Antônio Fernandes Jr,
Bruno Gonçalves Borges
Guilherme Figueira-Borges
(organizadores)

O que pode um discurso?

Cultura, sujeito e resistência

MERCADO® LETRAS

Antônio Fernandes Jr,
Bruno Gonçalves Borges
Guilherme Figueira-Borges
(organizadores)

O que pode um discurso?

Cultura, sujeito e resistência

MERCADO® LETRAS

O QUE PODE UM DISCURSO?
CULTURA, SUJEITO
E RESISTÊNCIA

Antônio Fernandes Jr,
Bruno Gonçalves Borges
Guilherme Figueira-Borges
(organizadores)

MERCADO® LETRAS

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)
ISBN 978-85-7591-844-9 [ebook]
Índices para catálogo sistemático:

capa: Studio Rotta Design Gráfico
gerencia editorial: Vanderlei Rotta Gomide
preparaçao dos originais: Editora Mercado de Letras
revisao final: do autor
bibliotecaria: Eliane de Freitas Leite – CRB 8/8415

DIREITOS RESERVADOS PARA A LÍNGUA PORTUGUESA:
© MERCADO DE LETRAS®
VR GOMIDE ME
Rua João da Cruz e Souza, 53
Telefax: (19) 3241-7514 – CEP 13070-116
Campinas SP Brasil
www.mercado-de-letras.com.br
livros@mercado-de-letras.com.br

1ª edição
2 0 2 4
FORMATO DIGITAL
BRASIL

Esta obra está protegida pela Lei 9610/98.
É proibida sua reprodução ou armazenamento parcial
ou total ou transmissão de qualquer meio eletrônico
ou qualquer meio existente sem a autorização prévia do Editor. O infrator

estará sujeito às penalidades previstas na Lei.

Conselho Editorial

Viviane Bengezen – UFCAT, Goiás, Brasil

Dilma Mello – UFU, Minas Gerais, Brasil

Divanize Carbonieri – UFMT, Mato Grosso, Brasil

Grenissa Stafuzza – UFCAT, Goiás, Brasil

Ivan Marcos Ribeiro – UFU, Minas Gerais, Brasil

Leonardo Francisco Soares – UFU

Luciana Borges – UFCAT, Goiás, Brasil

Mariano Dubin – UNLP, Buenos Aires, Argentina

Mariana Mastrella-de-Andrade – UnB, Brasília, Brasil

Shaun Murphy – USASK, Saskatchewan, Canada

Tania Ramos – UFSC, Santa Catarina, Brasil

SUMÁRIO

DECLARAÇÃO

Apresentação
O QUE PODE UM DISCURSO? CULTURA, SUJEITO E RESISTÊNCIA
Antonio Fernandes Junior, Bruno Gonçalves Borges,
Guilherme Figueira-Borges

FALAR COMO UM HOMEM... DISCURSO DE ÓDIO E RETÓRICA HOMOFÓBICA
Carlos Piovezani

CULTURA E TEOLOGIA DA NUDEZ: DISCURSO, IMAGEM, PULSÃO MASCULINA
Lucas Nascimento

DELEUZE-GUATTARI-FOUCAULT, O DISCURSO, O CORPO E A PRISÃO FEMININA NA LITERATURA
Julia Almeida

DISCURSIVIDADE N'*A CARNE*: SUBJETIVAÇÃO E RESISTÊNCIA NO CORPO E NA VOZ DE ELZA SOARES
Maria Luiza Rosa Barbosa, Sandro Braga

SUJEITOS EM AmarElo: PRÁTICAS DE SI COMO FORMAS DE/PARA UMA ÉTICA DA (RE)EXISTÊNCIA
Vinicius Durval Dorne

A CANÇÃO POPULAR BRASILEIRA E A POLÍTICA DOS AFETOS NO ARQUIVO DE BRASILIDADE
Pedro Henrique Varoni de Carvalho

A DIMENSÃO DO LINGU*AGIR* NA LÍNGUA MENOR: POR QUE CORTAR E ATRAVESSAR AS COORDENADAS SIGNIFICANTES DE UM MUNDO NORMAL?
Alexandre Filordi de Carvalho

ARQUIFORMAÇÃO DISCURSIVA, DISCURSO HIPÓCRITA E DISCURSO CÍNICO
Luis Fernando Bulhoes Figueira

DIÁLOGOS ENTRE A ANÁLISE DO DISCURSO PECHEUTIANA E O PENSAMENTO DECOLONIAL
Cristiane Carvalho de Paula Brito, Thyago Madeira França

A PARAÍBA, O *PARAIBA* E OS PARAIBANOS: O QUE PODE O DISCURSO DICIONARÍSTICO?
Emilia Tavares, Amanda Braga

O QUE PODE UM DISCURSO SOBRE A DOCÊNCIA? O DIA DOS PROFESSORES NA MÍDIA
Mariana Batista do Nascimento Silva

A DESOBEDIÊNCIA COMO PRÁTICA DISCURSIVA NAS RELAÇÕES DE PODER-SABER NO MOVIMENTO ESTUDANTIL DE OCUPAÇÃO DAS ESCOLAS
Monica Chagas, Pedro Navarro

AS COERÇÕES DO DIZER LIVREMENTE:CONFRONTOS E ACORDOS
Felipe Masquio de Souza, Vanice Sargentini

O ENUNCIADO POÉTICO “PECADO ORIGINAL” E SEUS POSSÍVEIS DIÁLOGOS
Clecio Luis Gonçalves de Oliveira; Grenissa Stafuzza

BALANÇO FINAL

SOBRE NÓS

DECLARAÇÃO

Declaramos ser esta coletânea a confluência de coisas distintas, uma composição de forças múltiplas que vem de todos os lados, uma proliferação de possíveis. Para dizermos o que pode um discurso, só pudemos chegar a alguma consideração quando entendemos que ele é, nele mesmo, produtor e produto do real e não mera interpretação dele. A disjunção, a irrupção, o desconcerto, portanto, se avizinham à composição, à conexão e à conjunção e, assim, dão conta de expressar o mundo e a vida no mundo. A quem se sentir desafiado a percorrer suas páginas, avisamos que esta coletânea tem vários modos de leitura. O mais evidente deles é o que se formaliza no sumário, com capítulos que vão de um a catorze. Há também o zero que é justamente esta declaração, o balanço que encerra a coletânea e as reticências que usamos para apresentar os nós (somos) ou os nós (pontos) que compuseram os textos aqui apresentados. Do primeiro ao último textos não há um sentido de evolução, pelo contrário, os numerais indicam uma dinâmica que não reflete a ordem do livro, pois ao partirmos do zero às reticências indicamos que o que fizemos foi capturar um certo número de coisas, temas, análises que não cessam em se produzir, fazendo com que a sequência seja mera consequência dos afetos que nos atravessaram segundo a temporalidade espontânea causada por cada texto. É possível também ler a coletânea seguindo o seu subtítulo: cultura, sujeito e resistência, o que exigirá maior atenção, pois, todos os textos atravessam um, dois ou os três termos em destaque, não sendo possível determinar ao que cada um responde. Outra incursão pode se dar pela temática dos enunciados: a música, a educação, as relações sociais, de gênero, de classe etc. Pode-se ainda ler a partir do interesse pelos interlocutores das análises: Pêcheux, Foucault, Deleuze, Guattari... que não estão reunidos em blocos, pois sabemos que não é o caso de se produzir maciços epistemológicos, mas de promover as ligações variadas entre as teorias, seus criadores e os nossos problemas sempre atuais. Logo, a lógica que atravessa e constituiu esta coletânea foi a do sensível. Ao receber cada texto, foi-se encontrando lugar para ele entre

os outros, avizinhando-o até que chegássemos ao fim com uma bela composição. Declaramos, por fim, que estamos felizes com o resultado a que chegamos e, que, quem nas mãos tomar este livro, se deixe afetar por ele.

Organizadores

Apresentação
QUE PODE UM DISCURSO?
CULTURA, SUJEITO E RESISTÊNCIA

Antônio Fernandes Júnior
Bruno Gonçalves Borges
Guilherme Figueira-Borges

Um discurso pode des-construir (im)possíveis realidades por meio de um intenso trabalho sobre o funcionamento da língua(gem), em suas diferentes formas de manifestação (verbal, visual, sonora, corporal etc.). Nesse sentido, delineia-se que ele não apenas descreve a realidade, mas institui zonas de força e de captura e, por isso, o discurso demarca desejo/poder sobre os quais os sujeitos almejam se apoderar (Foucault 1971[1996]). Esta é a resposta para a questão que conduziu nosso livro. Não é preciso chegar ao seu final para tal constatação. Ainda que saibamos que nossos leitores já suspeitassem disso ou partissem do princípio de que a superfície e não apenas a pretensa profundeza também pode ser imperceptível, pareceu-nos necessário delinear nosso ponto de partida. Logo, sendo este o início e não o final da obra, com este anúncio pretendemos nos desobrigar de produzir uma justificativa e nos dedicar exclusivamente à promoção de uma experimentação, não da questão, mas do problema que constituiu nossa proposta. Se uma questão exige uma resposta é porque ela já contém um conjunto de elementos condicionantes. Como disse Deleuze (1977[1998, p. 9]), "as questões são fabricadas, como outra coisa qualquer. Se não deixam que você fabrique suas questões, com elementos vindos de toda parte, de qualquer lugar, se as colocam a você, não tem muito o que dizer". As questões estão, nesse sentido, inscritas sócio e historicamente e delimitadas por interpelações do momento presente. A questão de pensar o que pode um discurso é balizada por chaves interpretativas que nos conduzem a pensar, foucaultianamente, o que somos nós hoje (Foucault 1995). Para Gros (1995, p. 177), essa pergunta que parece "banal" se direciona, na

realidade, a pensar “qual é esta historicidade que nos atravessa e nos constitui?”. Assim, lançar o olhar para a constituição/construção do sujeito deve ser designado enquanto um ponto norteador para as pesquisas do/no campo discursivo.

Assim, ao fazermos a pergunta do título dessa coletânea, já delimitamos de algum modo o que será respondido e isso nada tem a ver com opinião que é um conteúdo e uma forma de expressão da resposta. Ao perguntarmos o que alguém entende por crise climática e sua resposta for: eu não gosto da cor rosa da sua camisa, obviamente, diremos, no mínimo, que ela se furtou à questão, para não dizer, que ela pode estar em devaneio, em outros mundos. Para usar o mesmo exemplo, se perguntamos a essa pessoa o que ela entende por crise climática, suas consequências para a biosfera, para o aumento da pobreza e da fome, diante de um cenário em que países ricos insistem em manter um padrão de consumo insustentável e países pobres são pressionados, em consequência disso, a manter processos de degradação da natureza, é possível que já tenhamos a resposta antes mesmo dela ser comunicada, seja ela consoante às minhas expectativas ou contrária a elas.

Como aprendemos com Deleuze (1998, p. 9), “a arte de construir um problema é muito importante: inventa-se um problema, uma posição de problema, antes de se encontrar a solução”. Um problema, portanto, precisa ser inventado. Inventado, claro, a partir de alguma coisa, mas inventado, ou seja, invenção como fabricação de textos e sujeitos. Logo, enquanto a questão é dada, o problema é criado. Nesse sentido, propomos aqui partir de uma problemática, um conjunto de problemas possíveis, criada em torno do que pode um discurso, pergunta que se atualiza constantemente diante da necessidade sempre atual de se promover análises discursivas e que toma corpo nos operativos da cultura, do sujeito e da resistência.

Mas, por que cultura, sujeito e resistência? Obviamente, não se trata de uma frase aleatória. Não são palavras soltas. Mas, também não é uma composição automática. Não se trata de uma consequência, mas, possivelmente, de uma concorrência. A sua composição se dá por um processo de redundância mais do que de condensação. Explicamos:

podemos, diante dessa frase, sugerir que o sujeito resiste na cultura, ou que o sujeito resiste à cultura, ou que a partir da cultura, o sujeito existe e é impelido pela resistência a continuar a existir, a reexistir ou criar uma nova existência. Mas, essas são apenas algumas das muitas sugestões possíveis e, todas elas, assim como todas as que não foram mencionadas aqui são viáveis na medida em que somos mobilizados, a partir das condições históricas em que somos constituídos, pelas contingências que não permitem nos constituirmos em outra coisa e por todas as ligações possíveis entre esses polos, a "interagir" com essa frase.

Interagir é o modo pelo qual afirmamos a impossibilidade de sermos alheios a qualquer coisa que se apresente diante de nós, pois mesmo a indiferença é uma atitude, ainda que atitude reativa, que exige do sujeito certa disposição. Essa afirmação fazemos com apoio de certa tradição, especialmente, aquela inscrita a partir de Spinoza, Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche e uma sucessão de outros nomes que, apesar de não comportar uma teoria comum, guarda uma porção recorrente que anima a compreensão acerca do sujeito e, que, aqui, relacionamos aos estudos de discurso.

Das três palavras que compõem a frase em questão, a última, sabemos, é bastante peculiar frente às outras duas. Resistência, substantivo abstrato, mesmo quando empregado de forma concreta (no caso do equipamento de eletricidade) é uma forma de expressão e não uma forma de conteúdo. Cultura, pode ser tanto substantivo abstrato como concreto e sujeito pode ser o nome de um indivíduo indeterminado, mas também a condição dele enquanto sujeito na história. Segundo Foucault (1995, p. 235), "há dois significados para a palavra sujeito: sujeito a alguém pelo controle e dependência. E preso à sua própria identidade por uma consciência ou autoconhecimento. Ambos sugerem uma forma de poder que subjuga e torna sujeito". Este ponto de vista nos direciona a pensar os sujeitos inscritos em exercícios de poder e, de forma correlata, em práticas de resistência.

Resistir, verbo no infinitivo, é um objetivo, mas mesmo ele é provisório, pois resistir exige o complemento "a quê", "a quem". Esse complemento nos direciona a uma metodologia de análise foucaultiana

que desloca o olhar do poder para as resistências, pois ao olhar para as resistências teremos condições de entender o funcionamento das relações de poder, cujo alcance incide sobre determinados corpos e não outros ("a quem"), a determinadas condutas e não outras ("a que"). As resistências desnudam as relações de poder. Mas, por que resistência parece ser a palavra forte de nossa frase? Parece-nos que ela é portadora de alguma urgência e que é dotada de uma atualidade constante e ao mesmo tempo ela se dirige à indigência, a indigência do tempo presente, ao tempo do não mais e do ainda não, que Hannah Arendt encontra e apresenta na tese que fez sobre o amor em Santo Agostinho.

O tempo presente é, a um só lance, o tempo em suspenso e o tempo do acontecimento.[1.] É de onde a cultura se erradia e alcança o passado (na formalização da tradição) e o futuro (na produção do [im]possível). Não por acaso, o único tempo que se tem, o presente, também pode ser convertido em um intervalo, em uma atitude reativa (calcada na espera ou na espreita).

Pensar o sujeito inscrito na cultura ou em distintas práticas culturais[2.] implica colocar em relevo o descentramento do sujeito no tempo presente. O sujeito se constitui em uma pluralidade de identidades culturais que não podem mais ser consideradas uniformes e coerentes, elas devem ser analisadas, pelo contrário, evidenciando aspectos de fragmentação, de contradição, de deslocamento/moviência e, sobretudo, de crise (Hall, 1992[2006]). As crises de identidade causam rupturas no que os sujeitos podem e devem enunciar, compreender, interpretar, dentre outros, fazendo emergir outras subjetividades. Pode-se dizer que, por a identidade ter a crise enquanto um de seus aspectos constituintes, a resistência emerge enquanto possibilidade histórica de romper com lugares fixos e cristalizados. Com isso, reforçamos o entrelaçamento conceitual entre sujeito, cultura e resistência dentro dos estudos discursivos e nos textos que compõem esse livro.

É sobre essas questões que orbitam em torno de sujeito, cultura e resistência que as análises produzidas no conjunto desta coletânea respondem, seja do ponto de vista teórico-metodológico, com as

diferentes proposições que vislumbram o desenvolvimento permanente da área de análise de discurso, seja do ponto de vista prático-objetivo, com os resultados das incursões igualmente variadas e pertinentes sobre os temas mais atuais em curso. À nossa pergunta-problema se relaciona, portanto, constantemente, uma dupla captura intensiva do real – da área e do *socius*. E, a partir desse momento, já podemos estabelecer um sobrevoo sobre as temáticas dos capítulos que compõem esta coletânea.

Nessa direção, Carlos Piovezani (2022) com *O que pode um discurso de ódio e uma retórica homofóbica* é responsável por uma dupla captura do campo dos estudos de discurso: uma teórico-metodológica e outra prático-discursivo-social. A primeira diz respeito à relação que ele apresenta entre a "longa tradição retórica e os estudos discursivos" em busca de uma fundamentação para a investigação no campo da linguagem a partir de seus usos histórico e social. O passeio epistemológico que promove à companhia de Aristóteles e Cícero para abordar a arte retórica pavimenta o caminho para, mais adiante, compreender como esse recurso é crucial nas formações fascistas, neofascistas e protofascistas do passado e dos dias de hoje, acompanhadas das leituras contemporâneas de Eco, Faye e dos estudos mais recentes do campo de modo a compreender a estrutura e a prática subsequente.

A segunda contribuição que temos a partir do texto de Piovezani (2022) se materializa na análise que faz ao introduzir, no jogo entre retórica e discurso, o "outro", "o inimigo comum" que é próprio dos regimes autoritários e, que elegeu as populações LGBTQIA+ de modo nunca visto na história. Piovezani (2022) analisa os enunciados produzidos a partir dos discursos do Presidente da República como expressão da retórica homofóbica, que aqui, pode ser a formalização do ódio – e na verdade é, mas também, funciona como mais um dispositivo no conjunto de práticas dissimuladoras que tem sido comum no governo federal desde 2019 a fim de não governar o governo, mas de tentar governar as almas.

A confluência de ambos os planos operados por Piovezani (2022) nos alerta para duas urgências registradas por ele mesmo: a

necessidade de resistir e reexistir frente ao desejo de um poder opressor e, a intensificação dos trabalhos de análise do discurso como ferramentas de compreensão que possibilitem a resistência, fazendo com que não percamos de vista a opressão e, que, sabendo identificá-la, possamos lutar contra ela.

Se o fascismo e o machismo se coadunam na retórica homofóbica, a sua relação é mais profunda e fluida do que uma mera relação de causa e consequência. Com Lucas Nascimento (2022) em *Cultura e teologia da nudez: discurso, imagem, pulsão masculina* podemos nos aproximar de uma chave de leitura que incursiona a *scientia sexualis* a partir da intersecção entre a análise do discurso, a psicanálise e a filosofia e operada segundo uma lógica teológica aplicada ao léxico "nudez" que vai "do sagrado ao profano" e, que é capaz de nos apresentar um complexo panorama do masculino segundo a produção de imagens. Nascimento (2022), a partir de uma incursão investigativa potente, propõe uma análise imagética não apenas como fonte de informação, mas como a própria informação a ser analisada, de modo que o conjunto de imagens apresentadas, sejam tomados como compósitos da própria materialidade discursiva. Contudo, o autor não deixa de alertar sobre a necessidade e indispensabilidade da posição-sujeito-leitor, única capaz de produzir a imagem e o sentido que com ela emana-se e se efetua no que chamamos realidade.

Júlia Almeida (2022) no capítulo *Deleuze-Guattari-Foucault, o discurso, o corpo e a prisão feminina na literatura* propõe uma articulação entre a arqueogenealogia de Foucault e o que ela chama de filosofia do discurso de Gilles Deleuze e Félix Guattari, de modo a propiciar a *entrada nos processos de enunciação coletiva* e as subsequentes relações com os dispositivos, o discursivo e o não-discursivo para compreender o século XX e, por que não, o século XXI. Para tanto, a autora faz ao mesmo tempo, essa proposta teórica e a análise da mulher na literatura, de modo que a um só lance tenhamos os ganhos teóricos e o exercício metodológico com o texto.

Ainda sob este mesmo contexto de que somos produtos e (re)produtores, marcado por uma série de imperativos que se materializam nos discursos e nas práticas em que esses se engendram,

Maria Luiza Rosa Barbosa e Sandro Braga (2022) analisam a *Discursividade N'*A carne: *subjetivação e resistência no corpo e na voz de Elza Soares.* Uma potente investigação da resistência que se funde ao sujeito por meio da arte e expressa na questão: *o que pode um discurso literomusical?* A análise acerca da música de Marcelo Yuka, Seu Jorge e Ulisses Cappelletti interpretada por Elza Soares (1937-2022) toma a um só lance a relevância da letra e melodia pensadas em seu contexto original e o (re)potencialização a que são postas quando da releitura produzida por Elza Soares. Enfim, a letra e a melodia, encontraram, segundo Barbosa e Braga (2022), a voz da intérprete, produzindo um novo *contorno* que foi capaz de encontrar um outro lugar para a luta no campo social, que vai em todas as direções possíveis e a partir de todas as condições existentes permeada pelos agravos da ideológica, política e econômica e dos graves da voz de quem canta o mundo em que se vive.

Lançando o olhar para a constituição do sujeito, temos o capítulo intitulado *Sujeitos em AmarElo: práticas de si como formas de/para uma ética da (re)existência*, de Vinícius Durval Dorne (2022). Este capítulo tem por objetivo analisar discursivamente o videoclipe "AmarElo" (Emicida, 2019), do rapper Emicida, com participações das artistas Pabllo Vittar e Majur, buscando delinear como são discursivizadas as práticas de si na constituição dos sujeitos em um contexto em que a vida é a própria graça e desgraça do porquê de existir.

No capítulo intitulado *A canção popular Brasileira e a política dos afetos no arquivo de brasilidade*, Pedro Henrique Varoni de Carvalho (2022) propõe um diálogo teórico entre a semiótica da canção, teoria produzida por Luiz Tatit, e a perspectiva dos estudos discursivos foucaultianos para pensar o objeto canção popular brasileira por um ponto de vista arqueológico e genealógico. Esse diálogo teórico, segundo o autor, apresenta uma contribuição singular para os estudos que se debruçam sobre a canção popular brasileira por um ponto de vista discursivo, considerando a singularidade da narrativa histórica da canção no arquivo de brasilidade.

No Capítulo *A dimensão do linguagir na língua menor: por que cortar e atravessar as coordenadas significantes de um mundo normal?*,

Alexandre Filordi de Carvalho (2022) promove uma aventura pelo pensamento de Deleuze e Guattari, com atenção especial ao segundo, em interação com uma série de pensadores que nos ajudam a compreender a proposta em curso de pensar um novo lugar para a língua, uma *língua menor,* feita de/em desterritorialização e reterritorialização constantes, que opera signos e regimes significantes por meio de cortes e atravessamentos, que se efetuam em um *linguagir* permanentemente em movimento, produtor e vivificante do real, conceitos que, certamente, inspiraram à leitura do texto.

Nesse mesmo fluxo criativo-inventivo também se encontra o texto de Luis Fernando Bulhões Figueira (2022) intitulado *Arquiformação discursiva, discurso hipócrita e discurso cínico,* que se propõe a ressignificar a *noção de formação discursiva* segundo o critério de que há formações dominantes, quase estáticas que se consolidam no imaginário do sujeito e que o autor denominou AFD, sigla para arquiformação discursiva. Ao analisar os discursos hipócrita e cínico, Figueira (2022) chega à conclusão de que do primeiro resulta o mascaramento e, do segundo, o descaramento do real, em que o efeito-sujeito em ambos caracteriza o que há de mais atual nos discursos contemporâneos e, portanto, igualmente carente de atenção por parte da análise de discurso tendo em vista contribuir para a compreensão do mundo em que vivemos.

E, é nesta mesma direção, a de atualização dos instrumentos de (re)leitura de mundo, em especial, a que é feita sob os auspícios da análise de discurso, que nos presenteiam Cristiane Carvalho de Paula Brito e Thyago Madeira França (2022) com um texto dedicado a uma produzir uma interessante intersecção que recebeu o nome de *Diálogos entre a Análise do Discurso pecheutiana e o Pensamento Decolonial*. Tal intersecção, não deixam de registrar os autores do texto, é marcada por um complexo exercício de percepção e sensibilidade quanto ao que cada modo de pensamento é capaz de oferecer para a (re)leitura das condições/formações que constituem o campo social.

Por sua vez, mas ainda sob o mesmo terreno social, Emília Tavares e Amanda Braga (2022) problematizam o corpo que toma o verbete *paraíba* nos dicionários dos séculos XIX ao XXI, evidenciando o quanto

ele é, historicamente, carregado de teor discriminatório. Sob o título *A Paraíba,* o paraíba *e os paraibanos: o que pode o discurso dicionarístico?* as autoras partem do fato agravante de que um presidente da república reforça o aspecto preconceituoso do termo, na contramão de todos os esforços civilizatórios que já havíamos conquistado e que desmoronaram no atual cenário político-social (o que se estende a negros, indígenas, mulheres, populações LGBTQIA+, pobres).

O poder do discurso dicionarístico, evidenciam Tavares e Braga (2022), é o de registrar e, portanto, o de manter a carga discriminatória do termo paraíba, que aliás, não pode ser tomado como mera captura do que é falado, usual ou consensuado, pois, sua construção é feita sob os sofrimentos, as exclusões e as invisibilidades do outro, é marcada pela violência, menosprezo e indiferença diante de um conjunto da população que fez e faz este país cotidianamente. Com isso, ressaltam as autoras, os dicionários necessitam ter compromisso democrático, até mesmo porque, sem esse compromisso, até mesmo eles, junto à cultura e o conhecimento, podem ser alvo do desejo odioso de destruição do mundo.

Em meio a amplitude temática que tenta responder à questão *o que pode um discurso?* Temos ainda o registro de Mariana Batista do Nascimento Silva (2022) com a sua proposta de analisar a representação midiática do dia dos professores. Intitulado *O que pode um discurso sobre a docência? O dia dos professores na mídia*, Silva (2022) analisa a exposição em três publicações jornalísticas no dia dos professores, o discurso sobre a docência. Como resultado, ela destaca a presença sutil de discursos que concorreram para a formatação do que é a docência, como, por exemplo, o religioso, civilizatório/iluminista e, mais recentemente, o empresarial.

Já os pesquisadores Mônica Chagas e Pedro Navarro (2022), no capítulo intitulado *A Desobediência como Prática Discursiva nas Relações de Poder-Saber no Movimento Estudantil de Ocupação das Escolas,* analisam como os discursos dos sujeitos que ocuparam as escolas em outubro de 2016 representam uma prática de desobediência. Para tanto, há a inscrição na Análise do Discurso foucaultiana e, a partir das análises, constataram que o movimento de

ocupação das escolas instaurou discursos de resistência inscritos em práticas de desobediência.

No capítulo *As Coerções do Dizer Livremente: Confrontos e acordos*, Felipe Masquio de Souza e Vanice Sargentini (2022) refletem sobre as coerções do dizer, lançando o olhar especificamente para o que se convencionou chamar como "cultura do cancelamento" e o "politicamente correto", a partir da rede teórica foucaultiana. Os autores também trazem considerações sobre práticas discursivas em relação à noção de "lugar de fala" e, destacam, em suas análises, que essas noções entram em causalidade com o conceito de "liberdade de expressão", demarcando especificidades enunciativas, principalmente, nas redes sociais.

Fechando os estudos desta coletânea, está o capítulo intitulado *O enunciado poético "Pecado Original" e seus possíveis diálogos*, de Clécio Luis Gonçalves de Oliveira e Grenissa Stafuzza. Há o objetivo de analisar o poema de Álvaro de Campos, "Pecado Original", enquanto um enunciado poético que desvela construções de sentido singulares. Os autores evidenciam, nas análises, como as relações dialógicas entre o eu e o outro são fundamentais para a constituição do sujeito na história.

A partir desta breve descrição dos capítulos, é possível perceber que, neste livro, há chaves de leitura possíveis a partir de referenciais teórico-metodológicos que suportam as diferentes incursões produzidas no campo da análise de discurso. De diferentes maneiras, os textos que compõem nossa coletânea se beneficiam das mais consistentes contribuições teóricas e práticas da pesquisa, resultando em uma variedade de perspectivas e epistemologias, sem contar com a mesma característica aplicada aos objetos analisados. Clássicos ou atuais, os aportes de cada texto repercutem a riqueza e atualidade que é fazer análise de discurso em um contexto de pluralidade de pensamento.

Enfim

É fato que nos dedicamos a analisar o problema do discurso e não a questão em si que dá título ao livro. Quanto a isso, nossos leitores

poderiam nos acusar de incoerência teórica ou no mínimo falsa propaganda. Mas, explicamos: *O que pode um discurso?* De fato, é uma pergunta, e logo na introdução dissemos que não trataríamos de questões, mas, de problemas. No entanto, o problema também exige uma formulação de pergunta. A diferença consiste na posição que ela ocupa no plano que criamos para produzir essa análise. Na questão, ela é o disparador e a conclusão: no fim chegamos aonde estávamos com a sensação de que tentamos encontrar uma saída (sem, na maioria das vezes, ter a encontrado); no problema, ela é o meio, a via pela qual efetuamos o processo de análise. E, nesse processo, não foi feita apenas uma questão, mas várias, até que pudéssemos ter, em vez de um retorno, uma saída real para nossas intenções: que discurso é poder! Ainda que seja substantivo (O poder) e talvez sobre ele recai a maior parte da atenção, ele é verbo (Poder) - transitivo direto e indireto e verbo transitivo direto, indireto e intransitivo. Pensar a transitividade no nível do funcionamento discursivo é relevante por colocar em destaque uma movência de sentido, requerida pela ordem do sistema, entre as palavras no todo oracional. Movência essa que também não cessa de produzir efeitos em nós que somos sujeitos de língua(gem).

Convidamos, por fim, pesquisadores, professores da rede básica, estudantes e demais interessados nos estudos do discurso a lerem os capítulos desta coletânea e estabelecerem diálogos que movimentem/desloquem saberes e poderes nas práticas acadêmico-sociais.

Referências

BERGSON, Henri (1896[2010]). *Matéria e Memória.* 4ª ed. Trad. Paulo Neves São Paulo: WMF Martins Fontes.

DELEUZE, Gilles e PARNET, Claire (1977[1998]). *Diálogos.* Trad. Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Escuta.

FOUCAULT, Michel (1995). "O sujeito e o poder", *in*: RABINOW, Paul e DREYFUS, Hubert. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Trad. Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, pp. 231-249.

FOUCAULT, Michel (1971[1996]). *A Ordem do Discurso.* Trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola.

GROS, Frederic (1995). "Foucault e a questão do quem somos nós?" *Tempo Social*, Rev. Sociol., 7(1-2), pp. 175-178.

HALL, Stuart. (1992 [2006]). *Identidade Cultural na Pós-modernidade*. Trad. Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro Rio de Janeiro: DP&A.

Notas

1 Sugerimos a leitura de Matéria e Memória (1896[2010]) de Henri Bergson (1859-1941) para o aprofundamento da perspectiva apresentada aqui sobre a temporalidade, duração, acontecimento e outros conceitos pertinentes. Edição brasileira da WMF Martins Fontes, traduzida por Paulo Neves (2010, 4ª edição).

2 Embora o uso da palavra "cultura" esteja no singular, nossa abordagem não a toma como significado fixo, mas numa acepção que contemple fluxos e práticas culturais produzidas historicamente.

FALAR COMO UM HOMEM... DISCURSO DE ÓDIO E RETÓRICA HOMOFÓBICA

Carlos Piovezani

Examinar as coisas ditas e os modos de dizer e não crer nas evidências do que foi dito nem tampouco se curvar à autoridade de quem as disse. Esta é uma tarefa incontornável da crítica e, por extensão, da Análise do discurso. Uma das valiosas lições de Michel Foucault indica esse mesmo caminho: interrogar a linguagem, não na direção para a qual ela remete, mas na dimensão histórica e social que a constitui (Foucault, 1997, p. 129). A conhecida anedota ilustra isso muito bem: quando Pedro fala de Paulo, sabemos mais de Pedro do que de Paulo. O discurso é algo raro. Condicionado por fatores históricos e sociais e por relações de poder, Pedro escolhe dizer algo específico sobre Paulo e o faz de certo modo, em detrimento de tantas outras coisas que a língua e a lógica lhe permitiriam dizer. A ordem do discurso vai ainda reger a conservação e a evanescência do que fora enunciado, suas retomadas, reformulações e apagamentos.

Os discursos materializam as ideologias das classes e grupos de uma sociedade, mas também as crenças, as sensibilidades e os afetos dos sujeitos. Assim, controlam o que se diz e as maneiras de dizer e ainda produzem os sentidos das coisas ditas. A essa noção de discurso conjugamos a ideia de que sua produção "é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade" (Foucault, 2000, pp. 8-9.). A despeito de sua complexidade e dos cruzamentos em suas fronteiras e ainda das múltiplas e diversas relações e microrrelações de poder que os atravessam e constituem, eles poderiam *grosso modo* ser divididos entre os que pregam a discriminação e mesmo a exclusão das diferenças étnicas, econômicas, sociais e sexuais, por um lado, e os que

defendem a inclusão dessas diferenças, por outro. Nesse sentido, o que dizemos e as formas como enunciamos revelam muito mais de nossa sociedade e de nós mesmos do que costumamos supor.

É a partir desses pressupostos que nos propomos aqui a abordar textos e enunciados produzidos por Jair Bolsonaro, nos quais se materializa um discurso fundamentalmente excludente, persecutório e violento: o discurso homofóbico. Além de identificar os traços mais marcantes do funcionamento desse discurso de ódio, examinaremos também algumas das técnicas retóricas e oratórias empregadas por Bolsonaro para a constituição de um *logos*, de um *pathos* e de um *ethos* específicos de uma retórica homofóbica. Considerando esse nosso duplo objetivo, optamos por fundamentar estas nossas reflexões e análises em confluências entre a Análise do discurso e a Retórica.

Elementos da retórica homofóbica no Brasil contemporâneo

Em condições históricas de retrocessos políticos e comportamentais, os discursos da exclusão certamente encontram um solo mais fértil para sua reprodução. Mas, tais discursos não desaparecem nos contextos de conquistas inclusivas. Era este o cenário no início do terceiro mandato consecutivo do Partido dos Trabalhadores na presidência da República: várias políticas afirmativas já haviam sido instauradas e outras começavam a ser propostas e implantadas.

Foi nesse contexto político que o então deputado federal Jair Bolsonaro aproveitou-se do anúncio de uma ação governamental de combate à homofobia para atrair os holofotes da mídia e encobrir sua medíocre atuação parlamentar. Sua estratégia consistiu em reproduzir conhecidos elementos da retórica homofóbica, uma das mais segregadoras, entre tantas que circulam em sociedades profundamente injustas, desiguais e excludentes como a brasileira. A força e o alcance das ideias e condutas heteronormativas são fundamentais para a adesão aos discursos do preconceito contra as sexualidades não conformistas.

Bolsonaro adquiriu protagonismo no cenário nacional, sobretudo, a partir do início de seu sexto mandato. Isso se deveu em boa medida à sua oposição ao projeto que tornava crime a homofobia. Sua atuação ajudou a impor uma derrota ao Ministério da Educação, que pretendia distribuir material anti-homofóbico nas escolas, em 2011. Para a promoção de Bolsonaro, a cobertura e a repercussão midiática foram fundamentais.

Entre tantas outras, houve essas duas circunstâncias nas quais grandes veículos da mídia abriram espaço para a manifestação de sua posição: "O deputado Jair Bolsonaro (PP-RJ) protagonizou um novo bate-boca na Câmara nesta quarta-feira, ao criticar homossexuais durante uma audiência sobre segurança pública. Bolsonaro voltou a dizer que nenhum pai pode 'ter orgulho de ter um filho gay' e atacou o 'kit gay', material anti-homofobia que o Ministério da Educação estuda distribuir às escolas" (*Folha de São Paulo*, 27 de abril de 2011).

Poucos meses depois, a revista *Época* promoveria uma entrevista de Bolsonaro concedida a seus leitores. Nela, o deputado disse o seguinte:

> Minha luta vitoriosa no Congresso foi contra a distribuição do kit gay nas escolas do 1º grau. Não podia me omitir diante do material que estimulava nossos meninos e meninas a ser homossexuais. E deviam se orgulhar dessa condição. Não acredito que nenhum pai possa se orgulhar de ter um filho gay. Se lutar para impedir a distribuição do kit-gay nas escolas de ensino fundamental com a intenção de estimular o homossexualismo, em verdadeira afronta à família, é ser preconceituoso, então sou preconceituoso, com muito orgulho. (*Época*, 02 de julho de 2011)

Além da mentira, Bolsonaro constrói ali uma visão bélica do mundo, em que só há dois lados: o dos amigos e o dos inimigos. Nessa guerra, ele trava uma "luta" própria, pessoal: "minha luta"; e o faz num cenário supostamente bastante adverso, porque dominado por poderosos e pela alegada hegemonia da "ideologia de gênero" e da "ditadura gay". Para entrar na luta em contexto tão adverso, seria preciso muita coragem. Para dela sair vencedor, muita força e obstinação. Eis alguns dos efeitos pretendidos pelo enunciador para si mesmo: protagonismo pessoal, coragem para o embate e triunfo. Já ao precisar o adversário

combatido, ele emprega uma expressão simplista e muito pregnante. Prova dessa pregnância foi o fato de que a expressão "kit gay" tenha passado a circular na imprensa e eventualmente mesmo entre alguns partidários mais desavisados de ideologias igualitárias.

O deputado constrói um simulacro grosseiro, mas eficiente, da posição antagonista, mediante o qual o material anti-homofobia se torna "intenção de estimular o homossexualismo". Num enunciado de reduzida extensão, como este que ora examinamos, há duas ocorrências da dessa equivalência, o que produz considerável destaque à ofensiva e proselitista investida homossexual. Esse "estímulo" ocorre com "a distribuição do kit gay". Neste último sintagma, também ele com duas ocorrências no enunciado, os determinantes definidos "a", antes de "distribuição", e "o", antes de "kit", constroem o efeito de que se trata de algo evidente, isto é, algo cuja existência é dada como certa, inquestionável e, por isso, supostamente conhecida pelo interlocutor. Além disso, a própria opção pela palavra "homossexualismo", em detrimento de "homossexualidade", já é uma marca do discurso homofóbico, ainda com mais forte razão na medida em que consiste numa "verdadeira afronta à família". Uma vez mais, a pretensa coragem bolsonarista é destacada e justificada: "Não poderia me omitir...". É assim que se constrói e se ostenta o orgulho de seu preconceito. O contraste entre esse orgulho e a vergonha imputada ao outro é uma propriedade patética fundamental da retórica homofóbica.

É nessa direção que se mobiliza o argumento falacioso de que não haveria outra opção além destas duas opostas: ou a vergonha ou o orgulho de "ter um filho gay". Assim, sua formulação joga com essas duas paixões, tenta impô-las e exclui a possiblidade de que a sexualidade não seja motivo nem de uma nem de outra. Nesse sentido, o "orgulho gay" é réplica e resistência necessárias ao covarde e terrível gesto que pretende humilhar comunidades e pessoas por suas sexualidades. A ostentação do orgulho homofóbico ocorre ainda sob uma forma que aparenta um entimema: se isso, isto outro. Trata-se aqui uma vez mais de recusar importante aspecto do processo civilizatório, como se ele fosse somente uma imposição do chamado "politicamente correto". Apenas nesse último caso é que não se poderia assumir a

condição preconceituosa. A força do politicamente correto não é suficiente para impedir o defensor da família de combater o que anuncia como degeneração moral e perversão sexual...

Populistas com atávicos traços fascistas tendem a transferir sua vontade de poder para questões sexuais. Daí deriva seu machismo, seu "desdém pelas mulheres e uma condenação intolerante de hábitos sexuais não conformistas, da castidade à homossexualidade", conforme nos mostrou Umberto Eco.

Um "fascista *wannabe*", eis como Federico Finchelstein caracteriza o atual presidente da República. Ele é o líder populista que mais deseja ser fascista e que mais se aproxima do fascismo na história política de nossos tempos, na medida em que reativa em seu populismo estas indeléveis marcas fascistas: a violência anunciada como fator de regeneração social, a segregação de grupos fragilizados, a mobilização exponencial das mentiras e o flerte com a ditatura (Finchelstein, 2020). Essa segregação de grupos fragilizados evidentemente compreende a comunidade LGBTQIA+.

Em agosto de 2001, a então deputada federal Iara Bernardi (PT/SP) apresentou à Câmara o Projeto de Lei Número 5003, cuja ementa era esta: "Determina sanções às práticas discriminatórias em razão da orientação sexual das pessoas." Ainda em maio ano seguinte, o novo Plano Nacional de Direitos Humanos também apresentado ao Congresso Federal contemplava os direitos ao casamento de pessoas do mesmo sexo e à adoção de filhos por casais homossexuais.

Há seis anos, já tramitava na Câmara um Projeto de Lei da então também deputada federal Marta Suplicy (PT/SP), que postulava esses direitos, quando, após um evento no Palácio do Planalto, ocorrido no dia 13 de maio de 2002, o presidente Fernando Henrique Cardoso foi fotografado com a bandeira arco-íris, em demonstração de seu apoio àquele PL. As reações reacionárias na Câmara dos Deputados não tardaram. No dia seguinte, no plenário, os deputados Euler Morais (PMDB/GO) e Severino Cavalcanti (PPB-PE) disseram respectivamente o seguinte: "Aprovar o casamento gay é a institucionalizar o perverso, a corrupção, a imoralidade, a vergonha e a nudez"; e "FHC investe na destruição da família brasileira, patrocinando o casamento entre

homossexuais e defendendo a prostituição". Além de subscrever e reiterar essa posição, Bolsonaro ultrapassaria, como de costume, os limites da atuação institucional, da legislação brasileira e do processo civilizatório. Na porta de seu gabinete, afixou um cartaz com o enunciado "Eu já sabia...", insinuando escrachadamente que FHC era gay. Ao ser questionado pela imprensa sobre a razão e o significado de seu cartaz, Bolsonaro afirmou, gargalhando, que "O objetivo era tirar sarro". Logo, em seguida, complementou: "Não vou combater nem discriminar. Mas, se eu ver (*sic*.) dois homens se beijando na rua, eu vou bater".[1.]

A conjunção entre discurso de ódio e retórica homofóbica produz um atroz encadeamento entre preconceitos e extermínios, entre palavras e ações de ódio, de violência e de morte. Discurso de ódio e retórica homofóbica compreendem detratações, humilhações, perseguições e incitações à agressão e, por isso, participam direta e/ou indiretamente dos ataques físicos, dos homicídios e dos extermínios que muito frequentemente as sucedem.

Mesmo que não houvesse essas ações e efeitos bárbaros, a engrenagem já compreenderia estas terríveis conexões: os ataques verbais afetam atacados, suas testemunhas e os atacantes. Entre outros efeitos, tornam os atacados ainda mais humilhados e resignados; as testemunhas, mais indiferentes ou identificadas com as agressões; e os atacantes, ainda mais violentos. No discurso de ódio, há vontade de soberania de quem odeia e de subordinação em relação a quem é odiado. Tudo isso se agrava e com mais forte razão conduz à violência física, à tortura e à morte, quando a ameaça manifesta a perseguidos constrói um padrão de conduta e encoraja adeptos a serem igualmente violentos: "(...) se eu ver dois homens se beijando, eu vou bater".

Bolsonaro voltaria à cena política e midiática na audiência na Comissão de Direitos Humanos no Congresso, realizada no dia 28 de junho de 2012. Manifestava-se ali novamente sua obsessão com a sexualidade alheia.[2.]

> Presidente, o comandante Jean Willys abandonou a tropa de homossexuais. E a tropa de homossexuais está batendo agora em retirada. São heterofóbicos. Quando veem um macho na frente, eles ficam doidos. O que tá em jogo neste país aqui é a esculhambação

> da família. É isso que tá em jogo. E são tão covardes, que atacam lá nas criancinhas, a partir de 3, 4 e 5 anos de idade. Num é palavra minha, não. Fizeram aqui ó, no dia 15 de maio, o IX Seminário LGBT infantil. Canalhas! Canalhas! Emboscando crianças nas escolas. Canalhas, mil vezes! Homossexualismo? Direitos? Vai queimar tua rosquinha onde tu bem entender, porra! Eu não tenho nada a ver com isso. Não queiram estimular crianças, filhos de vocês aqui, humildes, que ganham um salário mínimo, tão recebendo uma carga de material homoafetivo na escola.

O deboche sobre os homossexuais, a produção do contraste entre a virilidade do universo das armas e a debilidade do campo homossexual e ainda a linguagem chula, violenta e supostamente viril são mais alguns elementos de sua retórica homofóbica, na qual os homossexuais são distorcidos como seres humanos pervertidos e reduzidos à sua sexualidade, completamente controlados por seus instintos sexuais e essencialmente constituídos por sua covardia. Tudo ao inverso da ostentação do que seriam as virtudes puras e a hipertrofiada virilidade, exclusivamente encontradas na macheza.

A grosseria e a baixeza do que diz e de suas maneiras de dizer se conjugam com uma linguagem figurada, que tende a ser atraente e a produzir forte adesão. Eis um único exemplo dessa linguagem. Para falar, digamos, mais ou menos a mesma coisa no início de sua intervenção naquela audiência da Comissão de Direitos Humanos, mantendo sua visão bélica da política e do mundo, Bolsonaro poderia ter optado por estas ou por outras formulações análogas: “Presidente, nossos adversários não demonstram coragem”, “Presidente, meus oponentes se acovardam”, “Não suportam a manifestação de posição divergente”, “Não respeitam pontos de vista distintos”, “Não são capazes de manter o controle”. Em vez dessas formulações, como vimos, o deputado optou por estas: “Presidente, o comandante Jean Willys abandonou a tropa de homossexuais. E a tropa de homossexuais está batendo agora em retirada. São heterofóbicos. Quando veem um macho na frente, eles ficam doidos”.

Sua denúncia do alegado proselitismo homossexual é feita sob a forma de uma delocução, ou seja, de um enunciado formulado em terceira pessoa. Com esse relativo distanciamento do enunciador daquilo que ele próprio enuncia, se produz o efeito de que se trataria da

exposição objetiva de cenários e ações factuais. Concorre ainda para o efeito de verdade da denúncia o uso dos determinantes definidos em "a esculhambação da família" o primeiro enunciado de Bolsonaro poderia ter sido Ora, o confronto com os adversários. A terceira pessoa da denúncia cede espaço a modalidades enunciativas de alocução, isto é, a formulação em segunda pessoa, quando se constroem e/ou se reforçam os efeitos de indignação e coragem e de implicação de parte da audiência. Bolsonaro se mostra ainda mais indignado e corajoso no misto de referência e de interpelação nesta sequência de injúrias: "Canalhas! Canalhas! Emboscando crianças nas escolas. Canalhas, mil vezes!". Do modo análogo, produz esses efeitos, quando responde às perguntas retóricas, eivadas de repulsa, simulando uma destemida interlocução direta com seus inimigos: "Homossexualismo? Direitos? Vai queimar tua rosquinha onde tu bem entender, porra!". Já a atração dos que poderiam representar certo setor dos ouvintes partidários da indignação bolsonarista é também construída por uma interpelação: "filhos de vocês, aqui, humildes".

A acusação de Bolsonaro seria um imperativo, porque esses inimigos homossexuais concentrariam em si derroca moral, depravação sexual e corrupção familiar e social. Seus terríveis atributos podem ser depreendidos na longa e repetitiva sequência de ações e estados com os quais eles são desqualificados: abandonam a tropa, batem em retirada, são heterofóbicos, ficam doidos, esculhambam a família, são covardes, atacam as criancinhas, emboscam as crianças, são canalhas, queimam a rosquinha, estimulam as crianças a ser homossexuais... Diante de um perfil tão imoral e ameaçador, somente caberia a indignação e o confronto. Na esteira da denúncia, vêm as incitações diretas e indiretas às detratações e aos insultos, às humilhações e perseguições, às agressões e torturas, às mortes e aos extermínios.

Destaca-se ainda um efeito de verdade que encobre uma descarada mentira: a "prova" de que teria ocorrido um evento dedicado ao proselitismo homossexual estaria num panfleto mais do *fake* mostrado por Bolsonaro, mas visto por quase ninguém, numa data precisa de sua realização e em seu título com ares de fajuta verossimilhança. A farsa do "IX Seminário LGBT infantil" dá ocasião e justificativa para a

indignação do nobre deputado e para a carga muitíssimo agressiva e vulgar de seu ataque. O ápice de sua baixeza é, então, sucedido pela denegação, formulada em primeira pessoa do singular, tão desnecessária, no plano lógico e linguístico, quanto inevitável e absolutamente reveladora, na dimensão subjetiva: "Eu não tenho nada a ver com isso".

Logos, pathos e ethos da retórica homofóbica

Ora, a retórica homofóbica é fundamentalmente reacionária. Diante das reivindicações e das propostas inclusivas, igualitárias e emancipatórias, a retórica reacionária faz proliferar as profecias da inocuidade, dos efeitos perversos, dos riscos e das derrocadas fatais que assolariam a sociedade: "Isso não adianta nada; tudo vai continuar na mesma!"; "Isso vai produzir mudanças, sim, mas elas só vão piorar as coisas"; "Isso vai fazer com que percamos os benefícios que já conquistamos!"; "Dar esse passo rumo ao 'seu' progresso significa forçosamente dar dois outros que nos conduzirão ao abismo!" (Angenot 2015, pp. 101-102). Em sua atualização na retórica homofóbica, a discriminação e o ódio são tão frequentes e intensos que praticamente eliminam as ocorrências da inocuidade, em benefício da onipresença dos efeitos perversos, dos riscos e das derrocadas fatais que atribuem à comunidade homossexual. Onde terríveis desigualdades abissais grassam há séculos, quanto maior potencial transformador e igualitário houver nas coisas ditas e nas práticas que elas ensejam, maiores serão a velocidade das reações, a força de seus golpes e o raio de sua extensão.

Essas e outras abjetas falas de Bolsonaro e dos bolsonaristas, tais como as mais recentes "Tem que deixar de ser um país de maricas" e "Máscara é coisa de viado", são bastante reveladoras. Primeiramente, porque tornam patentes os preconceitos de gênero e de sexualidade que ainda devastam o Brasil e a força, o alcance e o enorme poder deletério dessas discriminações, a despeito de importantes e insuficientes avanços igualitários conquistados a duras penas. Em seguida, porque tornam manifestas as condescendências institucionais diante dos descalabros verbais do deputado e do candidato à

presidência: vários setores da mídia, da política e da justiça não lhe impuseram as sanções necessárias. Sem punições e com visibilidade midiática cada vez maior, o político do baixo clero foi galgando espaço e dividendos eleitorais até chegar à presidência da República. Enfim, à sua revelia, suas declarações revelam obsessões do próprio sujeito que as produz.

