Mikhail. **Estética da criação verbal**. Trad. Maria Ermantina Galvão. G. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

BUNZEN, Clecio. Os significados do letramento escolar como uma prática sociocultural. In: VÓVIO, Cláudia; SITO, Luanda; GANDE, Paula de (Org.). **Letramentos: rupturas, deslocamentos e repercussões de pesquisas em linguística aplicada**. Campinas: Mercado das Letras, 2010.

FAIRCLOUGH, Norman. A dialética do discurso. In: MAGALHÃES, Izabel (Org.) **Discursos e práticas de letramento**. Campinas: Mercado das Letras, 2012, p. 93-107.

KLEIMAN, Angela. Modelos de letramento e as práticas de alfabetização na escola. In: \_\_\_\_\_ (Org.). **Os significados do letramento: uma perspectiva sobre a prática social da escrita**. Campinas: Mercado das Letras, 1995.

\_\_\_\_\_. Professores e agentes de letramento: identidade e posicionamento social. **Revista Filologia e Linguística Portuguesa**, São Paulo, n. 8, 2006, p. 409-424. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/flp/article/view/59763>>. Acesso em: 10 abr. 2017.

\_\_\_\_\_. Letramento e suas implicações para o ensino de língua materna. **Revista Signo**, Santa Cruz do Sul, v. 32, n. 53, 2007, p. 1-25. Disponível em: <<http://drb-assessoria.com.br/23Letramentoesusimplicacoesparaensinodelinguamaterna.pdf>>. Acesso em: 10 abr. 2017.

MAGALHÃES, Izabel. Letramento, intertextualidade e prática social crítica. In: \_\_\_\_\_. (Org.) **Discursos e práticas de letramento**. Campinas: Mercado das Letras, 2012, p. 17-28.

MAINGUENEAU, Dominique. **Novas tendências em Análise do Discurso**. Tradução de Freda Indursky. 3. ed. Campinas: Pontes; Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1997.

\_\_\_\_\_. **Termos-chave da análise do discurso**. Tradução de Márcio Venício Barbosa e Maria Emília Amarante Torres Lima. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

\_\_\_\_\_. **Gênese dos discursos**. Tradução de Sírio Possenti. São Paulo: Parábola Editorial, 2008a.



\_\_\_\_\_. **Cenas da enunciação**. São Paulo: Parábola Editorial, 2008b.

MOITA LOPES, Luiz Paulo da. Pesquisa interpretativista em Lingüística Aplicada: a linguagem como condição e solução. *DELTA*, São Paulo, v. 2, n. 10, 1994, p. 329-338.

ROJO, Roxane. Letramento escolar, oralidade e escrita em sala de aula: diferentes modalidades ou gêneros do discurso? In: SIGNIRINI, I. **Investigando a relação oral/escrito e as teorias do letramento**. Campinas: Mercado das Letras, 2001, p. 51-74.

\_\_\_\_\_. Letramento escolar e os textos da divulgação científica: a apropriação dos gêneros de discurso na escola. *Revista Linguagem em (Dis)curso*, Tubarão, SC, v. 8, n. 3, 2008, p. 581-612. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ld/v8n3/09.pdf>>. Acesso em: 26 abr. 2015.

STREET, Brian. Perspectivas interculturais sobre letramento. *Filologia e Linguística Portuguesa*, São Paulo, n. 8, 2006, p. 465-488. Disponível em: <[www.revistas.usp.br/flp/article/download/59767/62876](http://www.revistas.usp.br/flp/article/download/59767/62876)>. Acesso em: 20 fev. 2015.

\_\_\_\_\_. Os novos estudos sobre o letramento: histórico e perspectivas. In: MARINHO, Marildes; CARVALHO, Gilcinei Teodoro. (Org.) **Cultura escrita e letramento**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010, p. 33-53.

\_\_\_\_\_. **Letramentos sociais**: abordagens críticas do letramento no desenvolvimento, na etnografia e na educação. 1. ed. São Paulo: Parábola Editorial, 2014.