A retórica homofóbica tem *logos*, *pathos* e *ethos* particulares (Aristóteles 2005, Livro I, cap. 2, 1356a). Entre o que dizem seus adeptos e os argumentos de que se valem, há i) a possibilidade e, mais do que isso, o dever de se tratar de algo absolutamente privado em público, uma vez que o fato tratado corresponde a perigos e ameaças à família, à sociedade e à espécie humana; ii) a suposta indiferença à sexualidade alheia e os efetivos ataques que lhe são dirigidos; iii) a redução do outro à sua sexualidade, que, em última instância, consiste em negação de sua condição humana; iv) a correspondência entre a busca e a obtenção de direitos civis e a degeneração individual e coletiva, na medida em que a sexualidade não conformista equivale a perversão, corrupção e imoralidade; v) a condição necessária e urgente de direitos de liberdade de expressão e de deveres morais ao combate das reivindicações da comunidade LGBTQIA+.

Suas paixões fundamentais parecem ser o orgulho e a vergonha. Mas, nem só desses terríveis afetos vive a retórica homofóbica. Há nela ainda outros sentimentos sentidos por si e imputados ao outro. O homofóbico não somente tem orgulho de si e de sua heterossexualidade, mas também de sua coragem para enfrentar o oponente. Nessa retórica, o outro de sexualidade distinta é concebido não como sujeito cujas experiências de vida são parcialmente diversas, mas como perigo, que deve ser temido, afastado e expurgado, e como inimigo, que deve ser identificado, odiado, perseguido, humilhado, agredido e eliminado. Ao invés da indiferença em relação ao que as pessoas fazem privadamente para extrair prazer de seus corpos, a retórica homofóbica é impregnada por uma animosidade constitutiva, ora disfarçada e pretensamente encoberta pelo escárnio, ora manifestamente raivosa nas agressões verbais, físicas e homicidas.

Um contraste marca essas paixões da retórica homofóbica. Do modo análogo ao amor por si e ao ódio ao outro, que ela compreende, ao orgulho de si corresponde a vergonha do outro. Essa última é tanto o incômodo profundamente sentido ou anunciado como tal e expresso por si diante dos comportamentos, efetivos ou presumidos, do outro, quanto a própria infâmia atribuída a esse outro. Não pode haver espaço para outro afeto que não seja a vergonha, principalmente, na diversidade sexual, mas também em todas aquelas e todos aqueles que não a condenam.

Finalmente, o traço mais marcante do *ethos* do orador homofóbico da atual extrema-direita brasileira é a hipervirilidade. Nas imagens de si que os homofóbicos, em geral, e Bolsonaro e os bolsonaristas, em particular, construídas não apenas nas coisas que dizem, mas, principalmente, em seus modos de dizer, os recursos linguísticos, retóricos e oratórios empregados convergem para a constituição de um *ethos* viril hipertrofiado. Em certas ocorrências, há lugar e ocasião para a criação de uma imagem aparentemente bem-humorada de quem fala, que se constrói com o deboche do outro, com preconceitos e discriminações recreativos. Rir do outro enaltece quem provoca esse riso e quem se diverte com ele e rebaixa quem é objeto dessa diversão. Em todo caso, esse riso é hipermasculino, porque tem palavras e prosódia, silhueta e gestualidade típicas da estereotipia machista.

Mas, frequentemente, o *ethos* hiperviril tem, ao lado ou em detrimento do riso, a sisudez e a agressividade como propriedades mais presentes e acentuadas de seus usos do verbo, do corpo e da voz, tais como linguagem chula e insultos, projeção torácica, mãos e braços erguidos e dedos em riste e ainda fonação tensa e vociferação. Com tais meios e expedientes, o homofóbico forja sua hipervirilidade, mostrando-se como quem fala com autenticidade, franqueza, ênfase e coragem. Em razão da justificativa de que se autoinveste, já que supostamente o faz em nome de valores absolutos, como Deus e a família, como as pessoas de bem e a inocência das crianças, a violência e mesmo a grosseria em suas formas de expressão não somente são aceitáveis, mas legítimas e necessárias.

Falar como um homem... um imperativo da retórica homofóbica

Mediante essas provas técnicas do *ethos*, do *pathos* e do *logos*, os que empregam a retórica homofóbica reproduzem o modelo das funções do orador proposto pelos latinos: *docere*, *delectare* et *movere*. Como sabemos, Cícero postula que a excelência oratória compreende o cumprimento dessas três tarefas:

> Portanto, será eloquente o homem que no tribunal e nas causas civis falar de tal modo que consiga dar provas do que diz, ser agradável e emocionar seus ouvintes. Dar provas do que diz é uma condição necessária para o orador convencer seu público, mas mostrar-se agradável é fundamental para a obtenção de seu consentimento e emocioná-lo é um imperativo para persuadi-lo. De fato, entre essas três funções, é a emoção suscitada nos ouvintes a mais poderosa para que saiamos vitoriosos das causas que disputamos. Há para o desempenho de cada uma dessas tarefas do orador um estilo próprio de linguagem: um estilo preciso para provar algo, um estilo ameno para agradar o público e um estilo veemente para comovê-lo, porque é somente aqui que reside toda a potência do orador. (L'orateur, cap. XXI, 69, 2008)

É possível observar na recomendação de Cícero uma hierarquia entre essas funções. A capacidade de bem argumentar é indispensável ao convencimento nos desempenhos oratórios dos gêneros judiciário e deliberativo, mas não basta para persuadir os ouvintes. Para isso, é preciso ainda mostrar-se agradável de modo a torná-los benevolentes e, principalmente, conseguir tocar seus corações. Sem a disposição patética favorável dos ouvintes, condição imperativa para a adesão afetiva a certa posição, as demonstrações ao cérebro e as imagens positivas de si seriam insuficientes para a eficácia retórica.

Ao seu modo, a retórica homofóbica produz excelência oratória. Seu eloquente orador fala como um homem, que, além de virtuoso, porque viril, pretensamente instrui seus ouvintes em estilo simples e em linguagem figurada sobre os males e as ameaças da homossexualidade, os agrada tanto com estilo leve e ameno em seus deboches sobre os homossexuais quanto com estilo grave e indignado em suas denúncias da perversão alheia e, finalmente, os comove com suas mentiras, com suas ofensas e com seus ataques. Esse plano dos afetos é aqui decisivo.

A homofobia não somente as separa, antes, opõe diametralmente as paixões da amizade pelos seus e do ódio pelos outros, do orgulho de ser hétero e da vergonha de não sê-lo e mesmo de aproximar-se de quem não é. A química entre a convicção sentida, imaginada ou desejada em valores do bem absoluto e o orgulho da pertença identitária aos normais de boa-fé, de honesta índole e de retidão moral é poderosíssima. O lastro de séculos, senão de milênios, de machismo, misoginia e homofobia, assentados nas leis e vontades de Deus, dos homens e na natureza, só reforça esse imenso poder opressivo e violento.

A retórica homofóbica: componente fundamental da linguagem fascista

Os encontros relativamente tardios, mas necessários entre a longa tradição retórica e os estudos discursivos contemporâneos marcam um passo fundamental na consolidação de conquistas valiosas para as análises dos usos históricos e sociais da linguagem humana. Com a Análise do discurso, aprendemos que a discursividade é forma e meio privilegiados de materializações das ideologias. Desse modo, o discurso é um objeto, ao mesmo tempo, linguístico e histórico, cuja importância na vida social se constata no fato de que ele controla o que dizemos e nossas maneiras de dizer e ainda produz os sentidos das coisas ditas.

A esse postulado fundamental da Análise do discurso incorporaram-se outros não menos importantes, tais como os seguintes: as identificações de gênero incidem sobre as produções discursivas e concorrem decisivamente para a construção dos efeitos de sentido das coisas ditas; o controle, a seleção, a organização e a redistribuição dos poderes do discurso e dos sujeitos que podem falar em nossas sociedades não passam incólumes pelos gêneros masculino e feminino, entendidos como saberes que se constroem a partir da identificação das diferenças entre os sexos e como forma primária de relações de poder; os discursos são elementos capitais de dispositivos que tanto condicionam o que pensamos, fazemos e dizemos quanto atuam em

práticas e processos de objetivação e de subjetivação que nos atravessam e constituem.

Ante essas conquistas, a tradição retórica pode nos aportar mais uma: a dimensão afetiva é indissociável e constitutiva da linguagem humana. Não há atividade discursiva destituída de afetos. Além disso, as paixões são absolutamente decisivas nas produções de nossas falas e nossas escutas e desempenham um papel fundamental na comoção, na identificação e na adesão dos sujeitos de uma sociedade às diversas e conflitantes pautas e posições. Com base nesses encontros e conquistas, sustentamos a ideia de que as comunidades discursivas se constituem tanto pelo que dizem seus membros, pelos modos como eles formulam seus dizeres e pelos espaços e meios em que circulam, se conservam e se esvaem as coisas ditas, quanto pelas sensações e afetos que compartilham entre si. A "natureza" dessa constituição compreende, evidentemente, graus distintos e combinações diversas em diferentes comunidades. Naquela formada pelo discurso e pela retórica homofóbica, os afetos negativos e potentíssimos do ódio e do orgulho héteros são componentes de primeira e decisiva ordem.

Ao examinar a linguagem de Hitler e dos nazistas alemães durante o *Terceiro Reich*, o filólogo judeu, Vitor Klemperer, chegou à seguinte constatação: "A linguagem sempre revela o que uma pessoa tem dentro de si e deseja encobrir, de si e dos outros, ou que conserva inconscientemente. Uma pessoa pode fazer declarações mentirosas, mas o estilo deixará as mentiras expostas" (Klemperer 2009, p. 49). Os ataques obsessivos e virulentos a comportamentos sexuais alheios e a insistência na superestimação de si que se concentra numa virilidade hipertrofiada revelam muito mais sobre quem os produz e sobre a sociedade que os abriga e os faz circular do que sobre aqueles que preconceituosamente são perseguidos e atacados por todas essas discriminações e violências. Tanto Klemperer quanto Jean-Pierre Faye indicam este ponto fundamental: o aumento progressivo da aceitação dos discursos e das práticas fascistas está ligado à maneira pela qual a sociedade é invadida por suas histórias e por suas maneiras de contá-las.

A retórica homofóbica é uma faceta decisiva da linguagem fascista. Esta última se define fundamentalmente por se tratar da linguagem humana que pretende calar a linguagem humana, que pretende rebaixar a condição humana e que pretende eliminar a vida humana de todas aquelas e de todos aqueles que pensam, agem e falam diferentemente dos de raça pura e das pessoas de bem. Fascistas e neofascistas falam para calar a crítica que lhes poderia ser dirigida e para calar e, até mesmo, eliminar a diversidade das formas de vida em uma sociedade. Seu traço mais característico é a violência tanto nas coisas que diz quanto nos modos de dizê-las. O Narciso fascista não só acha feio o que não é espelho, mas também o detrata, o humilha, o ataca e o persegue, prega sua eliminação e participa das agressões que lhe são infligidas, de seu homicídio e de seu extermínio. Assim, a linguagem fascista fala para justificar e fomentar o aniquilamento do outro, seja ele adversário ou apenas diferente, mas sempre transformado em inimigo. Por isso, os discursos de Bolsonaro não apenas são racistas, machistas, misóginos e homofóbicos, mas também incitam a violência contra oponentes políticos e grupos sociais marginalizados, têm um profundo desapreço pela vida humana, têm prazeres sádicos e muita pulsão de morte.

Na Roma antiga, o *fasces* é um instrumento que representa o poder do rei, do cônsul e dos altos magistrados. Em larga medida, esse poder se concentra na palavra desses homens poderosos. Uma de suas facetas mais atrozes e fundamentais consiste no fato de que suas falas têm o poder de condenar o outro ao flagelo, ao degredo e à morte. Trata-se, portanto, de uma fala fálica, hiperviril, que fascina uma massa de adeptos e de militantes apaixonados pela promessa de liberação da violência; de fala que se pretende palavra de ordem, repetição sem abertura à diferença e ao diálogo e de comando que se executa, para se tornar açoite simbólico, violência física, assassinato e extermínio.

"Nem todo machista é fascista, mas a recíproca não é verdadeira. O fascismo fascina o fascista". A fórmula de Maria Rita Kehl é precisa, mas parece estar incompleta. O machismo e seus congêneres, como a misoginia e a homofobia, compreendem posições subjetivas de "recusa da castração", com os afetos ressentidos dos que, diante das

incompletudes e fragilidades da condição humana e, portanto, também diante de suas próprias fraquezas, "oprimem os mais frágeis para se iludir de que são onipotentes". Noutros termos: "Fascismo, perversão... machismo: a convicção de que o homem vale mais do que a mulher. Acrescida, hoje, do apelo à violência como expressão de potência e exercício do poder" (Kehl, 2020, p. 183; p. 185). As crenças convictas de que o homem vale mais do que a mulher, mas também as de que o hetero vale mais do que o homossexual e ainda outras afins, são condições necessárias e suficientes para o rebaixamento da humanidade alheia e para os subsequentes passos para o preconceito e os insultos, para as agressões e os suplícios e para as mortes e as carnificinas.

Eis o que pode um discurso de ódio e uma retórica homofóbica. Ante suas atrocidades e poderes nefastos, nossos trabalhos que os tomam como objeto análise e nosso empenho em sua desconstrução são absolutamente urgentes e indispensáveis. Já foi dito e reiterado que precisamos resistir, mas também reexistir e contra-atacar, principalmente nestes nossos terríveis tempos de tantas sombras e de tantas dores. Para tanto, não podemos nos dar ao luxo de deixar os poderes do discurso quase exclusivamente nas mãos de quem quer aniquilar as diferentes formas de pensar e de viver. Antes, nos cabe seu exame, mediante uma interrogação da linguagem, que observa menos a direção para a qual ela aponta e que analisa mais e obstinadamente os fatores e fenômenos históricos e sociais que a constituem. Examinar esses poderes terríveis é passo fundamental para toda forma de luta igualitária e emancipatória, porque compreender os modos pelos quais a opressão, a exclusão e a violência se tornaram aceitáveis e mesmo desejadas talvez seja o primeiro e decisivo ato de nossa própria libertação.

Referências

ANGENOT, Marc (2015). *O discurso social e as retóricas da incompreensão*. São Carlos: EdUFSCar.

ARISTÓTELES (2005). *Retórica*. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda.

CICERO (2008). *L'orateur*. Paris: Les Belles Lettres.

ECO, Umberto (2018). *O fascismo eterno*. Rio de Janeiro / São Paulo: Record.

FAYE, Jean-Pierre (2009). *Introdução às linguagens totalitárias*. São Paulo: Perspectiva.

FINCHELSTEIN, Federico (2019). *Do fascismo ao populismo na história*. São Paulo: Almedina.

FINCHELSTEIN, Federico (2020). *Bolsonaro é o líder populista que mais se aproximou do fascismo na história*. Entrevista concedida ao *The Intercept*.

FOUCAULT, Michel (1997). *Arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense.

FOUCAULT, Michel (2000). *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola.

KEHL, Maria Rita (2020). "Fascismo & machismo", *in*: NOVAES, Adauto (org.) *Ainda sob a tempestade*. São Paulo: Edições Sesc, pp. 183-186.

KLEMPERER, Victor (2009). *LTI. A linguagem do Terceiro Reich*. Rio de Janeiro: Contraponto.

PIOVEZANI, Carlos e GENTILE, Emilio (2020). *A linguagem fascista*. São Paulo: Hedra.

SAINT-CLAIR, Clovis (2018). *O homem que peitou o exército e desafia a democracia*. Rio de Janeiro: Máquina de Livros.

Notas

1 Suwwan, Leila. "Apoio de FHC à união gay causa protestos." *Folha de São Paulo*, Caderno Cotidiano, 19 de maio de 2002. Disponível em https://www1.folha.uol.com.br/fsp/cotidian/ff1905200210.htm.

2 Os casos aqui mencionados são meras e pontuais ilustrações de um grande conjunto de declarações homofóbicas de Bolsonaro. Sua longa trajetória política sempre esteve repleta dessas e de outras manifestações racistas, misóginas, aparofóbicas e homofóbicas. Para referências a outros desses casos, ver: Saint-Clair (2018) e Piovezani e Gentile (2020).

CULTURA E TEOLOGIA DA NUDEZ: DISCURSO, IMAGEM, PULSÃO MASCULINA

Lucas Nascimento

[...] *Entretanto, pode-se muito bem policiar a língua, a extensão da confissão e da confissão da carne não para de crescer.*
Michel Foucault, *História da Sexualidade I: A vontade de saber*, 1976 [2013].

[...] *Estou cego, estou cego, repetia com desespero enquanto o ajudavam a sair do carro, e as lágrimas, rompendo, tornaram mais brilhantes os olhos que ele dizia estarem mortos. Isso passa, vai ver que isso passa, às vezes são nervos, disse uma mulher.* [...]
José Saramago. *Ensaio Sobre a Cegueira*, 1995.

Do lugar de onde me situo – análise de discurso, em diálogos com a psicanálise e a filosofia!

Não sei se meu texto é uma atualização da Filosofia na Sexualidade. Não sei se o texto é uma atualização da Sexualidade na Análise do Discurso, ou da Leitura na Sexualidade. É no *entremeio* de alguma lacuna – é no *intervalo* de um estado a outro que me ponho a escrever esse texto. É em um *espaço intervalar*, em um *espaço lacunar* entre o presente e o passado. A crise profunda da repressão e da confissão para a *scientia sexualis* revelou fenômenos que não existem limites às deformações da natureza humana: da pulsão, do desejo, do prazer. Daí novas formas – de governo, de sedução, de desejo, de prazer e de padrões e categorias de ordem do "*o político*".

Eis políticas de ordem e de desordem. De mais a mais, há *esgarçamento*[1.] *da tradição* – ou melhor, da conservação, do conservadorismo. *Esgarçamento* para além da aporia imanência *versus* transcendência, da ideia *versus* matéria, da tradição *versus* contemporaneidade, da razão *versus* emoção, da fé *versus* razão, do real

e do sentido, do bipolar *versus* a-polar, do significado *versus* significante, da letra *versus* significante etc. O intervalo, ou a lacuna, ou o entremeio – apresenta outra perspectiva de ciência. Para além de uma *ortopedia de leitura*. Talvez, aquela da *leitura-trituração* (Pêcheux 1980). Com novas formas, a perversidade sequer tem grandeza. Por que parte da rejeição do senso comum e da linguagem (comum) para se poder lutar pela descoberta científica que a pesquisa permite descobrir o que se esconde, o que se ainda está virgem, o que ainda se tem com a-versão do sentido.

Eis o progresso. Diria evolução? Não... É preciso cautela, cautelar – cautelaço. O progresso da ciência é diferente da evolução estilhaçada do átomo, ou da célula... (Bachelard 1996). "Pois bem, sonho com uma ciência – digo mesmo uma ciência – que teria por objeto esses espaços diferentes, esses outros lugares, essas contestações míticas e reais do espaço em que vivemos" (Foucault 1966[2013, p. 20]). O progresso é mais lento do que a metamorfose das lindas borboletas. Eis Manoel de Barros:

> Naquele dia, no meio do jantar, eu contei que tentara pegar na bunda do vento — mas o rabo do vento escorregava muito e eu não consegui pegar. Eu teria sete anos. A mãe fez um sorriso carinhoso para mim e não disse nada. Meus irmãos deram gaitadas me gozando. O pai ficou preocupado e disse que eu tivera um vareio da imaginação. Mas que esses vareios acabariam com os estudos. E me mandou estudar em livros. Eu vim. E logo li alguns tomos havidos na biblioteca do Colégio. E dei de estudar pra frente. Aprendi a teoria das idéias e da razão pura. Especulei filósofos e até cheguei aos eruditos. Aos homens de grande saber. Achei que os eruditos nas suas altas abstrações se esqueciam das coisas simples da terra. Foi aí que encontrei Einstein (ele mesmo — o Alberto Einstein). Que me ensinou esta frase: A imaginação é mais importante do que o saber. Fiquei alcandorado! E fiz uma brincadeira. Botei um pouco de inocência na erudição. Deu certo. Meu olho começou a ver de novo as pobres coisas do chão mijadas de orvalho. E vi as borboletas. E meditei sobre as borboletas. Vi que elas dominam o mais leve sem precisar de ter motor nenhum no corpo. (Essa engenharia de Deus!) E vi que elas podem pousar nas flores e nas pedras sem magoar as próprias asas. E vi que o homem não tem soberania nem pra ser um bentevi. (Barros 2008).

Michel Pêcheux (1969, 1975, 1981, 1982, 1983, 1984). asseverou a incompatibilidade entre a dominação dos discursos e as lutas de classe, entre o pensamento e as lutas políticas. Diferente, é claro, daquelas incompatibilidades entre os pensamentos e condições trazidos pelas revoluções Francesa e Industrial, e da Grande Guerra. As diferenças entre a tradição e estado atual sempre será, por um lado, *animal laborans*, por outro, *animal rationale*, e por outro, ainda: *animal sexualis*.

Daí, finalmente, a atualização da Filosofia na Política, da Política na Sociologia, da Sociologia na Linguagem, da Linguagem na Psicanálise... um ciclo de pensamentos. Platão se afastou da Política para retorná-la em outras conjunturas; Marx se afastou da Filosofia para a Política: Foucault, da História para a Filosofia, com profundas modificações em torno dos conceitos de História, sujeito, saber, poder, prazer. Eis não precisar mais da confissão, da repressão moral e religiosa! (Eis a herança foucaultiana). Eis o descontrole da vontade, por Adão.

Com palavras de Foucault (1966[2013, p. 12]):

> Em todo caso, uma coisa é certa, o corpo humano é o ator principal de todas as utopias. Afinal, uma das mais velhas utopias que os homens contaram para si mesmos não é o sonho de corpos imensos, desmesurados, que devorariam o espaço e dominariam o mundo? É a velha utopia dos gigantes, que encontramos no coração de tantas lendas, na Europa, na África, na Oceania, na Ásia, esta velha lenda que há tão longo tempo nutre a imaginação ocidental, de Prometeu a Gulliver.

A função da História seria inaugurar memórias e acontecimentos. Simples, assim – *estrutura* ou *acontecimento?* (Pêcheux 1983). A História acontecimentaliza a estrutura, não ao contrário. A História dá o sabor na mastigação. Apenas, o mastigado é a estrutura pela forma. O sabor é o acontecimento fortalecido singularmente pela História. E a letra que estrutura? A função da letra seria apenas circunscrever o limite do gozo, a estrutura? (Lacan 1972-1973). Assim mesmo? Talvez! A função do efeito – não circunscrever o limite do gozo, mas deleitar por percurso próprio e extenso, extensidade infinita.

Mas existe a sintaxe. A circunscrição da zona limítrofe. É preciso o corpo! É preciso também a mortalidade do homem – eis o pecado do mundo. Des-controle de vontade. É vital o problema da distinção entre processos naturais e históricos. Eis a criação por Deus; eis a história feita pelos homens. A natureza, história desses homens. História é teórica. É memória. É acontecimento. *Uma forma de vida voa no final da tarde, quando uma outra forma de vida já envelheceu, anteriormente* (Arendt, 1954 [2016]). É assim. Assim nasceu a Análise do Discurso. Disciplina de entremeio, do intervalo, da lacuna – do espaço de estrutura e acontecimento. De ciência. De própria política. É *bandeirolada* também – eis sua vida: ADF, ADB, AD do B![2.]

A Análise do Discurso – ou *Análise de Discurso*, é política. É linguagem. É história. É movimento. É do intervalo, pelo entremeio, do espaço. É semântica do discurso. É discurso da semântica. Foi automática. É autêntica. Presente. Politizada. Institucionalizada. É libertária. Projeção. Tem a História como atualização da ideia de liberdade. Tem a sociedade como projétil. Tem o discurso como movimento (d)e efeito entre interlocutores. Tem a sociedade com classes. Tem os efeitos que a tábua e os pregos têm com uma mesa inacabada. Sem dúvidas, uma inquietação sem precedentes.

O meu leitor encontrará neste texto: (1) Teologia – *Da veste de luz a veste de carne!* estarão a luz e a carne em relação transitaria. Claro, pela leitura do cristianismo, principalmente pelo catolicismo. Ao percorrer essa teologia, vamos a (2) pulsão da carne e a política da biologia. A relação carne e biologia é a chegada. Depois de ver a imagem de Cristo, o uso dos tecidos em suas cores celestiais para esconder 'as vergonhas da genitália ativa', consideremos o corpo masculino e a pulsão da carne. Estaremos, logo, diante à política da Biologia (que escreve um corpo na existência dos mortais e o inscreve na ordem do desejo e na desordem da pulsão!). Consideramos a imagem, portanto. Algumas fotografias de revistas e do site de rede social (*tumblr*) foram selecionadas para o investimento teórico-analítico.

Teologia – da veste de luz a veste de carne!

Nem só de luz e beleza se apresentou o homem: Eva trouxe o *différance*,[3.] como dizem os franceses. Eva trouxe a expulsão do Paraíso e a veste de folhas de figueira, trouxe a veste de pele de animais a Adão. Maldito fruto perdido! Maldito! Adão perde, assim, a veste de graça, a veste de luz, o traje glorioso. Eva traz o descontrole de vontade. Alimenta o desejo.[4.] Apresenta a Adão o prazer e promove a saciedade do fruto. Eis o perigo da carne suculenta da frutífera maça. A macieira produz o fruto-sedutor. Eis "a todas as insinuações da carne" (lembrando palavras de Foucault no volume 1 de sua *História da Sexualidade*). Carne frutífera. Suculenta! Sucos valorosos...

A história se inscreve na teologia – e a própria Teologia na História – sem esquecer de deixar sentidos. Há movimentos de sentido que nos interessam como conhecimento: a nudez como "veste de luz" à nudez como "privação da veste de graça"! *Uma nudez plena se realiza*, talvez, exclusivamente no Paraíso, *no corpo dos homens "de graça", oferecido a calmaria divina* à *uma nudez plena se realiza*, talvez, exclusivamente no Inferno, *no corpo dos danados irremissivelmente oferecido aos tormentos eternos da justiça divina* (Agamben 2014, pp. 92-93, grifos nosso).

"Isso significa que *a nudez se dá para os nossos progenitores no Paraíso terrestre somente em dois momentos*: uma primeira vez, no *intervalo*, presumivelmente muito breve, entre a percepção e a confecção da tanga, e uma segunda vez, quando se despem das folhas de figueira para se vestirem com as túnicas de pele" (Agamben 2014, pp. 92-93, grifos nosso). Para nós, analistas de discurso, é esse *intervalo* que nos interessa como entremeio, como um discurso que reside aí com sua própria existência e cultura. "[...] Há um buraco, e algo que vem oscilar no intervalo. Em suma, só existe causa para o que manca"[5.] (Lacan 1964[2008, p. 29]). "Onde está o fundo? Será a ausência? Não. A ruptura, a fenda, o traço da abertura fazem surgir a ausência – como o grito não se perfila sobre fundo de silêncio, mas, ao contrário, o faz surgir como silêncio" (Lacan 1964[2008, p. 33]).

A existência discursiva de que Eva é a responsável de levar Adão desfrutar a fruta proibida – a *maça*, da árvore proibida. Daí as consequências de Adão, o homem, deixar de ter a "veste de luz" para ter as folhas de figueira[6.] ou as peles de animais como "privação da veste

de graça”! Daí o movimento de sentido da *nudez* como *veste de luz* para o desnudamento – isto é, a “nudez” como *corpo dos danados*. Eva indicia a maça como elemento de sedução. Como alimento saciador da *fome libidinosa*!

Do experimento com o fruto proibido, Adão passa a usar outras vestes, despir-se da “nudez ‘de luz’ (nudez ‘com luz’)”, como nudez “de graça”, para se vestir de modo a cobrir o desnudamento. Da passagem da nudez invisível – pela causa de o recobrimento de luz concebido pelo Divino – para a nudez visível – pela consequência da perda de luz – o “desnudamento feroz do corpo com todos os signos da sua sexualidade, que se torna visível para os olhos agora ‘abertos’ em consequência do pecado” (Agamben 2014, p. 94). Com isso, o que estava velado e vestido, agora, desvelado e despido. Há movimento de sentido em relação a que “Adão é ‘vestido’ com a justiça sobrenatural, com a inocência e a imortalidade, por que só essa veste lhe confere a sua dignidade e torna visível aquilo a que Deus o destinou através do dom da graça e da glória” (Peterson, *apud* Agamben 2014, p. 99). “Como possibilidade da degeneração da natureza humana naquilo que a escritura chama ‘carne’, o devir visível da nudez do homem, a sua corrupção e putrefação” *idem*. Daí a retirada da veste sobrenatural (o recobrimento invisível com a ‘luz divina’) para vestir o natural (‘os órgãos genitais’) com a vestimenta social – cobrir o pecado que não cessa de aparecer.

Se a nudez só vem depois do pecado, antes o que se tem é somente ausência de vestes, uma nudez não-nua (o ‘não-nu’). Há aí a mudança metafísica como intervalo, momento intervalar que faz emergir a descoberta do corpo, e, por conseguinte, a percepção da nudez do corpo humano: *nudez do corpo-sexuado*. Tem-se a percepção da biologia pela latência libidinosa. Da vontade e do prazer. Ou seja: do desejo. Há desejo; há prazer(es). Eis o *paradoxo da carne*: veste de luz, graça divina; sem veste de luz, graça do pecado. Parafraseando a Teologia da veste: sem veste de luz, com graça de vontade. Com graça de vontade, com graça de desejo. Momento intervalar: ordem da vontade, ordem do desejo. Eis o (entre)meio de prazer(es). Vinde o “saber-poder-prazer”!

Agora, podemos passar da *teologia da veste*[7.] à *teologia da carne*! Justifiquemos a passagem[8.] pelo entendimento dos próprios cristãos a respeito da morte de Jesus. Jesus na cruz significa como um sacrifício proposital e consciente. Em seu julgamento, Jesus não se esforçou em se defender. Como "agente de Deus", entendeu seu papel nesse acontecimento como redimissão dos pecados da humanidade e, por conseguinte, a possibilidade da salvação pelo seu gesto de se entregar em nome de todos os pecadores. A maior parte dos cristãos proclamam este sacrifício por meio do pão e do vinho na Eucaristia, como uma lembrança da Última Ceia. Muitos também comemoram o evento na Sexta-Feira Santa, anualmente (Funk 1998; Tuckett 2001; Eddy e Boyd 2007).

A redimissão dos pecados da humanidade e, por conseguinte, a crucificação (cf. F2) em nome da salvação traz fisicamente uma veste, com pouco tecido, sobre os órgãos genitais de Jesus. Cristo tem sua própria veste 'de luz' e 'de graça' coberta pela significação do pecado de Adão e Eva, expulsos do Paraíso. Pelo seu gesto de se entregar em nome de todos os pecadores, precisou estar coberto aquilo que lhe fez tomar a crucificação: redimir a Deus o pecado do homem, que "é semelhante de seu Criador"; vestir o desnudamento do homem-pecador.

Vejamos as imagens seguintes:

FIGURA 2 [F2] – *Cristo* crucificado (1639), por Diego Velázquez, no Museu do Prado, Madrid.

FIGURA 3 [F3] – *Jesus aparecendo as Tres Marias*, por Laurent La Hire (1650), pintor francês (Barroco).

Com a aparição de *Cristo* ressuscitado (F3) aos seus discípulos, vimos, uma vez mais, que a nudez é o "resíduo gnóstico irredutível que insinua na criação uma imperfeição constitutiva e que se trata, em todo caso, de cobrir". Até mesmo Jesus aparece com muito tecido sobre seu corpo, que pouco de sua carne apareça ao seu povo mortal. Muito mais tecido como vestimenta do que no ato de sua própria crucificação. Muito mais tecido cobriam sua 'veste de luz' e veste 'de graça'.

Pulsão da carne e a política da biologia

Diante da passagem da *teologia da veste* à *teologia da carne*, podemos nos perguntar sobre a existência da imagem do corpo humano (Courtine 2008, 2011), especialmente do corpo masculino. De um corpo que tem pulsão da carne como própria política da Biologia. Biologia do corpo. Pulsão do corpo. Biologia do psiquismo. Vida psíquica. Sendo assim, indagamos a relação do corpo com uma possível *escrita de si*, *escrita do corpo como imagem*: Há escrita de si na fotografia? Ou escrita imagética? Antecipadamente, afirmo que sim! A imagem – também a fotografia, o som, ou qualquer outra multimodalidade sincrética – tem sua escrita por meio de sua *materialidade discursiva*. Aqui, eis um ponto inextrincável.

Representante teórico e fundador da escola francesa de Análise de Discurso, Michel Pêcheux nos diz a respeito:

> *Materialidades discursivas*: quais materialidades se encontram postas em jogo na análise de fatos do discurso pela história, pela psicanálise e pela linguística? Há *um* real da língua. Há *um* real da história. Há um real do inconsciente. Essa tripla asserção, em que se manifesta uma relação problemática com o real, exclui de pronto que *uma* posição teórica organize seu dispositivo de respostas: trata-se assim de resistir ao sistema de falsas respostas que contornam a materialidade daquilo que está "em jogo" na língua. […] Tocar nesse triplo real da língua, da história e do inconsciente, sem pressupor uma teoria mais ou menos geral do objeto "discurso", exige explorar a rede de questões que aí circulam: nossos terrenos de encontro problemáticos. […] A questão teórica das *materialidades discursivas* surge precisamente daquilo que, entre a história, a língua e o inconsciente, resulta como heterogeneidade irredutível: um remoer de falas ouvidas, relatadas ou transcritas, uma profusão de escritos mencionando falas e outros escritos. (Pêcheux 1980[2016, pp. 17-24], grifo do autor).

Podemos entender que a imagem tem sua materialidade com *heterogeneidade irredutível* (conforme M. Pêcheux): remoem-se restos simbólico, político e ideológico, no mundo, cujas articulações permitem o trânsito da ordem da ideologia à do inconsciente, talvez o vice-versa se faça correspondente, em *profusão de escritos* (e seus efeitos). A remoeção se inscreve no material, cujo "real" (ou "reais") se manifesta na relação *língua-história-inconsciente* na sintaxe imagética e – por

conseguinte – na ordem da imagem que oferece sentidos ao olhar (Nascimento, 2019) dos leitores potenciais.

Do tríplice real e daquele surgimento, há o estatuto significante da imagem. Daí sua vida na sua imortalidade. O visível é imortal. Assim não menos que o significante é imortal – é, por ter sujeitos leitores vivificantes, que vivificam a imagem e a preenchem de leituras, de leituras-de-trituração. São versos de sentidos. São versões de sentido que perambulam, que transitam, que tensionam, que transam com outras versões, que têm outras versões, e assim sucessivamente. A imagem como lugar de produção-reprodução de sentidos, de subjetividade, de sentidos-subjetivos. Daí a relação imagem-efeito do escrito. O "efeito" é lugar de compreensão de singularidade, de autoria, de uma leitura – no mínimo – que se escreve e de uma escrita que se lê. Não estamos na esteira de afirmações como "a imagem é transparente", porque não é. Há somente ilusão de sua transparência. Ela tem estatuto. Tem sua identidade discursiva materialmente garantida pela relação opacidade e transparência.

A imagem tem sua *fulguração*: ação de fulgurar dentro de espaço, tempo e significação. Estamos no terreno da Psicanálise com a Filosofia ainda. Falamos, aqui, da função do escrito como função do eu da (des)estabilidade e do equívoco na imagem. A imagem não suporta todas as escritas, nem todas as leituras. (Esse é o ensinamento lacaniano no *Mais, ainda!* Meu *Seminário* preferido!) Ela tem um vai-e-vem de partida de específica escrita que assegura o retorno de sua leitura. É de uma escrita que se lê (se escreveu na imagem, por sua própria "leitura que se escreve(u)") que retorna como leitura dessa escrita, leitura de uma escrita imagética. Esse é o vai-e-vem da imagem. Daí as zonas de limite de uma imagem pelo seu próprio espaço de inscrição, seu próprio espaço dado e sustentado pelo suporte que a materializa.

A seguir, vejamos *pulsão* como conceito já teorizado e de produção analítica considerável para podermos tratar de certas fotografias de revistas e de específico site de rede social (*tumblr*[9]). Recorremos ao conceito de *pulsão* na Psicanálise. Relacionada à ideia de sexualidade, desde a década de 1890, a obra freudiana estabeleceu a noção de

pulsão nos “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade”, publicados em 1905 (Freud 1905[1969]). Por meio de alguns conceitos (até mesmo mais complexos), teorizou acerca da sexualidade na esteira de compreender a vida psíquica. Com isso, tem-se estudo relevante sobre a significação sexual e o conceito de pulsão sexual.

A pulsão sexual não se limita às atividades da sexualidade biológica, como, por exemplo, o instinto sexual. Sua importância constitui no seu papel nas manifestações psíquicas, isto é, no funcionamento do aparelho psíquico. Freud inaugura outra compreensão da sexualidade humana. Quando da ressignificação sobre a noção de perversão, Freud situa a sexualidade infantil e perversa no fundamento da sexualidade humana. Surge a noção de pulsão sexual nesse contexto. *Grosso modo*, a noção representa as excitações do corpo. Então, diz-se que libido é *puro instinto de vida*. É vida imortal. A pulsão é parcial. Envolve as zonas erógenas. Toda pulsão é uma pulsão. É inexistente a outra pulsão. Ela é única. Tem sua vida própria. Por isso, portanto, a fixação do gozo do significante é no corpo do sujeito, seja pelo imaginário, pelo simbólico, pelo real... É “o eco do fato de que há um dizer” no corpo. “É preciso que haja alguma coisa no significante que ressoe”. “É preciso que o corpo lhe seja sensível”.[10.]

Em “Pulsões e destinos das pulsões”, Freud (1915[2004]) define a pulsão: “conceito limite entre o psíquico e o somático, como representante psíquico dos estímulos que provêm do interior do corpo e alcançam a *psique*, como medida da exigência de trabalho imposta ao psíquico em consequência de sua relação com o corpo” (Freud 1915[2004, p. 148]). Eis uma das heranças freudianas: só vivifica quem tem corpo, tem material, tem sua materialidade. Entendemos, por fim, que a pulsão é recurso defensivo do próprio corpo, é da ordem da libido, originada das instâncias psíquicas. A pulsão é trabalho de exigência obrigatória de relação entre corpo e psiquismo. É da própria saúde do corpo. É inevitável. É vivificante e faz o corpo viver. O corpo vivifica, bem como o próprio psíquico, *graças* a pulsão!

A seguir, coloquemo-nos como leitores das imagens:

FIGURA 4 [F4] – Fotografias de (1) a (8)

Disponível em: https://www.tumblr.com/login?language=pt_BR. Acesso em: 26/05/2022.

A organização dessa rede visual tecida por 8 imagens permite visualizarmos corpo *masculino* com *significantes* de masculinidade, virilidade, potência, metrossexualidade. É desse modo que o nosso trabalho sobre imagem masculina incide sobre a história da masculinidade, que representa jeitos de homens, que, por consequência, enfatizam a autoconsciência de homens vestidos de

“homem *masculino*”, “homem *viril*”, “homem *potência*”, “homem *metrossexual*”.

Para considerarmos a rede de (1) a (8), precisamos destacar as paráfrases visuais com base na polissemia (recurso semântico). Por paráfrases visuais, Souza (2013, pp. 297-298, grifo nosso) define teoricamente: “[...] pensamos em refletir *como se constituiria a discursividade do não verbal*. Um dos *nós da arquitetura do não verbal* parece residir na possibilidade de se trabalhar com paráfrases visuais – ou pelo trabalho da policromia [...]”.

A rede parafrástica permite a leitura interpretar, desde sentidos mais do senso comum até os de maios investimento de interpretação: “Ao se analisar uma imagem pelo viés da policromia, se direciona e se constrói *o próprio olhar através dos gestos de interpretação*. Gestos que, a um só tempo, *recortariam as paráfrases visuais* que constituem o corpo da imagem e dariam lugar aos deslizamentos de sentidos, aos efeitos metafóricos, ordenados pela injunção do dizer” (Souza 2013, p. 298, grifos nossos).

Comecemos por aquela de quem lê só o que está no nível do visível – das imagens de (1) a (4), têm-se corpos masculinos peludos, representativos da masculinidade. Leitura que incide sobre o pelo como elemento da virilidade e potencialidade: a produção hormonal. Elemento de atração por muitos outros corpos. Elemento de pulsão ao outro: o “pelo” pulsa o corpo psíquico de corpos “danados” que alimentam libidinosamente, corpos de sujeitos desejantes. Digo “pelo” enquanto imagem e resto simbólico.

Já das imagens de (5) a (8), têm-se corpos masculinos vestidos com roupas finas e elegantes, com destaques de partes do corpo, representativos também da masculinidade (Courtine 2012). Aí, outros elementos são da ordem da imagem: outro modo de virilidade e de potencialidade se apresenta – eis a produção estilística corpórea (aquilo da *ordem estética*). Em (5) se tem destaque às nádegas daquele corpo; de (6-8) se tem destaques à região do órgão genital masculino. É claro que a leitura das imagens está direcionada pelos ângulos fotográficos, ângulos imagéticos, ângulos de escolha de sujeitos, empresas, mercado comercial e publicitário.[11.] Os ângulos, por assim dizer, têm enfoques em específicos dois elementos de atração por

muitos outros corpos. Elementos de pulsão ao outro: as nádegas e o órgão genital masculino (pênis e saco escrotal) pulsam o corpo psíquico de corpos danados que alimentam libidinosamente, corpos de sujeitos desejantes. Sujeitos... Biológicos. Naturais.

Nesse trabalho analítico, temos outras leituras não baseadas ao senso comum, ou se ainda da esfera desse senso, diremos, então, leituras com dois enfoques a acrescentar – ao menos: (a) ainda com *paráfrases visuais* e o (b) *sentido outro*.

Sobre paráfrases visuais, com base na rede, podemos ter outras posições possíveis de homem e diversos sentidos. Podemos ler nas imagens uma materialidade discursiva em que "se encontram postas em jogo na análise de fatos do discurso pela história, pela psicanálise e pela linguística" (Pêcheux *et al.* 1980[2016, p. 17]): (i.) a *posição imaginária* – o "pelo" como elemento do animal "urso" (metáfora-polissemia). Daí o sentido de servir a homens e/ou mulheres que libidinosamente pulsam estímulos sexuais para o fetichismo – prática sexual com homem-*urso*; e (ii.) a *posição simbólica* – a saliência das nádegas, do pênis e/ou do saco escrotal (re)duplica a potência e a virilidade para maior satisfação. Daí o sentido de servir a homens e/ou mulheres que libidinosamente pulsam estímulos sexuais para o simbólico: nádegas, pênis e saco escrotal – prática sexual com homem viril e homem metrossexual.

As roupas justas, *slim*, *slim fit*, simbolicamente acentuam desejos e pulsões de corpos libidinosos por terem funcionamentos de destaque, ênfase, saliência, sedução. Assim, lembremo-nos de que o desejo tem um percurso até o gozo, seja imaginariamente ou de fato *jus* à realidade de satisfação carnal, por exemplo. O *slim*[12.] é um adjetivo da língua inglesa que significa fino, magro, delgado. *Slim* é também o verbo emagrecer, afinar. O termo é empregado em diversos contextos para dar a ideia de algo de estrutura fina, magra e delicada – exemplo: uma pessoa *slim* é aquela que tem silhueta esbelta, elegante. Correspondentemente ao *slim*, pode estar relacionada a *metrossexualidade*: *Metrossexual* é uma junção das palavras "metropolitano" (cidade, metrópole) e "sexual", cujo significado se refere a um homem urbano que se preocupa em cuidar da aparência. O

metrossexual gosta de se vestir bem e de estar na moda. Investe em vestuário e acessórios sofisticados, frequenta cabeleireiros e institutos de beleza, cuida da pele, usa cosméticos, bons perfumes, faz manicure, pedicure, depilação etc.

Seguimos a algumas finais reflexões!

Considerações Finais

O texto *Cultura e teologia da nudez* teve suas condições de produção na pesquisa realizada de 2016 a 2018 institucionalmente vinculada ao Programa de Pós-Graduação em Linguística da Universidade Federal do Rio de Janeiro/UFRJ, financiada pela CAPES, inicialmente, e pela FAPERJ (processo n° E-26/200.564/2018), programa Doutorado Nota 10. A pesquisa é resultado do trabalho de integrante do Laboratório de Estudos do Discurso, Imagem e Som. O LABEDIS está sediado no Museu Nacional (http://www.labedis.mn.ufrj.br/index.php/equipe).

Em *Cultura e teologia da nudez: discurso, imagem, pulsão masculina*, o leitor encontra respostas para a seguinte pergunta: *o que pode um discurso?* O percurso de escrita, aqui, oferece leituras da teologia da luz, da teologia da veste e da "teologia da nudez". Percorremos da luz à veste para compreendermos sentidos de 'nudez'. Portanto, tratamos da cultura do cristianismo (catolicismo) e da teologia, *ou* cultura da teologia. Para isso, a escolha foi a imagem de corpos. Corpo de Jesus e corpos sarados e danados! Isso não foi ingênuo: exatamente trabalhamos o léxico 'nudez' do sagrado ao profano. Investimos na ausência de veste pelo sentido de luz e na ausência de veste pelo sentido (atualizado!) de nudez, atribuído à nudez outros sentidos como pulsão, libido, desejo, carne, biologia, sexo, prazer. Com isso, História e Discurso estiveram entrelaçados, desde o início de nossa escrita.

A imagem foi trabalhada pela rede parafrástica organizada pelo que tenho chamado de *sintaxe imagética*. Essa sintaxe[13.] imagética oferece leituras por escritas imagéticas, ancoradas em elementos policromáticos da imagem. Por isso, a *rede parafrástica* só ocorre pela policromia ancorar sustentavelmente possíveis leituras que apresentem aproximações dos elementos policromáticos. Entendemos

a imagem enquanto objeto discursivo, com materialidade discursiva. A rede parafrástica e a sintaxe imagética não são composição e/ou composicionalidade. Não há essa equivalência. Afastamo-nos de trabalhos de analistas de discurso que tem defendido essa compreensão. Da sintaxe imagética, há a possibilidade do trabalho com o "triplo real" e com o que "surge precisamente daquilo que [...] resulta como heterogeneidade irredutível" (Pêcheux 1980[2016, pp. 23-4]) na imagem.

Podemos entender com as breves análises que a imagem tem sua materialidade com *heterogeneidade irredutível.* Remoeram-se restos simbólico, político e ideológico nas paráfrases visuais selecionadas por nós, aqui, neste texto. As articulações permitiram o trânsito da ordem da ideologia à do inconsciente pela *profusão de escritos* (e seus efeitos de (metro)sexualidade(s). A remoeção se inscreveu no material. Os "reais" se manifestaram na sua transa em que a relação *língua-história-inconsciente* ejaculou na sintaxe imagética – a ordem da imagem ofereceu sentidos ao olhar dos leitores potenciais, àqueles que nem apresentam cegueira branca, muito menos a negra (para lembrarmos de Saramago na epígrafe deste texto). Cegueira é sempre cegueira – eis a sua patologia de leitura: não permitir ler o estatuto significante da imagem. Portanto, a imagem precisa de sujeitos leitores vivificantes, àqueles que vivificam a imagem e a preenchem de leituras, de *leituras-de-trituração*.

Referências

AGAMBEN, Giorgio (2014). "Nudez", *in*: AGAMBEN, G. *Nudez*. Tradução de Davi Pessoa Carneiro. Belo Horizonte: Autêntica, pp. 89-129.

ARENDT, Hannah (2016). *Entre o passado e o futuro*. Tradução de Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva. (Debates, 64/ dirigida por J. Ginsburg).

BACHELARD, Gaston (1996). *A formação do espírito científico*: *contribuição para uma psicanálise do conhecimento*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

BARROS, Manoel de. Soberania. *In*: BARROS, Manoel de. *Memórias Inventadas*. *A Terceira Infância*. São Paulo: Ed. Planeta, Tomo X.

COURTINE, Jean-Jacques; CORBIN, Alain e VIGARELLO, Georges. (orgs.) (2011). *História do corpo – as mutações do olhar: o século XX.* Volume dirigido por Jean-Jacques Courtine. 4ª ed. Petrópolis: Vozes, vol. 3.

COURTINE, Jean-Jacques (2013a). *Decifrar o corpo*: *pensar com Foucault*. Petrópolis: Vozes.

COURTINE, Jean-Jacques; CORBIN, Alain e VIGARELLO, Georges (orgs.) (2013b). *História da virilidade – a virilidade em crise*? *Séculos XX e XXI.* Volume dirigido por Jean-Jacques Courtine. Petrópolis: Vozes, vol. 3.

FREUD, Sigmund (1969). "Três ensaios sobre a teoria da sexualidade", *in*: FREUD, S. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, vol. 7. Editor J. Strachey e tradução de J. Salomão. Rio de Janeiro: Imago, pp. 119-231.

FREUD, Sigmund (2014). "Pulsões e destinos da pulsão", *in*: FREUD, S. *Obras Psicológicas de Sigmund Freud*: *escritos sobre a psicologia do inconsciente*. Edição e tradução de L. A. Hanns. Rio de Janeiro: Imago, pp. 133-173, vol. 1.

FOUCAULT, Michel (1966). *Les Mots et les Choses* – une archéologie des Sciences Humaines. Paris: Éditions Gallimard.

FOUCAULT, Michel (2013). *O corpo utópico; as heterotopias / Le corps utopique; Les hétérotopies*. Tradução de Salma Tannus Muchail. Edição bilíngue: português/francês. São Paulo: n-1 edições.

GREGOLIN, M. R. (2006). "Bakhtin, Foucault, Pêcheux", *in*: BRAIT, Betht. (org.) *Bakhtin. Outros conceitos-chave*. São Paulo: Contexto, pp. 33-52.

GREGOLIN, M. R. (2007). "Tempos Brasileiros: percursos da Análise do Discurso nos desvãos da História do Brasil", *in*: FERNANDES, Cleudemar Alves e SANTOS, João Bosco Cabral dos (orgs.) *Percursos da Análise do Discurso no Brasil*. São Carlos: Claraluz, pp. 23-46.

KOGAWA, João Marcos Mateus (2012). *Por uma arqueologia da análise do discurso no Brasil*. Tese de Doutorado em Linguística e Língua

Portuguesa. Araraquara: Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Ciências e Letras, Campus de Araraquara.

LACAN, Jacques (2008). *O Seminário, livro 11*: *os quatro conceitos fundamentais da Psicanálise*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

LACAN, Jacques (2008). *O Seminário, livro 20*: *mais, ainda.* 3ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

NASCIMENTO, Lucas (2014). "Escrita Acadêmica: fantasia ou delírio de si?", *in*:

NASCIMENTO, Lucas (2019a). *Insinuações da Carne: Ordem da Imagem e Sentidos do Olhar – por questões de leitura de fotografia digital da G Magazine*. Tese de Doutorado em Linguística. Rio de Janeiro: Programa de Pós-Graduação em Linguística, Universidade Federal do Rio de Janeiro, *Campus* Ilha do Fundão, Disponível em: http://www.ppglinguistica.letras.ufrj.br/images/Linguistica/3-Doutorado/teses/2019/TESE-Final-BIBLIOTECA-UFRJ-L.NASCIMENTO.pdf

NASCIMENTO, Lucas (2019b). "Análise do Discurso e Linguística Experimental", *in*:

PÊCHEUX, Michel (1995). *Les Vérités de la Palice*. Paris: Maspero, 1975. [Tradução brasileira: *Semântica e Discurso: uma crítica à afirmação do óbvio*. 2ª ed. Campinas: Ed. Unicamp, 1995.]

PÊCHEUX, Michel (1980). "Actes du Colloque Matérialités Discursives." Université Paris X – Nanterre, 24-26 avril. *In*: PÊCHEUX, M. *et al.* (orgs.) *Matérialités discursives*. Lille: Presses Universitaires de Lille, 1981. [Tradução brasileira: *Materialidades Discursivas*. Tradução de Eni Pulcinelli Orlandi *et al.* Campinas: Ed. Unicamp, 2016.]

PÊCHEUX, Michel (1992). "Sur la (dé-)construction des theories linguistiques." *DRLAV*, nº 27, pp. 1-24, 1982. [Tradução brasileira: "Sobre a (des-)construção das teorias lingüísticas". *Cadernos de Tradução do Instituto de Letras da UFRGS*. Porto Alegre, nº 04, 2ª ed., out. 1998. pp. 35-55.]

PÊCHEUX, Michel (1983a). "A Análise de Discurso: três épocas (1983)", *in*: GADET, F. e HAK, T. (orgs.) *Por uma Análise Automática do*

Discurso: *uma introdução à obra de Michel Pêcheux*. 3ª ed. Campinas: Ed. Unicamp, pp. 311-318, 1997b.

PÊCHEUX, Michel (1983b). "Discourse: structure or event?" Actes du Colloque Marxism and Interpretation of Culture: Limits, Frontiers, Boundaries. L'Université Urbana-Champaign, 8-12 juillet 1983. *In*: PÊCHEUX, Michel. *L'inquietude du Discours*. Textes choisis et présentés par Denise Maldidier. Paris: Éditions des Cendres, 1990, pp. 303-323. [*O Discurso*: estrutura ou acontecimento. Tradução de Eni Puccinelli Orlandi. 3. ed. Campinas: Pontes, 2002.]

PÊCHEUX, Michel (1984). "Especificidade de uma disciplina de interpretação (A Análise do Discurso na França)", *in*: PÊCHEUX, Michel. *Análise de Discuso*: *Michel Pêcheux*. Textos selecionados por Eni Puccinelli Orlandi. 2ª ed. Campinas: Pontes Editores, pp. 227-230, 2011.

SARAMAGO, José (1995). *Ensaio Sobre a Cegueira*. São Paulo: Companhia das Letras.

SOUZA, T. (2013). "Gestos de Interpretação e Olhar(es) nas Fotos de Curt Nimuendajú: Índios no Brasil." Revista *FSA* (Faculdade Santo Agostinho), vol. 10, pp. 287-301.

Notas

1 Confira Hannah Arendt (1954[2016]).

2 ADF: Análise do Discurso Francesa; ADB: Análise do Discurso Brasileira; AD do B: Análise do Discurso do Brasil. Gregolin (2007) coloca em xeque a narrativa da história dos trabalhos brasileiros em Análise do Discurso que geralmente situa o seu início no final dos anos 1970. Diferentemente dos trabalhos de um grupo da Unicamp orientados por Eni Orlandi, Gregolin afirma que seu estudo de 2006 aponta para outro movimento de Análise do Discurso, iniciado na década de 1960, quando o professor da UFRJ Carlos Henrique Escobar e seu grupo traduziu e publicou os primeiros textos de Althusser e Pêcheux no Brasil e propôs o desenvolvimento do que denominavam "teoria e análise dos discursos ideológicos". Confira Nascimento (2016a), Gregolin (2006, 2007) e Kogawa (2012).

3 *Différance* é um termo francês cunhado por Jacques Derrida. É homófono à palavra francesa "différence".

4 “Ora, se o desejo não faz mais do que veicular para um futuro sempre curto e limitado o que ele sustenta de uma imagem do passado, Freud o diz no entanto *indestrutível*. O termo indestrutível, aqui está justamente que é pela realidade de todas a mais inconsistente que ele é afirmado. O desejo indestrutível, se ele escapa ao tempo, a que registro pertence na ordem das coisas? – pois o que é uma coisa senão aquilo que dura, idêntica, um certo tempo? Não haverá aqui lugar para se distinguir ao lado da duração, substância das coisas, um outro modo do tempo – um tempo lógico” (Lacan 1964[2008, pp. 38-39]).

5 *“Manquer*, a *manque*, no jogo da *falta* e da falha” (Lacan, 1964 [2008, p. 275]).

6 As folhas de figueira e as peles de animais funcionam como “a função estruturante de uma falta”, “função do sejo, como falta-a-ser” (Lacan 1964[2008, p. 36]).

7 Cf. Agamben (2014, p. 93), não se tem Teologia da nudez – “Não há, nesse sentido, no cristianismo, uma teologia da nudez, mas apenas uma teologia da veste”. Eu diria: hoje, apenas uma *teologia da carne* ([in]sinuações da carne: a semântica do discurso).

8 Ver mais detalhes em Nascimento (2017c).

9 *Tumblr* é uma plataforma de *blogging* que permite aos usuários publicarem textos, imagens, vídeo, *links*, citações, áudio e “diálogos”. A maioria dos *posts* feitos no *Tumblr* são textos curtos, mas a plataforma não chega a ser um sistema de *microblog*, estando em uma categoria intermediária entre os *blogs* de formato convencional *Wordpress* ou *Blogger* e o *microblog Twitter*. Os usuários são capazes de “seguir” outros usuários e verem seus posts em seu painel (*dashboard*). Também é possível “gostar” (favoritar) ou “reblogar” (semelhante ao RT do *Twitter*) outros *blogs*. O sistema de personalização enfatiza a facilidade de uso e permite que os usuários usem *tags* especiais do sistema para criar seus *themes*. (cf. https://pt.wikipedia.org/wiki/Tumblr).

10 Citações localizadas em Jacques Lacan, no *Seminário 11: Os quatro conceitos fundamentais da Psicanálise* e no *Seminário 23: O sinthoma*.

11 Não desenvolvemos análise desse aspecto neste texto. Conferir análises em Nascimento (2017c).

12 De acordo com https://www.significados.com.br/slim/, acesso em 26/05/2022.

13 Conceito distanciado de sintaxe da gramática normativa ou da gramática visual. Confira tese de doutorado de Nascimento (2019a). Confira sobre ‘sintaxe imagética’ também em outros estudos de Nascimento (2017e; 2018, 2019b).

DELEUZE-GUATTARI-FOUCAULT, O DISCURSO,O CORPO E A PRISÃO FEMININA NA LITERATURA

Júlia Almeida

Busco os olhos sempre, sem cessar. Falo para os olhos. Mergulho nos olhos. E indago o nome, para repeti-lo em meus lábios. Não existe artigo do código penal que substitua a biografia. Ainda que suspensa ou parcial.

*

A prisão é a metáfora do país. Nua e frontal.
Brilha, na escuridão, o mundo desigual.
Marco Lucchesi, inédito

A oportunidade de participar dos *Colóquios Deleuze-Guattari e estudos discursivos*, na Universidade Federal do Catalão, e agora reorientar minha intervenção na direção da pergunta que dá título a esta coletânea – O que pode um discurso? – é daqueles raros momentos em que podemos pausar a atividade acadêmica e reavaliar algumas balizas de nossa trajetória, em diálogo com novos pesquisadores e novos modos de acessar universos teóricos conhecidos. Quase comemorando 20 anos da publicação de minha tese *Estudos deleuzeanos da linguagem* (2003), voltar a este trabalho que foi o começo da minha vida acadêmica, motivada pelo recorte das potências do discurso, é uma tarefa estimulante, especialmente por ser a linguagem um campo da experiência entre os vários que Gilles Deleuze, em tantos momentos com Felix Guattari, sobrevoou com conceitos e gestos muito singulares e nada convencionais.

Escolhi aqui aproximar Deleuze-Guattari de Michel Foucault porque me parece que Deleuze teve, antes, durante e depois de Guattari, uma troca muito direta também com Foucault nas questões sobre a linguagem, que poderíamos pensar numa parceria intelectual latente entre eles através de diálogos entre livros, prefácios, entrevistas, comentários, ainda que não se expresse numa escrita a dois. Uma dessas interlocuções mais diretas entre Deleuze e Foucault, esmiucei

em *Estudos deleuzeanos da linguagem* quando fiz o cotejo de alguns de seus textos do fim dos anos 60 em que se aproximam de escritores tidos como psicóticos, como Raymond Roussel, Jean-Pierre Brisset, Louis Wolfsong, Antonin Artaud, e vendo linguagem se envolver em procedimentos mais abruptos extraem daí uma teoria da linguagem e da literatura.

Queria usar essa ideia de uma conversa entre seus textos para pensar que "filosofia do discurso" eles nos deixam como um legado que serve aos estudos discursivos. Este é, então, o primeiro movimento deste texto: a troca filosófica entre Deleuze-Guattari e Foucault em torno da linguagem e do discurso; o segundo movimento é ativar essa filosofia em um *corpus* literário que venho pesquisando, de escritoras revolucionárias dos anos 30 no Brasil.

O discursivo e o não discursivo

Inicio a conversa entre Deleuze-Guattari e Foucault sobre o discurso lembrando do contexto da segunda metade do século XX, quando constituem seus dispositivos teóricos. Sabemos que o século passado deu primazia à linguagem entre os problemas filosóficos, buscando por caminhos distintos redefinir os termos e relações com que a tradição filosófica abordou o tema. O acumulado de debates e soluções que foram sendo propostos ao longo do século XX para as questões da linguagem foi levantado com muita precisão por Inês Lacerda Araúdo, em *Do signo ao discurso* – Introdução à filosofia da linguagem (2004): desde a eliminação do problema da referência por Saussure quando se volta ao sistema de signos, ao mesmo tempo em que os lógicos, ao contrário, privilegiam uma teoria da referência para a qual a proposição descreveria sempre um estado de coisas; passando por Austin que, na metade do século, entende a linguagem como ação e o referir-se como um ato entre outros; chegando a Foucault, que agudiza essa guinada da pragmática, em *Arqueologia do saber* (1987a), publicado em 1970, concebendo o discurso como uma prática entre outras, que constrói seus objetos, sujeitos, referências. Sobre o velho problema do laço entre palavra e coisa, Foucault afirma: "vemos se desfazerem os laços

aparentemente tão fortes entre as palavras e as coisas e destacar-se um conjunto de regras, próprias da prática discursiva" (1987a, p. 56).

Sobre essa incômoda questão filosófica, Foucault já havia escrito *As palavras e as coisas* (1966) e Deleuze, *Lógica do Sentido* (1974), publicado em 1969. Confrontado a dualidade insuficiente da palavra e da coisa, Deleuze aí recorre ao estoicismo para buscar o sentido como fronteira que articularia os dois lados, o "expresso da proposição" e o "atributo do estado de coisas", o ato incorporal que daria ao dizível sua singularidade:

> boa nova: o sentido não é nunca princípio ou origem, ele é produzido. Ele não é algo a ser descoberto, restaurado ou reempregado, mas algo a produzir por meio de novas maquinações. Não pertence a nenhuma altura, não está em nenhuma profundidade, mas é efeito de superfície. (1974, p. 75)

Se o sentido dissolve a dualidade da palavra e da coisa, só o faz se reconceituado como algo que se produz e não uma essência ou origem que se descobre. Considerando que o sentido é um conceito chave para as teorias do discurso, Deleuze não está tão longe, assim, do caldo intelectual que faz surgir a análise do discurso francesa. Mas é Foucault, com *Arqueologia do saber*, quem marca primeiro essa quebra de paradigma que nos coloca diante do discurso e das posições ocupadas pelos sujeitos na linguagem, dos lugares institucionais que definem quem está qualificado para falar e quem permanece silente, dos enunciados considerados legítimos para objetivar e subjetivar outros sujeitos, afastando-se da teorização da linguagem e da subjetividade na tradição linguística, que o concebe como fonte estável da ação e do significado.

Deleuze vai continuar perseguindo o problema da dualidade palavra-coisa e junto com Guattari, em *Anti-Édipo* e sobretudo *Mil Platôs*, publicados respectivamente em 1972 e 1980, constituem uma ontologia em que a linguagem não tem primazia, embora abracem os termos da linguística de Louis Hjelmslev para conceituar o agenciamento como terceiro termo que conectaria fluxos distintos: por um lado, o conteúdo como conjunto das modificações corpóreas e, por

outro, a expressão como conjunto das transformações incorporais: "o agenciamento coloca em relação elementos diversos, combina fluxos semióticos e não-semióticos, agencia partículas, corpos e palavras e só desenvolve um estrato linguageiro como uma de suas dimensões" (Almeida 2003, p. 46). A linguagem deve ser remetida ao agenciamento, à multiplicidade de elementos em que é gestada, especialmente ao corpo e suas transformações, aos objetos, à técnica.

Deleuze e Guattari questionam, assim, a prioridade dada à linguagem, ao mesmo tempo antecipando e consolidando a guinada de Michel Foucault em direção ao corpo, com *Vigiar e Punir* (1987b), publicado em 1975, que aponta exatamente para um limite no tratamento do discurso via arqueologia e a necessidade de uma investida nas relações de poder e controle que permeiam o corpo, que o dirigem e sujeitam a trabalhos, que o transformam em corpo submisso e útil através de tecnologias políticas que não são necessariamente violentas, pois calculam e organizam tecnicamente sua sujeição. É o terreno das disciplinas, do controle do espaço-tempo pelas instituições que investem o corpo na sociedade disciplinar. Nos textos que compõem *Microfísica do poder*, essa teoria do poder vai ter um acabamento na noção de *dispositivo*:

> Através deste termo tento demarcar, em primeiro lugar, um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma, o dito e o não dito são os elementos do dispositivo. O dispositivo é a rede que se pode estabelecer entre estes elementos. (1979, p. 216)

Entre o discursivo e o não discursivo existem relações, jogos distintos: um discurso pode ser o programa (explícito) de uma instituição, mas pode ser o elemento que justifica e mascara uma prática que permanece muda e pode mesmo reinterpretar uma prática. Por fim, o dispositivo é um tipo de formação que em momento histórico responde a uma urgência, tem função estratégica, por exemplo a absorção de massa populacional flutuante e incômoda pelo dispositivo de controle manicomial.

Deleuze, em seu livro *Foucault* (1987), vai aproximar o dispositivo de Foucault da noção de agenciamento que conceituou com Guattari, traduzindo as conformações do corpo por "conteúdo" e as formações do discurso por "expressão". Exemplificando, o autor mostra como na invenção de uma forma de conteúdo como a *prisão* e de uma forma de expressão como a *delinquência*, há um terceiro termo, a rede que os costura: no caso o panoptismo, com sua pura função disciplinar, de "ver sem ser visto", e que passa a atravessar outras formas de conteúdo (oficina, escola, hospital etc.), mas também todas as funções enunciáveis, como os saberes que passam a justificar a "imposição de qualquer conduta a qualquer multiplicidade humana" (Deleuze 1987, p. 58).

Esse terceiro termo, dispositivo ou agenciamento, que é a função que prende os elementos heterogêneos, um plano da expressão e um plano do conteúdo, seria o objeto inicial a se considerar, abrindo para os inúmeros fios que podem ser puxados, inclusive os processos de subjetivação. O sujeito não é apenas uma função variável e complexa do discurso, como em *Arqueologia do saber*, mas também é subjetivado pelas tecnologias políticas do corpo.

Em um século de primazia da linguagem, essa atenção dada ao corpo na cena teórica do final do século XX tem efeitos importantes sobre o pensamento contemporâneo, por exemplo nas teorias de gênero, em que o corpo é parte crucial da construção identitária, como também nas teorias antirracistas, que dão primazia ao corpo negro, tanto como objeto das tecnologias políticas, inclusive da necropolítica, como sujeito de sua emancipação. Devemos muito a Foucault, a Deleuze e a Guattari essa abertura para pensarmos o corpo. Deleuze apontava mesmo uma saída para a filosofia pelo corpo, em *Cinema 2:* a imagem-tempo*,* numa superação do *cogito* e da supremacia do pensamento: "O corpo não é mais o obstáculo que separa o pensamento dele mesmo, aquilo que devemos ultrapassar para chegar a pensar. É, ao contrário, em que o pensamento mergulha ou deve mergulhar para atingir o impensado, ou seja, a vida" (Deleuze 1988, p. 246, tradução nossa). Já estava lá em *Diferença e Repetição* (1988): a sensibilidade como o que dispara as faculdades.

Mas os dispositivos ou agenciamentos de poder não se definem sem uma redefinição do poder por Foucault: o poder não é um ponto fixo, no alto, mas relações de força em toda parte (nas famílias, instituições etc.), relações de afrontamentos locais que podem vir a sustentar cristalizações, hegemonias, dominações, mas também pontos de resistência "às vezes inflamando certos pontos do corpo, certos momentos da vida, certos tipos de comportamentos" (1985, p. 92). Uma teoria do poder, portanto, que inverte a lógica cima-baixo, dominante-dominado e que permite pensar também em dispositivos e agenciamentos de resistência disseminados, construindo-se como adversário, "interlocutor irredutível" (1985, p. 92). Por fim, para Foucault, o discurso não é nem o que se submete de uma vez por todas ao poder nem o que lhe é totalmente oposto, pode ser efeito de poder e reforçá-lo, mas pode ser ponto de resistência e partida para outra estratégia, como através da reutilização de fórmulas idênticas para objetivos opostos.

Se fizermos um balanço entre o legado de Deleuze-Guattari e Foucault, vamos ver que, para os estudos discursivos, Foucault foi mais útil, pois destinou ao discurso e ao saber uma sofisticada teoria de seu funcionamento que ainda enseja desdobramentos muito fecundos nas diversas vertentes de análise do discurso. A filosofia de Deleuze-Guattari, por se fazer na contramão de um pensamento de base linguística, ainda hegemônico no final do século, permaneceu mais distante dos investimentos da linguística e da análise do discurso, tornando-se, no entanto, importante fundação de um pensamento da imagem e das artes audiovisuais.

Mas algumas novidades teóricas na análise do discurso que surgem atualmente parecem reforçar algumas das linhas de força do pensamento de Deleuze e Guattari, mesmo sem o professar. Marie-Anne Paveau (2015) é o melhor exemplo, quando reescreve a noção de contexto como ambiente, que articularia agentes humanos e agentes não humanos de linguagem, a dimensão linguageira e o não linguageiro, isto é, os objetos ou "materialidades do mundo, mas também as ideias, os valores e as normas" (2015, p. 193). Como afirma a autora:

> O não linguageiro está então *no* linguageiro, que é uma 'junção' de 'matérias' diversas, entre as quais a matéria linguageira classicamente postulada pela definição saussuriana da linguística. O não linguageiro não é, como implica a maioria das concepções de contexto, o cenário ou pano de fundo do linguageiro. Em ouros termos, o linguageiro não é só linguageiro *stricto sensu,* pois as realidades do mundo e em especial os objetos contribuem para a produção do discurso e do sentido. (2015, p. 193)

Apesar de não citar esses autores, vejo essa parte de sua teoria e toda a discussão da descompartimentalização do linguístico e do extralinguístico como um desenvolvimento direto daquelas promessas filosóficas que estavam nos textos de Deleuze e Guattari. Pode ser que, com ela e outras iniciativas, tenhamos oportunidade de resgatar uma contribuição mais efetiva desses autores para as teorias do discurso na atualidade que passa pela atenção a sua dimensão heterogênea, política, material, que se prende a objetos, corpos, experiências. Ainda que de fora da linguística, Deleuze e Guattari intuíram caminhos próximos aos que uma nova geração de discursivistas vêm abrindo, como a teoria das fórmulas discursivas de Alice Krieg-Planque (2010), com base em Jean-Pierre Faye, autor que Deleuze e Guattari sempre utilizaram para tratar da propagação das palavras de ordem, como unidade da linguagem do poder.

A literatura e os dispositivos de poder

Neste segundo momento do texto, queria acionar a caixa de ferramentas teóricas que exploramos acima para tratar do movimento literário das escritoras que, no Brasil dos anos 1930, estão do lado antifascista da história na condição de sujeito político de resistência e, inevitavelmente, passíveis de perseguição política pelo autoritarismo do governo de Getúlio Vargas e pela onda fascista mundial. Antes de tratar do *corpus*, vale observar o estatuto da literatura a que Deleuze chega, em seu último livro publicado em vida, *Crítica e clínica* (1993), quando retoma a ambiência daquele diálogo com Foucault do final dos anos 60, sobre as experiências da literatura moderna, e as considera, então, uma escolha importante das sociedades europeias do século XX

na direção de uma liberação do que em outras áreas se aprisionava com o avanço das sociedades disciplinares: a literatura deixaria à mostra, assim como as outras artes, rachaduras, fraturas, impasses e saídas dos dispositivos de poder. É o clímax dessa relação ambígua do filósofo com a linguagem, que se apresenta ora como matéria dura e de difícil manejo (ela "cola", é preciso superá-la) ora como matéria flexível seja para a criação literária, seja para a prática filosófica.

Aproximamo-nos, assim, de escritoras e intelectuais que, nos anos 30, compartilham o ideal antifascista, muitas simpatizantes ou afiliadas do Partido Comunista e outras organizações de esquerda, incluindo Patrícia Galvão (Pagu), Rachel de Queiroz, Eneida de Moraes, Haydée Nicolussi, Lídia Besouchet, Beatriz Bandeira, entre diversos outros nomes a que só chegamos através do livro *A Sala 4:* a primeira prisão feminina brasileira, de Maria Werneck (1988), registro singular do processo de politização e detenção dessas mulheres. A Sala 4 é a única cela feminina dentro da Casa de Detenção do Rio de Janeiro que, como todo o sistema prisional, reestrutura-se para receber milhares de pessoas acusadas de "subversão" e "comunismo" após o Levante dos Quartéis, organizado por Luiz Carlos Prestes e pela Aliança Nacional Libertadora, em novembro de 1935.

É um objeto de pesquisa que nos me permite pensar a literatura como discurso, fala investida, posicionada, encarnada num corpo de enunciadoras, num espaço heterotópico, pois além de ser um dispositivo exemplar de gestão da vida social, a prisão é também, para Foucault, um exemplo do que chamou de heterotopia de desvio: lugares em que nossa sociedade coloca indivíduos por comportamentos considerados desviantes; lugares-outros, fora de todos os demais e que por vezes contradizem e invertem os espaços em que vivemos (Foucault, 1994). A prisão, como tecnologia política com função de distribuir os corpos e impor condutas, suspende as garantias e direitos pressupostos na vida em sociedade, ao mesmo tempo em que adquire novas funções e estratégias ao longo dos séculos. Assim, o prédio da Casa de Detenção, inaugurado em 1835, segundo Maria Werneck, com "um criminoso de morte, o preto João, que teve sua pena comutada para prisão perpétua, por ter servido seis vezes como carrasco" (1988, p. 13)

consolida, em 1935, o poder disciplinar no Brasil que, sob a fachada de lisura institucional, detém milhares de presos políticos, muitos sem processo formal e em tribunais de exceção, instrumentalizando os regimes autoritários do século XX no país.

A literatura que resulta dessa intensa relação entre as forças de resistência e as forças policiais é um discurso que inscreve, entre outros temas, o corpo que luta e resiste, mas também que padece nos confrontos, nas prisões e seus porões, não só em textos memorialísticos, mas sobretudo em romances, crônicas e contos. Os textos que aqui reunimos permitem observar uma revisão que as autoras produzem em gêneros literários tradicionalmente masculinos, assim como uma reescrita da história a partir da perspectiva de mulheres que participaram em primeira mão da luta social.

Um conjunto de obras têm servido como *corpus* de um programa de pesquisa ampliado que venho desenvolvendo sobre a autoria feminina nos anos 30, e aqui acionamos, especialmente, os romances *Parque Industrial* – Romance Proletário, de Patrícia Galvão (2006), *Caminho de pedras*, de Raquel de Queiroz (1990) e *Os Desambientados*, de Haydée Nicolussi, inédito, de que só conhecemos alguns excertos através da pesquisa de Francisco Aurelio Ribeiro (2005); crônicas de Eneida de Moraes em *Aruanda* (1957) e *Banho de Cheiro* (1962) e o livro de memórias *A sala 4*: a primeira prisão feminina brasileira, de Maria Werneck (1988). Passamos, assim, a apresentar excertos dessas obras que versam sobre a prisão, a polícia e sua função disciplinar de dispor dos corpos e impor condutas, ao mesmo tempo em que se revelam como discurso de emancipação e resistência.

Começamos por Haydée Nicolussi, escritora capixaba que registra sua passagem pela Casa de Detenção, entre dezembro de 1935 e início de maio de 1936, em um romance de memórias, *Os desambientados,* infelizmente nunca publicado, cujo excerto "Diário de uma detenta" conhecemos a partir da pesquisa de Francisco Aurelio Ribeiro:

> Várias escadas desci e várias salas atravessei até parar num subterrâneo entre menores abandonados e estranhos de todas as idades, raças, classes e categorias sociais. Era para tomarem as impressões digitais [...] Até a lâmpada embaciada do

> subterrâneo estremece. Homens sonolentos e barbudos, de unhas roxas e gengivas escorbúticas, riem alvamente, através das grades, dando-se mutuamente adeuses. [...] E aqui estou, há 48 horas, dormindo sobre uma cadeira, à espera de que os deuses da situação me digam qual será a marcha do meu destino. Pavilhão dos Primários é o nome da divisão do presídio onde nos encontramos. O número de detentos já sobe a mais de duzentos, requisitados em todas as classes sociais, desde o mais humilde soldado raso ou operário, até os mais famosos cientistas, professores universitários ou altas patentes militares. Mulheres apenas uma dúzia a acrescer, dia a dia, com a chegada de um ou outra prisioneira, segregadas, todas, num salão de uns quinze metros de comprimento por oito de largo, a Sala da Capela. (Nicolussi *apud* Ribeiro 2005, pp. 85-86)

O fragmento incide sobre a transformação da prisão e do Pavilhão dos Primários em prisão política e o quanto esse dispositivo assim renovado "requisita" indistintamente uma massa heterogênea e crescente de novos sujeitos tornados presos políticos; constrói os porões como espaço por excelência de exceção e sujeição dos corpos; e inscreve posições de sujeitos institucionais, ironicamente chamados de "os deuses da situação", que decidem sobre o tempo, o espaço, as posturas, as ações, os destinos dessa massa que a escritora vê crescer. Romance que falta nesse *corpus*, porque inédito, possivelmente nos permitiria aprofundar o entendimento dos processos de politização e despolitização da juventude da época, inclusive experiências internas à prisão, que é também um espaço de formação política, tal como Maria Werneck e outros apontam em suas memórias. O romance *Os desambientados* é, nas palavras de Francisco Aurelio Ribeiro (2005, p. 86), "um verdadeiro *Memórias do Cárcere* haydeano e feminino", talvez irremediavelmente perdido no acervo da escritora.

Em outros romances da época, a prisão, ainda que não seja o espaço central do enredo, é de onde muitos vêm e vão, como em *Caminho de Pedras*, de Rachel de Queiroz, publicado em 1937, cujos fatos situam-se entre duas ondas de detenção da militância. A primeira, que desmantelou a organização de trabalhadores e levou o marido de Angelita, "escaldado daquela cadeia", "triste, mole":

> É verdade que ele na cadeia apanhou muito. E quando saiu me achou quase de esmola, a União fechada e os companheiros sumidos. Todo mundo o evitava, dizia que ele era perigoso, que estava marcado. Ele então foi mudando, entristecendo. E hoje, quando falo, fecha a cara, pergunta se não acho que os meninos já passaram fome demais, sem proveito... Só nasceu para brigar uma vez, ganhar ou perder. Essa luta de todo dia, para trás, para diante, faz ele ficar louco, desanimado. Não aprendeu, nunca leu nada, pensou que a revolução ia se fazer com os camaradas do Bloco ... Coitado, e ainda tem que ganhar o pão para a gente. (Queiroz 1990, p. 21)

Reorganizado o movimento em Fortaleza, veem-se outra vez dispersos, presos, ao final do romance, e é a vez Roberto deixar Naomi, grávida, "abandonada, de mãos vazias, perdida e sozinha na cidade": "está agora numa colônia, dizia-se numa ilha. Quem tinha certeza? Os tempos estavam tão incertos, as notícias tão difíceis, impossíveis" (Queiroz 1990, p. 134 e 136). As mulheres aqui trilham o caminho de pedras do lado de fora da prisão, que está no horizonte de todos os personagens como força gravitacional incontornável dos sujeitos políticos.

Também está a instituição prisional entre os dispositivos que Patrícia Galvão desmonta em *Parque Industrial*, de 1933, como parte do grande dispositivo capitalista que o texto tematiza: "Teares", "Trabalhadoras de agulha", "Num setor da luta de classes", "Instrução pública", "Habitação coletiva" etc., cada capítulo fotografa os enunciados, os corpos, de trabalhadoras sobretudo, nos seus espaços de trabalho, luta, vida, educação, ainda que não faltem os clubes burgueses, "Onde se gasta a mais-valia", as "Paredes isolantes"... *Parque Industrial*, tido como o primeiro "romance proletário", foi publicado com o pseudônimo Mara Lobo: "como alguém podia querer exaltar daquela forma a condição feminina?", tal é a pergunta que ressoa o estranhamento produzido pelo livro no bojo da militância (Ferraz 2006, p. 8). Pagu tem 21 anos quando de sua publicação. Dá voz a mulheres que enunciam questões, valores, aprendizados de vida e luta:

> – O que quer dizer esta palavra, fascismo?
> – Trouxa! É aquela coisa do Mussolini.
> – Não, senhora! O Pedro disse que aqui no Brasil também tem fascismo.

> […]
> Rosinha Lituana explica o mecanismo da exploração capitalista. – O dono da fábrica rouba de cada operário o maior pedaço do dia de trabalho. É assim que enriquece à nossa custa!!
> […]
> – Você não enxerga? Não vê os automóveis dos que não trabalham e a nossa miséria? (2006, pp. 20-21)

Os dispositivos disciplinares descritos e embaralhados: nas grandes fábricas de telelagem, as "máquinas se movimentam com desespero […]. Na grande penitenciária social os teares se elevam e marcham esgoelando" (2006, p. 18). A penitenciária é a grande metáfora do trabalho explorado, assim como o é do país desigual.

Escrito antes de 1935, numa ambiência de crescente mobilização social, o romance representa as prisões também em ebulição. Rosa Lituana, presa por incitar as mulheres a apoiar a greve, ouve a conversa dos soldados no presídio do alto das grades da janela: "Pátria... tapeação! Quem não tem patrimônio não tem Pátria! Somos mais irmãos do soldado raso da Argentina do que de nossos oficiais! Guerra... tapeação! Defender o quê? A propriedade dos ricos..." (Galvão 2006, p. 95). A esperança na adesão dos militares à luta social só vai esmorecer em 1935, quando o levante deflagrado se circunscreve a uns poucos quartéis e a violência do regime avança sobre os soldados aquartelados. No final do livro, um comício no Largo da Concórdia reescreve as grandes tragédias e perdas dos trabalhadores organizados frente ao capitalismo e sua polícia. O livro termina no capítulo "Reserva Industrial", cuja epígrafe de Marx revela o imaginário do retrocesso sempre à espreita dos trabalhados: "Sem falar dos vagabundos, dos criminosos e das prostitutas, isto é, do verdadeiro proletariado miserando... Marx. O Capital. 'Formas diversas da existência da superpopulação relativa'" (2006, p. 117). Imaginário que aparece também em excerto de romance que Haydée Nicolussi publica em 1937, com pseudônimo Deany:

> Mas criou coragem. Vegetava como uma violeta na sombra, mas tinha ainda energia bastante para continuar lutando. Era uma alma construtiva, por demais moça e

> exigente para condenar sua existência à inanição como os loucos no hospício, os degenerados no fundo da cadeia ou as prostitutas no exílio dos becos parasitários. O ninho velho era de seus pais. Haveria de ter o seu próprio um dia. (Nicolussi e Deany, 2006)

Como "violeta na sombra", mas ainda em condições de lutar e não ser confundida com o "proletariado miserando" de Marx, recolhido nos dispositivos criados para os sujeitos incômodos, excedentes da ordem social: loucos, presos e prostitutas. Cada dispositivo repete, em sua escala, as funções gerais que se aplicam aos corpos e aos discursos, e a literatura expõe, como linguagem de resistência, os excessos, as contradições, os interditos, como enunciação coletiva que reconecta os dispositivos, a prisão feminina na prisão, a prisão na fábrica, a prisão no país, a grande prisão do mundo fascista.

As crônicas de Eneida de Moraes, em *Aruanda*, questionarão a chamada "revolução de 30" – "essa revolução não é a minha" – e repetirão como um ritornelo insuportável as memórias da violência da era Vargas: "quem já esqueceu os trágicos dias do fascismo brasileiro?" (1957, p. 60 e 92, respectivamente). *Banho de Cheiro* também não as esquece:

> Revejo então 1935, 36, 37: gritos lancinantes cortando as noites na Delegacia da Ordem Política; ouço-os ainda [...]
>
> Em janeiro de 1936, éramos mil e duzentos presos na Casa de Detenção, Pavilhão dos Primários. Vínhamos das mais variadas profissões, dos mais variados Estados: como no tempo da escravidão, navios traziam nos seus porões, de lugares longínquos, presos políticos acusados de comunistas.
>
> [...] No Pavilhão dos Primários, doze mulheres viviam na maior promiscuidade. Doze que chamávamos as fixas, porque havia também as itinerantes, aquelas que ficavam um mês, dois, e partiam. O cheiro forte de latrina fazia com que ficássemos principalmente à noite, sufocadas.
>
> [...] A maioria não era comunista, mas sem dúvida nenhuma todos aqueles prisioneiros eram antifascistas. Quantas torturas, quantos sofrimentos, quanta coragem. (Moraes 1962, p. 93)

A revisão incide também sobre os propósitos da luta: o antifascismo, o autoritarismo crescente, a violência que impõem ao mundo. Pressentem a Segunda Guerra Mundial e sabem que estão do lado certo da história, embora de dentro das prisões e achincalhados em capas de jornais como "comunistas". O resgate mais completo da prisão política feminina após o Levante de 1935 é *A Sala 4:* a primeira prisão feminina brasileira, o livro que Maria Werneck (1988) escreve cinco décadas após sua passagem pela Casa de Detenção do Rio de Janeiro, por insistência de amigos para que registrasse essas memórias, ainda que não se considerasse escritora nem fosse historiadora. Diz ela que foram a leitura de *Memórias do Cárcere* (Ramos 2011) e *Olga* (Moraes 1986) e as perspectivas que constituem da prisão feminina que lhe teriam dado "cócegas nos dedos" (Werneck 1988, p. 12). O propósito revisionista do texto também aparece claro em várias partes da obra que buscam rever o discurso político que fixou o movimento de 1935 como "intentona comunista", como se visasse exclusivamente a implantar o comunismo no Brasil, o que servia melhor como justificativa para todo o aparato repressivo constituído.

A contribuição que dá Maria Werneck à descrição do funcionamento desse pequeno dispositivo que é a cela feminina dentro da prisão política refaz o caminho da resistência dos corpos e mentes às arbitrariedades da instituição prisional: resistiam com cursos e formação, com rádio e comunicação entre paredes e grades, com afeto e cuidados com companheiras e companheiros, com redes de sociabilidade para além dos muros, em organizações de mulheres e militantes. Lembra como foi importante resistir ao próprio discurso jurídico de exceção que constituiu o Tribunal de Segurança Nacional, um tribunal especial, contra o qual muitos presos se levantaram, inclusive recusando-se a nele apresentar defesa, como forma de desqualificação de práticas discursivas substitutivas às leis que já regiam o país.

Com essas autoras, seguimos por outras trilhas pelos anos 30, diferentes das consagradas narrativas que se constituíram em chave mestra da história daquele período que vai projetar sobre todo o século XX seu *modus operandi* no tratamento da política: o dissenso como

matéria para perseguição política, tribunais de exceção e aniquilamento do adversário. Permitem compreeender a resistência da mulher como sujeito coletivo, cuja movimentação política e literária cruza a linha da interdição que, como afirma Foucault (1996), cerra mais suas malhas nas regiões da sexualidade e da política, fazendo com que essas escritoras encontrem formas explícitas de coerção sobre seus textos e vidas, tendo escritos e livros queimados, roubados, dificuldades para publicar e a própria detenção. Seus textos capturam o devir dessa movimentação dos corpos e palavras nos espaços de luta, aí costurando as vozes e perspectivas internas de diferentes mulheres pela emancipação da mulher no bojo da transformação da sociedade.

Palavras finais

Deleuze-Guattari e Foucault nos mostram, assim, algumas possibilidades de entrada nesses processos de enunciação coletiva da literatura e o modo como expõem os dispositivos de poder e seus ordenamentos discursivos e não discursivos. Como resistir a um dispositivo de poder fascista, desmontando sua retórica e a fórmula "comunista" que já funcionara contra os abolicionistas e que vai ser propagada por todo o século XX? Como resistir à ruína que esses dispositivos preparam minuciosamente para vencer os corpos da resistência? Todo um "saber" que vai se espraiar para os períodos antidemocráticos que viveremos ao longo do século XX, mas também se consolidar no funcionamento cotidiano da polícia e do Estado contra os grupos populares até os dias de hoje. A visão histórica, das formações, das épocas, do surgimento e renovação das tecnologias do corpo, das ordens do discurso em funcionamento pareado com outras práticas não discursivas permite uma leitura menos episódica do discurso, que assim se prende a materialidades distintas de uma época, mas também a linhagens de práticas que se estendem e renovam ao longo do tempo.

A "filosofia do discurso" que esses autores constituem e todos os temas que levantam também funcionam para termos uma atenção maior à "filosofia espontânea"[1.] que emana das vertentes de análise do discurso que acionamos em nossa prática teórica, analítica e didática,

procurando observar, por exemplo: o modo como estão dispostos e relacionados linguagem-pensamento-mundo; se o linguístico tem primazia absoluta, por exemplo na constituição do sujeito; as tecnologias e técnicas, de inscrição e circulação do discurso, já que o mundo dos objetos integra, como vimos, o discursivo; o modo como o poder opera, pois as cristalizações do poder tem sustentáculos nas instituições, instâncias, mesmo do cotidiano, como as famílias. Esses seriam alguns marcos da presença de Deleuze-Guattari e Foucault no debate do século XX, eixos que me parecem ter orientado o pensamento contemporâneo em várias áreas e que não se esgotaram em seu teor crítico.

Referências

ALMEIDA, Júlia (2003). *Estudos deleuzeanos da linguagem*. Campinas: Editora da Unicamp.

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

DELEUZE, Gilles (1993). *Critique et clinique.* Paris: Minuit.

DELEUZE, Gilles (1988). *Diferença e repetição*. Rio de Janeiro: Graal. Tradução de Luiz Orlandi e Roberto Machado.

DELEUZE, Gilles (1987). *Foucault*. Tradução de Claudia Sant'Anna Martins e Renato Janine Ribeiro. Lisboa: Vega.

DELEUZE, Gilles (1985). *Cinéma 2.* L'image-temps. Paris: Minuit.

DELEUZE, Gilles (1969). *Logique du sens*. Paris: Minuit.

DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Felix. (1980) *Mille plateaux*. Paris: Minuit.

DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Felix. (1972) *L'Anti-Oedipe – Capitalisme et schizophrénie*. Paris: Minuit.

FERRAZ, Geraldo Galvão (2006). "Apresentação", *in*: GALVÃO, Patrícia. *Parque industrial*. Rio de Janeiro: José Olympio, pp. 7-12.

FOUCAULT, Michel (1996). *A ordem do discurso*. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Loyola.

FOUCAULT, Michel (1994). "Des espaces autres – Hétérotopies", *in*: FOUCAULT, M. *Dits et écrits*, vol. 5, Paris: Gallimard, pp.752-762.

FOUCAULT, Michel (1987a). *Arqueologia do saber.* Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

FOUCAULT, Michel (1987b). *Vigiar e punir*. Tradução de Ligia M. Pondé Vassalo. Petrópolis: Vozes.

FOUCAULT, Michel (1985). *História da Sexualidade*: *a vontade de saber*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal.

FOUCAULT, Michel (1979). *Microfísica do Poder*. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal.

FOUCAULT, Michel (1966). *Les mots et les choses*: *une archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard.

GALVÃO, Patrícia (2006). *Parque industrial*. Rio de Janeiro: José Olympio.

KRIEG-PLANQUE, Alice (2010). *A noção de "fórmula" em análise do discurso*: *quadro teórico e metodológico*. Tradução de Luciana Salazar Salgado e Sírio Possenti. São Paulo: Parábola Editorial.

MORAES, Fernando (1989). *Olga*. 7ª ed. São Paulo: Alfa-ômega.

NICOLUSSI, Haydée (2005). "Os desambientados: 'Diário de uma detenta'", *in*: RIBEIRO, Francisco Aurelio. *Haydée Nicolussi (1905-1970): Poeta, Revolucionária e Romântica*. Vitória: Academia Espírito-santense de Letras / Prefeitura Municipal de Vitória, pp. 85-86.

NICOLUSSI, Haydée / DEANY. "Romance." *Diário de Notícias*, Rio de Janeiro 17/01/1937, Suplemento Moda Feminina.

PAVEAU, Marie-Anne (2015). *Linguagem e moral*. Tradução de Ivone Benedetti. Campinas: Editora da Unicamp.

PÊCHEUX, Michel (2014). "Há uma via para a Linguística fora do logicismo e do sociologismo?", *in*: PÊCHEUX, Michel*. Análise de discurso*: *Michel Pêcheux*. Textos escolhidos por Eni Puccinelli Orlandi. Tradução de Eni Puccinelli Orlandi *et al*. 4ª ed. Campinas: Pontes, pp. 295-310.

QUEIROZ, Raquel de (1990). *Caminho de pedras*. 11ª ed. Rio de Janeiro: Grupo Aché.

RAMOS, Graciliano (2011). *Memórias do cárcere*. 45ª ed. Rio de Janeiro: Record.

WERNECK, Maria (1988). *A sala 4*: *a primeira prisão feminina brasileira*. Rio de Janeiro: Cesac.

Notas

1 Termo de Michel Pêcheux (2014), com o qual investiga os impasses da linguística no final dos anos 70 entre logicismo e sociologismo.

DISCURSIVIDADE N'*A CARNE*: SUBJETIVAÇÃO E RESISTÊNCIA NO CORPO E NA VOZ DE ELZA SOARES

Maria Luiza Rosa Barbosa
Sandro Braga

Palavras iniciais: situando as escolhas...

A desafiadora indagação corporificada no título deste livro – *O que pode um discurso?* – nos insta, neste capítulo, a refletir acerca da multiplicidade de discursos socialmente produzidos e seus efeitos de sentido subjacentes à instauração daquilo que chamamos de cultura na trama da constituição do sujeito; sujeito este de algum modo assujeitado à urdidura por onde passa o fio da história, mas que produz brechas no que é tecido em seu tempo como forma de resistência a sua própria existência. Essa reflexão nos leva a Foucault (1971 [1996]) que afirma serem os discursos práticas descontínuas, cuja análise de suas condições, de seus jogos e de seus efeitos implica não só questionar nossa vontade de verdade, mas também restituir-lhes o caráter de acontecimento e suspender a soberania do significante. Necessário se faz, no processo de desvelar as relações existentes entre discurso e poder, que consideremos a existência tanto de procedimentos externos, os quais, imbricados com o sistema histórico, interferem nos atos de elaborar e proferir discursos, quanto de procedimentos internos de controle do discurso inerentes à sua aparição, por meio de uma análise que leve, igualmente, em consideração a constituição do sujeito na trama histórica (conforme Foucault 1996[1971]; 2021b[1979]). Importa, também, considerar os discursos não como conjunto de signos, mas, sim, como "[...] práticas que formam sistematicamente os objetos de que falam.", à luz do que nos ensina Foucault (2020[1969, p. 60]). É preciso, contudo, reconhecer que eles são, certamente, "[...] feitos de signos; mas o que fazem é mais que utilizar esses signos para designar coisas. É esse mais que os torna irredutíveis à língua e ao ato

de fala. É esse 'mais' que é preciso fazer aparecer e que é preciso descrever" (Foucault 2020[1969, p. 60]).

Pensar sob essa perspectiva, levou-nos a indagar: o que pode um discurso de resistência no campo das artes e, afinal, o que pode um discurso literomusical? Chegamos a essa formulação ao nos deparamos com a interpretação, na voz de Elza Soares (1930-1922), da canção *A carne*, composta por Marcelo Yuka, Seu Jorge e Ulisses Cappelletti. Buscar respostas a tais questionamentos implica, por certo, levarmos em conta o "[...] variado leque de discursos e ações dos vários atores sociais e políticos envolvidos na construção desse mosaico chamado cultura brasileira: intelectuais, artistas, políticos, cidadãos comuns das mais variadas origens." (Napolitano 2004[2014, p. 7]). Assim, movidos por essas reflexões e tendo como objeto desta investigação o discurso de resistência da cantante Elza Soares, elegemos como *corpus* deste estudo as interpretações materializadas em dois vídeos, cujas gravações advêm de shows da cantora – realizados em distintas temporalidades: 2007 e 2015 –, observando-se seus aspectos verbais, visuais e melódicos, em intersecção com questões pontuais corporificadas na letra da referida canção, as quais contribuem para os efeitos de sentido de uma resistência negra. Ademais, a reflexão acerca do contexto e da relação da música com a vida social (Seeger, 2008) leva-nos à seguinte problematização: "Quais são os efeitos de sentido que emergem da canção *A carne*, em especial quando seus enunciados reverberam na potente voz de Elza Soares?". Interessa-nos, por conseguinte, analisar os efeitos de sentido que emergem da referida canção, o que requer considerar como se articulam as formações discursivas, a ideologia, o não-dito, entre outros aspectos subjacentes aos discursos.

Tendo esse *corpus* como ponto de partida, intentamos construir um dispositivo analítico no batimento com o dispositivo teórico mobilizado para este estudo. Estabelecemos, por isso, um diálogo com os autores dos estudos do discurso, como Foucault, Pêcheux, entre outros, e com os conhecimentos historicamente elaborados em outros campos do saber. Estamos cientes dos riscos que tal escolha comporta, mas nos parece um caminho fecundo a ser trilhado e que nos possibilita

endereçar olhares outros à complexidade subjacente ao nosso *corpus*. Arvoramo-nos, pois, a traçar outras rotas que se consubstanciem em possibilidades outras para a construção de inteligibilidades na área dos estudos de discurso, de modo a fomentar aberturas e trocas de saberes, em consonância com os objetivos deste livro. O percurso de nosso gesto analítico busca, portanto, endereçar um olhar sensível (Erickson, 1986) aos discursos que emergem em distintas temporalidades e nos variados contextos das matrizes culturais, considerando as relações de poder e as desigualdades que permeiam os diferentes entornos socioculturais (Rockwell 2009; Bloome *et al*. 2011), de modo a analisar a produção de sentidos na vida cotidiana (Dyson e Genishi 2005).

É oportuno, ainda, o registro de que compreendemos a canção como um artefato simbólico que perpassa a experiência de todos os sujeitos, justamente por ser difundida em diferentes tempos e culturas, o que a torna um dos verdadeiros universais da vida humana (conforme Frith 1996; Finnegan 2008). Como prática discursiva, a canção traz no bojo de seu discurso literomusical elementos – seleção e combinação de palavras, harmonia, melodia, ritmo, entre outras semioses (Goldstein 2003) – que não só contribuem para sua significação, mas também suscitam questões amalgamadas no tecido social. Temos noção, por certo, de que a constituição da canção é marcada pela hibridização das linguagens verbal e musical que, imbricadas, formam uma dupla natureza (Napolitano 2001[2016]). Outro aspecto importante é o fato de que "[...] a música pode ser parte do *ethos* ou dos padrões gerais de pensamento da uma sociedade" (Seeger 2008, p. 249, grifos do autor), o que nos leva a Foucault (1994[2006]) e seu entendimento de que há entre a música e os demais elementos da cultura uma multiplicidade de inter-relações, haja vista estar ligada aos ritos sociais e ser unificada por eles, o que a torna não apenas integrada à vida das pessoas, mas também indutora de cultura.

Tramando os fios da memória: as condições de produção de A Carne

Em se tratando da canção que constitui o nosso *corpus*, é relevante mencionar que, composta por Marcelo Yuca, Seu Jorge e Ulisses

Cappelletti, *A carne* foi gravada em 1998, no álbum *Moro no Brasil* (Polygram), pelo Farofa Carioca, grupo musical carioca que era formado, naquela época, por Sérgio Granha (baixo), Carlos Moura (trombone), Bertrand (flauta), Sandro Márcio (tantan e voz), Gabriel Moura (violão e voz), Valmir Ribeiro (cavaquinho), Seu Jorge (voz) e Wellinton Coelho (percussão). Essa canção não obteve, contudo, grande repercussão naquela ocasião, o que viria ocorrer somente anos depois quando se tornou amplamente conhecida na voz de Elza Soares (Albin 2006; Camargo 2018). Oportuno lembrar que, em 2002, sentindo-se a porta-voz ideal e por entender que se tratava de uma música que não deveria ficar circunscrita apenas a um grupo de pessoas, Elza Soares – compositora e cantora negra, advinda de entorno de fragilidade socioeconômica e considerada, hodiernamente, uma das grandes estrelas da música brasileira, que se tornou voz da negritude e do feminismo – decidiu regravar *A carne* no álbum *Do cóccix até o pescoço* (Maianga 2002), após conversar com os compositores e deles receber a autorização para gravar do jeito que queria, com seu próprio filtro (Camargo 2018). É interessante o fato de que, ao contar a história dessa gravação, a artista comenta que fizera questão de regravar essa canção porque desejava valorizar a narrativa, afirmando, ainda, que *A carne* "[...] tinha uma 'porrada'. Tinha uma coisa forte a ser dita e não estava sendo dita da maneira que eu queria dizer" (Elza... 2018).

Notemos, ainda, que a gravação do CD mencionado anteriormente veio na esteira de um período em que Elza, impulsionada pelo título de melhor cantora do milênio, atribuído em 1999 pela BBC de Londres, vivenciou um período artístico "[...] muito fértil, sendo cortejada não apenas como uma grande dama do samba, mas como uma artista que sempre procurava inovar." (Camargo 2018, p. 306). No espírito dessa nova fase "mais moderna", Elza gravou o primeiro DVD de sua carreira: *Beba-me ao vivo* (Biscoito Fino 2007), em show realizado no Sesc Vila Mariana, em 20 de março de 2007. Além do DVD com 22 músicas e um extra com o *making of do show*, também foi lançado um CD com quinze faixas. No repertório desse show, cujo idealizador foi José Gonzaga Araújo em parceria com José Miguel Wisnik e Wadim Nikitin, responsáveis pela direção artística, Elza incluiu canções de

compositores que marcaram sua trajetória artística, a exemplo de *A carne* (Figura 1) que foi incluída na faixa quatorze desse DVD. Cabe lembrar que esse show ocorreu poucos dias depois de a cantora ter se submetido a uma cirurgia e estar, ainda, sentindo muitas dores, mas quem assiste ao DVD (vídeo) *Beba-me* – show que é considerado uma das melhores apresentações de Elza – não faz "[...] ideia do que ela estava passando, cantando e sambando naquele palco que lembrava uma gafieira revisitada" (Camargo 2018, p. 321).

FIGURA 1 – Letra de *A carne* intercalada *a* imagem,
à esquerda, do CD (2002) e, à direita, do DVD (2007).

Fonte: Canal Oficial de Elza Soares no YouTube.

Anos mais tarde, Elza incluiu, novamente, a canção *A carne* no repertório do show "A mulher do fim do mundo", que foi realizado em 3 de outubro de 2015, no Auditório do Ibirapuera, e marcou o lançamento do álbum homônimo. Gravado pela Circus (2015), o disco *A mulher do fim do mundo* é apontado como um dos melhores da carreira de Elza e muitos o "[...] consideram um dos melhores discos da história da música popular brasileira." (Camargo 2018, p. 330). Premiado com o Grammy Latino em 2016, esse álbum se caracteriza por ser o primeiro trabalho da artista a conter onze faixas constituídas por canções inéditas, cujas temáticas versam, por exemplo, sobre a violência contra a mulher, o racismo e a transexualidade. Interessante notar que, na ocasião, Elza chegou a comentar com sua equipe que o disco seria demasiado para o país, por achar que ninguém entenderia as mensagens que colocara no CD (Camargo 2018). Ao contar suas memórias, a cantante afirmou: "[...] queria me mostrar daquele jeitinho mesmo: abusada, atrevida. E eu não sabia se o Brasil estava preparado

pra ouvir a Elza falando de negro, de gay, da porrada, da violência. Lá estava eu, depois de tantos anos, fazendo um trabalho inédito. Quem estava pronto para me ouvir?", como registra Camargo (2018, p. 337). Apesar do receio da artista, relata Camargo (2018), o álbum obteve grande repercussão e se tornou um sucesso muito maior que o esperado pela artista, pois a voz da cantora não só incendiou o Central Park, em Nova York, mas também reverberou nos quatro cantos do mundo.

A carne: discursividade, subjetivação e resistência na voz de Elza Soares

A análise da letra de *A carne* encarnada na interpretação vocal e na performance de Elza Soares materializada em vídeos – de shows realizados em 2007 e 2015 – leva-nos a refletir sobre o modo como as relações de poder atuam sobre os sujeitos do discurso e como esse mesmo discurso interpela Elza a constituir-se sujeito em uma determinada posição de sujeito que resiste, considerando-se aqui toda polissemia possível ao verbo 'resistir'. Um sujeito, ou melhor, como imaginamos que Elza diria se fosse a autora deste texto, "uma sujeita" que resiste no sentido de se *opor*; assim, *rechaça* certos discursos e se põe em *luta* e em *defesa* do negro, da mulher, do pobre e das minorias de gênero. Seu resistir também é *suportar, aguentar, sofrer* como forma resiliente de sobreviver para poder agir sobre aquilo que lhe quer sucumbir. E resiste de maneira a *negar, objetar, recusar* e *repelir* um discurso que, ao seu ver, não cabe mais e nunca coube em nossa sociedade. Por fim, resiste em seu modo de *persistir*, de *perdurar*, de *conservar-se* plena até sua morte aos 91 anos de idade.

Dotada de uma voz potente e de uma rouquidão que se tornou a marca registrada de Elza, a interpretação da artista no show de 2007, realizado no Sesc Vila Mariana, inicia com um grito, sem o acompanhamento de instrumentos musicais, que ecoa fortemente graças à amplitude vocal singular da cantora. Em relação aos arranjos sonoros que se presentificam após esse grito, cabe sublinhar que são considerados ousados e inovadores na trajetória artística da cantora,

justamente pela presença de *samplers* e da batida do *hip hop*, o que denota uma aproximação com os ritmos ditos "de periferia". Ao enunciar "A carne mais barata do mercado é a carne negra" embalada por essa sonoridade, Elza marca a sua subjetividade na interpretação dos versos engajados dessa canção, os quais se potencializam em seu timbre rasgado e nos gestos de apontar para si mesma, repetindo esse verso mais quatro vezes. Importa mencionar, aqui, que Elza intercala o pronome possessivo 'minha' à letra original de *A carne*, num gesto de marcar a inscrição do sujeito no dizer, produzindo, assim, um efeito de autoria do seu próprio canto. Notemos, ainda, que essa primeira estrofe da canção é constituída por cinco versos que funcionam como refrão. Esses aspectos nos permitem observar como o *interdiscurso* – o já dito antes que é da ordem da constituição do dizer, memória discursiva – imbrica-se com intradiscurso – aquilo que, na formulação do dizer, marca o sentido como efeito da incidência do discurso. Assim, a relação do sujeito com o dizer é de identificação com os sentidos já enunciados e em circulação na sociedade, constituindo-se interdiscurso à espera de uma reatualização no intradiscurso. Isso nos leva a Souza (2009, p. 112) que argumenta ser "[...] no próprio corpo, e não fora dele, que a voz encontra o elemento coincidente com o sujeito. O corpo torna-se [...] o ator fundamental da construção do sujeito.". Ademais, esse estudioso afirma que o sujeito encontra sua consistência material no "[...] ato de discurso e nele os indicadores de enunciação que [lhe] conferem presença [...]" (Souza 2009, p. 114).

Digno de nota é o fato de a composição ter sido produzida em um determinado tempo histórico: 110 anos após a abolição da escravatura no Brasil, emergindo de uma dada condição de produção em que os mecanismos estruturadores utilizados pelos compositores concorrem para os efeitos de sentido, como o refrão que constitui, por exemplo, a primeira estrofe da música, em cujos versos há a repetição – ritmada e crescente na voz de Elza – de uma única oração: "A carne mais barata do mercado é a carne negra", em clara alusão às condições desumanas a que eram submetidos os sujeitos africanos que eram trazidos à força, na condição de escravizados, para servir de mão de obra barata no Brasil Colônia (Fausto 2009). Cabe lembrar, ainda, que ser escravo

implicou “[...]uma tripla perda: perda de um ‘lar’, perda de direitos sobre seu corpo e perda de status político. Essa perda tripla equivale a dominação absoluta, alienação ao nascer e morte social (expulsão da humanidade de modo geral)” (Mbembe 2003[2016, p. 131]). Além disso, por ser propriedade de outrem, força/instrumento de trabalho, o escravo era moeda de troca, por isso era “[...] mantido vivo, mas em ‘estado de injúria’, em um mundo espectral de horrores, crueldade e profanidade intensos” (Mbembe 2003[2016, p. 131]). O refrão na boca de Elza reatualiza a condição de reificação do negro: não se trata de um sujeito, não se trata de um corpo; apenas carne; a mais barata das carnes.

Dado o exposto, é oportuno mencionar as escolhas tanto para o cenário quanto para o figurino icônico no show de 2015: a saia cenográfica de Elza e as demais peças cenográficas foram “[...] manufaturadas com sacos plásticos de uso originalmente concebido como sacos de lixo, explorando trançados e amarrações para estruturar e modelar.” (Turra, 2015, não paginado). Vestida de preto, sob o efeito de jogo de luzes, Elza canta do alto de seu trono (Figura 2), que está localizado no centro do palco e nos remete às cadeiras usadas pelas matriarcas e ialorixás dos terreiros de candomblé, mantendo um diálogo com o cenário do show de 2007 que remetia ao ambiente de gafieira, em clara remissão à cultura afro-brasileira. Isso, por certo, evidencia o tom de protesto e se consubstancia em ato de resistência.

FIGURA 2 – *Frames* dos vídeos: interpretação de *A carne* em shows realizados por Elza em 2007 e 2015.

Fonte: Canal Oficial de Elza Soares no YouTube.

Convém destacar que, ao enunciar "A carne mais barata do mercado é a carne negra", tanto os compositores quanto a intérprete intentam dizer justamente o contrário, isto é, buscam subverter o que está amalgamado no imaginário social a partir de uma *formação discursiva* (FD) dada historicamente, num contexto em que fica evidente a existência de relações de forças antagônicas, ou seja, fenômenos "[...] de rivalidade, de enfrentamento, de luta entre indivíduos, ou entre grupos, ou entre classes [...]." (Foucault 1999[2021a, p. 40]), notadamente expressas no discurso de Elza e em sua interpretação da referida canção. Importa, aqui, sublinhar que a FD determina o que deve e pode ser dito em uma determinada posição sujeito. Ao interpretar a canção, Elza em sua posição de sujeito/cantora negra cuja trajetória artística foi marcada pelas adversidades de sua condição social pobre associada à cor negra de sua pela, filia-se a uma formação discursiva que lhe permite dizer o que diz; e, mais, lhe impele a esse dizer de denúncia, de luta, de briga pelo direito do negro de ser sujeito e não "carne barata". Notemos que, na voz de Elza, fica nítido esse deslocamento de sentidos, uma vez que palavras e expressões "[...] mudam 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, isto é, em referência às formações ideológicas [...] nas quais se inscrevem" (Pêcheux 1997, p. 160). Opera-se, por conseguinte, uma "[...] articulação entre uma série de acontecimentos discursivos e outras séries de acontecimentos, transformações, mutações e processos [...]" (Foucault 1969[2020, pp. 88-89]).

Trata-se, por conseguinte, de um discurso que, ao retomar o *já dito* (interdiscurso), põe em relevo a dissonância dos compositores e da intérprete com a norma vigente, isto é, são sujeitos que questionam a ideologia dominante, a qual, por sua vez, produz uma cultura dominante, que tanto une quanto segrega ao se consubstanciar como instrumento de distinção, haja vista legitimar "[...] as distinções compelindo todas as culturas (designadas como subculturas) a definirem-se pela sua distância em relação à cultura dominante." (Bourdieu, 2007, p. 11). Esse discurso manifesto repousa sobre um *já-dito*, ou seja, "[...] este já dito não seria simplesmente uma frase já

pronunciada, um texto já escrito, mas um 'jamais-dito', um discurso sem corpo, uma voz tão silenciosa quanto um sopro, uma escrita que não é senão o vazio de seu próprio rastro." (Foucault 1969[2020, p. 30]).

Nesse sentido, a palavra é tomada por outra, de modo a simbolizar certos efeitos de significante, mas sem impor que nesses efeitos ela seja primária, como nos ensina Lacan (1971[2003, p. 14]), o que se evidencia com a metonímia 'carne negra' (parte) para indicar o todo, ou seja, o sujeito negro. É importante, aqui, sublinhar que o fato de uma palavra designar uma coisa ou possuir um significado configura-se, também, como uma questão ideológica, à qual estão atrelados tanto os sujeitos quanto os discursos. Desse modo, o pré-construído relaciona-se ao modo como cada indivíduo é interpelado em sujeito, especialmente em contextos discursivos, como observamos tanto na letra da canção em tela quanto na interpretação de Elza Soares, o que nos remete a Foucault (1969[2020, p. 66]) e sua afirmação de que o discurso "[...] *não* é a manifestação, majestosamente desenvolvida, de um sujeito que pensa, que conhece, e que o diz [...].", mas, sim, "[...] um *conjunto* em que podem ser determinadas a dispersão do sujeito e sua descontinuidade em relação a si mesmo. É um espaço de exterioridade em que se desenvolve uma rede de lugares distintos" (Foucault 1969[2020, p. 66, grifos nossos]).

Interessante, ainda, observar como a *ideologia* – e, consequentemente, a formação imaginária – perpassa a canção analisada e incide nas formações discursivas subjacentes a essa música, tanto na letra quanto na interpretação de Elza que, por meio de atos performáticos, como os observados nos vídeos, reafirma a sua condição de mulher negra e militante. Ademais, observamos que, no plano morfossintático, a oração repetida nos cinco versos da primeira estrofe (como já aludimos anteriormente, funciona, inclusive, como refrão e é retomada nos terceiro e sexto versos): "A carne mais barata do mercado é a carne negra" tem seus sentidos ampliados nos versos da segunda estrofe, com o uso do pronome relativo 'que', introdutor de orações subordinadas adjetivas restritivas: "Que vai de graça pro presídio / E para debaixo do plástico / Que vai de graça pro subemprego / E pros hospitais psiquiátricos", de modo a deixar mais explícito que se trata de

uma carne específica, a do(a) negro(a) brasileiro(a), alijado(a) de condições de vida digna.

A escolha dessa estrutura sintática, presente também na quarta estrofe, confere à canção o tom de denúncia, haja vista negros serem, historicamente, alvos de exclusão, marginalização e de submissão, especialmente as mulheres negras, como argumenta Nepomuceno (2012). Tanto as escolhas lexicais – como o uso de 'da cor' (quinta estrofe) para qualificar *antepassado* em lugar do eufemismo 'de cor', que ainda é tão presente nos discursos preconceituosos no Brasil – quanto a interpretação de Elza, que potencializa sua voz em um crescendo, contribuem para os efeitos de sentido e conclamam os interlocutores a uma ação coletiva na luta por uma estrutura sociocultural não excludente, na qual os benefícios sejam acessíveis a todos, justamente por isso é preciso "brigar, brigar, brigar".

Concorrem, igualmente, para os efeitos de sentido o ritmo que é dado predominantemente pelas aliterações – como a presença de sibilantes (s/z) e da vibrante (r), as quais, em profusão, conferem o tom de fúria e de protesto –, assonâncias (vogais abertas e nasais) e de rimas (direito/respeito; revoltado/ engatilhado), que criam um jogo tanto de aproximação quanto de oposição de ideias e dos significados subjacentes aos termos empregados. A presença de oclusivas (b/d/c/q) indica, também, a necessidade de queda dessa estrutura segregante, conferindo um tom hino guerreiro, um canto ritualístico que busca romper com certos discursos e com o imaginário, e conclama a população negra a lutar por seus direitos e vida digna. As palavras materializadas em som de luta e de briga remetem, por conseguinte, a uma memória discursiva, as quais marcam a posição do enunciador no campo discursivo ao problematizar a precariedade em que vivem os sujeitos negros, e se consubstanciam como signos de pertencimento a uma dada formação discursiva. Os enunciados dos versos comportam, portanto, não só uma forte crítica ao racismo e às precárias condições de vida da população negra que está abandonada à própria sorte e vem, historicamente, sofrendo todo tipo de privação, como o encarceramento, o subemprego, a dificuldade de acesso à educação, mas também uma exortação à luta pelo direito a uma vida digna e pela

“[...] construção de uma sociedade multirracial e pluricultural, onde a diferença seja vivida como equivalência e não mais como inferioridade” (Carneiro 2011, não paginado).

Convém lembrar que as raízes dessa ideologia racista foram se amalgamando no tecido social brasileiro no decorrer do processo histórico do Brasil, marcado pela escravização de africanos para gerir a economia. Tendo perdurado do início da colonização (século XVI) até fins do século XIX, a escravização das populações africanas era, como aponta Fausto (1994 [2009]), ratificada pela Igreja católica. Tal ratificação teve início quando o Papa Nicolau V, alinhado ao Mercantilismo, autorizou o comércio escravagista em 1454, tendo por base uma intepretação tangenciada do *Gênesis*, livro bíblico em que se relata a maldição que Noé profere a Canaã, primogênito de seu filho mais novo Cam [Cão]: “Maldito seja Canaã! Escravo de escravos será para seus irmãos.” (Bíblia, Gn 9: 20-27). Ademais, concepções filosófico-científicas que emergiram a partir do século XV também concorreram para reforçar a questão da supremacia racial, a qual incide, sobejamente, sobre os discursos e o imaginário de que negros eram inferiores e de pouca valia, por não serem totalmente humanos e terem sido amaldiçoados por Deus. Como apontam Rabinow e Rose (2006, p. 34), os racismos não só “[...] permitem ao poder subdividir uma população em subespécies, para designá-las em termos de um substrato biológico [...]”, mas também se constituem em meios para “[...] iniciar e sustentar um conjunto de relações dinâmicas nas quais a exclusão, o encarceramento ou a morte daqueles que são inferiores pode ser vista como algo que tornará a vida em geral mais saudável e mais pura.” (Rabinow e Rose 2006, p. 34).

Tudo isso foi se solidificando e dando forma a um imaginário, o que contribuiu para cristalizar discursos veiculados a preconceitos, os quais incidem nas representações ideológicas e, consequentemente, nas formações discursivas, a ponto de justificar atos de violência e segregação em relação às pessoas negras. Emergindo por meio da linguagem, tais atos desencadeiam, igualmente, a violência simbólica (Bourdieu 2008), haja vista a elite branca não só valer-se das mais variadas formas de exercício de poder, mas também apagar a

contribuição dos negros na construção da história brasileira e do seu valor como sujeito que "Que fez e faz história / Segurando esse país no braço [...]", como denuncia Elza em sua voz também negra. Notemos que Elza, na posição-sujeito que ocupa, é interpelada pela ideologia de forma inconsciente para dar sentido ao seu dizer, ao mesmo tempo que também dá sentido a si, a sua forma-sujeito negra brasileira historicamente alijada de seus direitos. Nesse sentido, convém destacar, à luz de Foucault (2001[2019, p. 53]), que a cantora se vale de seu corpo e de sua voz para colocar-se como "[...] sujeito em relação ao que [a] rodeia, aos objetos de que dispõe, como também aos outros com os quais se relaciona, ao seu próprio corpo e, enfim, a [si] mesm[a].".

Elza Soares: a potente voz da negritude e do feminismo no Brasil

Elza Soares se consubstancia como a potente voz da negritude e do feminismo no Brasil por lutar contra uma ideologia que emergiu em torno da 'carne negra' e 'mais barata'. Convém sublinhar a permanência no país de uma ideologia que continua a legitimar uma supremacia branca e a forte presença nos discursos de expressões depreciativas em relação às populações negras, denegando, inclusive, o direito de empoderamento dos negros como sujeitos de direitos. Trata-se, pois, de uma ideologia que promulga, historicamente, uma superioridade cultural e racial da branquitude (sujeitos brancos) que, por meio das relações de poder (Foucault 1971[1996]; 1979[2021b]), segrega identidades que não estejam em consonância com o padrão vigente e as coloca à margem da sociedade, incidindo na autoestima, por exemplo, das mulheres negras que se sentem impelidas a modificar o nariz e a alisar seus cabelos – "cabelo esticado", na canção – para se sentirem bonitas e inseridas em um padrão estético eurocêntrico, justamente porque o discurso amalgamado no tecido social desqualifica o cabelo crespo e características fenotípicas das pessoas negras, por meio de termos depreciativos (ruim, pixaim etc.). A identidade das pessoas negras tem sido, portanto, afetada ao longo dos séculos, como argumenta Malighetti (2014), particularmente a partir do processo de colonização das Américas que desencadeou uma atroz violência em

relação às populações africanas que, escravizadas, foram alijadas de sua dignidade humana, a qual precisa ser reconquistada e, para isso, é preciso "Brigar sutilmente por respeito / Brigar bravamente por respeito / Brigar por justiça e por respeito [...] / Brigar, brigar, brigar [...]", como ecoa na voz vibrante e militante de Elza.

É oportuno, ainda, registrar que, na canção *Não tá mais de graça* – composta por Rafael Mike e gravada no disco *Planeta Fome* (Deckdisc, 2019) –, a artista canta: "A carne mais barata do mercado não 'tá mais de graça / O que não valia nada agora vale uma tonelada". Nessa nova canção, ela canta e inscreve a sua subjetividade, como se depreende do discurso de Elza: "Minha mãe é negra. Minha avó é negra. Minha voz é negra. Mas ela não é a mais barata do mercado – não mais. Nunca foi. Nunca deveria ter sido. Minha carne é cara, é valorizada.". Ademais, em conversa com Camargo (2018, p. 350), Elza ressalta: "[...] quem quiser cantar comigo agora tem que dizer que a carne mais barata do mercado era a carne negra. Era! Se eu gritar que é, nada muda. Era. E essa mudança tem que começar comigo.". Outro aspecto a ser considerado é que a imagem de si no discurso se evidencia na interpretação de Elza, cuja potência da voz instaura um discurso outro que ecoa para além do público que se defronta com sua interpretação. Ao entoar os versos engajados dessa canção, a artista conclama os ouvintes à luta ativa por direitos e contra todo discurso que se cristalizou no imaginário social brasileiro, como a estigmatização da cultura afro-brasileira, notadamente o candomblé e a capoeira que são, geralmente, malvistos porque na formação imaginária são tidas coisas do "demônio".

Notemos, ainda, que o tom de voz, a corporeidade e os atos performáticos marcam a subjetividade de Elza como mulher negra que dialoga com outras vozes ancestrais, como a própria mãe e a avó, também negras que tiveram as vidas marcadas por toda sorte de preconceitos e privação de direitos, como o acesso à educação e a possibilidade de ascensão na pirâmide socioeconômica (Nepomuceno 2012). Na esteira do dizer de Elza, está a militância feminista que luta contra estereótipos racistas – veiculados por meio da linguagem e da formação imaginária que carrega a força de ação incidente nas práticas sociais – que estão historicamente sedimentados em relação à mulher

negra, sobretudo àquela ligada à dança, ou especificamente ao samba, vista como sexualmente voraz, detentora da cor do pecado e moralmente depravada, passível, portanto, de exploração sexual, de objetificação e expostas a todo tipo de vulnerabilidade (Hooks 1982, 2015). Elza conclama, pois, à luta contra tudo o que se cristalizou em relação ao sujeito de cor / corpo / carne negra, de modo a instaurar uma nova ordem que coloque em evidência as potencialidades da população negra e valorize contribuições históricas dos sujeitos negros. Enfim, ao interpretar *A carne*, Elza ressignifica a letra ao incorporar a negritude de seu corpo e de sua voz à canção; e ao problematizar o discurso que diz do/sobre o negro, a artista assume uma posição de sujeito que reivindica visibilidade aos corpos de carne negra para que estes possam de fato ser sujeito(s) de direito(s).

Considerações finais: quiçá, fios para outros estudos...

A análise da interpretação de Elza Soares de *A carne* – tanto no que tange à letra quanto aos elementos cênicos e performáticos dos vídeos que registram a canção enunciada pela potente voz da artista – evidencia quão incidentes são as *relações de poder* sobre a artista, sujeito do discurso, e sobre outros sujeitos negros, os quais são interpelados por esse mesmo discurso a constituírem-se 'sujeito' em determinada posição ideológica. Buscamos, para tanto, mobilizar dados e discussões ancoradas em diferentes áreas do conhecimento, de modo a apontar as condições de produção do *dizer* e do *discurso*. Outro ponto interessante foi a comparação entre essa canção e outra interpretada pela cantora em 2019: *Não tá mais de graça*, embora não fosse o objeto de análise, justamente porque serve para apontar um movimento de mudança, fruto de luta e de briga do negro, no discurso que se assentava na desvalorização da população negra. Importa, ainda, destacarmos que há, por certo, muitas outras questões a serem abordadas a partir de *A carne,* para além daquelas que aqui mobilizamos.

Enfim, retomando nossa indagação: "o que pode um discurso de resistência no campo das artes e, afinal, o que pode um discurso

literomusical?", podemos afirmar que os efeitos de sentido que emergem da canção *A carne*, em especial quando seus enunciados reverberam na potente voz de Elza Soares, assumem novos contornos ao colocar em pauta tanto os dilemas nacionais quanto as utopias (Napolitano 2001[2016]) e as mazelas sociais, de modo a levar os ouvintes a refletirem criticamente acerca das ideologias que permeiam suas ações no mundo. Ancorados em Sueli Carneiro (2011, não paginado), podemos afirmar que Elza usou sua voz para lutar contra o que permanece "[...] vivo no imaginário social e adquire novos contornos e funções em uma ordem social supostamente democrática, que mantém intactas as relações de gênero segundo a cor ou a raça, instituídas no período da escravidão.". Em sua militância, a cantora valeu-se da música como forma de resistência e de valorização da negritude e, em particular, das mulheres negras, que "[...] tiveram uma experiência histórica diferenciada que o discurso clássico sobre a opressão da mulher não tem reconhecido, assim como não tem dado conta da diferença qualitativa que o efeito da opressão sofrida teve e ainda tem na identidade feminina das mulheres negras" (Carneiro 2011, não paginado).

Referências

ALBIN, R. C. (2006). "Farofa Carioca", *in:* ALBIN, R. C. (org.) *Dicionário Cravo Albin da Música Popular Brasileira.* Criação e Supervisão Geral Ricardo Cravo Albin. Rio de Janeiro: Instituto Antônio Houaiss; Instituto Cultural Cravo Albin; Editora Paracatu.

ALBIN, R. C. (2006). "Elza Soares", *in:* ALBIN, R. C. (org.) *Dicionário Cravo Albin da Música Popular Brasileira.* Criação e Supervisão Geral Ricardo Cravo Albin. Rio de Janeiro: Instituto Antônio Houaiss; Instituto Cultural Cravo Albin; Editora Paracatu.

A CARNE. Intérprete: Farofa Carioca. Compositores: Marcelo Yuca, Seu Jorge [Jorge Mário da Silva]. (1998). *In*: MORO no Brasil. Intérprete: Farofa Carioca. Rio de Janeiro: Polygram, CD single, faixa 7 (5 min).

A CARNE. Intérprete: Elza Soares. Compositores: Marcelo Yuca, Seu Jorge [Jorge Mário da Silva] e Ulisses Cappelletti. (2002). *In*: DO

CÓCCIX até o pescoço. Intérprete: Elza Soares. Direção artística: José Miguel Wisnik. Salvador, BA: Maianga Discos. 1 CD single, faixa 6 (4min).

A CARNE. Intérprete: Elza Soares. Compositores: Marcelo Yuca, Seu Jorge [Jorge Mário da Silva] e Ulisses Cappelletti. (2007). *In*: BEBA-ME ao vivo. Intérprete: Elza Soares. Direção artística: José Miguel Wisnik e Wadim Nikitin. Projeto: José Gonzaga Araújo. Rio de Janeiro: Biscoito Fino. 1 DVD, faixa 14 (4min51s).

A MULHER do fim do mundo. Intérprete: Elza Soares. Produção Executiva: Ernst von Bönninghausen. (2015) Direção geral: Guilherme Kastrup. Direção artística: Romulo Fróes e Celso Sim. Realização: Asterium Produções. São Paulo: Circus. 1 CD, 11 faixas (40min56s).

BEBA-ME ao vivo. (2007). Intérprete: Elza Soares. Direção artística: José Miguel Wisnik e Wadim Nikitin. Projeto: José Gonzaga Araújo. Rio de Janeiro: Biscoito Fino. 1 DVD, 22 faixas (125min).

BÍBLIA, Gênesis. (1983). *In*: BÍBLIA. Português. *Bíblia Mensagem de Deus.* São Paulo: Loyola, pp. 21-91.

BLOOME, D. *et al*. (2011). *Discourse analysis in classrooms*: approaches to language and literacy research. 4ª ed. New York, USA: Teachers College Press; NCRLL.

BOURDIEU, P. (2007). *O poder simbólico*. Tradução de Fernando Tomaz. 11ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand.

BOURDIEU, P. (2008) *A economia das trocas linguísticas: o que falar quer dizer*. Tradução de Sérgio Miceli. 2ª ed. São Paulo: EdUSP.

CAMARGO, Z. (2018) *Elza.* Rio de Janeiro: LeYa.

CANAL Elza Soares Oficial. (2022). Disponível em: https://www.youtube.com/c/ElzaSoaresOficial/featured. Acesso em: 02/06/2022.

CANAL Elza Soares A Mulher do Fim do Mundo. (2022). Disponível em: https://www.youtube.com/channel/UCPujKSe5cubSBTVanCczuqg. Acesso em: 02/06/2022.

CARNEIRO, S. (2011). “Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero.”

Portal Geledés, São Paulo, 6 mar.

DYSON, A. N. e GENISHI, C. (2005). *On the case*: *approaches to language and literacy research*. New York, USA: Teachers College Press; NCRLL.

ELZA Soares (2007). A Carne (Beba-me ao vivo). São Paulo: SESC, 1 vídeo (4min51s). Direção artística: José Miguel Wisnik e Wadim Nikitin. Projeto: José Gonzaga Araújo. Gravação de Marco Altberg. Show realizado em março de 2007, no Sesc Vila Mariana, São Paulo. Publicado pelo canal Biscoito Fino. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=3roWrLfYkoE. Acesso em: 02/06/2022.

ELZA Soares (2015). A Carne (Oficial – ao vivo no Auditório Ibirapuera). São Paulo: Auditório Ibirapuera, 1 vídeo (4min25s). Show "A mulher do fim do mundo", realizado em 3 de outubro de 2015. Produção Executiva: Ernst von Bönninghausen. Direção geral: Guilherme Kastrup. Direção de arte: Anna Turra. Publicado pelo canal Elza Soares – A Mulher do Fim do Mundo. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=7kyk3qQZ6x4. Acesso em: 01/06/2022.

ELZA Soares ao vivo | Beba-me (Show Completo). (2007). São Paulo: SESC, 1 vídeo (125min). Direção artística: José Miguel Wisnik e Wadim Nikitin. Projeto: José Gonzaga Araújo. Gravação de Marco Altberg. Show realizado em março de 2007, no Sesc Vila Mariana, São Paulo. Publicado pelo canal Biscoito Fino. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=475ExfxU_5g. Acesso em: 02/06/2022.

ELZA Soares conta a história por trás da música *A Carne* (2018). São Paulo: RecordTV, 1 vídeo (6min10s). Entrevista concedida no Programa do Porchat, exibido em 30 de outubro de 2018. Publicado pelo Canal Programa do Porchat. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=W1VT0RswUMs&t=226s. Acesso em: 02/06/2022.

ELZA Soares – Não tá mais de graça. [*S. l.: s. n.*], 2019. 1 vídeo (3min). Publicado pelo canal Elza Soares Oficial. Disponível em:

https://www.youtube.com/watch?v=BLttXUp8xyQ. Acesso em: 10/09/2021.

ERICKSON, F. (1986). "Qualitative methods in research on teaching", *in*: WITTROCK, M.C. (ed.) *Handbook of research on teaching.* 3ª ed. New York, USA: Macmillan, pp. 119-62.

FAUSTO, B. (2009). *História do Brasil.* 13ª ed., 1ª reimpr. São Paulo: EdUNESP.

FINNEGAN, R. (2008). "O que vem primeiro: o texto, a música ou a *performance*?", *in:* MATOS, C. N.; TRAVASSOS, E. e MEDEIROS, F. T. (orgs.) *Palavra cantada*: *ensaios sobre poesia, música e voz.* Rio de Janeiro: 7Letras, pp. 15-43.

FOUCAULT, M. (1969[2020]). *A arqueologia do saber.* Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 8ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

FOUCAULT, M. (2001[2019]) *A hermenêutica do sujeito*: curso dado no Collège de France (1981-1982). Edição de Frédéric Gros. Direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. 3ª ed. 5ª tir. São Paulo: WMF Martins Fontes.

FOUCAULT, M. (1971[1996]) *A ordem do discurso*: aula inaugural no Collège de France. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. 3ª ed. São Paulo: Loyola.

FOUCAULT, M. (1999[2021a]) *Em defesa da sociedade*: curso no Collège de France (1975-1976). Tradução de Maria Ermantina Galvão. 2ª ed. 5ª tir. São Paulo: WMF Martins Fontes.

FOUCAULT, M. (1994[2006]). *Estética*: *literatura e pintura, música e cinema*. Organização de Manoel Barros da Motta. Tradução de Inês Autran Dourado Barbosa. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense - Ditos e escritos III.

FOUCAULT, M. (1979[2021b]). *Microfísica do poder.* Organização, introdução e revisão técnica de Roberto Machado. 11ª ed. São Paulo: Paz e Terra, pp. 35-54.

FRITH, S. (1996). "Music and identity", *in*: HALL, S. e GAY, P. (eds.) *Questions of cultural identity.* London: Sage Publications.

GOLDSTEIN, N. (2003). *Versos, sons, ritmos.* 13ª ed. São Paulo: Ática.

HOOKS, B. (1982). *Ain't I a Woman. Black Women and Feminism*. London, UK: Pluto Press.

HOOKS, B. (2015). "Mulheres negras: moldando a teoria feminista." *Revista Brasileira de Ciência Política*, nº 16, Brasília, pp. 193-210, jan/abr.

LACAN, J. (1971[2003]). "Lituraterra", *in*: LACAN, J. *Outros escritos*. Tradução de Vera Ribeiro. Versão final Angelina Harari e Marcus André Vieira. Preparação de texto André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, pp. 15-25.

MBEMBE, A. (2016). "Necropolítica." *Arte & Ensaios*, nº 32, Rio de Janeiro, pp. 122-151, dez. Tradução de Renata Santini.

MALIGHETTI, R. (2014). "Antropologia pela educação: notas por uma descolonização." *Educação & Sociedade*, vol. 35, nº 128, Campinas, pp. 843-856, jul/set.

NÃO TÁ Mais de Graça (2019). Intérprete: Elza Soares. Compositor: Rafael Mike. *In*: PLANETA Fome. Intérprete: Elza Soares. Produção: Rafael Ramos. Rio de Janeiro: Deckdisc, 1 CD, faixa 8 (3 min).

NAPOLITANO, M. (2001[2016]). *História e música: história cultural da música popular*. 3ª ed. Belo Horizonte: Autêntica.

NAPOLITANO, M. (2004[2014]). *Cultura brasileira: utopia e massificação, 1950-1980*. São Paulo: Contexto.

NEPOMUCENO, B. (2012). "Mulheres negras: protagonismo ignorado", *in:* PINSKY, C. B. e PEDRO, J. M. (orgs.) *Nova história das mulheres*. São Paulo: Contexto, pp. 382-409.

PÊCHEUX, M. (1997). *Semântica e discurso*: *uma crítica à afirmação do óbvio.* Tradução de Eni Pulcinelli Orlandi *et al*. Campinas: EdUNICAMP.

PLANETA fome (2019). Intérprete: Elza Soares. Composição: Rafael Mike et al. Produção: Rafael Ramos. Rio de Janeiro: Deckdisc. 1 CD, 12 faixas (42min10s).

RABINOW, P. e ROSE, N. (2006). "O conceito de biopoder hoje." *Política e Trabalho* – Revista de Ciências Sociais, nº 24, pp. 27-57, abr. Tradução de Aécio Amaral Junior.

ROCKWELL, E. (2009). *La experiencia etnográfica*: *historia y cultura em los processos educativos*. 1ª ed. Buenos Aires, AR: Paidós.

SANCHES, L. M. (2003). "Confira os indicados ao Grammy Latino." *Omelete,* [*S.l.*], 22 jul.

SEEGER, A. (2008). "Etnografia da música." *Cadernos de campo*, vol. 17, nº 17, São Paulo, pp. 1-348, mar. Tradução de Giovanni Cirino. Revisão técnica de André-Kees de Moraes Schouten e José Glebson Vieira.

SOUZA, P. (2009). *Michel Foucault*: *o trajeto da voz na ordem do discurso*. Campinas: Editora RG.

TURRA, A. (2015). Direção de arte e criação de iluminação e cenografia: Elza Soares – A Mulher do Fim do Mundo. *Anna Turra's blog*, [*S.l.*], 7 out. 2015. Disponível em: https://annaturra.com.br/. Acesso em: 10/06/2022.

SUJEITOS EM AMARELO: PRÁTICAS DE SI COMO FORMAS DE/PARA UMA ÉTICA DA (RE)EXISTÊNCIA

Vinícius Durval Dorne

Pol-Droit (2006) observa que Deleuze, ao cartografar o pensamento de Foucault, estabeleceu um importante elo com o "de-fora", de tal modo que a compreensão do mundo pelos sujeitos se dava sem uma interioridade. Diante disso, problematiza: "Como, a partir de então, pensar o sujeito, a existência de um si, que tenha por projeto governar-se a si mesmo?"; ao que responde: "Uma dobra, nada mais. A interioridade só poderia ser uma dobra do de-fora" (idem, p. 31).

Nessa relação entre o sujeito e o trabalho consigo, como pensar sobre e nos limites e extensão máximos da vida? Quando a decisão ou não pelo existir é, em si, uma atitude ética pela e na existência dos sujeitos? São essas inquietações que, amparado nos Estudos Discursivos Foucaultianos, me fazem olhar para o videoclipe "AmarElo" (Emicida, 2019), do rapper Emicida, com participações das artistas Pabllo Vittar e Majur, em busca de como são discursivizadas as práticas de si para os sujeitos em um contexto em que a vida é a própria graça e desgraça do porquê de existir.

Se o discurso é esse elemento que fabrica os sujeitos e que permite que eles próprios se reconheçam e se constituam como sujeitos, se o discurso do outro não cessa de interpelar possíveis subjetividades e (im)possibilidades para a existência, o convite de Michel Foucault (2010; 2013; 2016), quando de suas reflexões sobre uma ética e estética de/para si, é pensar como os sujeitos, por meio dos discursos (e, neste sentido, não de uma interioridade ou de um inatismo), podem engendrar uma dobra: em que o de fora permite que o si se questione, se permita, se tensione, se desloque constantemente.

Como reflete Deleuze (2010, p. 193) ao tratar da última via aberta por Foucault: "(...) os processos de subjetivação nada têm a ver com a `vida privada`, mas designam a operação pela qual indivíduos ou

comunidades se constituem como sujeitos, à margem dos saberes constituídos e dos poderes estabelecidos, podendo dar lugar a novos saberes e poderes". Desta forma, a proposta é, a partir das práticas discursivas que objetivam o sujeito - tornam eles objetos do discurso, sendo, portanto, subjetivados -, delimitando formas próprias e específicas de vida, interrogar como os sujeitos podem, num voltar-se a si, tomarem uma atitude ética em relação à própria existência, inseridos numa dada historicidade, num campo de possibilidades em que a vida é, em si, um enunciado (im)possível. Em um batimento com a suspeição de sempre: por que esta vida (tomada, então, como um enunciado) e não outra em seu lugar?

A vida como um enunciado (im)possível

Nesse movimento analítico, observo o início do videoclipe; um enunciado ecoa algo, que incomoda, que angustia: como dar conta da própria vida, quais práticas são necessárias para sobreviver, como lidar com o peso da existência. A partir desse foco, desloco meu olhar para como o sujeito precisa voltar-se a si, de modo a enunciar práticas que o fazem ser e se sentir sujeito. O enunciado é um depoimento, uma espécie de confissão, de um amigo do Emicida, que relata as dificuldades em lidar com a depressão, que chegou próximo ao suicídio, mas que sobreviveu e hoje em dia está bem:

> Eu acho que já dei peso demais pra todo mundo, tá ligado, que gosta de mim, mano. E eu odeio essa coisa de me colocar no papel de vítima, porque não sou vítima de porra nenhuma, tá ligado? Mas, às vezes, não dá, veio. Às vezes, tem que falar, mano. Guardo muita coisa pra mim, tá ligado? Demonstro pra todo mundo que tô bem o tempo inteiro. (Emicida 2019)

Num batimento entre palavra e imagem, vemos esses versos sendo costurados com a intensidade das ondas do mar, com a profusão de luzes e de caminhares pela cidade, um *looping* de um brinquedo num parque de diversões, uma torneira que escoa água incessante em uma pia manchada de sangue em uma posição contrária ao ângulo de visão e

que transborda para o chão rumo ao ralo do banheiro. Um caminhar em direção ao parapeito de uma ponte, uma visão que se inclina do horizonte do olhar para uma verticalização rumo à grandiosidade cinza do mar. Uma geladeira vazia. Os fios elétricos permeados por plantas. O cair das folhas de uma árvore. Uma grade que impossibilita o olhar completo do mar, em segundo plano. Uma serpentina com o céu ao fundo. A chama do fogão acesa, sem nada sobre ela, um caneco virado na pia, câmeras de vigilância num terraço. O mar em tela cheia. O movimento reverso das imagens. O olhar que se movimenta pelo girar da câmera. A contradição de um cartão postal construído como uma cidade distante, fria, cinzenta.

Nessa espiral cinza e de uma narrativa inconstante e entrecortada de imagens, vê-se uma dada prática de confissão, um questionamento sobre determinada necessidade de se abrir, de se expor ao outro, de colocar a própria vida ao olhar e análise desse outro. Interessa pensar como o sujeito tomado pela tristeza profunda, ou por uma vida que lhe escapa, se vê diante da necessidade de prestar contas de si para um outro, especialmente quando reafirma não ser "vítima", que não é "vítima de nada", ou ainda, quando precisa se mostrar bem o tempo todo por algum ato cometido, alguma tentativa contra si. Não obstante, temos a materialidade dessa prática de confissão atuando nesse entremeio do e para o sujeito, que recusa ser visto como "vítima", que precisa prestar contas de si, mas que não menos carece da escuta de um outro para se elaborar, porque "às vezes, tem que falar". Falar é preciso. Realizar esse movimento de volta para si por meio da presença desse outro a todo instante; ainda que na elaboração pela e na linguagem, esse outro seja o próprio sujeito:

> Eu não me sinto realizado, tá ligado, como ser humano, tá ligado, mano, como filho. Ainda não consigo me encaixar, tá ligado, nesse plano aqui, tio. Minha cobrança espiritual é muito louca dentro de mim, tá ligado? Às vezes, eu me sinto muito mal, mano. Eu sinto medo, tipo, de ter feito escolhas erradas a ponto de não poder mudar mais, tá ligado? Mas às vezes fico pensando que essa porra tá na minha cabeça, tá ligado, mano? (Emicida 2019)

Sujeito à prova. Sujeito que se coloca à prova. A exterioridade que fabrica o sujeito, que lhe permite e ou dá formas a algumas maneiras do e para o existir, é o que o interpela quanto ao autoquestionamento. Quais são as escolhas possíveis e necessárias para o bem viver, para o viver correto? E, destarte, no jogo de uma atitude ética em relação a si, a própria existência, as práticas de si quanto aos lugares necessários a serem ocupados, as obrigações nessas posições que os sujeitos chamam para si: sobre o sentimento do que nos faz humanos, do que nos converte em bons filhos, do que nos faz realizados na e com a vida. A cobrança espiritual enunciada no verso e que insiste em convocar o sujeito para a responsabilidade sobre o viver é a própria dobra, os discursos que o permeiam e o atravessam, que o levam a pensar nessa interioridade, a tal ponto de sobrepor o exterior em prol dessa inquietação que não sai da cabeça dele.

E é a partir dessas práticas ou ação de "Prova" que procuro analisar os versos de Emicida. A canção expurga as agruras dos sujeitos que, dia a dia, sofrem por diferentes motivos, que são rebaixados, humilhados: pela condição socioeconômica, pelos aspectos físicos, pela sexualidade, pelas formas de existência em uma dada corporeidade no mundo. Entoada por Belchior e depois reavivada pelas vozes de Emicida, Majur e Pabllo Vittar, mostra sujeitos que enunciam "tenho sangrado demais, tenho chorado pra cachorro", mas que, não obstante, expõem a necessidade de resistir e lutar, de fazer diferente: "ano passado eu morri, mas esse ano eu não morro" (Emicida 2019).

Se a prática e constituição de si é, antes de tudo, uma fabricação pelo que é "fora", importa pensar nos discursos verdadeiros que constituem esses sujeitos, que os confrontam com a situação em que se encontram e, diante disso, pensar em estratégias para ser diferente, para "vencer", para "superar", para "viver". É preciso que não se morra, é preciso lutar, é preciso vencer, é preciso estudar, é preciso que se encontrem caminhos para a existência dentro de um dado campo de possibilidades. Ser sujeito de sorte, nos percalços de uma vida repleta pela falta, já o é em se declarar "são e salvo e forte".

Retomo, então, Foucault:

> Trata-se de saber qual experiência podemos fazer de nós mesmos, qual campo de subjetividade pode abrir-se para o sujeito por ele mesmo, a partir do momento em que existem de fato, historicamente, diante dele, com relação a ele, determinada verdade, determinado discurso de verdade e determinada obrigação de ligar-se a esse discurso de verdade - seja para aceitá-lo como verdadeira seja para ele mesmo produzi-lo como verdadeiro. (Foucault 2016, pp. 25-26)

Inseridos num mundo da exploração da força do corpo em prol da produtividade, o trabalho é já uma prática de si para os sujeitos, um lugar a ser assumido para inclusive permitir uma dada possibilidade de e do existir. O trabalho como foco de ação dos sujeitos reativa, assim, essa contradição constituinte: a sua ausência ou a má remuneração promovem as disparidades sociais, as diferenças salariais, as formas diversas de (não) poder experimentar o mundo e(m) seu entorno; mas, se o jogo é operado no interior do próprio sistema em que se é possível existir, o trabalho é tomado pelos sujeitos como uma das formas para reverter ou sair desse mundo cão, para poder acessar aquilo que lhes foi negado: "Sem melodrama, busco grana, isso é hosana em curso" (Emicida 2019). O deslocamento de um corpo em riste, com as mãos sobre uma máquina de costura, na linha que percorre o tecido, que dá forma e acabamento, para a de uma mulher coroada, cercada de pessoas vestindo os produtos de seu trabalho. No movimento da sua cabeça, do centro para a direita de quem vê, uma memória acionada: a das rainhas eternizadas em quadros, rostos emoldurados e plácidos que enunciam a própria presença e força, potencializado pelo olhar desse sujeito em direção a quem vê. Estou aqui. Sou eu.

O trabalho como uma prática de si para revidar as explorações do mundo: "Que o mesmo império canalha, que não te leva a sério/ Interfere pra te levar a lona/ Revide." (Emicida, 2019). Em outra imagem, desloca-se desse lugar: a coroa da mulher trabalhadora passa para a cabeça do outro sujeito que com ela compunha a cena, e não há mais pose formal: há mãos dadas, um largo sorriso no rosto de todos. Do lugar de trabalho para o lugar do afeto. Talvez, resida aí a possibilidade de um outro lugar, espaço e compreensão para o trabalho.

Outro pilar edificado na canção-enunciado é, sobremaneira, um dos campos sempre presentes e reatualizados sobre e no discurso da

superação, dos caminhos para uma salvação dos sujeitos, para colocá-los em outra posição social, de trabalho, de conquista. A educação precisa se efetivar como um campo legitimado e reconhecido a ponto de estimular os próprios sujeitos a desejarem dela fazer parte, de tomarem como verdadeiro o diploma como uma conquista. Mas, o que se conquista? Os versos respondem: "Pra que amanhã não seja só um ontem/ Com um novo nome" (Emicida 2019). A educação seria o que permite ser diferente, o que oportuniza o que falta.

Técnicas do cuidado de si acionados em prol da formação educacional são materializadas em cenas do videoclipe. Numa mesa pequena, cheia de livros e caderno, numa sala mal iluminada, com um ventilador em direção ao corpo do sujeito que estuda. Na parede, um quadro com a foto dos formandos-criança nos anos iniciais acompanhados do rosto da professora, a televisão ligada, uma pessoa ao telefone no sofá próximo. Um trabalho do sujeito sobre si: formar-se, ainda que em um contexto pouco propício para o exercício diário de estudar. A atualização de um enunciado sobre a necessidade do esforço, do lutar no cotidiano para se alcançar o tão aguardo objetivo: o diploma e, mais do que ele, as possibilidades de acesso ao mundo e das coisas que ele viria a permitir para e na vida. "Capulanas, catanas, buscar nirvana é o recurso. É um mundo cão pra nóiz, perder não é opção, certo?" (Emicida 2019).

A câmera que se aproxima do sujeito que estuda, centralizado na imagem: o olhar de quem observa é chamado a se aproximar ainda mais dele, que se concentra no exercício de escrita e de atenção, atrás de uma pilha de materiais de estudo. O recurso do close-up (imagem aproximada do objeto) da mão que escreve, do dedo que acompanha e aponta frases do livro. Da imagem que o focaliza e o enquadra em pé – um movimento vertical de baixo pra cima, em que o sujeito está com um livro na mão, com o rosto sério e cansado – para a imagem dele sorrindo, dando pulos, com o diploma na mão, num movimento de vitória. Uma nova placa na parede: Advogado. "'Cê vai sair dessa prisão/ 'Cê vai atrás desse diploma/ Com a fúria da beleza do Sol, entendeu?" (Emicida 2019). O estudo como uma prática e elaboração do próprio sujeito, enunciado como um movimento de resistir, de lutar, de

responder a todos os algozes que não gostariam de ver esses sujeitos em outra posição de e para a vida.

Além da educação, outro caminho e prática que o sujeito pode operar sobre si e presente no enunciado é o do esporte. Aqui, marcado pelo sujeito com deficiência física que luta para ser atleta, para conquistar vitórias. A barra com peso no chão, a muleta canadense apoiada no aparelho de exercício; no calção, a palavra "Brasil". A força projetada no corpo desse sujeito que ergue uma barra com dois grandes pesos, acompanhada do verso da canção: "O abutre ronda, ansioso pela queda (sem sorte)/ Findo mágoa, mano, sou mais que essa merda (bem mais)" (Emicida 2019). A prova, aqui, mais uma vez está na superação: de ser atleta em condições socioeconômicas desfavoráveis, de tensionar as possibilidades do corpo. Imagens rápidas, entrecortadas, desse sujeito atleta no treino diário em um ginásio, erguendo e soltando a barra.

O enunciado "Estilo água, eu corro no meio das pedra" (Emicida 2019) é acompanhado de imagens de um sujeito preparando equipamento de treino em meio a um grande terreno, com mato alto, para o lançamento de discos. Sentado, o tronco se desloca de trás pra frente, as mãos alinhadas na altura dos ombros; em uma delas, o disco a ser arremessado contra um céu em um azul degradê, projetando um caminho para o olhar do espectador: a força do movimento, a força da projeção, a força desse sujeito. A força, assim, estabelece essa prática de si do sujeito que se esforça para alcançar as vitórias, simbolizadas no vídeo por meio das medalhas que adornam os braços e pescoço do atleta, uma forma de enunciar que "se ano passado eu morri", "esse ano eu não morro". Tal elaboração é uma técnica de si, uma vez que são práticas que colocam em causa "(...) procedimentos refletidos, elaborados, sistematizados, que são ensinados aos indivíduos de modo que eles possam, pela gestão da própria vida, pelo controle e transformação de si por si, alcançar determinado modo de ser" (Foucault, 2016, p. 34).

Para além do trabalho e do esporte, chego a outro campo enunciado na canção "AmarElo", muito caro aos estudos e à própria vida de Michel Foucault, a arte. Aqui, pensando na arte como uma forma de prática de

si, ou seja, de uma arte da existência que os sujeitos podem construir para si. Pela arte, o sujeito se desterritorializa, se expande, se transubstancia em diversas possibilidades, materialidades e experiências. Pela arte, o sujeito fabrica e é fabricado, num jogo sem pontas, mas que sempre é processo. A algo que é construído pela arte, um excesso do sujeito que, para poder existir, precisa elaborar. Nesse esteio, Fisher (2015) reflete:

> Escrever, inscrever-se, pintar, deixar as próprias marcas – longe de nos conceder a eternidade, tem a ver com a produção de um objeto ou de uma condição que não conseguiremos efetivamente "possuir"; mas se trata de atos que existem para nós como desejo permanente, como urgência, sem os quais não podemos, não temos condições de viver. (Fisher 2015, p. 948)

A canção aqui tomada como corpus é em si uma possibilidade dessa prática de si, de elaboração de uma dada existência pelos sujeitos: como olhar para o meu entorno, como olhar para o outro, como encontrar formas possíveis de vida dentro de uma dada historicidade; quais caminhos percorrer, quais objetivos alcançar, quais dizeres me constituem como sujeito; como me fabrico, como me permito. "Quais, são, portanto, os efeitos da existência dessa verdade e desse discurso de verdade para a existência que fazemos de nós mesmos" (Foucault 2016, p. 26).

Desta forma, a enunciação da canção - e, antes, sua elaboração - seria em si uma dada experimentação e exercício ético do sujeito para consigo, uma estratégia para um retorno a si, mas sempre a partir de um olhar do e de fora, do outro, e para o outro. Construindo-se como um dizer verdadeiro, os versos da canção podem falar:

> *Permita que eu fale, não as minhas cicatrizes*
> *Elas são coadjuvantes, não, melhor, figurantes, que nem devia 'tá aqui*
> *Permita que eu fale, não as minhas cicatrizes*
> *Tanta dor rouba nossa voz, sabe o que resta de nóiz?*
> *Alvos passeando por aí*
> *Permita que eu fale, não as minhas cicatrizes*
> *Se isso é sobre vivência, me resumir a sobrevivência*

É roubar o pouco de bom que vivi (Emicida 2019)

Por meio dessa elaboração, o dizer em forma de arte, em forma de canção, é essa estratégia encontrada pelo sujeito para falar de sobrevivência, para construir dizeres sobre vivências, para não se permitir calar, para não reduzir a existência ao mínimo da vida: trata-se antes de explorar, de vasculhar, de potencializar, de encontrar brechas e furos, de propor caminhos, de não deixar que a dor seja capaz de roubar a voz do sujeito, de elaborar-se com o outro, a partir desse fora que o compõe. Foucault, já na Arqueologia do Saber (2008a), dizia não se cobrar por ser o mesmo em seus diferentes momentos, obras e indagações, uma vez que sempre apostou na transformação, na possibilidade de um devir, de um vir a sempre ser outro, diferente de si mesmo. Em vários estudos, buscou compreender o processo pelo qual os sujeitos se transformam pelo próprio saber, por suas práticas, algo que ocorre na experiência estética: "Por que um pintor trabalharia, se ele não é transformado por sua pintura?" (Foucault, 2014, p. 204). A canção "AmarElo", deste modo, já é em sua própria materialidade um labor do sujeito sobre si, uma arte de si em curso pelos sujeitos na decifração do que o constitui como sujeito, do que o permite ser sujeito, de como é possível ser e se fazer sujeito na atual sociedade. Uma atitude ética do sujeito para com a própria existência.

Se na escrita, os versos enunciam verdades sobre as possibilidades de vida, na arte construída pelos movimentos do e com corpo, por meio da dança no videoclipe, observarmos como a corporeidade presente em tela enuncia um corpo não padronizado, em um batimento de gestos por uma dada coreografia calculada com aquilo que escapa. Há algo de determinado na bailarina na ponta dos pés, com as mãos estáticas como suporte de leveza e equilíbrio, enquadrada sem rosto no início do videoclipe; na fileira de bailarinas sentadas, juntas construindo um movimento coreografado, acompanhando a tutora em pé; no close-up nas mãos que corrigem ou definem a melhor posição para manter o rosto da pequena bailarina; nos gestos dos cantores que mimetizam o conteúdo da vocalização.

Mas, se a expressão por meio do corpo é também aquilo que transborda, que escapa do supostamente previsível, as possibilidades de se constituir como um sujeito que existe e resiste no próprio corpo são enunciadas nas imagens do jovem sem camisa que movimenta os pés e rodopia no ar; na câmera que busca acompanhar Majur se deslocando pelos espaços, jogando braços para cima, projetando tronco e mãos em paredes e mesas; nas cenas entrelaçadas e entrecortadas em que Pabllo Vittar movimenta seu corpo, o cabelo, as mãos; na bailarina sorridente que gira em torno do seu corpo, circulada por outras bailarinas sentadas que executam uma coreografia não sincronizada, erguendo os braços do chão para cima, e abrindo-os horizontalmente; na roda formada por Majur, Pabllo e Emicida enquanto entoam juntos a canção; nos dois jovens que projetam o corpo no ar, sorridentes, olhando para a câmera; nas bailarinas que dançam enquanto seguram materiais de construção. Tudo isso, enquanto ouvimos: "Tenho sangrado demais, tenho chorado pra cachorro/ Ano passado eu morri mas esse ano eu não morro. Tenho sangrado demais, tenho chorado pra cachorro/ Ano passado eu morri mas esse ano eu não morro" (Emicida, 2009).

Essas formas de se mostrar e se apresentar o sujeito no mundo, permeado pela e na arte também vão sendo construídas, no videoclipe, por meio da necessidade, então, de uma reafirmação do coletivo, em que a existência de uma vida, o motivo de uma luta, os objetivos a serem alcançados não se resumirem a um sujeito, mas serem a interpelação do "nós". Essa prática de si que enuncia pelo todos se assenta na necessidade latente de fazer o algoz saber da vitória desses sujeitos ou de não o deixar gozar da derrota deles:

> *É um mundo cão pra nóiz, perder não é opção, certo?*
>
> *O abutre ronda, ansioso pela queda (sem sorte)*
>
> *A meta é deixar sem chão, quem riu de nóiz sem teto*
>
> *Que o mesmo império canalha, que não te leva a sério/ Interfere pra te levar a lona/ Revide* (Emicida 2009)

Essa prática de si em que a vida do sujeito tem de ser a própria prova para o outro vai demarcando o lugar da vida do outro como um enunciado verdadeiro a ser assimilado, o motivo da própria existência: "Faz isso por nóis, faz essa por nóis (vai)/ Te vejo no pódio/ Ano passado eu morri mas esse ano eu não morro" (Emicida 2009). Assim, a atitude do sujeito em adquirir um verdadeiro nome próprio, constituindo-se por afetos e experiências, se dá "quando [ele] se abre às multiplicidades que o atravessam de ponta a ponta às intensidades que o percorrem" (Deleuze 2010, p. 15).

Considerações de uma vida (im)possível em "AmarElo"

Se o enunciado corpus permite refletir sobre as diversas práticas que os sujeitos constroem para uma dada existência ética de si, há algo que ecoa e se mostra pujante: a diversidade, a multiplicidade, a heterogeneidade, a diferença. Por meio de versos e imagens, do vestuário e dos movimentos, a partir dos sujeitos chamados a enunciarem a canção ou daqueles que têm suas histórias narrativizadas no videoclipe, vemos o delinear de práticas possíveis, singulares e diversas para a experiência do próprio sujeito sobre si. O reconhecimento pode se dar pelos motivos da luta, pelas representatividades expostas em tela, pelos caminhos complexos traçados na canção, de modo a permitir pensarmos que, somos, assim, "um conjunto de singularidades soltas, de nomes, sobrenomes, unhas, animais, pequenos acontecimentos" (Deleuze 2010, p. 15).

Fabricar-se na rotina de uma vida ou no acaso de um acontecimento; produzir-se em uma profissão, ou no movimento do corpo, nem sempre ritmado de uma canção ou mesmo no silêncio de uma ocasião; constituir-se na educação, no esporte, ou ainda por meio de uma música. Sempre a partir desse outro que me chega, desse discurso do de fora, que, num contexto de ódio, segregação e de indiferença, reverbera um dizer que é, em si, uma atitude e um exercício ético para o sujeito: que "Amar" é um "Elo" que liga a experiência

singular de uma existência a outras tantas possíveis, e não menos importantes.

Referências

DELEUZE, Gilles (2010). *Conversações.* São Paulo: Editora 34.

EMICIDA. (2019). *Emicida – AmarElo* (Sample: Belchior - Sujeito de Sorte) *part. Majur e Pabllo Vittar.* Youtube, 25 de jun. Disponível em: https://youtu.be/PTDgP3BDPIU. Acesso em: 10/07/2022.

FISCHER, Rosa Maria Bueno (2015). "Arte, Pensamento e Criação de Si em Foucault: breve ensaio." *Currículo sem Fronteiras*, vol. 15, nº 3, pp. 945-955, set/dez.

FOUCAULT, Michel (2008a). *A arqueologia do saber.* Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. 7ª ed. Petrópolis: Vozes.

FOUCAULT, Michel (2008b). *Microfísica do poder.* Trad. Roberto Machado. 26ª ed. Rio de Janeiro: Edições Graal.

FOUCAULT, Michel (2010). *O governo de si e dos outros:* curso no Collège de France (1982-1983). São Paulo: Ed. WMF Martins Fontes.

FOUCAULT, Michel (1992[2013]). "O sujeito e o poder", *in*: DREYFUS, Hubert e RABINOW, Paul. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

FOUCAULT, Michel (2014). *Genealogia da ética, subjetividade e sexualidade.* Trad. Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

FOUCAULT, Michel (2016). *Subjetividade e Verdade.* São Paulo: Martins Fontes.

POL-DROIT, Roger (2006). *Michel Foucault, entrevistas.* São Paulo: Graal.

A CANÇÃO POPULAR BRASILEIRA E A POLÍTICA DOS AFETOS NO ARQUIVO DE BRASILIDADE

Pedro Henrique Varoni de Carvalho

Introdução

A canção popular brasileira se tornou, desde o início do século XX, uma rede de saber e poder onde se conjugam práticas discursivas e não discursivas que extrapolam os elementos musicais, numa configuração poética, política, antropológica. De um lado, os elementos da linguagem musical: ritmo, harmonia, melodia, canto, em convivência com os elementos poéticos e, de outro, os dispositivos tecnológicos envolvidos, as diferentes formas de produção e circulação. As canções podem ser tomadas como enunciados (Foucault, 2004), produzidas por um sujeito, a partir de um campo associado com outros enunciados com os quais dialoga e ligadas a domínios de memória, como um nó numa rede. O que se diz e os muitos jeitos de dizer/cantar definem a particularidade de um processo singular cujos fios se desdobram no contemporâneo. A importância da canção tem provocado a formulação de estudos no campo das humanidades: da etnomusicologia à semiótica, passando pelas vertentes discursivas, sociológicas e históricas. A canção popular adquire um estatuto para se tornar, em si mesma, uma narrativa histórica no arquivo de brasilidade (Carvalho 2015). A reflexão que nos guia aqui diz respeito a singularidade da materialidade discursiva do objeto da canção popular e como esse tipo de manifestação instaura uma história das sensibilidades, produzindo diferentes subjetividades que definem muito das lutas políticas do século XX no Brasil.

É preciso se voltar para os processos de seu feitio: da composição ao canto, passando pelo arranjo e as formas de circulação. O gesto inicial da criação é ponto de partida e o momento em que se dá a relação com as práticas discursivas de cada contexto ou tempo histórico. Luiz Tatit (2016) percebe no ato da composição das canções o princípio entoativo

melódico como propulsor da criação. “É como se começassem pela sensibilidade “pura” e, na sequência, fossem progressivamente focalizando uma área de conteúdo até chegar a um tema específico, quase sempre a última etapa” (Tatit 2016, p. 17). O cancionista é aquele que equilibra o que tem a dizer com o modo de dizer, alinhando elementos prosódicos e melódicos, procurando perceber a porção da melodia na fala e de fala na melodia. O processo se daria, na maioria das vezes, pela oralização de sílabas “sem sentido” até encontrar as palavras, “que nos ajudam a falar sobre o mundo, seus seres animados e seus objetos.” (Tatit 2016, p. 17). O valor prosódico tem, para Luis Tatit (2016), uma importância capital no desenvolvimento da canção popular brasileira, o que a diferencia da poesia, na maioria das vezes elaborada para ser lida. O principal desafio dos compositores é encontrar a expressão linguística que retire da melodia o seu valor prosódico, uma espécie de “segredo da canção” (Tatit 2016, p. 15). Esse aspecto, essencial no ato de criação, é complementado pelas etapas seguintes: o arranjo e a gravação. O compositor traz uma proposta, trabalhada pelo intérprete e arranjador, na busca de uma dicção convincente que guie o projeto estético. A busca da dicção convincente não deixa de estar relacionada ao contexto histórico e resultar da relação entre práticas e discursos. Há, porém, singularidades na forma como esse processo se deu no Brasil e para o que interessa aqui, dizem respeito ao campo das resistências.[1.]

O nosso propósito, neste trabalho, é pensar a canção popular por uma perspectiva dos estudos discursivos foucaultianos (Navarro 2020), considerando a possibilidade de diálogo com a semiótica da canção formulada por Luiz Tatit (2002, 2004, 2016), particularmente fazendo trabalhar a noção de dicção convincente e as relações entre a voz que fala e a voz que canta (Tatit 2002). Esse percurso busca apreender algo da particularidade dessa materialidade discursiva. A música conta, a sua maneira, uma história das emoções e sensibilidades no arquivo de brasilidade e diz respeito às relações entre cultura popular, espaços públicos, ritmos de viver, criatividade, resistência, política e poética.

O ponto de partida são as reflexões de Luiz Tati (2002, 2004) em relação às diferentes triagens que marcam o processo histórico da

canção brasileira, desde a gravação dos primeiros sambas na segunda década do século passado até o início do século XXI. As triagens se dão como gestos culturais no arquivo de brasilidade e trazem em si a visão de um processo descontínuo, caro ao pensamento de Michel Foucault (2004). São ordens do discurso (Foucault 2004 a) de cada tempo histórico que retornam como acontecimentos a partir das dinâmicas de enunciabilidade do arquivo.

Tatit (2004) propõe quatro triagens na história da canção brasileira que serão detalhadas mais à frente. São elas, a escolha do tipo de canção que deveria ser registrado com a chegada dos primeiros equipamentos de gravação no início do século passado, o recado social que os sambistas selecionavam para as músicas gravadas, a decantação como gesto da bossa nova, seguida da assimilação tropicalista. Haveria ainda uma quinta triagem, referente à maior determinação das forças do mercado, relacionada ao crescimento do neoliberalismo nos anos 1980. Esse caminho nos leva as discussões sobre o fim da canção que emergem no século XXI, diante das novas formas de produção, circulação e regimes de escuta, para buscar situar o objeto canção popular no contemporâneo.

O desenvolvimento deste estudo se insere na proposta do arquivo de brasilidade (Carvalho 2015), pensando, sobretudo, nos regimes de enunciabilidade e visibilidade das manifestações culturais brasileiras que tiveram como epicentro os movimentos dos anos 1960, na música, mas também no cinema, teatro e literatura. O que propomos é, antes, um olhar panorâmico histórico sobre o objeto canção popular, procurando perceber as transformações nos discursos. Não nos interessa aqui, portanto, a análise de canções, mas principalmente a identificação de suas principais séries históricas no arquivo de brasilidade reveladas pela descrição das triagens e de que forma elas dialogam com uma abordagem arqueológica.

A discussão de fundo é metodológica e diz respeito as possíveis formas de abordar a materialidade discursiva da canção. O objetivo é problematizar a necessidade do elemento histórico, quando se analisam as canções por um ponto de vista discursivo. Deleuze (2017), em sua interpretação da Arqueologia do Saber (Foucault 2004), chama

atenção para a singularidade histórica presente no pensamento de Foucault. Não se trata de descrever a mentalidade de uma época, mas sim o que torna possível a mentalidade de uma época. Esse deslocamento parece decisivo na busca de uma abordagem arqueológica, se diferenciando, inclusive, da história das mentalidades ou história cultural. Há um modo específico de narrativa histórica arqueológica, tomando o pensamento de Foucault como um método.

É interessante pensar, portanto, a história da canção popular brasileira a partir de três modalidades de arquivo: o poético (a fonte da cultura popular), o político (as relações de saber e poder) e o midiático (aspectos tecnológicos e mercadológicos), conforme proposto em estudo anterior (Carvalho 2015). Esse tríplice movimento se apreende em uma formulação de José Miguel Wisnik e Ênio Squeff, ainda nos anos 1980, ao descrever o fenômeno da canção.

> Originária da cultura popular não letrada em seu substrato rural, desprende-se dela para entrar no mercado e na cidade; deixando-se penetrar pela poesia culta, não segue a lógica evolutiva da cultura literária, nem filia-se aos seus padrões de filtragem, obedecendo ao ritmo permanente da aparição-desaparição do mercado, por um lado, e da circularidade envolvente do canto, por outro; reproduzindo no contexto da indústria cultural, tensiona, muitas vezes, as regras de estandartização e de redundância mercadológica. Em suma, não funciona dentro dos limites estritos de nenhum dos sistemas culturais existentes no Brasil, embora deixe-se permear por eles. (Wisnik e Squeff 1982, p. 123)

Há, portanto, em jogo, relações de saber e poder, cuja característica é certa capacidade da canção de entrar e sair dos diferentes sistemas e ao mesmo tempo instalar sua singularidade como mediação social. Um melhor entendimento desse aspecto se dá num recorte temporal mais amplo considerando as práticas colonizadoras, quando a música se tornou um espaço de mediação e de fusão no encontro dos europeus com os povos originários. No processo de catequização, a linguagem comum entre o europeu católico e os ameríndios foi a musical. Carlos Piovezani (2009), ao discutir a gênese da fala pública no Brasil, analisa a chegada das missões da Companhia de Jesus no ano de 1549 na Bahia, quando o padre Manuel da Nóbrega veio ao Brasil, na armada de Tomé

de Souza, para catequizar os índios. “Talvez o encontro entre uma longa cultura letrada europeia e uma ampla e rica tradição oral nativa tenha sido um dos principais ensejos para o advento de uma cultura mestiça, da qual somos herdeiros.” (Piovezani 2009, p. 95).

A música mestiça brasileira encontra sua grande expressão, na segunda metade do século XVIII, na figura de Domingos Caldas Barbosa. Compositor carioca que vai a Portugal difundir, com sucesso, um estilo novo, a modinha. José Ramos Tinhorão (1991, p. 12) sustenta que a repercussão das músicas de Caldas foi responsável pela criação das modinhas de gosto erudito que se propagaram na Europa e retornaram ao Brasil com a corte. A vinda da família real ao Brasil é acompanhada por músicos europeus, cuja presença era parte do esforço de civilizar os trópicos. Maurício Monteiro (2010) observa a convivência no Rio de Janeiro de uma ordem apolínia na corte e uma dionisíaca nas ruas. Lundus, modinhas, batuques, práticas de feitiçarias.

A fusão da musicalidade europeia com a de origem afroameríndia será discursivizada como materialização da identidade nacional, realizando todas as utopias de uma nação nova e mestiça. O francês Darius Milhaud, em temporada no Rio de Janeiro nos anos 1920, registrou suas impressões: “os ritmos dessa música popular me intrigavam e fascinavam. Havia na síncopa, uma imperceptível suspensão, uma respiração displicente, uma pequena parada que me era muito difícil de captar (...) esse pequeno nada tipicamente brasileiro.” (Machado, 2010, p.132). Mário de Andrade percebe na síncopa uma extensão da prosódia, demonstrando como fala e música estão desde sempre associadas na formação da cultura brasileira. A canção popular se configura numa expressão marginal, tornando possível a formulação de enunciados de resistência à sociedade disciplinar, aos regimes totalitários que, de outra forma, não seriam possíveis, considerando a tradição autoritária e violenta do processo histórico brasileiro. Mas também se torna objeto de apropriação para fins políticos populistas. Há um desencontro entre o poder de resistência das canções e sua penetração como elemento de transformação social, se pensarmos nas desigualdades que caracterizam o nosso processo civilizatório.

> E é assim que vamos, nossa classe média culta e elite, ao carnaval e à Bahia. E é assim que o grande samba impacta nossa bossa-nova e retorna aos nossos salões culturais, onde pobres e negros continuam nos servindo. (Ab Sáber 2022, p. 33).

Para Tatit (2002), há sempre uma voz que fala na voz que canta, cuja fonte é a oralidade popular. O compositor se apropria da linguagem das ruas para ocupar um espaço social de enunciabilidade. Desde os primeiros sambas, a música brasileira foi um meio de mandar recados. "A voz articulada do intelecto converte-se na expressão do corpo que sente (...) capaz de aliviar as tensões do cotidiano, substituindo-as por tensões melódicas que só inscrevem conteúdos afetivos ou estímulos somáticos" (Tatit 2002, pp. 15-16).

Wisnik (2004) percebe no processo histórico constitutivo da canção brasileira uma rede de recados, cuja especificidade se dá tanto em aspecto diacrônico quanto sincrônico. O que há de Noel Rosa em Chico Buarque ou de Luiz Gonzaga em Gilberto Gil, por exemplo, atesta essa rede de influências estéticas, mas também de regimes e práticas discursivas. Uma visada descontínua da história da canção popular brasileira permite-nos traçar um percurso de séries históricas, as quais correspondem diferentes produções de subjetividade, poderes e resistências, tomando como ponto de insurgência a chegada do fonógrafo à capital da república na segunda década do século XX e seus desdobramento numa forma de expressão poética, política e mercadológica. Esse foi o contexto da primeira triagem.

As triagens da canção e as relações de saber/poder

O surgimento da canção urbana brasileira é indissociável das tecnologias de gravação e radiodifusão do início do século XX, representadas pela ideia dos biombos culturais, como propõe Muniz Sodré (1988). Ele se refere ao ambiente cultural do Rio de Janeiro, no período que coincide com a chegada do fonógrafo, particularmente se detendo na descrição da casa de Hilária Batista de Almeida, a Tia Ciata, Babalorixá baiana que vivia no Rio de Janeiro, cuja residência era

frequentada por políticos, jornalistas e artistas. A organização dos cômodos da casa simboliza a passagem do erudito ao popular: da sala de concertos ao quintal, onde se praticavam os rituais do candomblé; biombos culturais que davam conta do incipiente processo de modernização de onde emerge o samba.

Wisnik e Squeff (1982) pensam as relações sociais dos biombos culturais em torno da música por duas vertentes históricas que marcam o processo político brasileiro: a luta de classes e o populismo. A luta de classes se dilui nas gradações estéticas, do erudito ao popular; enquanto o populismo referenda a cultura dominante, deslocando a luta de classes para um ponto invisível. "Como expressão da marginalidade de grupos dominados a ocupação de lugar através dos biombos corresponde a uma estratégia popular de resistência" (Wisnik e Squeff 1982, p. 160). Pela via do populismo, os políticos e intelectuais vão ao samba reconhecendo nele uma fonte de identidade nacional e, nas dinâmicas do favor, o sambista é reconhecido pelo seu talento musical. O sujeito do samba é o cancionista/malabarista, "que aspira o reconhecimento de sua cidadania, mas a parodia através de seu próprio deslocamento" (Wisnik e Squeff 1982, p. 161).

É no mercado musical nascente que os dominados encontram seu canal de recados. Um dos primeiros registros fonográficos que se tem notícia teria sido, justamente, o samba "Pelo telefone", composto na casa de Tia Ciata e gravado por Donga.[2.] A partir daí, ocorre o que Tatit (2004) define como a primeira triagem da música brasileira. Do lado das gravadoras, a seleção do que seria ou não gravado. Os músicos eruditos pareciam satisfeitos com a notação das composições nas partituras, ao mesmo tempo os parcos recursos tecnológicos de então tornavam difícil o registro de orquestras. Foi a turma do batuque da casa de Tia Ciata que se aventurou no novo dispositivo tecnológico. "As rodas de samba rodavam em vitrolas espalhadas por todo o Brasil, tratando de temas pouco cívicos como o ócio, a boêmia, a malandragem. (Tatit 2004, p. 39).

A partir dos anos 1930, a segunda triagem ocorre, de acordo com Tatit (2004), com os chamados sambas de meio do ano, a matriz da canção popular brasileira através de seus principais compositores

como Noel Rosa, Ismael Silva e Lamartine Babo. Esses cancionistas buscam encontrar o lugar ideal para manobrar o canto na tangente da fala.

> Desse modo, preparavam suas canções para gravação, mas não deixavam de usá-las como veículo de comunicação: mandavam recados aos amigos e desafetos, criavam polêmicas e desafios, faziam declarações ou reclamações amorosas, introduziam frases do dia a dia, produziam tiradas de humor, dizendo tudo de maneira convincente, com as inflexões entoativas adequadas e, no entanto, conservando a musicalização necessária à estabilidade do canto (Tatit 2004, pp. 42-43)

O que ocorre, a partir da difusão do rádio, nos anos 1940, é a circulação de vários ritmos regionais para intensas trocas culturais. O baião de Luiz Gonzaga, a música caipira de Tonico e Tinoco, os boleros, as grandes cantoras do rádio, como Dalva de Oliveira, Emilinha Borba e Marlene. Esse fenômeno coincide com a valorização do samba, como ritmo nacional, transformando o discurso sobre a mestiçagem, agora não mais como símbolo do atraso nacional, mas como marca de nossa originalidade, fator estimulado pelo estado novo. Questão central no estudo do antropólogo Hermano Vianna que identifica a mudança de mentalidade a partir da publicação de Casa e Grande e Senzala, de Gilberto Freyre.

> Como pode um fenômeno como a mestiçagem, até então considerado a causa principal de nossos males (via teoria da degeneração), de repente aparecer transformado sobretudo a partir de *Casa Grande e Senzala*, em 1933, na garantia de nossa originalidade cultural e mesmo de nossa superioridade de civilização tropicalista. (Vianna 2007, p. 31)

Há, portanto, um jogo de acontecimentos que torna possível um canal de expressão da brasilidade popular através da música, uma força mercadológica, poética e política, uma relação de saber/poder que iria alcançar maior complexidade na terceira triagem apontada por Tatit (2004), já no final dos anos 1950, com a Bossa-Nova.

O gesto estético da bossa-nova é representado pela invenção de João Gilberto: a decantação dos batuques do samba no violão, com uma marcação tão precisa quanto suave, criando as condições para o canto igualmente sutil, quase sussurrante, retirando todo adorno desnecessário para a expressão vocal. Decantação que Tatit considera "o grau zero da canção" (Tatit 2004, p. 81). Entre o que se diz e o modo de dizer, a revolução da bossa-nova, de certa forma, prioriza o segundo aspecto, uma dic*ção convincente adequada ao projeto de modernização* do período, representado pela construção de Brasília, as formas arquitetônicas de Niemayer dentre outros aspectos. Emergia desse conjunto de fatores uma linguagem da modernidade urbana brasileira. "Pode-se dizer que até a bossa nova, o Brasil correu atrás de si próprio, em busca da decantação que lhe era essencial, que o distinguia como nação e, consequentemente, como sonoridade autêntica" (Tatit 2004, p. 214).

Apesar da identificação da bossa-nova com o ambiente do Rio de Janeiro, particularmente as praias da zona sul tematizadas nas letras das canções, é preciso pensar o canto de João Gilberto e as harmonias de Tom Jobim em diálogos mais amplos com outros domínios da brasilidade, vindos dos sertões, do litoral, da prosódia da delicadeza como contraponto a violência do nosso processo social. O próprio João Gilberto, baiano de Juazeiro, concebe o seu projeto estético em uma temporada em Diamantina, Minas Gerais.

> A interpretação de João Gilberto, como as canções de Tom Jobim, garante aos brasileiros a sombra de um refúgio- um lugar só nosso, mas dotado de qualidade muito específica que faz emergir da meia luz que ilumina nossa vida privada e interna, valores, sentimentos e deriva dele a base de nossas condutas individuais e coletivas. (Starling 2012, p. 5)

O gesto da bossa-nova é contido, um drible na vulgarização populista. O canto sutil de João Gilberto se contrapõe ao estilo dos vozeirões dos cantores de bolero, fazendo com que a canção se torne uma "promessa de felicidade" (Wisnik 2004, p. 224). A decantação bossanovista seria incorporada no processo de construção das canções

Brasileiras. Para Tatit (2004) sempre que um pagodeiro, roqueiro, tecno, sertanejo sente a necessidade de recuperar as linhas de força de sua produção, o horizonte de inspiração está na bossa-nova.

O que se sucedeu, entretanto, a partir da ditadura civil-militar de 1964 foi a intensificação das questões políticas envolvendo a canção popular, ao mesmo tempo em que a televisão se impunha como novo recurso tecnológico, acentuando a relação entre os discursos e as práticas discursivas, instaurando novos regimes de dizibilidade e visibilidade.

Os festivais de música e os programas dedicados à canção popular brasileira se tornam um dos principais atrativos no processo de popularização da televisão brasileira, no final dos anos 1960. Programas como o *Fino da Bossa*, *Jovem Guarda*, difundiam estilos variados que se tornaram expressões políticas antagonistas. "A Record era a Tia Ciata da era televisiva" (Tatit 2004, p. 54). Mas agora os biombos culturais representavam um outro contexto: mercado, engajamento político em nome da revolução socialista, questões comportamentais da juventude no pós-guerra, com suas demandas da liberação dos costumes, a revolução sexual, os interesses empresariais dos executivos da TV. A canção crítica (Naves, 2010), de letra social e ritmos de origem popular rural, por exemplo, convivia com crônicas da juventude urbana, a jovem linguagem do rock, como se via na Jovem Guarda. Convivência tensa que justificava *ações com as passeatas contra as guitarras elétricas no final dos anos 1960.*

É esse ambiente que vê nascer o Tropicalismo, um projeto cultural em certo sentido oposto ao da bossa-nova (apesar das influências do movimento surgido no final dos anos 1950 na trajetória dos tropicalistas). "O tropicalismo é um gesto de assimilação: precisamos de todas as dicções- comerciais ou não comerciais- para que a linguagem funcione em sua plenitude." (Tatit 2004, p. 89). A recuperação da matriz filosófica antropofágica no tropicalismo permite um deslocamento, sobretudo diante da triagem da canção crítica que se colocava contra as guitarras elétricas e os símbolos de dominação cultural americana, incorporados pelo Tropicalismo. Ao contrário das temáticas da bossa-nova, as canções tropicalistas expunham as

contradições do país, num projeto que era também de vanguarda artística.

> A singularidade do tropicalismo caracterizou-se por fazer incidir a crítica social e política diretamente na estrutura da canção, na sua construção de imagens, que alegorizavam aspectos emblemáticos da história, das culturas e das artes no Brasil, articulando uma contundente crítica *às nossas indeterminações*. (Favaretto 2017, p. 119)

A partir desse jogo entre a exclusão e o excesso os dois gestos- o tropicalista e o bossanovista- passam a fazer parte da cultura musical brasileira, como dois opostos que se complementam, numa espécie de taoismo estético e cultural. Wisnik (2004) retoma um enunciado de Caetano Veloso de que o Brasil precisa chegar a merecer a Bossa-Nova para reconhecer no movimento da zona sul carioca um otimismo em que a aparente ingenuidade, revela, antes, sabedoria, onde estão resolvidos todos os males do mundo. O oposto do que encontraremos no tropicalismo, com seu "pessimismo alegre", conforme atribuição do próprio Caetano. "Otimismo (trágico) e pessimismo (alegre) são cifras de uma relação ambivalente com o destino brasileiro que a canção sustenta na frágil oscilação entre a palavra cantada e a palavra falada" (Wisnik 2004, p. 225)

Tatit (2004) demonstra que há excesso quando a canção diz, mas não convence, como ocorre quando do predomínio do gênero sobre a particularidade do cancionista. Músicas que buscam produzir sentimentos ou simplesmente fazerem dançar, resultando na canção sem autor e o intérprete sem grãos. "Só uma atitude bossa nova pode recuperar a raiz oral perdida nos meandros do gênero" (Tatit 2004, p. 87). Há, por outro lado, exclusão, quando as formas hegemônicas do mercado ou mesmo de uma elite intelectual/engajada segregam ou estigmatizam algum tipo de canção. Atitude que bloqueia conteúdos sociais e psíquicos. A assimilação tropicalista age, então, como um gesto regulador dos excessos da exclusão.

Entre o otimismo e o pessimismo, como opostos que se equilibram há uma linha comum: a potência da alegria. Um projeto de resistência

que garante a vitalidade da canção popular em outros gêneros que dialogam com os gestos da bossa-nova e do tropicalismo, fazendo da canção, uma nova forma de Gaia Ciência conforme proposto por Nietzche, "isso é um saber poético musical que implica uma refinada educação sentimental (...) uma segunda e mais perigosa inocência na alegria, ao mesmo tempo mais ingênua e mais refinada do que ela pudesse ter sido jamais" (Wisnik 2004, p. 218).

É na dimensão da rede de recados que a *música se torna um fenômeno discursivo, por articular o dinamismo dos acontecimentos com uma posição*-sujeito capaz de torn*á*-los enunciáveis. "Explicitar um discurso, uma prática discursiva, consistirá em interpretar o que as pessoas faziam ou diziam, em compreender seus gestos, suas palavras, suas instituições" (Veyne 2011, p. 101). A posição do cancionista se torna um lugar institucional ligado a um domínio de memória. O recado do samba é, de um lado, o reforço da miscigenação como valor social e, de outro, a invenção da tradição, como se existisse desde sempre como símbolo da brasilidade. A bossa-nova, por sua vez, é o reconhecimento de certa sofisticação do popular, recriando uma antropologia urbana brasileira *só realizável na canção. A canção crítica dos anos 1960 assinala o modo como música popular e política se entrelaçam* na utopia socialista e no combate à ditadura. E no caminho tropicalista, o reconhecimento das contradições contra visões unívocas do real.

A voz do mercado e o fim da canção

A relação entre dispositivos midiáticos e a canção popular sempre se fez presente. Mas Tatit (2004) observa uma mudança a partir de final dos anos 1980. "Os verdadeiros sujeitos da quarta triagem foram os representantes das empresas (diretores, produtores e homens de mídia) que respondiam pelo perfil artístico dos grupos e pelos acordos com os veículos de divulgação" (Tatit 2004, p. 107).

O período coincide com o final da ditadura militar e uma nova linguagem do rock brasileiro, cujo marco foi o Rock in Rio, grande festival de música realizado pela primeira vez em 1985. O que se dava ali é a articulação entre o mercado e as novas cenas urbanas musicais,

cujo projeto estético desprezava as complexas elaborações harmônicas da bossa-nova e as letras metafóricas de combate à ditadura. Essas composições reestabeleceram a "dicção convincente", revelando-nos uma nova geração de talentosos cancionistas roqueiros como Cazuza, Renato Russo, Herbert Vianna, Arnaldo Antunes e Nando Reis (que faziam parte dos Titãs), dentre outros. O rock brasileiro rompia com qualquer tom ufanista ou nacionalista e expunha um retrato pessimista dos destinos nacionais, em linguagem direta. *Músicas como Que país é este* (Legião Urbana 1987), por exemplo, são explicitas: "nas favelas, no senado, sujeito pra todo lado".

Hermano Vianna (2007) observa um outro movimento contemporâneo ao rock dos anos 1980, presente, por exemplo, nos blocos afro da Bahia, como Olodum, que "redefinem a visão de mundo e o estilo de vida cosmopolitas a partir de outra perspectiva e dentro de outro contexto: aqueles ligados culturalmente *às noções de negritude e terceiro mundo" (*Vianna 2007, p. 138). Sem a defesa de valores nacionais puros, apostam na fusão com o reggae e a música africana, e irão até mesmo se fundir ao rock anos depois, como se dá com os Tribalistas, aproximando Arnaldo Antunes de Carlinhos Brown. A contraposição entre rock e canção, marca mercadológica e cultural do primeiro rock in Rio, irá se diluir ao longo do tempo. Arnaldo Antunes, Cazuza, Herbert Vianna se aproximam de novas formas de canção, em diálogo com a tradição da música brasileira. Ao mesmo tempo, ricas cenas culturais em regiões fora o eixo São Paulo- Rio, como o mangue beat pernambucano, iriam dinamizar, nos anos seguintes, a cena cultural brasileira.

O movimento coincide com a maior presença de um pragmatismo de mercado nos negócios da música resulta na ampliação das vendas de disco e a eleição do gênero musical de cada temporada: sertanejo, axé, pagode; em convivência com os ídolos dos anos 1960, como Chico Buarque, Milton Nascimento, Gilberto Gil, Caetano Veloso, Gal Costa, Maria Betânia que continuam produtivos e disputam espaço no mercado internacional.

Ao contrário do fonógrafo, quando os recursos eram mínimos e era necessário escolher qual estilo seria gravado, a triagem passa a se dar

pela diferenciação no excesso. Já que com o advento do digital e da internet, a maior parte dos artistas tem acesso aos meios de gravação e circulação, a questão não é mais quem pode gravar, mas como circular e engajar públicos.

Esse novo contexto de produção e circulação das canções, principalmente no século XXI, promove uma espécie de interrupção no fluxo que liga o passado das canções ao seu futuro, a perda das linhas de continuidade. Mudaram as condições de produção do discurso da canção – antes mais centralizadas nos programas de TV e na indústria fonográfica- e mudaram as condições de recepção: a escuta atenta de um público politizado que reconhecia na canção popular brasileira tanto a voz da resistência política quanto a sinalização cultural dos caminhos do país.

Em entrevista à Folha de São Paulo, em 2004, Chico Buarque, um dos nossos maiores cancionistas, argumenta que talvez a canção popular começasse a dar mostras de esgotamento, sendo um fenômeno do século XX. "Noel Rosa formatou essa música nos anos 1930. Ela vigora até a bossa-nova que remodela tudo." (Naves 2010, p. 95). Chico identifica nos rappers da periferia um novo caminho, tão interessante quanto diferente do artesanato da canção. Santuza Naves (2010) concorda parcialmente com a afirmação de Chico Buarque e observa que a relação dialógica entre melodia e prosódia dá lugar a novos hibridismos. A forma da canção continua, porém num processo de mimetização que a faz perder seu antigo lugar enunciativo, redução da potência discursiva. Luiz Tatit observa que cada vez mais se compõem e gravam canções, não há possibilidade do fim da canção pelo ponto de vista quantitativo. *Há, entretanto, uma crise de transmissibilidade geracional* que se define pela descentralização dos discursos e as mudanças nas formas de escuta/recepção.

O possível fim da canção demanda um esforço para problematizar as triagens propostas por Tatit (2004). Se de um lado elas contribuem para uma percepção histórica do fenômeno da canção popular, instaurando fluxos de uma visada descontínua que permitem pensá-las no interior do arquivo de brasilidade, por outro podem desconsiderar a diversidade das experiências regionais e a riqueza delas advindas. O

que dizer, por exemplo, do Clube da Esquina, e sua pedagogia do congado, tão bem descrita por Ivan Vilela (2010) ou mesmo da música caipira de Minas, São Paulo e Goiás, sem esquecer do samba paulista de Adoniram Barbosa? Essas manifestações, dentre outras que permanecem desconhecidas, guardam relações com as triagens, do samba, bossa-nova, tropicalismo? Ou tem seus regimes próprios de funcionamento?

São questões complexas que evidenciam a riqueza cultural do objeto canção popular. Mesmo relativizando as triagens hegemônicas da canção – samba, bossa-nova, tropicalismo- *é importante reter do pensamento de Tatit (2002, 2004) a relação entre* a voz que fala e a voz que canta como o elemento que permite fazer trabalhar os aspectos históricos, culturais, antropológicos da canção e a identificação de discursos que, de outro modo, não circulam no arquivo de brasilidade, como observa Ivan Vilela (2016).

> Quantos acontecimentos ocorridos no Brasil, que não figuram nos livros, foram registrados em música? O que saberíamos das relações e realidades nas insurgentes favelas cariocas no início do século XX se não fosse pela música de seus cronistas, os sambistas? E dos fluxos migratórios para a grande São Paulo durante décadas se não pelos cantantes caipiras e pelos cantadores nordestinos? (Vilela 2016, p. 9)

A Arqueologia da Canção

O nosso percurso até aqui procurou descrever e problematizar as triagens históricas da canção popular propostas por Luis Tatit (2002, 2004) para articulá-las com uma perspectiva arqueológica foucaultiana, sobre a qual cumpre uma reflexão final. O primeiro ponto a ser evidenciado é que a ideia de triagem pressupõe um mecanismo de funcionamento, o contrário de uma memória estanque, tornando-a produtiva para se pensar na perspectiva do arquivo, tal como propõe Foucault (2004).

Passadas algumas décadas da publicação da Arqueologia do Saber (Foucault 2004) é possível considerá-lo como um método das descontinuidades que procura problematizar os sistemas fechados para

pensar a constituição de séries discursivas e séries de séries. O que irá circunscrever os limites da série são as problematizações da pesquisa, as perguntas que orientam a organização do corpus e o recorte histórico. Ao pensar a arqueologia como método e a genealogia como tática, Foucault (2005, p. 172) acentua as relações de complementariedade nos desdobramentos de suas reflexões. Fazer trabalhar a arqueologia é estabelecer relações entre o método de análise e as táticas de poder.

Margareth Rago (1995) percebe no pensamento de Foucault um impacto nas formas de fazer e pensar a história, com repercussões no Brasil. A crítica ao essencialismo, a desnaturalização do objeto, o privilegiamento do descontínuo estão na base de uma mudança que propunha partir das práticas para os objetos, o contrário do que se fazia. O que difere a pesquisa arqueológica da história das mentalidades ou das ideias é precisamente a capacidade de perceber, para além do que se diz e do que se vê, os regimes do visível e do enunciável, o que torna possível em cada formação histórica esse processo. Disso deriva uma descrição das mentalidades ou discursos de cada tempo histórico em articulação com os regimes de poder e resistências. Está posta, portanto, a relação entre a descrição dos fenômenos históricos e as táticas de poder que lhes são subjacentes.

Para Giorgio Agamben (2019), Foucault trabalha a descrição dos discursos como articulações históricas de um paradigma. O modo de desenvolver a análise é o isolamento e a descrição de paradigmas sociais e suas aplicações concretas. A arqueologia procura alcançar uma *arché* que vem da presença do pensamento de Nietsche em Foucault. Não se trata de um corte diacrônico ao passado, mas a própria coerência sincrônica do sistema.

> Podemos chamar provisoriamente de "arqueologia" aquela prática que, em toda investigação histórica, tem a ver não com a origem, mas o ponto de insurgência de um fenômeno, e deve, portanto, se confrontar novamente com as fontes e a tradição (...) o ponto de insurgência é aqui, então, a um só tempo, objetivo e subjetivo, situando-se, aliás, num limiar de indecibilidade entre o objeto e o sujeito. Ele nunca é o surgir do fato sem ser também o surgir do próprio sujeito cognoscente: a operação sobre a origem, é, ao mesmo tempo, uma operação sobre o sujeito. (Agamben 2019, p. 128)

Um primeiro movimento metodológico diz respeito a um ponto de insurgência, a partir do qual se separa uma "pré-história" de uma história. A identificação desse acontecimento no tempo e espaço permite estabelecer, de forma transversal, as séries históricas que vão constituir o objeto da investigação. É necessário identificar a partir do tema e das questões de pesquisa um acontecimento em que se manifesta uma determinada ruptura com a ordem dos discursos, sempre tendo em mente, porém, que não se trata de uma continuidade ou linearidade.

As contribuições de Tatit (2004) para pensar a história da canção popular, a partir das triagens e as relações entre a voz que fala na voz que canta e a dicção convincente, permitem articular uma abordagem discursiva, com base em Foucault (2004). A formulação do arquivo de brasilidade aplicada à canção popular nos levou a pensar na identificação de séries discursivas nos campos poético, político e midiático (Carvalho 2015).

A série definida como poética diz respeito às matrizes de criação, ancoradas em experiências e vivências histórico-territoriais, cuja fonte é a cultura popular. Compreende os espaços antropológicos de criação, articulando a formulação de uma canção aos domínios históricos, considerando os gêneros e a rede de recados (Wisnik 2004) como características que fazem parte da dinâmica da canção popular no Brasil, um arquivo das sensibilidades. Um gênero de samba, por exemplo, se filia a quais correntes históricas, tomando por referência tanto o aspecto temático das canções (o que se diz), como a maneira de dizer (os aspectos melódicos, harmônicos, rítmicos e a articulação canto e fala)? Aspectos presentes na obra de Luis Tatit (2002, 2004, 2017) que fornecem bases teóricas para uma articulação com o ponto de vista discursivo.

A investigação da série midiática diz respeito às formas de produção e circulação de cada tempo histórico: o fonógrafo, o rádio, a televisão, a internet. Trata-se de uma relação com a tecnologia que é também poder, mercado, linguagem, mediação social, resistência. Não tomar a mídia tão somente como um espaço de poder verticalizado, numa

relação entre um núcleo de produção e uma recepção passiva, sobretudo diante da ordem do digital. Nesse sentido, parece-nos muito produtivo o ponto de vista das mediações culturais presente no pensamento de Jesús Martin-Barbero (2021) para quem a comunicação e a cultura se constituem no campo primordial da batalha política e existem espaços de resistência que dizem respeito às séries poéticas e políticas, espaços em que o mercado não pode atuar.

> O mercado não pode sedimentar tradições, pois tudo o que produz "desmancha no ar" devido à sua tendência estrutural a uma obsolescência acelerada e generalizada não somente das coisas, mas também das formas e instituições. O mercado não pode criar *vínculos societários,* isto é, entre *sujeitos*, pois estes se constituem nos processos de comunicação de sentido, e o mercado opera anonimamente mediante lógicas de valor que implicam trocas puramente formais, associações e promessas evanescentes que somente engendram satisfações ou frustrações, nunca porém sentido. (Barbero 2021, p. 15)

Essa questão pode ser pensada à luz da quarta triagem proposta por Tatit (2004), cujo pressuposto é que uma maior presença das forças econômicas do mercado acaba por esvaziar a potência da canção como rede de recados, logo seu poder de insurgência e resistência. Embora sempre estivesse presente no processo histórico, no jogo entre a criação (a série poética) e os negócios da música (a série midiática), há, a partir dos anos 1980, um privilégio das fórmulas padronizadas, na fabricação de gêneros. Os cancionistas que surgiram nos anos 1960, como Chico Buarque, Caetano Veloso, Gilberto Gil, Milton Nascimento, conseguiram um nível da autonomia na sua criação artística, muitas vezes em sinergia com produtores da indústria do disco que pode reforçar, nas décadas seguintes, a experimentação e alcance das criações musicais desses artistas.[3.] Nesse ponto, é interessante pensar, sobretudo, a relação entre as forças mercadológicas e a comunicação de sentidos, num jogo de poderes e resistências fundamentados na teoria de Foucault.

A série política, por sua vez, se dá na dimensão histórica nas lutas refletidas nas produções das canções. O gesto político do sujeito do samba se dá como busca de outros modelos de subjetividade em

relação às disciplinas, a canção crítica se relaciona à busca da utopia socialista, a moderna canção sertaneja, por vezes, se torna instrumento do populismo, os blocos afro e os raps das periferias urbanas se colocam contra a violência do estado aos jovens negros. Há linhas descontínuas que se atualizam nas contemporaneidades das emergências das canções. São muitas as vertentes políticas da canção e elas devem ser identificadas nos discursos.

O diálogo com as triagens propostas por Tatit (2002, 2004) pode ser produtivo para a caracterização das séries históricas no arquivo poético, político e midiático, retomando possibilidades de pesquisa histórica em que os temas das canções (o que se diz) se conjuga com os modos de dizer (o canto na tangente da fala).

A singularidade do objeto é também a singularidade de um espaço de resistência, fazendo trabalhar o referencial teórico-metodológico arqueológico em articulação com a ideia das triagens, considerando a relação entre a dimensão estética e política e densidade histórica. "Ora, se repararmos ao longo de nossa história, a música popular brasileira foi a principal cronista de seu povo, sobretudo dos que não tiveram outra maneira de registrar suas histórias" (Vilela 2016, p. 9).

A articulação entre as séries poético, política e midiática no arquivo de brasilidade da canção popular permite buscar elucidar um fenômeno que emerge no contemporâneo e que se relaciona a temas como lugar de fala e apropriação cultural, ou seja, até que ponto os setores populares criativos, de onde brotaram tantas canções, não se beneficiam de sua enorme contribuição social na vida brasileira, revelando a face histórica de nossa injustiça. A imagem representativa é a cena final do filme "Cidade de Deus. Diante da violência exacerbada nas periferias reveladas pelo filme, a cena de um jovem correndo por seu território, tendo por fundo a bela canção de Candeia, *Preciso me Encontrar*, na voz de Cartola. Espaço entre a poética, a resistência e o real histórico, como se a beleza da canção soasse como uma nota da separação entre os mundos da criação, do nobre popular e da justiça social.

Esse ponto está no centro de um livro recente de Tales Ab Sáber (2022) que diz respeito às relações entre a cultura popular e seu

aspecto ao mesmo tempo emancipatório e ilusório, conforme Francisco Bosco (2022) enuncia no prefácio ao texto de Sáber.

> A cultura popular foi afirmada ao longo do século XX como o grande trunfo civilizatório do Brasil, para si e diante do concerto das nações, e serviu como modelo para levas de intelectuais e artistas, que se inspiraram nela para tentar realizar os sonhos de transformação do país. Como se sabe, isso não aconteceu. A cultura popular brasileira permaneceu sendo uma dimensão compensatória, real e extraordinariamente virtuosa em si mesma, mas também ilusória, uma vez que apoiada sobre uma realidade social em tudo contrária a ela. (Bosco 2022, p. 11)

A questão contemporânea passa, portanto, por uma convergência possível e utópica entre as séries poética, política e midiática. Experiências como a do Olodum, descritas por Hermano Vianna (2007) reúnem uma articulação entre a criação, a circulação e o retorno para os espaços criativos originários, como se dá também no mague beat. Nunca é demais pensar na proposta "do-in antropológico" formulada por Gilberto Gil na sua passagem no Ministério da Cultura (Carvalho 2015). Tomando a cultura em sua diversidade no território, as políticas públicas deviam atiçar o novo e reavivar o velho, estabelecendo as redes de recado da tradição como resistência no contemporâneo. A canção popular como objeto arqueológico demanda o trabalho de identificar as séries das expressões de setores historicamente deixados à margem e que revelam outros espaços e imaginários de resistência no arquivo de brasilidade, encontrar a voz que fala na voz que canta.

Conclusão

Procuramos propor um diálogo teórico entre uma abordagem arqueológica da canção e alguns elementos da semiótica da canção formulados por Luis Tatit (2002, 2004), particularmente a descrição do funcionamento das triagens históricas na canção popular, a dicção convincente e as relações entre a voz que fala e a voz que canta. Recorremos também à outras reflexões sobre a história da canção popular, tais como a rede de recados (Wisnik, 2004), os biombos

culturais do Samba (Sodré 1988) e as particularidades da narrativa histórica presentes na canção (Vilela 2016).

O conjunto das reflexões possibilitou-nos a formulação da diferenciação entre as séries históricas poéticas política e midiática no arquivo de brasilidade (Carvalho, 2015). A intenção é contribuir para pesquisas que escolhem como objeto a canção popular e que tem por aspecto metodológico uma abordagem arqueológica, compreendendo, portanto, as relações de saber e poder e a descontinuidade histórica. Buscamos pontuar a necessidade da inscrição do objeto nas diferentes séries históricas que perpassam a canção popular.

A abordagem evidenciou que ainda há um campo fértil de estudos a serem feitos para o entendimento de resistências articuladas em torno dessa forma de expressão, bem como de sua apropriação para fins populistas ou meramente mercadológicos. Nesse sentido, a discussão sobre o fim da canção (Naves 2010) sinaliza uma crise de transmissibilidade (Carvalho 2015) entre os regimes de produção e escuta da cultura popular que pode, inclusive, estar associada à ordem fascista que tem dado as cartas na macropolítica desde 2018. A tentativa de anulação desses espaços de resistência, do seu poder de expressão, em convivência com outras forças discursivas de teor conservador se mostra como uma questão central na contemporaneidade. A crise de transmissibilidade não significa o fim da canção, mas algum elo que se rompeu e cuja potência permanece, podendo ser retomada a partir de mudanças no contexto social e político. O seu contraponto é a relação com as práticas de cidadania, a dimensão política da canção sendo capaz de afetar a vida pública como a dimensão poética tem feito no decorrer do tempo. Há muito a ser feito e esse é um gesto de resistência que nos cabe alimentar e cuidar, entre as canções e a vida social.

Referências

AB' SABER, Tales (2022). *O Soldado Antropofágico*; *Escravidão e não pensamento no Brasil*. São Paulo: N-1 Hedra.

AGAMBEN, Giorgio (2019). *Signatura Rerum – Sobre o Método*. Tradução de Andrea Santurbano e Patrícia Peterle. São Paulo: Boitempo.

BARBERO, Jesús Martin (2021). *Dos meios às mediações*: *comunicação, cultura e hegemonia*. 8ª ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.

CARVALHO, Pedro Henrique Varoni (2015). *A Voz que Canta na Voz que fala*: *poética e política na trajetória de Gilberto Gil.* Cotia: Ateliê Editorial; Aracaju: Editora Universitária Tiradentes.

DELEUZE, Gilles (2017). *Michel Foucault*: *as formações históricas*, vols. 1 ao 8. Tradução Cláudio Medeiros e Mário A. Marino. São Paulo: n-1 edições. Politea.

FAVORETO, Celso (2016). *O Tropicalismo e a crítica da canção in Revista* da Universidade de São Paulo, pp. 117-124, out/nov..

FOUCAULT, Michel (2004). *A Arqueologia do Saber*. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

FOUCAULT, Michel (2004a). *A Ordem do Discurso*. 10ª ed. São Paulo: Loyola.

FOUCAULT, Michel (2008). *Vigiar e Punir*: *história da violência nas prisões*. Tradução de Raquel Ramalhete. 35ª ed. Petrópolis: Vozes.

MONTEIRO, Maurício (2010). "Aspectos da Música no Brasil na primeira metade do Século XIX", *in*: SALIBA, Elias Thomé e MORAES, José Geraldo Vinci de (orgs.) *História e Música no Brasil*. São Paulo: Alameda, pp.78-118.

NAVES, Santuza Cambraia (2010). *Canção popular no Brasil*: *a canção crítica*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

NAVARRO, Pedro (2020). "Estudos Discursivos Foucaultianos: questões de método para análise do discurso." *Revista Moara, Estudos Linguísticos*, edição 57, vol. 1, ago/dez., pp 8-33.

PIOVEZANI, Carlos (2009). *Verbo, corpo e voz*: *dispositivos da fala pública e produção da verdade no discurso político*. São Paulo: Ed. Unesp.

RAGO, Margareth (1995). "O efeito Foucault na historiografia brasileira." *Tempo Social*, nº 7. São Paulo: USP.

STARLING, Heloisa Maria Murel (2012). “Ensaio caminhos cruzados: João Gilberto, Guimarães Rosa e a Poética do Brasil.” *Folha de São Paulo*, Caderno Ilustríssima, 30 de jun.

SODRÉ, Muniz (1988). *Samba, o dono do corpo*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Maaud.

TATIT, Luiz (2002). *O Cancionista*. Composições de Canções no Brasil. São Paulo, Edusp.

TATIT, Luiz (2004). *O Século da Canção*. Cotia, Ateliê Editorial.

TATIT, Luiz (2016). “A arte de Compor Canções.” *Revista da Universidade de São Paulo*, pp. 11-20, out/nov.

TINHORÃO, J. R. (1991). *Pequena História da Música Popular Brasileira*: da Modinha à Lambada. 6ª ed. São Paulo: Art.

VIANA, Hermano (2007). *O mistério do samba*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

VILELA, Ivan (2010). “Nada Ficou como antes.” *Revista USP*, nº 87, São Paulo, pp. 15-27.

VILELA, Ivan (2016). “Apresentação.” *Revista da Universidade de São Paulo*, pp. 8-11, out/nov..

VEYNE, Paul (2011). *Foucault*: *seu pensamento, sua pessoa*. Tradução de Marcelo Jacques de Morais. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

WISNIK, José Miguel e SQUEFF, Enio (1982). *O nacional e o popular na cultura brasileira*. São Paulo: Brasiliense.

WISNIK, José Miguel (2004). *Sem receita: ensaios e coleções*. São Paulo: Publifolha.

Notas

1 Não se pode deixar de considerar a existência de relações da canção popular como propaganda de ideologias dominantes, aspecto que se deu no estado novo getulista, mas também na ditadura civil militar nos anos 1960. Episódio recente de desvio de recursos públicos com shows superfaturados de cantores do estilo identificado como sertanejo universitário também não podem ser desconsiderados. Ainda assim, acreditamos que as canções cumprem, na grande maioria das vezes, um papel de resistência.

2 A autoria da canção é objeto de controversas, uma vez que ela teria resultado dos improvisos da casa da Tia Ciata.

3 Artistas de outas gerações também desenvolvem sua autonomia em relação aos modismos, tais como Marisa Monte e outros. É interessante também notar que as novas formas de circulação digital tornam possível a criação de nichos criativos que não chegam ao grande público, mas são capazes de provocar pequenas revoluções em contextos específicos, em territórios regionais.

A DIMENSÃO DO LINGU*AGIR* NA LÍNGUA MENOR: POR QUE CORTAR E ATRAVESSAR AS COORDENADAS SIGNIFICANTES DE UM MUNDO NORMAL?

Alexandre Filordi de Carvalho

Está visto, tudo visto,
a ponto de criar remela.
(Beckett 2015, p. 7)

Não há tão grande, nem revolucionário,
quanto o menor.
(Deleuze e Guattari 2014, p. 52)

Língua maior: a língua do Estado normalizador

O marco irrevogável de toda língua oficial encontra-se na sinalização de seus códigos estabelecidos, estabilizados e reproduzidos por reconhecimento institucionalizado. O Estado espelha o oficialismo da língua nos seus múltiplos planos expressivos não sem, ao mesmo tempo, parasitá-la com seus propósitos de dominação. Em *Tristes Trópicos*, Lévi-Strauss (2016, p. 319), ao abordar suas "lições de escrita", avançou na compreensão do gesto congelado das relações de poder que, confundidas com a reduplicação da língua regrada e eternizada pela disciplina da escrita, paralelamente, foi imprescindível para "facilitar a servidão".

Imersos na banalidade da comunicação, deixamos de lado o assombro das violências simbólicas com seus cortejos de obrigatoriedade expressiva. Ao se falar, escrever ou gestuar para se comunicar, complexas operações de redução de sentido são deflagradas, cunhadas por demandas de reconhecimento que funcionam como passaporte autorizado para que seus sinais façam sentido. Mas é justamente na suposição de se ter de fazer sentido que se facilitou a servidão. A subjugação alheia seria, assim, a extensão visível da subjugação simbólica: se foi possível dominar, normalizar e

entabular a língua, para também sujeitar a riqueza de suas possibilidades semiológicas, como não seria possível sujeitar a vida de outrem? Com traços remarcados, a servidão tem o seu *a priori* resguardado no ventre da codificação comunicativa.

Desde o século XIX, distintos clamores políticos defenderam a ampla educação oficial coincidiram com o servilismo dissipado da própria máquina capitalista, afinal de contas, aprender a se adaptar ao "sistema" não deixa de ser uma violência presumida. Lévi-Strauss (2016, pp. 319-320) assim nos permite enxergar:

> A ação sistemática dos Estados europeus em favor da instrução obrigatória, que se desenvolveu no correr do século XIX, vai de par com a extensão do serviço militar e a proletarização. A luta contra o analfabetismo confunde-se, assim, com o fortalecimento do controle dos cidadãos pelo Poder. Pois é preciso que todos saibam ler para que este possa afirmar: ninguém deve alegar que desconhece a lei.

Longe de ser uma perspectiva eurocêntrica, podemos nos destinar à compreensão de que a ação sistemática dos Estados em favor da instrução obrigatória fia-se nos seus desígnios de controle dos cidadãos pelo poder. De uma forma, porque o Ocidente se expandiu embrionando em outras culturas a sua força subjugadora. Nenhuma experiência colonial decorreu à guisa da defesa das expressões linguísticas fora dos circuitos dos poderes instituídos. Matar um povo sempre foi matar a sua língua, incluindo suas consistências simbólicas, tomadas sempre por ameaça desestabilizadora dos feixes de poderes compreensíveis e de significação estranha aos entalhes dos costumes normativos, ou melhor, coloniais. De outra forma, porque o Estado antecede como detentor, gestor da língua oficial e regente de suas regras, os Estados europeus.

Esta última linha argumentativa é respaldada pelas análises de Scott (2017) em *A história profunda dos primeiros Estados*. Conforme avança na compreensão da emersão dos estados imperiais arcaicos da civilização, o antropólogo deslinda a hipótese interpretativa que correlaciona a força imperial com o aperfeiçoamento da língua escrita e falada corretamente, sempre de modo oficial. Açambarcar povos

inteiros para ampliar os domínios imperiais demandava horizontalidade expressiva. Não é tudo, porém. A língua oficial foi imprescindível para o ordenamento dos controles burocráticos. Registrar tudo foi fundamental para se subvencionar o controle de previsões, além de demandar intervenções necessárias. A língua oficial se desdobrou na aplicação dos registros de colheitas, de pessoas, de soldados, de controle agrimensurado da terra; mas também, e principalmente, nas leis, nos cânones das religiões oficiais, na diplomacia e sucessivamente. A língua oficial pôde engendrar passado, seletamente confiscado em registros e narrativas oficiais; intervir no presente com seus poderes e conjurar a feição do futuro à luz das linhas de expressão do rosto de seus códigos.

Em suma, na suposição de toda comunicação oficial lateja, não sem virulência, o espelhamento estratégico estabilizador expressivo que, em grandes escalas, opera por sobrecodificação. Sob tal cenário, procedimentos de escolhas simbólicas só podem ser concebidos de maneira ilusória, pois nada será escolhido senão autorizado. As capturas expressivas transportam, a bem da verdade, a eficiência do entendimento, do acordo, da compreensão, dos sentidos etc. em navios negreiros linguísticos visando sujeitar e degradar as singularidades expressivas.

De maneira mais radical, o Estado primordial soergue-se "como lugar de conversibilidade geral de todos os sistemas de valores econômicos, simbólicos, significantes e de desejo", argumentou Guattari (2012, p. 468). Não distante disso, a passos céleres, compreendemos as razões pelas quais o poder significante da língua nacional oficial e o poder do Estado precisam se coincidir. Gerar políticas consensuais de sentidos é, com efeito, experiência anterior à consensualidade das políticas de Estado. Performar uma língua também exige investir-se de exigências de engajamento com a própria performance dos sentidos. Em outros termos, as políticas consensuais nos implicam na redução da polissemia expressiva para extrair-se enunciações equivalentes de experiência com e no mundo.

Robustecendo tal argumentação, tomemos por exemplo os efeitos visíveis de "infantilização" expressiva e consensual das redes sociais

virtuais. Carr (2011), Turkle (2012), Twenge e Campbell (2013), Gazzaley e Rosen (2016), Hosang e Lowndes (2019), Bridle (2019), O'Neil (2020), dentre tantos referenciais, sublinham, com profunda preocupação, o impacto da perda de refinamento simbólico na subjetividade contemporânea. Na forma de labirinto circular, os coeficientes expressivos dominantes reverberam uma modelização simbólica massificada. As "plataformas" comunicacionais, de antemão, já denotam a planificação de "como" se expressar. O Estado, para além dos poderes intestinais devotados aos consensos, contraiu bodas com a algoritmização velada e descontrolada a engendrar a reprodução semiológica, sem nenhuma consideração pelo que pode se encontrar fora de seus circuitos. Existir, em tempos atuais, é estar nessas redes sociais.

Quando testemunhamos, à baila de tal cenário, as formas civilizatórias de convivência, de respeito às diferenças e às singularidades subjetivas sendo esmagadas pelo rescaldo autoritário da imposição expressiva, concomitantemente, deslumbramos algo pior. A dissolução de formas políticas democráticas, a assunção de neototalitarismos semióticos, vestidos por manipulações de informação escancaradas (Keyes 2018) e, em últimas consequências, a própria morte física por execuções, extermínios e linchamentos, limite insuportável de que o outro pode destoar do consenso, percebemos que o mesmo foi procedido por ameaças verbalizadas, espécie de prelúdio macabro da aniquilação da singularidade enunciativa.

Aquilo que Guattari (2012, p. 300, acréscimos meus) asseverava acerca da educação televisual, em meados da década de 1980, ressuscita no século XXI em corpos de zumbis conhecidos. A paráfrase nos cai bem: as redes sociais, na injunção da língua maior, "modela[m] o imaginário, injeta[m] personagens, cenários, fantasias, atitudes, ideais; impõe[m] toda forma micropolítica de relações entre os homens e as mulheres, os adultos e as crianças, os povos etc." Para Guattari, a dissolução de nossa experiência com formas ricas simbólicas persevera na infantilização não apenas expressiva, mas também relacional. A infantilização denota a forma regressiva de não suportar desacordos e dissonâncias de significados. De mãos dadas com a incapacidade de

circular por matizes mais variados e pouco negociáveis de expressão, a infantilização empalha sentidos que precisam ser saciados imediatamente, na superfície da compreensão mimada e explicação feita por papinhas linguísticas.

Menor a riqueza simbólica, por exemplo, ampliada pela padronização da incapacidade de jogar com as ações verbais, espécie de filigrana do que nos move em um tempo *perfeito*, *imperfeito* ou *mais-que-perfeito*, menor a possiblidade expressiva de acolhimento singular das emoções, dos afetos, dos sentimentos, dos pensamentos, das estilísticas, das fantasias e sucessivamente. No cenário da educação isto pode ser averiguado na camisa de força do díptico ensino-aprendizagem. O aluno exige aprender; mas não se devota a uma cultura de estudo; do professor é forçado que ensine, desde que não peça aos alunos que estudem. A conveniência do infantilismo salta aos olhos, pois, nesse caso, é a formação, no sentido do educar-se, que se vê com o rabo preso na ratoeira do direito do consumidor.

Escorados no amplo cenário acima delineado, agora temos melhores condições de presumir o funcionamento da língua maior. Todo o percurso foi percorrido para se anunciar: a língua maior é a língua do Estado. O diapasão complexo de tal afirmação ressoa, como vimos, relações de poder voltadas à sujeição expressiva, modelização de sentidos, empobrecimento simbólico e políticas consensuais. De modo sumário, a língua maior funciona recrutando as subjetividades para que, nos graus e nas forças das representações dominantes e afeitas ao Estado, tenham elas reduzidas suas potencialidades expressivas a meros sinônimos de consensos e imediatamente presas para se produzir os efeitos presumidos para elas. Três dimensões estão aqui requisitadas.

Primeiramente, a língua maior condiciona a abrangência da relação significante-significado sob o funcionamento consensual e globalizante de sentidos. Para tanto, deflagra-se uma gramatologia de poder cujos princípios expressivos têm as chaves das passagens reconhecidas como autorizadas ou proibidas, isto é, o que passa pela língua gera equivalentes ou dissidentes. A responsável por garantir a produção da relação significante-significado, nesses termos, é a máquina biunívoca.

Gerar dentro e fora dos sentidos é um de seus grandes efeitos produzidos: "um homem ou uma mulher, um rico ou um pobre, um adulto ou uma criança, um chefe ou um subalterno, um x ou um y" (Deleuze e Guattari 2012, p. 49).

Parear para contrapor termos, não sem antes investi-los de políticas consensuais, é importante para "marcar escolhas decisivas entre termos não permutáveis" (Deleuze e Guattari 2010, p. 25). A máquina biunívoca introduz toda matéria expressiva passível de ser significada na duplicidade excludente de propósitos e de sentidos: ou se é assim ou não se é. A língua maior, portanto, decalca com suas opções reinantes e subjugadoras os caminhos pelos quais o que não se aceita como sentido reconhecido, de modo inevitável, terá de ser posto de lado, rechaçado, tratado, enquadrado e forçado a entrar para a interioridade de sua verdade. Na linguagem advinda da língua maior prevalece-se toda série de coordenadas a atravessar a virtualidade do enunciado, porém, como palavra de ordem. Aqui, "a linguagem não é vida, ela dá ordens à vida: a vida não fala, ela escuta e aguarda. Em toda palavra de ordem, mesmo de um pai a seu filho, há uma pequena sentença de morte" (Deleuze e Guattari 2011, p. 13).

A "sentença de morte" precisa ser empalmada no trânsito banal de sua cotidianidade. No que se fala no dia a dia, nos segundos infames da existência, encontrar-se-ão as "ordens à vida". E se as ordenanças se deparam com corpos de pernas frágeis ou renitentes, recusando-se a se sustentarem em continência e em *sentido*, nenhuma compreensão lhes será destina, pois ordens são ordens. Por conseguinte, na língua maior, "os jornais, as notícias, procedem por redundância, pelo fato de nos dizerem que é 'necessário' para pensar, reter, esperar etc." (Deleuze e Guattari 2011, p. 17). Sem a máquina biunívoca, a língua maior, a ubiquidade da língua maior, seria irrealizável. Mas sem a língua maior a máquina biunívoca não faria do *ou* a impossibilidade de uma conjunção inclusiva, digna de permutações possíveis entre diferenças, ou como território expressivo selvagem, isto é, ainda não colonizado pelo Estado. Prevalece-se, com a língua maior, a sinfonia de sempre: "a maioria supõe um estado de poder e de dominação, e não o contrário (Deleuze e Guattari 2011, p. 18), ou seja, o maior está longe de corresponder ao

numérico *stricto sensu*, porém, diz mais respeito à duração contínua de formas de poder e de dominação e de como avançam destituindo sentidos que ousam se singularizar.

A segunda dimensão da língua maior pode ser enunciada na compreensão dos poderes normalizadores que institui. Prenunciar desvios, organizar correções virtuais, antecipar-se ao imponderável com regras identificáveis e visibilizadas, tudo isso convém aos poderes normalizadores. "O poder", bem precisou Guattari (2012, p. 369), "não pode se manter senão apoiando-se nas semiologias da significação". Os signos da semiologia da significação geram gabaritos com gramáticas próprias, a fim de, a cada instante, ensejar sentido conformes e, na outra ponta, com ares suspeitos.

Assim, se "a unidade de uma língua é inseparável da constituição de uma formação de poder" (Guattari 2011, p. 26), os marcadores de sentido que incidem sobre ela sempre dirão respeito à incidência de seus poderes. Toda cristalização de poder na língua maior denota o enquadramento performativo concreto da posição de seus sujeitos dentro da língua. A sintaxe prefigura de modo exemplar aqui:

> [f]ormar frases gramaticalmente corretas constitui, para um indivíduo "normal", a precondição para toda submissão às leis. Ninguém pode ignorar a gramaticalidade dominante, do contrário se destina às instituições organizadas para os sub-homens, as crianças, os desviantes, os loucos, os inadaptados; remetidos ao subsistema de gramaticalidade, serão interpretados, traduzidos, adaptados. [...] Toda cristalização de competência como norma e enquadramento de performances concretas sempre são sinônimo do estabelecimento de uma posição de poder. (Guattari 2011, p. 30, aspas originais)

O maior destaca o chamamento à competência como norma e enquadramento de performances concretas, por sua vez, para reativar a dominação dos significantes que hierarquizam os sentidos e arregimentam uma escala de valores. Transitar por tais valores é fundamental para identificar quem, com as masmorras dos sentidos pré-estabelecidos pelo Estado, pode ser considerado como normal ou anormal falante; idêntico ou estrangeiro; normal compreendido ou anormal aberrante. Decerto, circunscreve-se no reconhecimento oficial

da “língua mãe” o gradiente mais normalizador da língua maior. E temos aqui sua terceira dimensão.

Ser introduzido nos rituais da língua materna implica com pensar na extensão identitária da língua, espécie reduplicada em que o filho se vê obrigado a reproduzir o rosto da mãe ou o repasse do mesmo DNA expressivo, se preferirem. A língua materna é a opção dada por fórceps ao falante, sem direito de recusa. Na medida que se aprende a língua materna, a oficialidade da gramática de poder pressupõe o posicionamento do sujeito na escala do domínio de suas formas, combinações e meandros. Ademais, a língua materna é uma das formas mais contundentes de se projetar ao “maternado” linguisticamente os circuitos que se deve percorrer, desde o quanto antes, visando-o a preparar para ser utilizado e encaixado no sistema dos sentidos úteis ou dele ser excluído. Controlar os sinais que se pode fazer aos outros também é atuar no controle dos sentidos que podem ser produzidos.

Deligny (2018), em *O aracniano*, reforça tal compreensão. Ele explica que a língua materna nunca significou vernacular, mas a língua da qual os monges se serviam quando falavam em cátedra e não empregavam o latim. Ora, a Santa Mãe Igreja Católica – o mesmo que universal – além de convergir as políticas de consenso por intermédio de dogmas, ortodoxias, interpretações referentes e controle das verdades daí advindas, também foi agente institucional importantíssimo nos violentos processos de colonização. Como se não bastasse, sustentou o lastro dos impérios escorando e justificando seus desígnios, claro está, inclinado às convenções, fora do latim, a autorizar e a reconhecer suas línguas maiores também como arma de combate aos espíritos selvagens. A língua materna nunca ninou expressividades contrafeitas aos seus propósitos de abrangência de dominação e usurpação de sentidos; e em toda língua maior uma mãe autoritária penumbra, exigindo vingança contra seus maus filhos desviados da retidão.

Toda língua materna, com efeito, vincula o seu herdeiro a uma sujeição institucional pois é, desde os primórdios, a língua tão apenas autorizada pela Mãe Igreja, com suas pretensões universais e homogeneizadoras. A língua materna aleita a língua maior, espécie de

edipianização linguística; exige o retorno à mesma representação determinante para todos os seus complexos: o vínculo indissociável com a mãe falante e acolhedora de sentido ou repreensora; seus filhos tendo de desejar a fatalidade da mesma mãe; a nomeação determinando as identidades.

Entretanto, o mais marcante na perspectiva delineada por Deligny encontra-se no fato anterior às línguas maternas. Antecedendo à língua autorizada pela Igreja, a língua dos primeiros sentidos era o *patrius sermo*, ou seja, a língua de casa, caseira, da intimidade coextensiva ao patronímico variável e heterogêneo. Eram as línguas nativas, em suas multiplicidades; línguas ainda não estandardizadas por poderes institucionalizados; línguas bárbaras, pois fora dos circuitos imperiais ou estatais; línguas não colonizadas por feitores de sentidos.

> A primeira língua de um indivíduo era o *patrius sermo*, a língua daquele que tinha o domínio entre a gente da casa, ainda que um indivíduo precisasse falar várias línguas "paternas" simplesmente para se entender com os vizinhos. (Deligny 2018, p. 96)

Afrontar a língua maior supõem lugares outros nas clivagens perpetradas pela língua materna com relação às línguas natas, isto é, própria aos coeficientes expressivos não majorados pelo reconhecimento dos poderes instituídos. "Nossa linha", fiando-nos ainda em Deligny (2018, p. 97), "é evitar a instituição", pois "a instituição proliferou e se diversificou desde o tempo em que os monges inventaram a língua materna". Portanto, não nos custa a perceber que toda língua maior é uma língua devotada ao acumpliciamento do dogmatismo, da sistematização, dos cânones. Seus desviantes são penitenciados; são considerados hereges; condenados às fogueiras que incensam as manifestações de verdades autorizadas somente no registro *catolicum* – universal – e devidamente autorizadas. A língua maior, salmodiando loas com a língua materna, depura com a violência de sua gramatologia de poder qualquer dissidência expressiva.

Em suma, da abrangência de relação significante-significado consensual, passando pela normalização dos sentidos e culminado no

conluio da língua materna, a língua maior é fundamental para nos introduzir na política de aceitação expressiva no/do mundo, porém, sem contestação possível. A língua maior é a graduação reconhecedora do espelhamento de significantes institucionalizados, gerando o mesmo linguajar. Vale lembrar que "o significante, na verdade, é um procedimento fundamental de dissimulação do modo de funcionamento real das formações de poder" (Guattari 2011, p. 22). Além de tudo, a língua maior concerne ao desdobramento do Estado como império dos sentidos unilaterais e homogeneizadores. Enfim, a língua maior é a espada da conquista que impõe a toda língua singular, ou menor, seu linguajar normalizador. E será nas armações expressivas da língua menor que encontraremos os focos de produção contranormativos linguísticos, visando a qualidade escapatória de toda institucionalização linguísticas e seus poderes empalhados.

A dimensão do linguagir na língua menor

Uma robusta passagem de Guattari (2009, p. 165, grifos meus) assinala, de modo inspirador, para os sinais vitais da língua menor:

> Forjar uma linguagem significa inventar palavras, palavras-chave, palavras-valise, no melhor dos casos, palavras-ferramenta, capazes de abrir uma problemática, de veiculá-la e de articulá-la em diversos campos. Eu não creio nem na literatura nem na filosofia universais, mas muito mais na virtude das línguas menores. A questão é muito simples: ou uma língua menor entre em conexão com *problemáticas menores* e ela *produz efeitos singulares*, ou ela resta isolada, vegetando-se, rodeando a si mesma e não produzindo nada.

Assinalando os perigos da captura conceitual, Guattari alerta que a língua menor não está no giro de sua definição ou compreensão. Não há nenhuma virtude na racionalização enunciativa do que é uma língua menor. Guattari conhecia muito bem a capacidade de captura dos meios universitários e seus traquejos institucionalizadores, com tendências para reduzir a língua menor a um conluio intelectualizado. Esquivar-se de tais armadilhas supõe o lugar da inventividade da língua, porém, não

sob a chancela do reconhecimento do Estado. A língua menor, assim, é um deflagrar de experimentação intensiva com sentidos imanentes às singularidades dos territórios existenciais. O propósito da relação com "problemáticas menores" encontra-se aí, o que também implica o trânsito micropolítico da língua menor. Então, ao anunciar que não crê na virtude das línguas menores, Guattari aposta no esvaziamento de qualquer cristalização de poder, pois é na conexão com a inventividade para se abrir novas formas de perspectivar, de anunciar, de significar, de se expressar e forjar sentidos experimentais que se circunscreve as pluralidades das línguas menores.

Ora, é muito mais fácil definir a língua maior, uma vez que é da ordem de sua feição o fetiche definitório: definir e colocar *fim*, conquanto seja finalidade e seja término. A língua menor é diferente. Situada na intensidade das riquezas simbólicas, seus territórios não podem ser meramente definidos, dado ser o campo da experimentação de seus sentidos algo variável e sem suporte universal. Na acepção de Carvalho e Gallo (2022, p. 58),

> [o] menor aqui significa ser produzido *fora* das normas, dos cânones, do poder controlador dos poderes instituídos. O saber menor e a prática menor não pretendem ser um modelo, um paradigma, não pretendem ditar normas de conduta, de produção, de criação.

Eis, assim, o *leitmotiv* da conexão, assinalada acima por Guattari. Sem conexão com saberes menores ou práticas menores, a língua menor se reduz a singelo esboço arquitetônico que não ganha corpo. Contanto que não se aferia quantidade para a língua maior, porém, integração de políticas de consensos duradouros, tampouco será o menor atinente à mensuração inferior, ao minorado em termos quantitativos. A prova da língua menor está na intensidade de sua experiência com seus signos, por sua vez, proporcionando conexões por onde fluxos comunicativos são experimentados, para além das equivalências normalizantes da língua.

Não é sem sentido ter sido a noção de "menor" pensada por Deleuze e Guattari (2014) ao tomar a literatura kafkiana como experimentação.

Em *Kafka: por uma literatura menor*, a língua menor não é dissociada das tentativas inventivas de ensejar luminosidade nos cantos cegos de uma língua a ser inventada. Não, todavia, para cegá-la com excesso de luminosidade, mas tão somente para insinuar a ela caminhos com outras trajetórias, além da situação de acantonamento ao qual pode se habituar facilmente. O enredo inventivo é conexão com a língua menor. Somente com a língua falada e experimentada nos guetos de Praga foi que Kafka pôde corroer a burocracia, a violência, os mecanismos de vigilância, os abusos do familiarismo etc., demonstrando as vísceras purulentas de seus vícios e conformismos. O menor, então, não qualifica a literatura em si, mas as condições microrrevolucionárias que, ao mesmo tempo que as inventa, também as experimenta: "escrever como um cachorro que faz seu buraco, um rato que faz sua toca. E, para isso, achar seu próprio ponto de subdesenvolvimento, seu próprio dialeto, seu próprio terceiro mundo, seu próprio deserto" (Deleuze e Guattari 2014, p. 39).

As três conexões da literatura menor perfazem os mesmos agenciamentos da língua menor. Se para Deleuze e Guattari (2014, p. 39, grifos meus) "as três características da literatura menor são a *desterritorialização* da língua, a ligação do individual no *imediato-político*, o *agenciamento coletivo de enunciação*", não sem demora damo-nos conta que as mesmas características atravessam o plano de consistência da língua menor.

Enquanto o Estado representa a pontífice territorialização da língua, reduzindo o imediato político de outros sentidos à performance do mediado pelas políticas de consenso, programadas no agenciamento da gramatologia de seus poderes, dá-se completamente o inverso na língua menor. Se a desterritorialização compõe a língua menor é porque ela se desliza para fora dos circuitos dos fechamentos de sentido. Toda língua menor, portanto, pode ser pensada como nômade. Nessa situação, gosto de afirmar, juntamente com Gallo (2022, grifos originais), que

> os nômades ou o nomadismo seria uma ameaça constante à estabilidade do Estado, fato pelo qual o Estado se faz avançar diante de tudo que se lhe escapa. Assim, *ou* há

> uma filiação ao sedentarismo *ou* há uma filiação ao nomadismo; *ou* se está dentro *ou* fora do sistema.

Ademais, a língua menor não busca encerrar-se em nenhum dentro: sistema linguístico, gramática, regras, sintaxes ou raízes de sentido; ela extrusa a convenção, seus enunciados são do plano do fora, no sentido de a grande recusa blanchotiana da redenção circular das palatáveis compreensões. Daí ser a língua menor acontecimento. Como tal, ela só pode picotar a continuidade expressiva, ou seja, cindir a mediação dos sentidos, evitando elencar causas e consequências controláveis e previsíveis. Encontra-se nesse patamar o lugar do "imediato-político" da língua menor. Cortar e atravessar as coordenadas significantes exige a criação no instante. E agir sobre, com, junto e atravessado pelo instante exige inventividade, ou ainda, a saída dos hábitos pesados que aguardam a leniência institucional para que algo possa ser feito.

Em tal contexto, o agenciamento coletivo de enunciação vem confirmar a confluência da desterritorialização e do imediato-político da língua menor. De um lado, porque a língua menor não ignora a ancestralidade de sua própria força política. Não é a pessoa, o Estado, a lei ou as regras da língua, mediados por significações incrustradas nas reduplicações de sentidos linguajados, que "falam" na língua menor. Guattari (2012, p. 442) já sublinhava o que está em jogo:

> A função da linguagem não consiste unicamente em servir de canal de transmissão aos fluxos de informação; as línguas não são simples suportes de comunicação entre indivíduos, elas não são dissociadas do campo social e político em que se desenvolvem. O que pode ser qualificado de arbitrário na relação de significação – a relação significante/significado – não é senão uma manifestação particular da arbitrariedade do poder.

Há sempre uma legião habitando a palavra como gesto arbitrário do poder. Entretanto, na língua menor a legião é nômade e não confinada às estratégias de vigilância dos sentidos. O agenciamento coletivo de enunciação é pulsão de múltiplos corpos-cabeças cujos enunciados não pertencem a tipo algum de representação. Na língua menor, nada ou ninguém "fala" em nome de alguém. Nela, "a linguagem deixa de ser

representativa para tender para seus extremos ou seus limites" (Deleuze; Guattari, 2014, p. 47), quer dizer, para recônditos mobilizados por uma "língua sem gramática, e que vive de vocábulos roubados, mobilizados, emigrados, tornados nômades interiorizando 'relações de força'" (Deleuze e Guattari 2014, p. 51), sobretudo a força das diferenças, das singularidades e das multiplicidades de sentidos.

Conquanto o poder dominante nunca será vítima de seus próprios atos, vale-se da língua maior para justificá-los. Entretanto, a língua menor afirma-se contra a presunção de inocência dos atos da língua maior e seu poder dominante. E o que teme a língua maior é precisamente ser desestabilizada. Procede, então, dizer que a língua menor corta e atravessa as coordenadas significantes da normalização expressivas, na mesma proporção que ela se distancia de qualquer arbitrariedade biunívocas. Há muitas línguas em uma língua menor. Por isso mesmo, ela denuncia que toda palavra é violência quando dita pela boca autoritária da língua materna ao ser confiscada pela gramática do poder. A palavra, assim, tende a normalizar os fluxos de significados, reduzindo possibilidades de outras experiências com a criação de significados. Comportariam bem os termos de Blanchot (2010, p. 86) aqui: basta da "violência que se exerce já sobre aquilo que a palavra nomeia e que ela não pode nomear senão retirando dela a presença".

A pretensão do uso da língua maior está em fantasiar as potências interrogadoras dos poderes, nela acumulados, em algo natural, quer dizer, dado. Ainda que toda língua seja produzia socialmente, o monopólio da relação de ordem simbólica da língua maior reduz o dito, o escrito, enfim, toda e qualquer expressividade às formas incontestáveis. O linguajar daí derivado está coagulado pelas instituições da ordem discursiva. Enquanto isso, a língua menor forja a possibilidade outra de espécie de fluxo, justamente pelo fato de dar vazão à riqueza simbólica e à polissemia. Do contrário, as palavras continuarão "forçadas a se apresentar como os elefantes num circo, que giram em círculos agarrando-se uns aos outros pela cauda e sentam-se em banquinho" (Deligny, 2018, p. 134). A ideia de lingu*agir* (Carvalho 2022) é interessante para potencializar o sentido polissêmico e a riqueza simbólica que a língua menor agencia.

O lingu*agir* é modo produtivo de expressões e de sentidos que não são meramente produzidos, contudo, vivenciados pelas línguas menores. O lingu*agir* supõe a ação da língua em plena conectividade com a desterritorialização, o imediato-político e o agenciamento coletivo de enunciação. Enquanto o linguajar da língua maior assujeita a variação simbólica, enquistando-a nas regras controladoras e modelizantes do aperceber-se como sujeito falante, pensante, expressivo, capaz de significar e produzir sentidos, o lingu*agir* é experimentação própria de dessujeição. O valor realçado do *agir* já imprime na convenção da palavra uma modificação estética, justamente porque no lingu*agir* transgredir as regras visa a cavoucar o muro das expectativas convencionadas nas políticas consensuais, com suas verdades mumificadas.

Produção de causas e efeitos menores, pois intensos, o lingu*agir* deflagra as ações das linguagens plurívocas, múltiplas, sem capturas de relação significante-significado, pois é inventiva, rica em planos de expressão, portanto, criativa. Com efeito, o lingu*agir* das línguas menores se transforma numa experiência também de transformação de si mesmo, uma vez que permite o experimentar de si mesmo por expressões e conteúdos que não querem reforçar expressões e conteúdos oficiais. Estar/ser no lingu*agir* é produzir linguagens corporais, linguísticas, semióticas, simbólicas para o fortalecimento de conexões de desejo de subjetividades nômades, ou seja, de territórios existenciais não programados, logo, também menores.

Na experiência dos agenciamentos coletivos de enunciação, a língua menor é coextensiva ao lingu*agir* como produção de autorreferencialidade. Por efeito, o lingu*agir* se desterritorializa do território pivotante da língua maior para, transitoriamente, produzir os territórios existenciais singularizados e múltiplos, donde a sua indissociável relação com o imediato-político. Logo, no lugar de homogeneidade de sentidos há plurivocidade e heterogeneidade. Ambos concernem à liberdade da circulação expressiva do lingu*agir*, abolindo os horizontes das hierarquias dos signos e de seus valores, permitindo passagens de um sentido ao outro, conquanto os fluxos dos signos não se fechem e sejam barrados na lógica da regra restrita, do

ordenamento da significação obsessiva, com as verdades reconhecidas tão somente pela gramatologia do poder.

Vista sob este ângulo, a experiência com a língua menor sabota a apropriação da língua maior quando o maior se torna inútil aos processos de produção de subjetividades singulares e acolhedoras das produções de diferenças" (Carvalho 2022, p. 59), justamente porque o lingu*agir* está para uma "economia do desejo que implica uma lógica multivalente a legitimar a coexistência de discursos que não pretendem atingir a uma homogeneidade axiomática (Guattari 2009, p. 169).

Em termos de efeitos práticos, a dimensão do ling*uagir* na língua menor ressoa os sinais de alertas acerca das consequências do empobrecimento simbólico dos dias atuais, por sua vez, diretamente ligados à penúria dos processos de subjetivação homogeneizadores e replicantes. Em *Anos de inverno*, considerando o inverno como espécie de fase de paralisia ou congelamento subjetivo, Guattari (2009) forja um tom que nos interessa: é preciso recompor os fantasmas no cenário contemporâneo. Ora, contanto que a língua menor emerge o manejo de experiências de singularização expressiva, forças de sentidos em multiplicidades, acontecimentos, além do imediato-político, consequentemente, são dissonâncias que ela estará produzindo nos fantasmas da economia simbólica e do imaginário premeditado da atualidade.

Por que as minorias que vivem em territórios existenciais singulares são perseguidas, violentadas, violadas, atacadas, quando não lançadas aos guetos, às periferias dos sistemas, à exclusão das redes de proteção social do Estado, abandonadas à própria sorte para que morram? Sem desprezar diversos fatores, podemos no escopo deste texto dizer: porque as minorias artesanam suas línguas menores; vivem sentidos com corpo estranho aos corpos oficiais; tomam o normal por dentro e viram-no do avesso, vestindo, assim, outras referencialidades, por sinal, suas autorreferencialidades. As minorias são intensidade preocupantes à extensividade do Estado, pois elas performam fora e para fora das "significações de todos os dias, aquelas sobre as quais se fundam os empreendimentos de mediocrização do poder a suficiência de suas representações" (Guattari, 2011, p. 64).

As minorias, com suas línguas menores e seus lingu*agires* estão sempre apavorando os estertores das clausuras do poder: os nacionalismos atávicos; as extremas-direitas delirantes; os neofascismos e os neonazismos empunhadores de palavras de ordens; as proteções paranoicas e persecutórios dos que falam em nome dos outros, na pretensão de guiar suas condutas, ou melhor, impor a elas modos subjetivos confiscados etc. Seja como for, acima, entre e abaixo da língua maior, encontraremos as conveniências do "inverno" congelante radical de sentidos e de expressões. Face a ele, há tantas primaveras menores, com suas línguas menores e seus lingu*agires*, que pedem passagem. Sabemos de muitas: primavera árabe; túneis da faixa de Gaza; os morros; os/as quilombolas; os/as ribeirinhos/as; os gays; as lésbicas; os/as transexuais; os/as transgêneros; os/as agêneros; os/as queers; os/as indeterminados; os/as anormais; os/as deficientes; os/as esquerdopatas; os/as nômades; os/as negro/as; os mano; as mina; os povos indígenas; os povos autóctones; os/as portadores de síndrome do espectro autista; os/as quíchuas; os/as zapatistas; os/as sem terra; os/as sem teto; os/as dissonantes e inconvenientes ao poder que pensa que tudo pode.

Insist-ir na língua menor para nunca terminar:
por um fim para outros começos

Cortar e atravessar as coordenadas significantes de um mundo normal supõe a língua menor. Vivê-la é sintetizá-la na potência de uma questão muito simples: para qual mundo estamos sendo feitos? Proust (1956, p. 201) cogitava o que poderia significar "entrar em contato com um mundo para ao qual não somos feitos". Seguramente o mundo das diferenças, das singularidades, dos lingu*agires* e das intensidades menores, pois somos feitos para o mundo maior, com todas as suas coordenadas significantes e seus extratores de significados repassados.

Ensaiar a língua menor, contudo, já é uma espécie de corte e atravessamento nos fluxos dos sentidos e das expressões coaguladas institucionalmente. Além do mais, a língua menor não nos aparta do outrar possibilidades de territórios existenciais também menores:

> [e]xiste uma escolha ética em favor da riqueza do possível, uma ética e uma política do virtual que descorporifica, desterritorializa a contingência, a causalidade linear, o peso dos estados das coisas e das significações que nos assediam. (Guattari 1992, p. 42)

É preciso insist-*ir* nas experiências com as línguas menores. Novas formas de expressão, de sentidos e de modo vida, em grande medida, também dependem delas. Enquanto a língua maior está a um passo de concluir tudo, fechar circuitos e ligar os sujeitos aos seus pontos funcionais predeterminados, a língua menor vai de começos a novos começos. E como escreveram Carvalho e Gallo (2022, p. 162), talvez seria o caso de começar a cogitar que, para além do lingu*agir*, a língua menor também inventa "língua-sejares: linguagens que desejam em vários lugares – questão também de heterotopia": para que o mundo *seja* e *esteja* menos afeito à falta de opção expressiva, de sentido e de significados.

*Refer**ências***

BECKETT, Samuel (2015). *Textos para nada*. São Paulo: CosacNaify.

BLANCHOT, Maurice (2010). *A conversa infinita*. *A palavra plural*. São Paulo: Escuta

BRIDLE, James (2019). *A nova idade das trevas. A tecnologia e o fim do futuro*. São Paulo: Todavia.

CARR, Nicholas (2011). *The Shallows: what the internet is doing to our brains*. New York: Norton.

CARVALHO, Alexandre Filordi de (2022). "O lingu*agir* surdo: Guattari e a função dos grupo-sujeitos nos movimentos de resistência surda", *in*: MARTINS, Vanessa Regina de Oliveira et alli. *#CasaLibras – Educação de surdos, Libras e infância*. *Ações de resistências educativas na pandemia da Covid – 19*. São Carlos: Pedro & João Editores.

CARVALHO, Alexandre Filordi de e GALLO, Silvio (2022). *Do sedentarismo ao nomadismo: intervenções do pensamento das*

diferenças para a educação. Belo Horizonte: Fino Traço Editora, ebook.

DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix (2010). *O anti-Édipo.* São Paulo: Editora 34.

DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix (2011). *Mil platôs*, vol. 2. São Paulo: Editora 34.

DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix (2012). *Mil platôs*, vol. 3. São Paulo: Editora 34.

DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix (2014). *Kafka. Por uma literatura menor*. Belo Horizonte: Autêntica.

DELIGNY, Fernand (2018). *O aracninano e outros textos.* São Paulo: N-1.

GAZZALEY, Adam e ROSEN, Larry D. (2016) *The distracted mind. Ancients brains in a high-tech world.* London/Massachusetts: The MIT Press.

GUATTARI, Félix (1992). *Caosmose. Um novo paradigma estético*. São Paulo: Editora 34.

GUATTARI, F. (2009) *Les années d'hiver*. Paris: Les Prairies Ordinaires.

GUATTARI, F. (2011). *Lignes de fuites. Pour un autre monde de possibles*. Paris: L'Aube.

GUATTARI, Félix (2012). *La révolution moleculaire.* Paris: Les Prairies Ordinaires.

HOSANG, Daniel M. e LOWDNS, Joseph E. (2019). *Producers, parasites, patriotes. Race and the new right-wing politics of precarity*. London/Minneapolis: University of Minnesota Press.

KEYES, Ralph (2018). *A era da pós-verdade. Desonestidade e enganação na vida contemporânea.* Petrópolis: Vozes.

LÉVI-STRAUSS, Claude (2016). *Tristes trópicos*. São Paulo: Cia das Letras.

O'NEIL, Cathy (2020). *Algoritmos de destruição em massa. Como o big data aumenta a desigualdade e ameaça a democracia.* Santo André: Editora Rua do Sabão.

PROUST, Marcel (1956). *Em busca do tempo perdido. No caminho de Swann*. Tradução de Mário Quintana Rio de Janeiro: Editora Globo.

SCOTT, James C. (2017). *Against the grain.* London: Yale Press.

TURKLE, Sherry (2012). *Alone together. Why we expect more from technology and less from each other*. New York: Basic Books.

TWENGEE, Jean M. e CAMPBELL, Keith W. (2013). *The narcissism epidemic.* New York: Atri.

ARQUIFORMAÇÃO DISCURSIVA, DISCURSO HIPÓCRITA E DISCURSO CÍNICO

Luís Fernando Bulhões Figueira

Introdução

Neste trabalho, pretendemos analisar o funcionamento dos discursos hipócrita e cínico a partir da proposição do conceito de arquiformação discursiva. Nesse sentido, nossa hipótese é a de que a arquiformação discursiva (AFD) apresentaria para o sujeito da enunciação, em determinado momento das condições históricas de produção dos discursos (CHPD), um estatuto de dominância ou hegemonia tal que o sujeito se sentiria obrigado a se assujeitar discursivamente à AFD, ainda que não houvesse necessariamente identificação ideológica ou "engajamento subjetivo" (Di Nizo 2019, p.79) entre esse sujeito e a AFD em questão. Trata-se de uma "tomada de posição desengajada" (Baldini, Di Nizo 2015, p.131).

Enxergamos na noção de AFD um modo de compreender o funcionamento dos discursos hipócrita e cínico, na medida em que estes se sustentam sobre o fetichismo,[1.] que, segundo Safatle (2015), se estrutura por meio de uma espécie de distanciamento entre o saber e a crença (consubstanciada nas práticas do sujeito).[2.]

Diferentemente do funcionamento ideológico em termos de reconhecimento-desconhecimento - que se pode expressar resumidamente como "eles não sabem o que fazem" / "eles não sabem, mas (por isso mesmo) o fazem" - o discurso cínico (e acrescentamos, também o hipócrita) realiza-se sob a égide de um saber, que, no entanto, o dissocia do fazer, resultando na seguinte expressão: "*eles sabem* o que fazem, e *mesmo assim* o fazem".

O modo de argumentação cínico-hipócrita por excelência seria, então, caracterizado pela maneira como, a partir da heterogeneidade discursivo-ideológica constitutiva de cada sujeito, o enunciador, em sua

relação imaginária com as CHPD, atribui um estatuto de dominância a determinada formação discursiva (FD) e nela inscreve seus dizeres, (integralmente, no caso do hipócrita; parcialmente, no caso do cínico), embora conserve uma posição ideológica ou prática política distinta, e até mesmo antagônica, em relação ao posicionamento determinado pela AFD.

Nessas condições, estamos lidando com o funcionamento subjetivo concernente ao que se denomina o esquecimento nº 2 (Pêcheux 1975[1997]), em que o sujeito se move no interior da zona pré-consciente/consciente, efetuando escolhas dentre aquelas que "suas" FDs lhe permitem enunciar.

Postulamos que a constituição heterogênea dos sujeitos, bem como o caráter heteróclito das FDs (com suas porosas e fluidas fronteiras), facultem a constituição de certa heterogeneidade interdiscursiva no imaginário sujeitudinal, por meio da qual se torna possível a apropriação e o agenciamento de discursos outros, enquanto modo de produção de enunciados argumentativamente orientados.

Inicialmente, apresentaremos o modo como estamos concebendo a noção de FD, frente à pluralidade de possibilidades de conceituação que se verifica no amplo e diversificado campo dos estudos discursivos. A partir daí, descreveremos nossa proposta de conceituação do que estamos chamando de arquiformação discursiva.

Em seguida, abordaremos a questão do cinismo, tal como vem sendo desenvolvida por diferentes autores, tais como Sloterdijk (1983 [2012]), Žižek (1996), Safatle (2008), Baldini e Di Nizo (2015) e Di Nizo (2019). Será importante nesse momento caracterizar a distinção entre hipocrisia e cinismo, na esteira do que propõe Safatle (2008), como modos diferentes (ainda que semelhantes em alguns aspectos) de funcionamento discursivo-ideológico.

Finalmente, analisaremos materialidades discursivas que, a nosso ver, exibem o funcionamento discursivo hipócrita e cínico, explicitando o modo pelo qual ocorre a interpelação ideológica distanciada pelo discurso-outro (isto é, sem identificação efetivamente autêntica com o discurso-outro).

No caso do discurso hipócrita, temos um modo de projetar uma imagem positiva de si, na tentativa de conquistar a adesão dos interlocutores a quem se dirige o ato de enunciação. Porém, na hipocrisia, há contradição entre o discurso e a prática.

No caso do discurso cínico, temos uma impostura, uma inversão irônica da estrutura normativa imposta pela AFD, na medida em que o sujeito exibe em seu discurso uma contradição entre os princípios proclamados e a defesa da transgressão dos mesmos princípios, em situações nas quais tal transgressão da norma seja conveniente aos interesses do sujeito. No cinismo, há contradição no interior do próprio (intra)discurso (sem que isso represente um problema para o sujeito da enunciação).

Da Formação Discursiva (FD) à Arquiformação Discursiva (AFD)

Compreendemos que o conceito de formação discursiva cumpre papel fundamental no postulado da tese central da Análise de discurso, a do "caráter material do sentido" (Pêcheux, 1975 [1997, p.160]), segundo a qual o sentido das palavras, expressões, proposições varia conforme as posições ideológicas sustentadas pelo sujeitos da enunciação. Em outras palavras, o sentido varia conforme as ideologias (ou formações ideológicas) que constituem os sujeitos.

De acordo com Haroche, Henry e Pêcheux (1971[2020, p. 35]), "Cada formação ideológica constitui (...) um conjunto complexo de atitudes e de representações que não são nem "individuais" e nem "universais", mas que se relacionam mais ou menos diretamente a posições de classes em conflito umas em relação às outras". A essa primeira definição do conceito, acrescentamos, conforme Pêcheux, (1975[1997, p. 146]) que as formações ideológicas "possuem um caráter "regional"[3.] e comportam posições de classe".

Quanto à relação entre ideologia e discurso, e entre formação ideológica e formação discursiva, Pêcheux e Fuchs (1975[2010, p. 163]) explicam que

> se deve conceber o discursivo como um dos aspectos materiais do que chamamos de materialidade ideológica. (...) a *espécie* discursiva pertence (...) ao *gênero* ideológico, o que é o mesmo que dizer que as formações ideológicas de que acabamos de falar "comportam necessariamente", como um de seus componentes, uma ou várias *formações discursivas* interligadas que determinam o que pode e deve ser dito (...) a partir de uma posição dada numa conjuntura.

Concebemos, pois, a formação discursiva como componente da formação ideológica, que determina aquilo que pode e deve ser dito (bem como o que não pode nem deve ser dito) a partir de uma dada posição ideológica numa dada conjuntura sócio-histórica. Segundo Pêcheux (1975[1997, pp. 160-161]), "Isso equivale a afirmar que as palavras, expressões, proposições etc. recebem seu sentido da formação discursiva na qual são produzidas".

As múltiplas formações discursivas, que representam as diversas formações ideológicas no plano da linguagem, encontram-se distribuídas no campo da memória discursiva sob a forma do interdiscurso. Este conceito, por sua vez, é definido como o ""todo complexo com dominante" das formações discursivas" (Pêcheux 1975[1997, p. 162]). A complexidade da ordem discursiva é marcada por relações de desigualdade-contradição-subordinação. A ideia de dominância supõe que, em cada momento histórico determinado, certas formações discursivas existam e funcionem com certa hegemonia em relação a outras, isto é, apresentem um estatuto hierarquicamente superior no embate com outras FDs, na medida em que, naquelas condições históricas específicas, tal ou qual FD então dominante está momentaneamente vencendo a batalha ideológica contra suas rivais, se assim podemos dizer.

Podemos inferir que o estatuto de dominância de uma FD significa que ela possui maior poder de interpelar os sujeitos e determinar os sentidos de suas enunciações, no âmbito de uma certa conjuntura histórica e de uma dada região do saber em uma formação social. Todavia, preferimos pensar, em termos analíticos, que *o estatuto de dominância de uma dada FD aparece como tal para cada sujeito*, a depender de sua singular constituição pelas formações ideológicas. Em outras palavras, o que estamos tentando dizer é que, impendentemente

do estatuto real/objetivo/concreto de dominância da FD, numa análise discursiva, o que nos é dado compreender é *o modo singular pelo qual cada sujeito concebe ou supõe esse estatuto de dominância* (e, consequentemente, como isso pode afetar a sua própria enunciação, isto é, seu modo de se posicionar frente à diversidade desigual, complexa, contraditória de formações ideológicas).

Propomos, então, chamar de arquiformação discursiva (AFD) a toda FD que, numa dada enunciação, aparece imaginariamente e/ou inconscientemente para o sujeito em questão, como aquela que domina uma dada região ou campo do interdiscurso, segundo o que se pode compreender a partir dos efeitos de sentido produzidos nos/pelos dizeres em análise. Por atribuir a certa FD o estatuto de dominância ou hegemonia, o sujeito pode se sentir obrigado a se assujeitar discursivamente a ela, isto é, a fazer concessões, mesmo que não ocorra necessariamente identificação ideológica entre esse sujeito e a FD em questão.

Observemos uma sequência discursiva na qual podemos perceber esse funcionamento que pressupõe a divisão constitutiva do sujeito. No fragmento abaixo, que analisamos em nossa dissertação de mestrado (Figueira 2007, p. 104), um professor universitário de literatura responde a uma das perguntas de nosso questionário, enunciando acerca de suas predileções literárias:

> a pergunta 4, né: Como você costuma trabalhar o ensino de literatura nas suas aulas? Eu procuro trabalhar a literatura de uma forma sedutora, eu acho que saber é sabor, né, já dizia o Rubem Alves, sem sabor não tem saber, então de alguma forma o aluno tem, você tem que estimulá-lo primeiro, tem que dar fome pra ele, ele tem que ter fome pra depois ele se alimentar de literatura... sem estímulo ninguém quer aprender nada, o aluno tem que entender isso, né, e tá interessado... e tem que ter mostrar interesse, e querer comer, querer devorar o conhecimento... *senão ele não, ele ele simplesmente não vai participar desse banquete maraviLHOso he he {risos} que é devorar Machado, Clarice né, Marquês de Sade (...) Manuel Bandeira (...). Cada um tem o seu estilo e seu gosto, então o aluno pra ele aprimorar o gosto literário ele tem que tá ter essa fome né, de devoração das metáforas s*enão ele não vai conseguir nada, então assim eu acho que esse é o melhor método pra trabalhar literatura, estimular. (os destaques são nossos)

Naquela oportunidade, chamou nossa atenção nessa materialidade discursiva, o fato de o sujeito ter sentido a necessidade de dizer, após alguns segundos de pausa em silêncio, “Cada um tem o seu estilo e o seu gosto”, depois de ter elencado alguns autores pertencentes ao cânone literário como exemplares do “banquete maravilhoso” que a literatura pode proporcionar. O que nos pareceu ter ocorrido nesse trecho foi um atravessamento da formação discursiva canônica no ensino de literatura pela formação discursiva democrática. O sujeito, que vinha enunciando apenas nomes de autores canônicos como pertencentes ao “banquete maravilhoso” da literatura, parece estranhar-se ou incomodar-se com seu próprio dizer, acrescentando logo em seguida “Cada um tem o seu estilo e o seu gosto”, produzindo o efeito de sentido de respeito a outras preferências literárias não-canônicas. É como se o sujeito estivesse se defendendo antecipadamente ou se precavendo de possíveis críticas a seu posicionamento canônico, visto pela FD democrático-pluralista no ensino de literatura como uma posição elitista e/ou autoritária, na medida em que pretenderia impor exclusivamente o cânone como as únicas obras que devem ser valorizadas e, portanto, abordadas nas aulas de literatura.

Entendemos que emerge aí uma divisão do sujeito, na qual sua identificação com a FD canônica (con)cede espaço também para a aparição da FD democrática (com a qual não necessariamente ele se identifica). Talvez por perceber a FD democrática como dominante, hegemônica, por entender que no seu lugar social de professor universitário de literatura seria inconcebível, ou ao menos reprovável, não reconhecer os saberes e as posições da FD democrática, o sujeito produz uma ressalva (retificação/esclarecimento) em seu dizer, salvaguardando-se de possíveis críticas.

Dito de outro modo, o sujeito (se) assujeita discursivamente (parte de) seus dizeres à FD democrática, possivelmente vista por ele como dominante (ou ao menos relevante o suficiente para evitar se contrapor diretamente a ela), sem, contudo, estar necessariamente identificado do ponto vista ideológico com o posicionamento ali exibido. Temos aí um funcionamento discursivo-ideológico afetado pela AFD, na medida em

que ela surge em determinadas condições históricas e evenemenciais, aos olhos de dado sujeito (ou melhor, em seu imaginário), como uma posição suficientemente hegemônica para não ser contrariada por ele, sob pena de sofrer críticas, represálias, retaliações por exibir uma posição contra-hegemônica (ou no mínimo controversa, polêmica) no campo discursivo dos saberes educacionais acerca do ensino de literatura.

Tendo apresentado a proposta de conceber a noção de AFD, a partir do exemplo analisado, passamos a seguir a abordar o modo como é concebida por diferentes autores a noção de cinismo, e sua diferença da hipocrisia em Safatle (2008), para posteriormente efetuarmos análises que tentarão mobilizar a noção de AFD no intuito de compreender o funcionamento discursivo do cinismo e da hipocrisia.

Cinismo (e hipocrisia)

Uma das concepções mais conhecidas de ideologia é aquela em que a ideologia equivale a uma falsa consciência da realidade, um desconhecimento, uma máscara, que esconde as verdadeiras condições de vida dos sujeitos. Essa concepção de ideologia pode ser expressa pela fórmula encontrada em *O Capital* de Marx: "Sie wissen das nicht, aber sie tun es" – "eles não o sabem, mas o fazem". Os sujeitos enganados pela ideologia, por uma falsa representação da realidade, interpretam e compreendem o mundo de forma errônea, distorcida, e assim tomam decisões de forma equivocada, e suas condutas práticas estariam orientadas por essas falsidades ideológicas.

Neste caso, para romper com o logro ideológico, bastaria fornecer aos indivíduos enganados pela ideologia o conhecimento objetivo da situação real concreta, da totalidade das estruturas sociais, para que tais indivíduos se libertassem do engano ideológico, acedessem à realidade histórica de modo imediato e, de posse desse conhecimento objetivo, efetivassem a transformação necessária à sua emancipação da exploração econômica capitalista.

Todavia, no funcionamento ideológico do cinismo, a relação entre sujeito e ideologia se coloca em outros termos. O cinismo corresponde

justamente ao funcionamento ideológico em que o saber do sujeito não implica que ele renuncie à sua crença. De acordo com Safatle (2008, p. 167), "a crença não é um problema de estados intencionais, mas de estrutura de práxis.". Segundo Žižek (1996, p. 317), "a crença, longe de ser um estado "íntimo" e puramente mental, é sempre materializada em nossa atividade social efetiva", "a crença (...) é radicalmente externa, incorporada no procedimento prático efetivo das pessoas".

O fundamento subjetivo do cinismo está localizado no que Freud caracterizou como fetichismo. Segundo Safatle (2015, p.45-46), "através do fetichismo, Freud apresenta um modo peculiar de funcionamento da crença em que essa pode ser perene exatamente por ser dissociada do saber.". No fetichismo, para evitar o confronto com o real do objeto (evento traumático), o sujeito fetichista opera uma substituição do objeto por uma de suas partes ou traços, idealizando essa parte ou traço (fetiche), adaptando-a(o) a uma estrutura fantasmática. Contudo, permanece no sujeito o saber de que o fetiche existe apenas como substituição do objeto: "o sujeito tem claramente ciência da "fabricação" que ele impõe ao objeto" (Safatle 2015, p. 78).

Em outro trecho, Safatle (2015, p. 77), deixa claro que não se trata de um mecanismo pautado pelo desconhecimento: "no caso do fetichismo (...) Como a fantasia não é objeto de uma operação de recalcamento, mas é claramente assumida através do ato de "emprestar" atributos a objetos a fim de conformá-los a estruturas fantasmáticas, temos *uma posição subjetiva não mais caracterizada pelo desconhecimento*." (destaque nosso).

Inclusive, a negação fetichista (*Verleugnung* ou desmentido) encontra sua especificidade justamente nessa relação com o saber: "A especificidade dessa forma perversa de negação vem do fato de ela, contrariamente ao recalcamento neurótico ou à negação psicótica, não ser solidária de alguma forma de "não saber"." (Safatle 2015, pp. 83-84)

Portanto, diferentemente da concepção de ideologia como "falsa consciência", em que o desconhecimento ou o não-saber do sujeito é responsável pelo seu engano e sua conduta prática (*Eles não sabem, mas,* justamente por isso*, o fazem*), no fetichismo cínico, há um saber

por parte do sujeito, que, no entanto, não é suficiente para alterar suas crenças ou condutas práticas (*Ele sabe, e mesmo assim, o faz*).

Percebendo essa mutação nas formas predominantes de subjetivação dos sujeitos pelas ideologias na contemporaneidade, o filósofo alemão Peter Sloterdijk (1983[2012]) propôs a expressão "falsa consciência esclarecida", em contraposição à já aludida concepção de ideologia como "falsa consciência". A expressão paradoxal caracteriza um funcionamento disfuncional e dissociativo entre o saber, próprio a uma "consciência esclarecida", e o fazer, que não é modificado pelo saber. Assim, a prática do sujeito continua a funcionar como se se tratasse ainda apenas de uma "falsa consciência", apesar de "esclarecida". A tal funcionamento Safatle (2008, p. 20) chama de "estrutura paradoxal da racionalidade cínica".

Outra expressão forjada por Sloterdijk para caracterizar o funcionamento do cinismo é "ideologia reflexiva", em que "reflexiva" aponta para o saber do sujeito, que possui conhecimento de certa realidade, ao mesmo tempo em que "ideologia" aponta para a prática, a conduta que continua inalterada, que não sofre os efeitos esperados do referido saber. Nas palavras de Safatle (2008, p.68), o sujeito "conhece muito bem os pressupostos ideológicos da ação, mas não encontra muita razão para reorientar, a partir daí, a conduta".

As origens do cinismo remontam à Grécia Antiga, onde a prática do *kynismos* consistia na crítica social bem-humorada, jocosa, irônica dirigida contra os poderes estabelecidos. Como mutação histórica do *kynismos* grego, o cinismo passa a constituir nas sociedades contemporâneas uma forma de inversão do *kynismos*, na medida em que a estratégia da crítica é tomada e apropriada por aqueles que detêm o poder (ou aqueles que, mesmo sem ocupar o lugar do poder, identificam-se com tal lugar). Nesse sentido, o *kynismos*, arma crítica voltada contra o poder, passa a cinismo, arma posta à serviço do poder, com vistas a debelar críticas dirigidas contra o poder. No *kynismos* grego, o poder é alvo da crítica; no cinismo, o poder está com o dedo no gatilho.

Outro aspecto que consideramos revelador do funcionamento discursivo específico do cinismo diz respeito à sua diferença em relação

à hipocrisia. Safatle (2008) nos auxilia a compreender essa diferença, muitas vezes tênue e de difícil percepção, entre hipocrisia e cinismo, mas que reputamos de fundamental importância identificar, por se tratar de funcionamentos distintos, com desdobramentos e implicações também diferentes para o exercício da crítica social e da prática política.

Ao relatar sobre o que chama de "regimes de distorção da linguagem", Safatle (2008, p. 25) elenca alguns exemplares como o erro (distorções da linguagem em sua forma descritiva), o mal-entendido (fruto da inabilidade do falante), a má-fé e a hipocrisia. Em seguida, o autor (Safatle 2008, p. 28) refere-se a uma taxionomia de atos de fala de duplo nível, onde há defasagem entre a letra do enunciado[4.] e o sentido da enunciação. Nessa classificação dos atos de fala duplos, são colocados a má-fé, a hipocrisia, a metáfora, os atos de fala indiretos, a ironia e o cinismo. Safatle (2008, p.29) apresenta uma polaridade entre, de um lado, a má-fé e a hipocrisia e, de outro, a ironia e o cinismo. O polo constituído pela má-fé e pela hipocrisia caracteriza-se por conter uma operação de mascaramento ou camuflagem, uma postura de insinceridade. De modo distinto, a ironia e o cinismo não se mascaram, mas se mostram, se dão a ver. Nas palavras do autor, "contrariamente à hipocrisia e à má-fé, a ironia não procura esconder tal inadequação" (Safatle 2008, p. 29) entre o que é dito no enunciado (ou formulação, nos termos da Análise de discurso) e o sentido produzido na enunciação.

De modo semelhante à ironia, "não há no cinismo, operação alguma de mascaramento das intenções no nível da enunciação. Não se trata de um caso de insinceridade ou de hipocrisia." (Safatle 2008, p. 71). O cinismo não se esconde, o cinismo se mostra.

Segundo Hegel, citado por Safatle (2008, p. 29), a hipocrisia conserva a máscara da moralidade, do dever, para esconder seus interesses particulares inconfessáveis: "ela prova seu respeito pelo dever e pela virtude tomando-lhes a aparência e utilizando-os como máscara", ou seja, "escondem a particularidade do interesse por meio da universalidade do dever".

Diferentemente da camuflagem hipócrita, o cínico não vê razões para se esconder, uma vez que, na contemporaneidade "o poder não teme a crítica que desvela o mecanismo ideológico (...) o poder aprendeu a rir de si mesmo, o que lhe permitiu "revelar o segredo de seu funcionamento e continuar a funcionar como tal" (Safatle 2008, p. 69).

Essa diferença entre o mascaramento hipócrita e a exibição cínica é fundamental. No caso da hipocrisia, basta à crítica conseguir desvelar o mascaramento, revelar o segredo escondido do interesse inconfessável por trás da mentira enunciada, para conseguir anular a força perlocucionária do discurso hipócrita. No caso do cinismo, isso não é possível para a crítica, uma vez que o cínico já exibe em si uma estrutura dúbia, ambígua, contraditória, que não anula a força perlocucionária de sua argumentação. De acordo com Safatle (2008, p. 84), "o cinismo é uma contradição posta que é, ao mesmo tempo, contradição resolvida". Trata-se de "uma posição ideológica que porta em si mesma sua própria negação ou, de certa forma, sua própria crítica" (Safatle 2008, p. 68). O discurso cínico concilia o inconciliável, afirma e defende "ao mesmo tempo, o código e sua negação, a norma e sua transgressão" (Safatle 2008, p. 175), sempre que isso for conveniente a seus interesses.

Veremos nas análises seguintes como hipocrisia e cinismo podem funcionar ao nível discursivo. Tendo discorrido sobre o cinismo enquanto prática discursiva característica de certo modo de funcionamento ideológico na contemporaneidade, em sua especificidade distinta da hipocrisia, passaremos agora às análises das materialidades discursivas, nas quais poderemos vislumbrar amostras das discursividades hipócrita e cínica.

Análises das materialidades discursivas

Começaremos esta seção apresentando o que consideramos uma análise exemplar do funcionamento do discurso hipócrita, empreendida por Lemos (2018), que, em sua dissertação de mestrado,

abordou vídeos publicitários do restaurante de *fast food* McDonald's voltados para o público infantil.

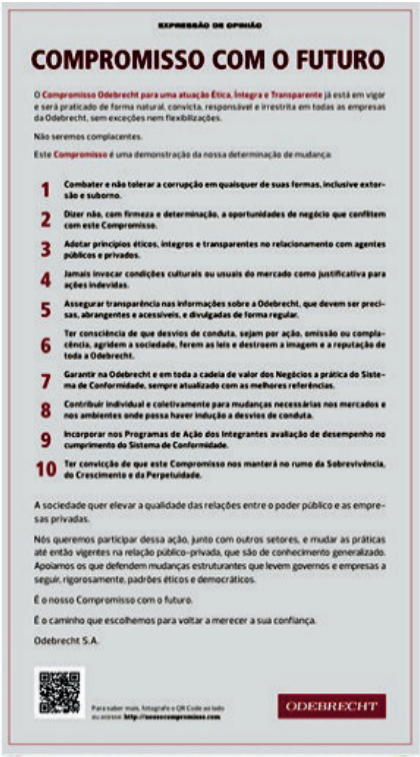
Nessas propagandas com cenografia de desenhos animados, Lemos (2018) identificou de que modo as formações discursivas da alimentação saudável e da educação/formação do leitor atravessam e constituem o discurso da empresa. A autora mostra em seu trabalho que, como forma de responder/reagir às críticas recebidas e como estratégia de produzir um *ethos* institucional positivo de si mesma junto aos pais das crianças, o discurso publicitário do McDonald's exibe em seu discurso valores das FDs da saúde e da educação.

Em nossa visão, contudo, trata-se de um discurso hipócrita, na medida em que aquilo que é dito no plano da formulação (vídeos) procura ocultar práticas que continuam se pautando por valores outros, antagônicos ao que se afirma nas propagandas: a empresa continua a produzir e vender alimentos de baixa qualidade nutricional e a estimular práticas consumistas nas crianças, que muitas vezes são induzidas a preferir os lanches da marca atraídas pelos brinquedos a eles associados no ato da compra.

Entendemos que, no imaginário do sujeito discursivo McDonald's, há a compreensão de que as formações discursivas da saúde e da educação sejam dominantes junto ao público-alvo da empresa, funcionando, portanto, como arquiformações discursivas (AFD). Nesse sentido, o sujeito discursivo incorpora elementos dessas AFDs, assujeitando seu discurso a elas, embora conserve o distanciamento ideológico em suas práticas outras, fora do discurso.

Outro caso notório de discurso hipócrita pode ser observado na materialidade discursiva a seguir (Imagem 1), onde a empresa Odebrecht, bastante envolvida nos últimos tempos em escândalos de corrupção, faz publicar em jornal de grande circulação um texto publicitário intitulado "Compromisso com o futuro", no qual apresenta uma lista de 10 princípios "para uma atuação Ética, Íntegra e Transparente".

IMAGEM 1 –
Anúncio publicitário da empresa Odebrecht, publicado no jornal *O Estado de Sao Paulo*



EXPRESSÃO DE OPINIÃO

COMPROMISSO COM O FUTURO

O **Compromisso Odebrecht para uma atuação Ética, Íntegra e Transparente** já está em vigor e será praticado de forma natural, convicta, responsável e irrestrita em todas as empresas da Odebrecht, sem exceções nem flexibilizações.

Não seremos complacentes.

Este **Compromisso** é uma demonstração da nossa determinação de mudança:

1. **Combater e não tolerar a corrupção em quaisquer de suas formas, inclusive extorsão e suborno.**
2. **Dizer não, com firmeza e determinação, a oportunidades de negócio que conflitem com este Compromisso.**
3. **Adotar princípios éticos, íntegros e transparentes no relacionamento com agentes públicos e privados.**
4. **Jamais invocar condições culturais ou usuais do mercado como justificativa para ações indevidas.**
5. **Assegurar transparência nas informações sobre a Odebrecht, que devem ser precisas, abrangentes e acessíveis, e divulgadas de forma regular.**
6. **Ter consciência de que desvios de conduta, sejam por ação, omissão ou complacência, agridem a sociedade, ferem as leis e destroem a imagem e a reputação de toda a Odebrecht.**
7. **Garantir na Odebrecht e em toda a cadeia de valor dos Negócios a prática do Sistema de Conformidade, sempre atualizado com as melhores referências.**
8. **Contribuir individual e coletivamente para mudanças necessárias nos mercados e nos ambientes onde possa haver indução a desvios de conduta.**
9. **Incorporar nos Programas de Ação dos Integrantes avaliação de desempenho no cumprimento do Sistema de Conformidade.**
10. **Ter convicção de que este Compromisso nos manterá no rumo da Sobrevivência, do Crescimento e da Perpetuidade.**

A sociedade quer elevar a qualidade das relações entre o poder público e as empresas privadas.

Nós queremos participar dessa ação, junto com outros setores, e mudar as práticas até então vigentes na relação público-privada, que são de conhecimento generalizado. Apoiamos os que defendem mudanças estruturantes que levem governos e empresas a seguir, rigorosamente, padrões éticos e democráticos.

É o nosso Compromisso com o futuro.

É o caminho que escolhemos para voltar a merecer a sua confiança.

Odebrecht S.A.

Para saber mais, fotografe o QR Code ao lado ou acesse: http://nossocompromisso.com

ODEBRECHT

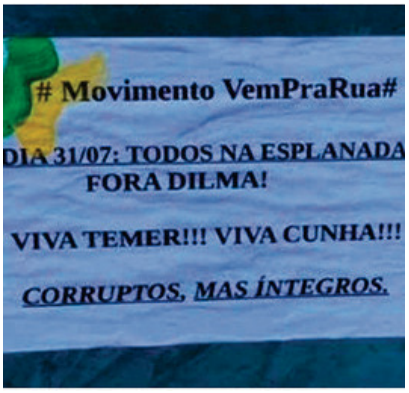
Os 10 itens, assim apresentados, com uma inscrição na formação discursiva de defesa da ética e da moral, dialogam com (e atualizam) uma memória discursiva, inscrita no campo discursivo religioso, a tábua dos 10 mandamentos, que servem (ou, ao menos, deveriam servir) como esteio da estrutura normativa de condutas no seio do cristianismo. Em um país majoritariamente cristão como o Brasil, promove-se, pois, uma tentativa de identificação com o leitor, público-alvo do anúncio.

A caracterização do discurso hipócrita aí é flagrante e permeável à crítica social, na medida em que se percebe uma clivagem entre o plano da formulação (dizeres da materialidade discursiva) e o plano das irregulares práticas contábeis corriqueiras no histórico da empresa. Temos mais uma vez uma formulação cujos dizeres se assujeitam a uma AFD, neste caso, a que defende a ética e a moralidade. Contudo, mais uma vez, como tipicamente ocorre no discurso hipócrita, os valores afirmados no nível do dizer não coincidem com o nível das práticas.

Tendo nos referido a dois exemplos de discurso hipócrita, passamos agora a abordar materialidades discursivas que nos parecem funcionar de modo diferente, indicando a presença do cinismo.

Na Imagem 2, observamos um cartaz colado em uma parede na Asa Norte, Brasília, convocando para uma manifestação que ocorreria em 31 de julho de 2016, em apoio ao impeachment da então presidente Dilma Rousseff. Na materialidade, vemos a atribuição de autoria ao Movimento "Vem pra Rua", que surgiu em 2014 e se notabilizou por organizar protestos com a pauta de combate à corrupção. Temos também a presença das cores verde e amarela, que marcaram a identidade de um grupo significativo da sociedade brasileira, atrelando o combate à corrupção à atitude patriótica de defesa do país.

IMAGEM 2 – Foto de cartaz colado numa parede na Asa Norte, Brasília, convocando para manifestação em apoio à destituição da então presidente Dilma Rousseff (31/07/2016)



No entanto, o que nos chama mais atenção é a formulação "VIVA TEMER!!! VIVA CUNHA!!! *CORRUPTOS, MAS ÍNTEGROS*. A formulação se insere em determinadas condições históricas de produção do discurso. As manifestações favoráveis à deposição da então presidente Dilma alegavam como um de seus objetivos principais o combate à corrupção, identificada pelos manifestantes sobretudo no governo Dilma e no seu partido político, o Partido dos Trabalhadores (PT).

Entretanto, o próprio fio do dizer manifesta apoio às figuras políticas de Michel Temer, então presidente no exercício do cargo durante o afastamento de Dilma, e Eduardo Cunha, ex-presidente da

Câmara dos Deputados, responsável pela admissibilidade do processo que resultaria no impeachment da presidente. Recuperando as condições históricas de produção do discurso (CHPD), temos que, à época da manifestação convocada (31/7/2016), Cunha já se encontrava afastado da função de presidente da Câmara e do mandato de deputado federal, por estar atrapalhando investigações numa ação na qual era réu,[5.] entre outras razões. Por sua vez, o então presidente em exercício, Michel Temer, enfrentava enorme desgaste, por estar implicado em denúncias de envolvimento em casos de corrupção.[6.]

Diante da materialidade discursiva da Imagem 2 e das condições de produção aqui recuperadas, perguntamos: como um cartaz que convoca uma manifestação contra a corrupção pode anunciar apoio a dois políticos notoriamente envolvidos em casos de corrupção, e ainda por cima, considerá-los "íntegros"? Apresentamos como hipótese explicativa que estamos diante do funcionamento discursivo do cinismo, onde há separação entre o saber (*Sabemos que Cunha e Temer são corruptos*), e a crença/prática (*mas, mesmo assim os apoiamos, porque eles também são íntegros*) no nível (intra)discursivo.

Problematizando o estatuto de equivocidade do significante "íntegros", podemos pensar que, numa primeira leitura da palavra, em sua significação supostamente literal,[7.] ela estaria frontalmente em desacordo com o efeito de sentido de "corruptos", indicando uma contradição no fio do dizer. Contudo, se pensarmos nas FDs em que o dizer se inscreve, é possível interpretar que "íntegros" refira-se, seja à integridade moral no sentido religioso, de defesa dos valores conservadores da família tradicional (sobretudo no caso de Cunha, cuja vinculação religiosa é bastante conhecida), seja no sentido de fazer o que é certo do ponto de vista administrativo, do zelo com as contas públicas do país, com a responsabilidade fiscal (aqui mais especificamente no caso de Michel Temer), cujo governo teve na austeridade fiscal uma de suas principais marcas.

Seguindo essa hipótese interpretativa, o discurso anticorrupção em seu funcionamento cínico concederia uma exceção aos "corruptos" Temer e Cunha, pois esses, ainda que tenham sido reconhecidos como "corruptos", teriam prestado um serviço a Causas maiores, em nome de

um Bem maior: reinstaurar um governo que se pauta por valores religiosos conservadores, em defesa da família tradicional, e pela responsabilidade administrativa com os gastos públicos (inscrição discursiva na ideologia neoliberal, ou ultraliberal).

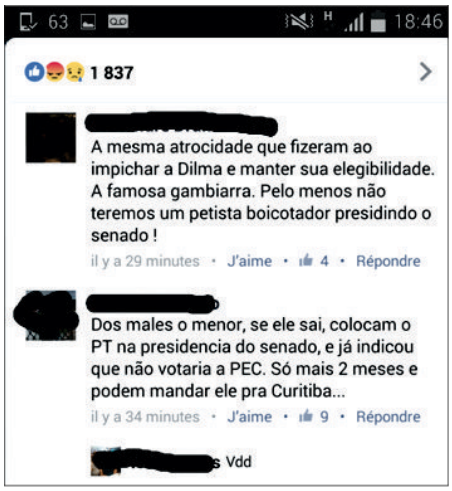
Vemos como é possível, no cinismo, ser contra e a favor da corrupção, ao mesmo tempo, sem que isso seja um problema, sem que isso seja uma contradição incômoda para o sujeito cínico. Conforme vimos em Safatle (2008, p.84), "o cinismo é uma contradição posta que é, ao mesmo tempo, contradição resolvida". Segundo o autor, podemos constatar nesse funcionamento "a ambiguidade perversa do cinismo" (Safatle 2008, p. 153).

Do ponto de vista discursivo, o funcionamento cínico é possível na medida em que os sujeitos apresentam uma constituição heterogênea, dividida. Interpelado pela ideologia e pela FD que determina uma posição de combate à corrupção, o sujeito pode atribuir a essa FD o status de dominante em seu imaginário, o que a torna, segundo nossa proposta, uma Arquiformação discursiva. Reconhecendo um estatuto de dominância da AFD, o sujeito assujeita parcialmente seu dizer a ela, porém, ao mesmo tempo, não decorre daí um engajamento subjetivo, uma crença autêntica no saber dessa AFD, prevalecendo uma identificação com outras FDs (moralidade conservadora cristã; austeridade fiscal ultraliberal). A divisão do sujeito se mostra em seu discurso. Nas palavras de Baldini e Di Nizo (2015, p. 146),

> além dos bons e maus sujeitos, e ainda dos que se desidentificam, teríamos a forma cínica de pertencimento de um sujeito à formação discursiva: um certo modo de relação com o saber, em que *o sujeito não se filia diretamente, nem se desfilia, mas permanece no horizonte de uma tomada de posição desengajada*. (destaque nosso)

Continuando nossas análises, seguimos para a abordagem da materialidade contida na imagem 3:

IMAGEM 3 – Comentários na rede social Facebook sobre a manutenção de Renan Calheiros na presidência do Senado, após ter sido afastado por liminar do Supremo Tribunal Federal (STF) em 2016.



Os comentários contidos na imagem 3, retirados da rede social Facebook, referem-se ao seguinte episódio: o senador Renan Calheiros, então presidente do Senado, havia sido afastado da função por liminar expedida em 05/12/2016 pelo ministro Marco Aurélio Mello, do Supremo Tribunal Federal (STF), em razão de Calheiros ter se tornado réu numa ação no STF (cf. Oliveira e Ramalho, 2016). Dois dias depois, em 07/12/2016, a liminar foi levada ao plenário do tribunal, que acabou revertendo a decisão anterior, mantendo Renan Calheiros na presidência do Senado, mas excluindo-o da linha sucessória em eventual necessidade de substituição ao presidente da República (Ramalho e Calgaro 2016).

À época, tramitava no Senado a Proposta de Emenda à Constituição nº 55, conhecida como PEC do Teto de gastos. Era uma proposta cuja aprovação era de interesse crucial para o governo do então presidente Michel Temer, do mesmo partido de Renan Calheiros (PMDB). Com o afastamento de Calheiros, a presidência do Senado seria ocupada pelo então vice-presidente da Casa, senador Jorge Viana (PT), que fazia oposição ao governo Temer. Houve grande temor por parte dos governistas com a possibilidade de o novo presidente do Senado, que fazia oposição ao governo, não pautar a votação da PEC 55. Com a manutenção de Calheiros na presidência do Senado, a PEC foi pautada e aprovada em 13/12/2016.

Os comentários contidos na imagem 3 produzem efeitos de sentidos de que os sujeitos discursivos se inscrevem numa FD de combate à

corrupção, como podemos observar nos dizeres “podem mandar ele [Renan Calheiros] para Curitiba”, possivelmente referindo-se à sede da Polícia Federal que abrigava pessoas presas em decorrência da operação Lava Jato, conduzida por integrantes do Ministério Público Federal. Contudo, apesar da inscrição numa FD anticorrupção, os sujeitos se distanciam dela, abrem uma exceção aos princípios de combate à corrupção, fazendo uma concessão em nome de outro interesse, a aprovação da PEC do Teto pelo Senado, que dependia da manutenção de Renan Calheiros como presidente da Casa.

O trecho “Dos males o menor” produz como efeito de sentido que ter um político corrupto na presidência do Senado é um mal (em conformidade à FD anticorrupção), mas diante da necessidade de aprovação da PEC do Teto de gastos (em conformidade à FD neo/ultraliberal), passa a ser tratado com um mal menor (relativização dos valores da AFD anticorrupção). O trecho “Só mais 2 meses” indica que a ruptura da norma (combater a corrupção) seria temporária, um sacrifício necessário da norma, uma desobediência ou transgressão, paradoxalmente colocada como se atendesse ao propósito de defender a própria norma. Como se fosse dito: *precisamos deixar de combater a corrupção só por um tempo, para que as coisas aconteçam como desejamos, e depois possamos voltar a combater a corrupção*. Ou, nas palavras de Safatle (2008, p. 87) acerca do cinismo: “Quando romper a norma é seguir a norma”.

Essa enunciação paradoxal, que inverte norma e transgressão, segundo a conveniência dos interesses, de forma desnudada (não escondida, diferentemente do que ocorre na hipocrisia), caracteriza, em nosso entendimento, o discurso cínico. Percebemos que não há por parte dos sujeitos discursivos a preocupação em ocultar a contradição entre a suposta inscrição discursiva de combate à corrupção e a suspensão dessa mesma inscrição.

Segundo Safatle (2008, p. 139), no cinismo “basta que as normas possam ser “flexibilizadas” (...) basta que sejam seguidas de maneira cínica, fazendo com que justifiquem o contrário do que pareciam indexar.”. Portanto, não há nenhum compromisso com a coerência dos valores supostamente defendidos. O que há é o maquiavelismo do agir

em conformidade aos fins políticos, a capacidade de justificar os meios ilícitos em nome das finalidades (supostamente) lícitas, nobres.

Por isso, concordamos com (Žižek 1996, p. 313) que

> Esse cinismo não é uma postura direta de imoralidade; mais parece a própria moral posta a serviço da imoralidade – o modelo da sabedoria cínica é conceber a probidade e a integridade como uma forma suprema
> de desonestidade, a moral como uma forma suprema de depravação, e a verdade como a forma mais eficaz da mentira.

No primeiro comentário da Imagem 3, percebemos pelo emprego dos termos "atrocidade" e "gambiarra"[8.] que o sujeito discursivo considera errada a decisão do STF de manter Renan Calheiros na presidência do Senado. Entretanto, o sujeito não se furta a admitir que essa "atrocidade" ou "gambiarra" seria aceitável, pois evitaria que um "petista boicotador" assumisse a presidência da Casa e colocasse em risco a aprovação da PEC do Teto de gastos.

Em nossa visão, no caso em tela a FD anticorrupção atua como AFD, na medida em que ela assujeita parcialmente os dizeres dos sujeitos, sem produzir uma identificação autêntica, um engajamento subjetivo. Os sujeitos *sabem* (pois admitem em seus dizeres, não fazem questão nenhuma de esconder) que a atitude coerente com a AFD anticorrupção seria condenar a decisão do STF de manter o réu Renan Calheiros na presidência do Senado, *mas mesmo assim* encontram razões (interesses, conveniência) para justificar sua transgressão à norma postulada pela AFD.

Concluímos assim nossas análises e passamos agora às considerações finais deste artigo.

Considerações finais

Neste texto, buscamos analisar o funcionamento dos discursos cínico e hipócrita, lançando mão de uma ressiginificação da noção de formação discursiva: a Arquiformação discursiva.

A hipótese que aqui defendemos é de que, no imaginário e/ou no inconsciente dos sujeitos, determinadas FDs aparecem como dominantes em determinadas conjunturas históricas, sendo praticamente impossível se contrapor a elas ou não se inscrever nelas, mesmo que não haja uma identificação autêntica com seus posicionamentos. Esse presumido estatuto de dominância caracteriza a AFD.

No discurso hipócrita, o sujeito, ao atribuir em seu imaginário um estatuto de dominância a determinada FD, assujeita seu dizer a ela, sem, no entanto, alterar efetivamente suas práticas (político-ideológicas), em conformidade com o posicionamento que a AFD determina para o sujeito. O efeito-sujeito que resulta do discurso hipócrita é aquele de quem se preocupa em produzir uma imagem positiva de si para os outros, ajustando seu discurso à estrutura normativa que lhe parece ser a mais aceita socialmente.

No cinismo, o sujeito, ao atribuir em seu imaginário (e/ou inconsciente) um estatuto de dominância a determinada FD, assujeita parcialmente seu dizer a ela, ao mesmo tempo em que exibe em seus dizeres uma relativização dos posicionamentos estipulados pela AFD. Não há, por parte do sujeito cínico, uma identificação autêntica, um engajamento subjetivo, em relação à AFD. Norma e transgressão da norma se apresentam juntas ao mesmo tempo, exibindo a heterogeneidade do discurso e a contradição do sujeito, sem que isso represente motivo de preocupação para o próprio, numa flagrante impostura de deboche e ironização frente aos valores proclamados.

No discurso hipócrita, tem-se o mascaramento; no discurso cínico, o descaramento.

Consideramos de fundamental importância que a Análise de discurso se debruce sobre esses funcionamentos discursivos frequentes na contemporaneidade, com vistas a melhor compreender outros modos de interpelação e relação com a ideologia, outras formas de subjetividade política, acessíveis mediante a análise de suas discursividades.

Referências

BALDINI, Lauro e DI NIZO, Patrícia (2015). "O Cinismo como prática ideológica." *Estudos da Língua(gem)*, vol. 13, nº 2, Vitória da Conquista, pp. 131-158.

BBC (2016). *Quais são as suspeitas e ameaças que pairam sobre Temer.* Publicada em 10/05/2016. Disponível em: https://www.bbc.com/portuguese/brasil/2016/05/160509_temer_acusacoes_lab.Acesso em: 22/07/2022.

COURTINE, Jean-Jacques (2014). *Análise do discurso político: o discurso comunista endereçado aos cristãos*. São Carlos: EDUFSCAR.

DI NIZO, Patrícia (2019). *Um ensaio sobre o cinismo*: *distorções e reapropriações performativas nas práticas discursivas contemporâneas*. Tese de doutorado. Campinas: Unicamp.

FIGUEIRA, Luís F. B. (2007). *Atravessamentos polêmicos em estudos literários*. Dissertação de Mestrado. Uberlândia: PPGEL-UFU.

HAROCHE, Claudine; HENRY, Paul e PÊCHEUX, Michel (1971[2020]). "A semântica e o corte saussureano: língua, linguagem, discurso", *in*: BARONAS, Roberto (org.) *Análise de discurso: apontamentos para uma história da noção-conceito de formação discursiva*. Araraquara: Letraria.

LEMOS, Letícia (2018). *Cenografias e ethos institucional no discurso publicitário infantil do Mcdonald's*. Dissertação de Mestrado. Vitória: PPGEL-UFES.

OLIVEIRA, Mariana e RAMALHO, Renan (2016). "Ministro do STF afasta Cunha do mandato e da presidência da Câmara." *Portal G1*. Publicado em 05/05/2016. Disponível em: https://g1.globo.com/politica/noticia/2016/05/teori-determina-afastamento-de-cunha-do-mandato.html. Acesso em: 20/07/2022.

PÊCHEUX, Michel (1975[1997]) *Semântica e discurso*: *uma crítica à afirmação do óbvio*. Campinas: Ed. Unicamp.

PÊCHEUX, Michel e FUCHS, Catherine (1975[2010]). "A propósito da análise automática do discurso: atualização e perspectivas", *in*: GADET, F. e HAK, T. (orgs.) *Por uma análise automática do discurso: uma introdução à obra de Michel Pêcheux*. Campinas: Ed. Unicamp.

RAMALHO, Renan e CALGARO, Fernanda (2016). "STF mantém Renan no Senado, mas o proíbe de assumir Presidência." *Portal G1.* Publicada em 07/12/2016. Disponível em: https://g1.globo.com/politica/noticia/maioria-do-stf-vota-pela-permanencia-de-renan-calheiros-na-presidencia-do-senado.ghtml. Acesso em: 22/07/2022.

SAFATLE, Vladimir (2008). *Cinismo e falência da crítica*. São Paulo: Boitempo.

SAFATLE, V. (2015). *Fetichismo: colonizar o Outro*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

SLOTERDIJK, Peter (1983[2012]). *Crítica da razão cínica*. São Paulo: Estação Liberdade.

ŽIŽEK, Slavoj (1996). "Como Marx inventou o sintoma?", *in*: ŽIŽEK, Slavoj (org.) *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto.

Notas

1 De acordo com Safatle (2015, p.45-46): "através do fetichismo, Freud apresenta um modo peculiar de funcionamento da crença em que essa pode ser perene exatamente por ser dissociada do saber.".

2 Conforme Safatle (2015, p.127): "a crença, ao menos nesse caso, é muito mais um caso de disposição de conduta que ganha realidade em situações sociais precisas do que a descrição de um estado mental".

3 "Deus, a Moral, a Lei, a Justiça, a Família, o Saber etc." (Pêcheux 1975[1997, p. 146])

4 Cumpre esclarecer que Safatle (2018) emprega o termo "enunciado" de modo distinto ao que se faz em Análise de discurso, como a concepção de "enunciado" em Courtine (2014), por exemplo. Ao que Safatle concebe como enunciado, corresponde, na Análise de discurso, ao que chamamos de "formulação", "intradiscurso", "fio do discurso", ou ainda, "discurso de um sujeito".

5 Nos dizeres do então ministro do Supremo Tribunal Federal, Teori Zavascki, "Além de representar risco para as investigações penais sediadas neste Supremo Tribunal Federal, [a permanência de Cunha] é um pejorativo que conspira contra a própria dignidade da instituição por ele liderada". Nas palavras do então procurador geral da República, Rodrigo Janot, o deputado usou o cargo para "destruir provas, pressionar testemunhas, intimidar vítimas ou obstruir as investigações" (Oliveira e Ramalho 2016).

6 Cf. BBC, 2016: Quais são as suspeitas e ameaças que pairam sobre Temer.

7 A literalidade é um efeito ideológico.

8 A comparação entre o caso de Renan Calheiros e o de Dilma Rousseff aponta possíveis incoerências nos dois julgamentos: enquanto Calheiros foi mantido na presidência do Senado, mas excluído da linha de sucessão ao Presidente da República, Dilma sofreu o impeachment, mas seus direitos políticos foram mantidos. A esse respeito, remetemos o leitor à tese de doutorado de Di Nizo (2019), que analisa o discurso cínico do senador Acir Gurgacz, que admitiu ter votado a favor do impeachment de Dilma Rousseff, mesmo reconhecendo que ela não havia cometido crime de responsabilidade (justificativa oficial para o processo de impeachment).

DIÁLOGOS ENTRE A ANÁLISE DO DISCURSO PECHEUTIANA E O PENSAMENTO DECOLONIAL

Cristiane Carvalho de Paula Brito
Thyago Madeira França

> *Assim, enquanto o racismo não tiver sido eliminado da vida e da imaginação do nosso tempo, será preciso continuar a lutar pelo advento de um mundo para além das raças. Mas, para chegar a esse mundo a cuja mesa todos são convidados a se sentar, ainda é preciso se ater a uma rigorosa crítica política e ética do racismo e das ideologias da diferença. A celebração da alteridade só tem sentido se ela se abrir para a questão crucial do nosso tempo, a questão da partilha, do comum e da abertura à exterioridade*. (Mbembe 2018, p. 305)

Introdução

Ensaiamos, neste capítulo, algumas reflexões sobre possíveis diálogos entre a Análise do Discurso pecheutiana e o Pensamento Decolonial. Para isso, considerando a rede teórica que se costura em torno do discurso, priorizamos um recorte das noções de sujeito, ideologia, sentido e memória discursiva, no intuito de projetar eventuais ressonâncias com o Pensamento Decolonial que, por sua vez, encorajem rearranjos teórico-metodológicos que permitam abordagens analíticas de corpora diversos e em diversas áreas.

Em termos de organização, após a introdução da proposta apresentada, o presente artigo se organiza em três seções, sendo a primeira dedicada às bases teóricas que gravitam em torno da Análise do Discurso (AD), dando foco nas publicações de Michel Pêcheux (1997, 2010), bem como nas ressonâncias de seus estudos em autores brasileiros. Em seguida, partimos para uma apresentação dos princípios teóricos, éticos e políticos que atravessam e constituem o Pensamento Decolonial a partir, principalmente, de Quijano (2010), Santos (2018, 2010), Almeida (2011) e Grosfoguel (2011). Na terceira seção, buscamos estabelecer os pontos de diálogo e eventuais

aproximações possíveis entre os dois campos de saber mobilizados anteriormente, sem o intuito de estabelecer uma relação de causalidade histórica, mas de um exercício de uma interface teórico-epistemológica possível entre o Pensamento Decolonial e a AD pecheutiana.

Sujeito, ideologia, sentido e memória na AD pecheutiana

O filósofo francês Michel Pêcheux (1938-1983) é considerado o fundador e precursor da linha da AD de escola francesa ou materialista. O pensamento de Pêcheux, que aqui denominamos de AD pecheutiana, atravessa grande parte da segunda metade do século XX e é, geralmente, organizada didaticamente em três épocas distintas. A primeira fase é marcada pela obra *Por uma Análise Automática do Discurso – introdução à obra de Michel Pêcheux*, texto organizado por François e Gadet e Tony Hak em 1969 e que contempla a idealização de uma ferramenta metodológica computacional capaz de analisar os sentidos no interior de um conjunto de documentos - o arquivo. Conhecida por maquinaria discursiva, essa proposta era ancorada nas premissas de que toda produção discursiva é fechada em si mesma e, por isso, a própria constituição estrutural, a materialidade linguística, produzia sentidos. Dessa forma, as análises desse dispositivo teriam uma base sintática, já que os sentidos emergiriam dos próprios enunciados. Assim, a análise seria tomada como "automática" porque emergiria de um olhar analítico sobre o comportamento autônomo do arquivo.

Distanciando-se dessa primeira fase um tanto estruturalista, Pêcheux passa a construir seus trabalhos em torno de uma filosofia da linguagem de cunho materialista, em que a manifestação discursiva é sempre atravessada, constituída e constitutiva de formações ideológicas. Dessa fase, destaca-se a publicação de *Semântica e Discurso – uma crítica à afirmação do óbvio* de 1975, obra que assume a condição sócio-histórica de instauração dos discursos e propõe a concepção de um sujeito no interior da luta de classes, interpelado e assujeitado pelas formações ideológicas.

Em 1983, com a publicação de *Discurso – estrutura ou acontecimento*, Pêcheux apresenta a ideia de acontecimento que deve ser considerada para a análise discursiva, de modo que um acontecimento discursivo novo é uma conjuntura que deve ser analisada em consonância com os discursos e os sujeitos constituintes da discursividade. Nessa terceira época, formaliza-se o papel da memória discursiva e a proposta de um sentido que se estabelece no imbricamento entre as tomadas de posição dos sujeitos inscritos no interior do processo enunciativo e os elementos do acontecimento discursivo novo.

Essa explanação inicial demonstra a existência de momentos históricos diferentes dos estudos de Pêcheux, aspecto relevante para o presente estudo, uma vez que aqui tomamos AD pecheutiana com foco em elementos dessas diversas fases, mas sempre com foco na proposta de uma área que transcende as questões de linguagem e considera as exterioridades de natureza sócio-histórico-político-ideológicas como determinantes para a constituição do sentido, a partir de uma proposta de análise e interpretação em que os aspectos constitutivos do sujeito e as condições de produção são determinantes da manifestação discursiva.

Para o analista do discurso, dessa forma, não existe uma interpretação única de um texto/palavra/enunciado, o sentido atribuído depende das inscrições ideológicas a que o texto está inserido. O pensamento de Pêcheux propõe uma leitura outra do mundo, das pessoas e das coisas a partir da noção de discurso, entendido como um efeito de linguagem que emerge de uma materialidade linguística e histórica, bem como que emana efeitos de sentido de caráter filosófico, cultural, psicológico e político.

Ao questionar os estudos que negavam o extralinguístico, Pêcheux entende a linguagem para além do sistema de regras formais, atribuindo-lhe valor simbólico e tomando o sentido como instável e movente. Trata-se, como o próprio autor reforça, de uma teoria que define as condições para uma "análise materialista do efeito das relações de classes sobre o que se podem chamar as *práticas linguísticas* inscritas no funcionamento dos aparelhos ideológicos de

uma formação econômica e social dada" (Pêcheux 1997, p. 24, grifo do autor).

Diante dessa postura frente aos atos de linguagem e de sua relação com os aspectos sócio-históricos que emergem das condições de produção do dizer, a noção de sujeito se torna imprescindível, a qual deve ser compreendida como uma instância que transcende a ideia de indivíduo e é revestida por processos de memória. Pêcheux (1997) retoma o conceito de sujeito de Althusser e estabelece que a Ideologia interpela os indivíduos em sujeitos e esses, sempre-já interpelados e revestidos de práticas sociais, serão sempre-já revestidos historicamente de uma forma de sujeito. Logo, os sentidos emergem como posicionamentos ideológicos de classe, como uma conjuntura de significações que representa as vinculações ideológicas dos sujeitos.

Revestidos como/de forma-sujeito, configuração de existência histórica de qualquer indivíduo, os sujeitos atuam sob as determinações das relações sociais de produção e reprodução. Dessa forma, as relações sociais são responsáveis por determinar que os indivíduos atuem na história sob a *forma de sujeito*, por meio do processo histórico da interpelação, em que "a ideologia interpela os indivíduos como sujeitos" (Althusser 1980, p. 102), de modo que todo indivíduo com uma existência material no mundo seria um sempre-já sujeito, "um animal ideológico", configurado em formas-sujeito que, em um dado acontecimento discursivo, faz emergir posicionamentos de um dado lugar discursivo (Pêcheux 1997).

A forma-sujeito, sempre interpelada, enuncia a partir de inscrições ideológicas nos diversos lugares sociais (família, escola, trabalho, igreja), de modo que esses dizeres se inscrevem materialmente em formações discursivas, que refletem práticas sociais. Isso se dá porque a forma-sujeito representa a configuração histórica de existência do sujeito enquanto agente de práticas sociais.

É válido reforçar que só há interpelação ideológica porque há o simbólico (por meio do qual o sujeito enuncia - a linguagem), e só há sujeito porque há interpelação. Por isso, além de determinar a constituição dos sujeitos e dos sentidos, os processos de interpelação determinam o que pode e deve ser dito, ou seja, quais discursos o

sujeito será autorizado a enunciar, a partir de suas posições ocupadas no interior das classes sociais. Assim, ideologia e inconsciente dissimulam suas existências no interior do funcionamento discursivo, bem como produzem evidências subjetivas que fazem parte da constituição do sujeito e, por sua vez, dos sentidos.

Dessa forma, a partir de uma visão sócio-histórico-ideológica da linguagem, a AD pecheutiana introduz, no interior dos estudos da linguagem, a ideologia e a história como fatores que condicionam os processos discursivos, ou seja, que determinam as formas que as pessoas se relacionam com o mundo por meio da linguagem. O signo, nesse sentido, é atravessado pelos fatores ideológicos ao longo do processo discursivo e os efeitos de sentidos sobre o mundo também serão determinados e interpelados por processos de natureza ideológica, política, cultural, social entre outras, a partir das tomadas de posição e inscrição dos sujeitos em formações discursivas, as quais ativam retomadas de saberes/crenças/verdades por meio das redes de memória discursiva.

Para Pêcheux (2010), a memória discursiva é um espaço de retomadas de discursos anteriores e deve ser entendida numa esfera coletiva e social, sendo essas redes responsáveis por produzir as condições necessárias de um funcionamento discursivo e, consequentemente, para a interpretabilidade de textos. Nesse aspecto, a memória discursiva não deve ser tomada como no sentido diretamente psicologista de uma "memória individual", mas como "memória social inscrita em práticas, e da memória construída do historiador'' (Pêcheux 2010, p. 50). São as redes de memória que se cristalizam socialmente que possibilitam a retomada de discursos já-ditos, atualizando-os à historicidade do acontecimento discursivo. A estruturação da discursividade constitui, por conseguinte, a materialidade de uma memória social e coletiva determinada historicamente.

Além de representar um espaço de retomadas de discursos anteriores, a memória também deve ser compreendida como um componente balizador do embate entre forças ideológicas que objetivam restabelecer os implícitos (os pré-construídos, elementos

citados e relatados, discursos-transversos) e forças antagônicas que lutam para desestabilizar e desregular os já-ditos, por meio do que Pêcheux chamou de efeitos de paráfrase. Para o autor,

> haveria assim sempre um jogo de força na memória, sob o choque do acontecimento: – um jogo de força que visa manter uma regularização pré-existente com os implícitos que ela veicula, confortá-la como "boa forma", estabilização parafrástica negociando a integração do acontecimento, até absorvê-lo e eventualmente dissolvê-lo; – mas também, ao contrário, o jogo de força de uma "desregulação" que vem perturbar a rede dos "implícitos". (Pêcheux 2010, p. 53)

Logo, há um constante embate entre as redes de memória e o acontecimento discursivo. De um lado uma força que busca reestabelecer e estabilizar os implícitos e de outro uma força que insiste na desregulação e perturbação dos já ditos. De tal modo, a regularização discursiva que estabiliza "é sempre suscetível de ruir sob o peso do acontecimento discursivo novo, que vem perturbar a *memória (...)*, provocando interrupção, pode desmanchar essa 'regularização' e produzir retrospectivamente uma outra série sob a primeira" (Pêcheux 2010, p. 52). Logo, o acontecimento discursivo novo tem o poder de provocar uma desestabilização e deslocar os espaços de memória, bem como é na opacidade do não-dito que ocorrem os deslocamentos, as movências e as transformações das redes de memória.

Pêcheux demarca o estatuto da memória e a distância de um mero conjunto de já-ditos estáveis e homogêneos, com bordas como transcendentais históricos de sentido homogêneo, mas sim um "espaço móvel de divisões, de disjunções, de deslocamentos e de retomadas, de conflitos de regularização… Um espaço de desdobramentos, réplicas, polêmicas e contradiscursos" (Pêcheux 2010, p. 56). Logo, há certa plasticidade no interior dos processos de memória que, ao mesmo tempo, autoriza a repetição dos pré-construídos, mas também se desloca, reinventa-se, reconstrói-se e desdobra-se face a um acontecimento que a impele a isso. A memória discursiva, nesse sentido, é uma presença virtual na materialidade responsável por

remontar possíveis leituras implícitas e constitutivas do real sócio-histórico.

Em vista de uma síntese para a seção, a AD pecheutiana se configura como uma área de estudos de interpretação, analisar o discursivo representa interpretar os sujeitos sociais enunciando de uma dada posição ou lugar discursivo, bem como considerar que a produção de sentidos é parte integrante de suas atividades sociais. Significa, ainda, reconhecer que as ideologias se materializam na linguagem em forma de texto, de uma materialidade discursiva, e que, por isso, os sentidos não são fixos ou imanentes, mas significam enquanto um efeito atravessado pelas redes de memória e pelos lugares socioideológicos ocupados por aqueles que enunciam ou interpretam/interagem com o dito.

Sujeito, saber e poder no Pensamento Decolonial

O sociólogo peruano Aníbal Quijano parte da ideia de colonialidade como um modo de produção eurocêntrica do saber que é "imposto e admitido no conjunto do mundo capitalista como a única racionalidade válida e como emblema da modernidade" (Quijano 2010, p. 86), a partir de processos de exploração e dominação que se alicerçam, principalmente, via trabalho (salário), sexo, autoridade e subjetividades. Trata-se de uma nova estrutura de controle do trabalho e do conhecimento que alicerça um modelo hegemônico eurocêntrico, excludente, que silencia vozes marginalizadas pelo poder/saber colonial.

Entendemos que a ideia de *colonial* pode parecer aos olhos desatentos uma noção datada, que remete a processos de colonização e domínio cultural sofridos pelos países desenvolvidos. Assim, dialogamos com a percepção de Castro-Gomez (2006), que estabelece uma percepção sobre novas formas de colonialidade (pós-colonialidade), as quais se aproximam, infelizmente, dos constantes e

atuais êxodos de povos refugiados, da aceitação de governos autoritários, da relativização do conceito de guerra e, ainda, do reconhecido crescimento do racismo no mundo. Sobre essa questão, Almeida (2011) coloca que, sob a roupagem de um mundo contemporâneo, encontramos também uma persistência das hierarquias epistêmicas que instituem "novas dinâmicas de poder que racializam, excluem e discriminam pessoas, povos e conhecimentos" (Almeida 2011, p. 5).

A colonialidade entra em cena depois de a lógica da colonização dos países subdesenvolvidos se transformar antiquada, de modo a forjar bases para que os modos de conhecimento representam a nova forma de conquista. Distinta da colonização, a colonialidade representa uma lógica que passa a ser fundamental em determinado espaço/tempo, mais precisamente a partir do século XVI, funcionando como um padrão atualizado e velado de dominação e exploração que interliga a conquista de territórios, a formação racial, o controle do trabalho e a produção dos saberes (Almeida 2011). Sobre essa nova narrativa exploratória, Castro-Gómez (2006) também aponta que a colonialidade se alicerça na suposta superioridade étnica e cognitiva dos povos e mentes colonizadoras com relação aos colonizados, a qual inclusive foi usada como justificativa para as missões civilizatórias na América. A perspectiva colonial, nesse sentido, forja a representação falaciosa de um sujeito homogêneo, sem país, sem cor, sem gênero, por meio da cristalização de uma ciência neutra, em que se toma como natural o mapa epistêmico mundial determinado por origens europeias e/ou estadunidense do saber.

Em combate a esse modelo forjado, Quijano (2010) argumenta que os indivíduos de uma sociedade não cumprem papéis simétricos, mas sim descontínuos, de modo que "o poder está sempre em estado de

conflito e em processos de distribuição e de redistribuição" (Quijano 2010, p. 115), podendo eles ter, "por exemplo, um lugar e um papel em relação ao controle do trabalho e outro diferente e até oposto em relação ao controle do sexo ou da subjetividade, ou nas instituições de autoridade" (Quijano 2010, p. 114). Nesse cenário de contradições, as quais facilmente remetem a primados da AD pecheutiana, configura-se uma agenda decolonial com vistas ao enfrentamento dos modos de produção e reprodução do conhecimento cristalizado em uma hierarquia epistêmica, em um modelo hegemônico eurocêntrico, essencialmente excludente, que silencia vozes marginalizadas pelo poder/saber colonial, que é racista, machista e capitalista.

Assim, como os processos que alicerçam a colonialidade negam o status epistêmicos das histórias locais, o Pensamento Decolonial estabelece como problemática "a relação entre a periferia e o poder, e especificamente com o saber como forma de poder" (Kleiman 2013, p. 46), a partir de práticas de resistência e intervenção que permitam a existência de narrativas forjadas do ponto de vista do colonizado, capazes de se desvencilhar de uma matriz colonial.

É importante reforçar que, no âmbito do Pensamento Decolonial, a questão da espacialidade, do lugar, torna-se um fator significativo para a produção de conhecimento e para o entendimento dos processos de dominação e exploração, ou seja, o lugar real ocupado por pessoas de carne e osso não pode ser desconsiderado ao propormos práticas insurgentes de caráter decolonial. Sendo assim, estabelecer diálogos desierarquizados com/a partir da América Latina, da África, da Zona Leste de São Paulo, de uma comunidade carioca, da escola pública regular, por exemplo, representa uma tomada de posição que deve anteceder a proposição de práticas de resistência. O ideal é, inclusive, que tais demandas de resistência surjam no âmbito dos espaços de

opressão, uma vez que os atores sociais inscritos nesses lugares melhor compreendem as camadas de silenciamento da matriz colonial.

A publicação de *Epistemologias do Sul* de Boaventura de Sousa Santos (2010, p. 7) é uma importante obra que estabelece bases para a consolidação de uma agenda decolonial, ao delinear "intervenções epistemológicas que denunciam a supressão dos saberes levada a cabo, ao longo dos últimos séculos" por uma norma dominante, bem como que valorizam, reconhecem e validam os saberes que resistiram a essa opressão. É importante reforçar que o Sul é um Sul geopolítico e não geográfico, e representa países, localidade e grupos sociais sujeitos aos sistemas de opressão em discussão. Trata-se, então, de um Sul discursivo e ideológico, que, por vezes, também se mostra como caricatura do Norte opressor, ou seja, o Sul também deve ser reconhecido como um lugar de contradições. Por isso a relevância de se distinguir a "localização epistêmica" da "localização social", reflexão sobre o locus de enunciação proposto por Grosfoguel (2011) e que mobilizamos na próxima seção deste estudo.

Dessa ideia de um Sul ideológico, Santos (2010) reforça que essa exploração faz emergir um pensamento abissal, responsável por segregar e impossibilitar a coexistência do saber com validade universal e status de verdade científica de um lado da linha e, do outro lado, dos conhecimentos considerados tornados crenças, opiniões, magia: "os conhecimentos populares, leigos, camponeses ou indígenas, todos aptos à condição de matéria-prima para a indagação científica ou filosófica e, na pior das hipóteses, passíveis de apropriação, de interdição, de conversão, de destruição e de pilhagem" (Almeida 2011, pp. 7-8). Assim, sob a aparente verdade de uma única forma de saber, o saber do colonizador, o pensamento abissal é responsável por construir

as bases ideológicas cristalizadas de uma aparente "impossibilidade da copresença dos dois lados da linha" (Santos 2010, p. 32).

Em *Na oficina do sociólogo artesão*, Santos (2018) estabelece reflexões para um enfrentamento desse modelo abissal, por meio das Epistemologias do Sul, compreendidas como "procedimentos que visam reconhecer e validar o conhecimento produzido, ou a produzir, por aqueles e aquelas que têm sofrido sistematicamente as injustiças, a opressão, a dominação, a exclusão, causadas pelo capitalismo, pelo colonialismo e pelo patriarcado, os três principais modos de dominação moderna" (Santos, 2018, p. 24). Nesse sentido, essas Epistemologias se configuram como práticas discursivas e tomadas de posição que questionam a narrativa colonial, demonstram como as condições de produção históricas da racionalidade científica não se separam da colonialidade, bem como reforçam a necessidade de se forjar narrativas do ponto de vista dos povos colonizados (Santos 2002).

Decolonizar, nesse sentido, representa um movimento de resistência política e epistemológica ao modelo hegemônico de "verdades" científicas, que deve começar com a tomada de consciência de que há inúmeras narrativas silenciadas, seguindo de tomadas de posição que objetivem libertar a produção de conhecimento da episteme colonial e eurocêntrica. Essa resistência deve emergir do Sul para o Sul, do diálogo com estudiosos "de fronteira" que denunciam essas verdades únicas que oprimem discursos marginalizados e a identidade dos povos/sujeitos colonizados.

Aproximações possíveis

De modo a iniciar a apresentação dos pontos de diálogo e aproximação entre os dois campos de saber mobilizados, retomamos a compreensão de discurso como "uma linguagem como mediação

necessária entre o homem e a realidade natural e social [...] [que torna] possível tanto a permanência e a continuidade quanto o deslocamento e a transformação do homem e da realidade em que ele vive" (Orlandi 2013, p. 15). Dito isso, se Pêcheux entende a AD como uma "forma de conhecimento que se faz no entremeio e que leva em conta o confronto, a contradição entre sua teoria e sua prática de análise" (Pêcheux 2006, p. 8), compreendemos que as tomadas de posição teórico-políticas do Pensamento Decolonial confirmam semelhante potencial de entremeio e de ação-reflexão sobre a realidade dos sujeitos inscritos em realidades em que a ideologia eurocêntrica dita os modos de produção e reprodução dos saberes e, por conseguinte, dos poderes.

Nessa seara, é também importante aproximar a genealogia política e, por conseguinte, ideológica que atravessa e constitui as duas áreas conceituais, as quais têm em sua identidade uma postura crítica de recusa a ceticismos hegemônicos dos modos de produção e reprodução do conhecimento, bem como das relações entre os saberes e os poderes que, via de regra, alicerçam verdades únicas, discursos dominantes, por vezes responsáveis por apagar as bases ideológicas que consubstanciam processos históricos de exclusão social e preconceitos de diversas naturezas. O modelo racista, machista, patriarcal e homofóbico de sociedade, por exemplo, é defendido por um conjunto de formações ideológicas hegemônicas que cristalizam modelos de sujeitos sociais e estigmatizam/interditam condutas desviantes. A ideologia, nesse caso, é responsável por escamotear essa tensão, sob uma aparente normalidade dos sentidos, como se estivesse sempre lá, naturalizando "o que é produzido na relação do histórico e do simbólico" (Orlandi 2013, p. 46). Tomada como condição necessária da relação entre o mundo e a linguagem, a ideologia forja os sujeitos sociais, os quais interpretam suas condições de existência a partir de suas interpelações ideológicas (Pêcheux 1997).

Nesse ponto de aproximação em que a ideologia produz evidências de verdade, ressaltamos a concepção de sujeito que é possível tensionar como um diálogo entre os estudos em foco. Ao estabelecer que os indivíduos da sociedade não cumprem papéis simétricos, mas descontínuos, Quijano (2010) reforça que as relações de poder se

estabelecem no conflito e na contradição, de modo que cada pessoa pode ocupar um papel diferente "em relação ao controle do trabalho e outro diferente e até oposto em relação ao controle do sexo ou da subjetividade, ou nas instituições de autoridade" (Quijano 2010, p. 114).

Dessa forma, é possível identificar na premissa de um sujeito constituído por elementos heterogêneos e descontínuos a proposta do sujeito discursivo enquanto posição, que pode enunciar de diferentes lugares discursivos e ser analisado sob a ótica da contradição, uma vez que suas tomadas de posição dependerão das condições de produção que fazem emergir o acontecimento discursivo que determina tomadas de posição. Como nos lembra Orlandi (2013), a ideia do sujeito discursivo enquanto posição representa um "lugar" que se ocupa para ser sujeito do que diz,

Ao discorrer sobre a questão do conhecimento como produto da relação sujeito-objeto, Quijano (2007) critica a visão cartesiana para a qual o sujeito é concebido como uma categoria individual, constituída em si e para si; e o objeto como entidade externa ao sujeito, com propriedades distintivas que o diferem de outros objetos. Tal premissa sustenta a ideia de um conhecimento alheio às relações intersubjetivas e sociais, o que vai de encontro à perspectiva discursiva, para a qual, ainda que se possa aventar a elaboração de um dispositivo metodológico-analítico em constante batimento com a teoria, a análise de discursos se dá em condições de produção que atravessam e constituem sujeito e objeto. Ademais, há de se ressaltar que o analista empreende gestos de interpretação em relação a um determinado *corpus*, uma "escuta discursiva" que pressupõe sua filiação e identificação a redes de sentido (Orlandi 2013).

Outro ponto interessante é apontado por Grosfoguel (2011), ao chamar atenção para o 'locus de enunciação' como modo de tornar visível a localização geopolítica e dos sujeitos falantes. Ele critica o empreendimento da filosofia e ciência ocidentais de obliterar o sujeito das análises, pautando-se em um conhecimento universal e sustentado pelo mito de um "Ego" não situado, que silencia a localização étnica, racial, sexual e de gênero. Em suas palavras,

> É importante aqui distinguir a "localização epistêmica" da "localização social". O fato de alguém estar socialmente localizado no lado oprimido das relações de poder não significa automaticamente que ele esteja pensando epistemicamente a partir de uma localização epistêmica subalterna. Precisamente, o sucesso do sistema de mundo moderno/colonial consiste em fazer com que sujeitos socialmente situados no lado oprimido da diferença colonial pensem epistemicamente como os das posições dominantes. Perspectivas epistêmicas subalternas são saberes vindos de baixo que produzem uma perspectiva crítica do saber hegemônico nas relações de poder envolvidas. (Grosfoguel 2011, n.p.)[1.]

A distinção entre 'localização epistêmica' e 'localização social' feita por Grosfoguel parece convergir para a noção de posição discursiva. Esta se configura pela identificação do sujeito a formações discursivas, e, portanto, ideológicas, não sendo, pois, coincidente com o lugar social ocupado pelo sujeito. Daí, por exemplo, a possibilidade de que mulheres inscrevam-se em discursos machistas ou de que homens se identifiquem com discursos feministas. A posição discursiva desloca os dizeres do âmbito de uma individualidade para remetê-los à historicidade, assim para enunciar é preciso esquecer-se do que já foi dito antes (ao que Pêcheux chama esquecimento n. 1), assumindo-se como origem do dizer.

Dito de outro modo, ao ocupar uma posição no discurso, o sujeito mobiliza memórias, (re)formulando enunciados, em suas práticas de linguagem, que apontam para a repetição histórica dos dizeres, para a possibilidade do dizível. A memória discursiva, assim como a noção de colonialidade, não é de uma ordem cronológica, antes constitui os sujeitos e determina os regimes de enunciabilidade. Pode-se dizer que a própria colonialidade se constitui como memória e é (re)produzida e constantemente retomada nos discursos validados em funcionamento nas esferas social, econômica, política, educacional, religiosa, dentre outras.

A discussão sobre 'posição discursiva' suscita também a reflexão acerca do lugar que o 'corpo' ocupa nas teorizações da AD e do Pensamento Decolonial. Este refuta a ideia de conhecimento universal e abstrato, convocando, para o bojo de suas discussões, um conhecimento

‘corporificado’ ou ‘encarnado’, que não se furta de problematizar a raça, o gênero, a religião, a idade - para mencionar alguns aspectos - dos sujeitos enunciadores.

Santos (2018), ao discutir os possíveis desafios epistemológicos, conceituais e analíticos trazidos pelas epistemologias do Sul, aponta o problema da corporeidade do conhecimento. O autor afirma que

> as epistemologias do Sul dizem respeito a conhecimentos encarnados em corpos concretos, sejam eles coletivos ou individuais. O corpo, como uma entidade viva, é o corpo que sofre opressão e resiste a ela, que chora com a derrota e a morte e celebra com a vitória e a vida. Pode uma epistemologia dar conta dessa poderosa presença do corpo individual e coletivo? (Santos 2018, p. 13)[2.]

Na esteira de Santos (2018), Menezes de Souza e Duboc (2021) propõem três estratégias decoloniais para a interrupção da colonialidade, a saber: ‘pensar a comunicação de outra forma’, ‘trazer o corpo de volta’ e ‘marcar o não marcado’.[3.] Sobre a segunda estratégia, os autores argumentam que

> Trazer o corpo de volta envolve rejeitar e ir além do pressuposto moderno da universalidade produzida pela separação do corpo da mente, da racionalidade da emoção e do universal do local. (Menezes de Souza e Duboc 2021, p. 884)[4.]

Parece-nos apropriado dirigir o questionamento de Santos e as considerações de Menezes de Souza e Duboc (2021) à AD. Se, por um lado, a noção de corpo não se restringe, na AD, a de um organismo biológico e neutro, sendo antes compreendido como materialidade discursiva, isto é, trata-se de um corpo sempre já atravessado por discursos e que, portanto, reclama sentidos e produz efeitos. Por outro, apesar dos inúmeros trabalhos dedicados a investigar o corpo, nota-se que poucos estudos se voltam à problematização de como a produção do conhecimento em AD – em sua relação com a corporalidade - se deixa afetar pelo questionamento das relações de poder instauradas no funcionamento da própria teoria. De que lugar fala a AD? O que se legitima como AD? Que corpos estão autorizados a praticar AD? A noção de posição discursiva é suficiente para responder às demandas

da contemporaneidade? Em que medida pensar o corpo como discurso é suficiente para romper a subalternidade dos corpos que sempre estiveram à margem do conhecimento tido como científico?

Tais questionamentos nos inquietam e, igualmente, nos afastam do desejo de se estabelecer uma relação de contraste ou causalidade histórica entre o Pensamento Decolonial e a AD pecheutiana. Esses pontos de reflexão, convergentes ou divergentes, motivam-nos a propor interfaces teórico-metodológicas que tenham como identidade a desnaturalização de sentidos cristalizados pelas matrizes dominantes de poder que, por meio de práticas linguístico-discursivas, alicerçam realidades violentas e exploratórias para grupos subalternos e populações estigmatizadas de carne e osso.

Vale relembrarmos que a interpelação do indivíduo em sujeito do discurso se dá pela identificação, nem sempre consciente, com as formações discursivas que o atravessa e, por isso, não há discurso sem a figura do sujeito e nem há sujeito sem ideologia. Trata-se de um importante diagnóstico sobre como os seres e os corpos se relacionam com os saberes, as crenças e as verdades. Assim, ao aproximarmos as duas áreas aqui mobilizadas, incitamos estudos e práticas de resistência que deem cara e nome a corpos que, indubitavelmente, são os silenciados pelos discursos dominantes da matriz colonial, a qual nunca cessa de forjar corpos dóceis, pacatos, sufocados por um modelo de sociedade neoliberal que determina o que pode e deve ser dito, sentencia inexoravelmente os destinos daqueles que menos possuem voz e vez, ao vilipendiar os seus sonhos por meio da exploração de sua força de trabalho, da inferiorização de seu sexo, sua cor, sua cultura e de seus saberes locais.

Para além de um diálogo entre áreas de estudos, essa aproximação fortalece a proposição de práticas insurgentes de resistência que não desconsiderem a práxis cotidiana dos corpos que vivem e sentem na pele as violências impostas como normalidade pela matriz colonial e pela ideologia dominante. Trabalhar nesse ‘entremeio’ nos convoca a pensar as teorias sob a perspectiva da fluidez, da movência, da compreensão de que as teorias, constituindo-se como pontos de partida, podem e devem ser e responsivas a uma localidade e a

necessidades concretas de grupos sociais subalternizados, comumente demandados como objetos de pesquisa, mas corriqueiramente silenciados enquanto voz produtora de saberes e conhecimento.

Quijano (2010) questiona a noção tradicional e eurocêntrica de classe social, considerando-a limitada para se entender as relações de poder da sociedade atual, por se distanciar da história concreta de pessoas concretas. Ao propor que se avance para uma teoria histórica de classificação social, o autor nos permite vislumbrarmos que, na noção de classe tradicional, há aspectos das subjetividades dos explorados que parecem ser apagados e silenciados pelo espartilho intelectual eurocêntrico. Embora a AD pecheutiana seja forjada com a noção de classe de tradição marxista, para Pêcheux, as ideologias não se configuram como 'conjunto de ideias', antes referem-se a práticas que se constituem contraditoriamente, sendo (re)produzidas nos e pelos aparelhos ideológicos de Estado.

Nesse sentido, propomos que, quando Pêcheux (1997) nos diz que a formação ideológica contempla, simultaneamente, um vínculo contraditório entre reprodução e transformação, há lastro de aproximação com a teoria histórica de classificação social de Quijano, pois seria justamente no interior dos aparelhos ideológicos, ou seja, de dentro das instituições sociais que há tanto a força para a reprodução hegemônica dos saberes alicerçados pela ideologia dominante, quanto a potência de transformação e de resistência que compreenda o funcionamento institucional, mas busque, nas fissuras das relações de poder, possibilidades de esperançar modelos de sociedade menos exploratórios e opressores.

Se para a AD todo dito é sempre um já-dito e, ao mesmo tempo, um jamais-dito, é sob a égide dos processos discursivos que se confortam nos modelos científicos e hegemônicos de verdade que devemos instaurar células responsivas de uma resistência interna e constante, em que um Sul discursivo e ideológico se afaste da caricatura do Norte opressor e se fortaleça, de forma ética e responsiva, nas fronteiras e nas periferias do eixo dominante de (re)produção do saber/poder.

Considerações finais

Parafraseando os últimos dizeres de Pêcheux (2006) em *O discurso: estrutura ou acontecimento*, as aproximações aqui ilustradas emergem como uma reflexão necessária, "uma questão de ética e política: uma questão de responsabilidade", já que estabelece possibilidades de diálogos entre áreas que, de formas assimétricas, buscam desestabilizar discursos únicos, cristalizados, hegemônicos, a partir de questionamentos sobre as relações de poder, que podem ser identificadas sob o espectro do que se entende por colonial,

A aproximação entre AD e o Pensamento Decolonial se verá marcada por contradições, pelas (im)possibilidades de diálogo entre teorias elaboradas em diferentes condições de produção. É preciso salientar que não se trata de "abandonar" noções e constructos teóricos engendrados no quadro colonial, a fim de se criar uma "nova" teorização, mas de assumir, nesse (des)encontro, uma contínua atitude de suspeição, de modo a colocar as práticas discursivas sob as lentes da opacidade da linguagem, das relações de poder e das demandas do mundo contemporâneo.

Seria possível pensar no suleamento dos estudos discursivos, a partir da AD praticada no Brasil? Se, por um lado, as possibilidades aventadas pelos dispositivos metodológicos da AD pecheutiana podem contribuir para a investigação de sentidos cristalizados e naturalizados, que produzem efeitos de evidência nas práticas enunciativas; por outro, vemos a potencialidade do Pensamento Decolonial para informar agendas de pesquisa sensíveis ao sul e lançar luz à elaboração de dispositivos metodológicos que permitam a produção de saber não apenas sobre, mas a partir das localidades e das margens.

Além disso, o Pensamento Decolonial indaga-nos sobre modos outros de enunciar e de recortar o mundo. Assim, poder-se-ia aventar a análise de discursos produzidos em/por instâncias diversas (políticas, midiáticas, pedagógicas, literárias, religiosas, dentre outras), com vistas a se considerar possibilidades outras de discursivizar a linguagem, os sujeitos, os corpos, o ensino, a vida. Possibilidades essas que, tornando mais visíveis e audíveis as vozes e subjetividades subalternizadas e silenciadas historicamente, sejam capazes de reverberar condições materiais de (re)existência mais justas e dignas, menos voltadas

somente a categorizações acadêmicas que, por vezes, não dialogam com as realidades sociais utilizadas como *corpora*.

Almeida (2011, p. 9) nos lembra que decolonizar "a partir do espaço-tempo da experiência brasileira seria assim produzir os meios, as relações, os conceitos, as redes, os discursos, as tecnologias, as linguagens para agirmos contra as formas de colonialidade e pós-colonialidade do poder/saber". Assim, a comunidade acadêmica brasileira deve ser capaz de reconhecer que possui um papel relevante na reprodução das geopolíticas do conhecimento, principalmente ao incorporar o desenho imperial e dominante. A universidade também precisa gerar conhecimentos e saberes que possibilitem um pensamento de fronteira e de periferia, capaz de oferecer visões alternativas e possibilidades de intervenção que conversem com as pessoas reais que (sobre)vivem nos contextos de exclusão e marginalização.

Freire (2021), de uma perspectiva decolonial, embora não possamos atribuir-lhe esse 'rótulo', nos provoca com as seguintes considerações:

> Se as estruturas econômicas, na verdade, me dominam de maneira tão senhorial, se, moldando meu pensar, me fazem objeto dócil de sua força, como explicar a luta política, mas, sobretudo, como fazê-la e em nome de quê? Para mim, em nome da ética, obviamente, não da ética do mercado, mas da ética universal do ser humano, para mim, em nome da necessária transformação da sociedade de que decorra a superação das injustiças desumanizantes. E tudo isso porque, condicionado pelas estruturas econômicas, não sou, porém, por elas determinado. Se não é possível desconhecer, de um lado, que é nas condições materiais da sociedade que se engessam a luta e as transformações políticas, não é possível, de outro, negar a importância fundamental da subjetividade na história. (Freire 2021, p. 65)

Na esteira de Freire, entendemos que a aproximação entre a AD pecheutiana e o Pensamento Decolonial pode contribuir para o desenvolvimento de rearranjos teórico-metodológicos em ambas as áreas. Rearranjos esses que, pautados na "indignação" de pesquisadores e pesquisadoras, diante das desigualdades sociais, de uma análise ética das condições materiais e da opressão/silenciamento de corpos e subjetividades, tragam, para o bojo do fazer acadêmico-

científico, investigações que reverberem em transformação, justiça social e solidariedade.

Referências

ALMEIDA, Júlia (2011). "Geopolíticas e descolonização do conhecimento." *Anais Seminário Nacional da Pós-Graduação em Ciências Sociais.* Vitória: UFES, vol. 1, pp. 1-10.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago (2006). "Le chapitre manquant d´Empire." *Multitudes*, nº 26, Paris, pp. 28-49.

FREIRE, Paulo (2021). *Pedagogia da indignação*: *cartas pedagógicas e outros escritos*. 6ª ed. São Paulo: Paz e Terra.

GROSFOGUEL, R. (2011). Decolonizing Post-Colonial Studies and Paradigms of Political-Economy: Transmodernity, Decolonial Thinking, and Global Coloniality. *TRANSMODERNITY: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, 1(1). Disponível em: http://dx.doi.org/10.5070/T411000004; https://escholarship.org/uc/item/21k6t3fq.

KLEIMAN, Ângela B. (2013). "Agenda de pesquisa e ação em Linguística Aplicada: problematizações", *in*: MOITA LOPES, Luiz Paulo da (org.) *Linguística Aplicada na Modernidade Recente*. São Paulo: Parábola Editorial, pp. 39-58.

MBEMBE, Achille (2018). *Crítica da Razão Negra*. Tradução de Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1 edições.

ORLANDI, Eni Pulcineli (2013) *Análise de Discurso*: *princípios e procedimentos*. Campinas: Pontes.

PÊCHEUX, Michel (2011). "Sobre os Contextos Epistemológicos da Análise de Discurso", *in*: PÊCHEUX, Michel *Análise de Discurso: Michel Pêcheux.* Campinas: Pontes.

PÊCHEUX, Michel (2010). "O papel da memória", *in*: ACHARD, P. *et al. O papel da memória.* Campinas: Pontes, pp. 49-57.

PÊCHEUX, Michel (2006). *O discurso*: *estrutura ou acontecimento*. Campinas: Pontes.

PÊCHEUX, Michel (1997). *Semântica e Discurso – uma crítica à afirmação do obvio*. Campinas: Editora da Unicamp.

QUIJANO, Aníbal (2007). "Coloniality and Modernity/Rationality." *Cultural Studies*, 21: 2, pp. 168-178. Disponível em: http://dx.doi.org/10.1080/09502380601164353. Acesso em: 26/06/2022.

SANTOS, Boaventura de Sousa e MENESES, Maria Paula (orgs.) (2010). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez.

SANTOS, Boaventura de Sousa (2002). "Between Prospero and Caliban: colonialism, postcolonialism and inter-identity." *Luso-Brazilian Review*, vol. 39, nº 2, Madison, pp. 9-43, win.

SANTOS, Boaventura de Sousa (2018). *Na oficina do sociólogo artesão: aulas 2011-2016*. São Paulo: Cortez.

SANTOS, Boaventura de Sousa (2018). "Introduction: Why the Epistemologies of the South? Artisanal Paths for Artisanal Futures", *in*: SANTOS, Boaventura de Sousa. *The End of the Cognitive Empire: The Coming of Age of Epistemologies of the South*. New York, USA: Duke University Press, pp. 1-16. Disponível em: https://doi.org/10.1515/9781478002000-002. Acesso em: 14/07/2022.

SOUZA, L. M. T. M. e DUBOC, A. P. M. (2021). "De-universalizing the decolonial: between parentheses and fallings skies." *Gragoatá*, vol. 26, nº 56, pp. 876-911. Disponível em: https://doi.org/10.22409/gragoata.v26i56.51599. Acesso em: 15/07/2022.

Notas

1 Nossa tradução do original: It is important here to distinguish the "epistemic location" from the "social location." The fact that one is socially located in the oppressed side of power relations does not automatically mean that he/she is epistemically thinking from a subaltern epistemic location. Precisely, the success of the modern/colonial world system consists in making subjects that are socially located in the oppressed side of the colonial difference, to think epistemically like the ones on the dominant positions. Subaltern

epistemic perspectives are knowledge coming from below that produces a critical perspective of hegemonic knowledge in the power relations involved (Grosfoguel 2011, n.p.).

2 Nossa tradução do original: "The epistemologies of the South are about knowledges embodied in concrete bodies, whether collective or individual. Body, as a living entity, is the body that suffers oppression and resists it, that mourns with defeat and death and rejoices with victory and life. Can an epistemology account for this powerful presence of individual and collective bodies?" (Santos, 2018, p. 13)

3 Nossa tradução do original para os termos: *thinking communication otherwise, bringing the body back* e *marking the unmarked.*

4 Nossa tradução do original: "Bringing the body back involves rejecting and going beyond the modern presupposition of universality as produced by the separation of body from mind, rationality from emotion, and universal from local" (Menezes de Souza; Duboc, 2021, p. 884).

A PARAÍBA, O *PARAÍBA* E OS PARAIBANOS: O QUE PODE O DISCURSO DICIONARÍSTICO?

Emília Tavares
Amanda Braga

Comecemos por dois acontecimentos recentes. Em julho de 2019, no Palácio do Planalto, o presidente brasileiro, Jair Bolsonaro, se preparava para conceder uma entrevista à imprensa enquanto conversava informalmente com Onyx Lorenzoni, então ministro da Casa Civil. Sem saber que um dos microfones já estava ligado e que sua captação estava sendo transmitida em tempo real, o presidente alertava o ministro com a seguinte declaração: "Daqueles governadores de paraíba, o pior é o do Maranhão. Tem que ter nada com esse cara".[1.] O presidente se referia a Flávio Dino, ex-governador do Maranhão. Já em julho de 2021, dois anos depois daquilo que foi dito por Bolsonaro, o músico paraibano DJ Ivis aparecia agredindo sua ex-esposa, Pamella Holanda, em vídeos que circulavam amplamente em redes sociais e em sites de notícia. Não sem razão, uma série de reações, advindas dos mais diversos meios e formuladas de modos variados, foram suscitadas. Entre elas, chamaria atenção o comentário da atriz e youtuber Antônia Fontenelle em uma rede social: "Esses paraíbas fazem um pouquinho de sucesso e acham que pode tudo [...]".[2.]

A vasta indignação provocada na sequência dos dois acontecimentos se sustenta no deslocamento discursivo da expressão "paraíba". Tanto no enunciado produzido por Bolsonaro, quanto naquele produzido por Fontenelle, "paraíba" não designa o estado, mas designa pessoas. No primeiro caso, ela referencia todos os nordestinos, de modo geral: pessoas com quem não se deveria ter qualquer relação política. No segundo caso, ela referencia aqueles que, vindos da Paraíba, teriam limitada competência profissional, isto é, pessoas para quem o sucesso seria algo tão imprevisto quanto extraordinário. São expressões,

portanto, que funcionam como insultos na medida em que revelam um discurso xenófobo.

Mas a despeito da forte reação provocada pelas declarações, é preciso salientar que tais enunciados não são livres, independentes ou apartados da produção discursiva de seu tempo e de suas condições de possibilidade. Para comprová-lo, basta que procuremos no dicionário o verbete *paraíba*. Ali, um reconhecido dicionário contemporâneo nos trará, entre outras interpretações, acepções como "Operário da construção civil; Paru; Paraíba de obra", ou ainda "Qualquer nordestino, sobretudo o que procura a região sudeste em busca de trabalho, Pau de arara" (Aulete 2011, p. 1026). O Google Dictionary (2022), por seu turno, dicionário online fartamente acessado pelos usuários da internet, não só atribuirá ao suposto operário um atributo disfórico: "operário não qualificado da construção civil", como também ratificará a acepção globalizante "uma pessoa de qualquer parte do nordeste". Estes verbetes, portanto, oferecem condições de emergência aos enunciados de Bolsonaro e de Fontenelle. Mais do que isso: eles atestam certa estabilidade semântica, além de um emprego regular das expressões por eles utilizadas.

Há, assim, toda uma rede discursiva que antecede os enunciados produzidos pelo político e pela atriz e que permite sua irrupção contemporânea. Isto porque a enunciação, conforme nos mostra Foucault (2019), não é um evento que se dá ao acaso ou ao sabor das circunstâncias. Os enunciados, ao contrário disto, são elementos que funcionam no interior de séries, a partir das quais se constituem e junto às quais desempenham papéis: "Não há enunciado que não suponha outros; não há nenhum que não tenha, em torno de si, um campo de coexistências, efeitos de série e de sucessão, uma distribuição de funções e de papéis" (Foucault 2019, p. 112). Desse modo, uma compreensão dos insultos que funcionam nos enunciados produzidos por Bolsonaro e por Fontenelle, bem como naqueles que emergem nos verbetes dicionarísticos, não pode prescindir da consideração de todo um "campo associado" no interior do qual tais enunciados se projetam.

Cientes, portanto, da necessidade de um olhar mais amplo e retroativo com vistas à reflexão acerca daquilo que somos nós hoje,

propomos aqui empreender uma análise discursiva do verbete *paraíba* e de alguns de seus derivados em dicionários de Língua Portuguesa publicados nos séculos XIX, XX e XXI.[3.] Trata-se de uma análise dos enunciados mediante sua espessura histórica, considerando, junto a Foucault (2019), que os enunciados operam em cadeia, na medida em que eles se relacionam com enunciados passados e projetam, eventualmente, enunciados futuros. Assim, a análise contemplará a descrição do verbete *paraíba*, mas ainda as possíveis regularidades apresentadas de um tempo a outro, bem como os deslizamentos e rupturas em suas acepções. Nesta perspectiva, o intuito será o de discutir a construção discursiva de uma acepção xenófoba que irrompe atualmente não apenas nos dicionários, mas também em nossas relações sociais mais cotidianas, como aquelas que descrevemos anteriormente. Com isto, espera-se compreender um tanto sobre a construção dessa rede discursiva – pelo menos naquilo que concerne aos dicionários – que permite hoje o funcionamento do substantivo "paraíba" como insulto.

O discurso e os dicionários

Todo verbete dicionarístico se insere na possiblidade de uma época, expondo os diferentes modos de dizer em uma determinada conjuntura histórica. Nesse sentido, não podemos falar de um trabalho lexicográfico desligado de uma prática discursiva: estamos diante de um objeto que não se encerra no registro e na consulta do léxico, mas que atua na produção e na reprodução de diferentes discursos, imprimindo-lhes, sobretudo, o caráter de oficialidade. É esse caráter – que repousa historicamente sobre os dicionários –, que reconhece em tais compilações uma voz autorizada a definir as acepções de todo o repertório de palavras de uma língua. Esse poder de enunciar o *real* está ancorado pelos discursos e pelas instituições (escolas, editoras, bibliotecas, órgãos responsáveis pelo sistema educativo) que colocam essa ferramenta linguística no lugar de quem aponta o *verdadeiro*: fonte segura e definitiva dos sentidos que, aos olhos de um leitor comum, parecem estáveis e transparentes.

Essa posição socialmente atribuída aos dicionários está posta, inclusive, nas apresentações, prefácios e epígrafes de tais obras. Apenas a título de exemplo, poderíamos citar aqui uma das epígrafes do *Novíssimo Aulete: Dicionário Contemporâneo da Língua Portuguesa*, de Caldas Aulete (2011). Ali, os organizadores citam o escritor do surrealismo francês Louis Aragon: "É um grande momento na vida de um povo aquele em que todos, ou quase todos, se dedicam a empregar as palavras em seus verdadeiros significados". Da frase de Aragon, não por acaso transcrita na condição de epígrafe de um dicionário, sobressaem dois pressupostos: primeiramente, aquele de que as palavras teriam um significado *verdadeiro* (em detrimento, supostamente, dos demais, que seriam falsos); e um segundo de que, conforme já o havíamos apontado, o dicionário estaria apto a dizê-lo.

Particularmente naquilo que concerne ao primeiro pressuposto, isto é, à ideia segundo a qual haveria um significado *verdadeiro* para cada palavra, assumimos aqui uma posição junto a Foucault (1979). São cinco, para o autor, as características historicamente importantes da verdade em nossa sociedade: i) ela é orientada pelo discurso científico e pelas instituições que o produzem; ii) é produzida e propagada sob o controle de aparelhos econômicos e políticos; iii) em decorrência disso, é constantemente atrelada à produção econômica e ao poder político; iv) é difundida e consumida indefinidamente; v) é objeto de debate e de lutas sociais (Foucault 1979, p. 13).

Assim, tomamos a ideia de que a verdade não é um dado, mas uma construção amparada por aparelhos dominantes a partir de determinadas relações de saber e de poder, de modo que não se trata de estudá-la no sentido de uma face única e incontestável, mas de adotar uma postura crítica em que questionamos a verdade diante de sua própria historicidade. Afinal, a relevância da proposta foucaultiana está, como diz Veyne (2011, p. 25), "em trabalhar a verdade no tempo". E naquilo que diz respeito aos dicionários, estudar o verdadeiro no interior de uma temporalidade nos permite questionar o valor de verdade que tais obras legitimam, passando a percebê-la como produção situada, posto que dita por um sujeito social e historicamente localizado.

Ao propor, então, empreender uma análise discursiva de verbetes dicionarísticos, estamos em "[...] busca de definir não os pensamentos, as representações, as imagens, os temas, as obsessões que se ocultam ou se manifestam nos discursos; mas os próprios discursos, enquanto práticas que obedecem a regras" (Foucault 2019, p. 169). Ou seja, não se trata de desvelar uma verdade supostamente tácita, obscura e definitiva, mas de compreender as regras que permitiram que um determinado verbete, em uma dada conjuntura e a partir de dadas relações, tenha sido construído de uma maneira e não de outra. Desse modo, podemos fazer uma leitura do que um verbete diz em relação a outro, identificando as singularidades, as retomadas, as transformações e as rupturas das acepções – e, portanto, das verdades – produzidas no interior do tempo histórico. Atentar para esses discursos não significa embarcar na busca de uma origem perdida, mas significa questionar, a cada acepção, "o que significa para elas o fato de se terem manifestado, de terem deixado rastros e, talvez, de permanecerem para uma reutilização eventual; o que é para elas o fato de terem aparecido – e nenhuma outra em seu lugar" (Foucault 2019, p. 124).

Do século XIX ao XXI: o verbete paraíba

A partir daqui, empreenderemos uma análise do verbete *paraíba* e de alguns de seus derivados em dicionários de Língua Portuguesa publicados nos séculos XIX, XX e XXI. Naturalmente, isto não implica contemplar tudo o que foi formulado em uma dada época, propor um modelo prévio aos verbetes ou, ainda, adentrar ao campo da lexicografia para apontar-lhe a técnica. Mas implica cartografar um conjunto de enunciados que assumem regularidades específicas, que contêm suas próprias condições de possibilidade, seu próprio sistema de funcionamento. Comecemos com as acepções que o verbete *paraíba* (ou *parahyba*) recebeu no século XIX.

QUADRO 1 – Verbete *paraıba* em dicionários do século XIX

SILVA PINTO 1832	*paraıba* Ausente.

RUBIM 1853	*paraıba* Ausente.
FARIA 1859 p.863	*paraıba* (geogr.) cidade e capital da província do mesmo nome, no Brazil, na margem direita do rio Parahyba, a quatro léguas do mar; 15,000 habitantes. (geogr.) rio do Império do Brazil, que fertiliza as províncias do Rio de Janeiro e de S. Paulo. Seu nome é derivado de duas palavras; *paro*, rio, e *hiba*, agua clara. (geogr.) rio do norte do Imperio do Brazil, do qual tomou o nome a provincia por onde corre do O. para o ENE. Nasce na serra Jabitacá, ramo da dos Cairirys-Velhos, perto das nascentes do Capibaribe, que se dirige para a cidade do Recife.
VIEIRA 1871 p.655	*paraıba* s.m. Provincia brazileira. — Madeira conhecida por este nome.
SILVA 1878 p.407	*paraıba* s. m. Provincia do Brasil. § *il*. Madeira assim chamada. *Moraes, Dicc. art. Caixeta.*
BEAUREPAIRE-ROHAN 1889 p. 105	*paraıba* Ausente. *parahybano, a*. s. natural da prov. da Parahyba do Norte: Dizia o general Labatut que os *Parahybanos* eram os melhores soldados de infantaria que ele conhecêra. *adj*., que é relativo à Parahyba do Norte: A industria *parahybana* consiste na cultura da canna de assucar, e na criação de gados.

Fonte: produção das autoras.

Na busca pelo verbete *paraíba* (ou *parahyba*) em dicionários do século XIX, percebemos seu silenciamento pelo menos até meados do século. Tal silenciamento se dá em dicionários produzidos com distintos fins: i) o *Diccionario da Língua Brasileira*, de Luiz Maria da Silva Pinto (1832), não possui entradas com adjetivos pátrios e territórios do Brasil, ainda que sua proposta seja o de representar o léxico brasileiro (e não mais apenas complementar o português europeu); ii) o *Vocabulario Brasileiro*, de Braz da Costa Rubim (1853), é um dicionário geral de complemento aos dicionários portugueses, compilando acepções de sentido restrito ao Brasil, mas também não oferta lugar ao verbete *paraíba*. Já o *Diccionario de Vocabulos Brasileiros*, de Visconde de Beaurepaire-Rohan (1889), publicado nas últimas décadas do século XIX, é um dicionário de brasileirismos:

Beaurepaire-Rohan irá buscar em autores brasileiros as suas referências nacionais. Também aqui estará ausente o verbete *paraíba*.

Apenas a partir da segunda metade do século, os dicionários proporão o verbete *paraíba*, sendo o *Novo Diccionario da Lingua Portuguesa*, de Eduardo de Faria (1859), o mais antigo em que o encontramos (muito provavelmente por se tratar de um dicionário do tipo *thesaurus*, cujo intuito era o de ser a mais completa obra até então publicada). Mas além dele, também o *Thesouro da Lingua Portuguesa*, de Frei Domingos Vieira (1871), dicionário de mesma classificação, e o *Diccionario da Lingua Portuguesa*, de Antonio de Moraes Silva (1878), que foi amplamente propagada no Brasil naquele momento, trazem o verbete. As três obras definem *paraíba* a partir de três acepções distintas: um rio (Faria 1859), uma província (Faria 1859; Silva 1878; Beaurepaire-Rohan 1889) e um tipo de madeira (Vieira 1871; Silva 1878). Nenhuma valoração, portanto, da região, isto é, nenhuma atribuição, eufórica ou disfórica, acerca de suas possíveis vantagens ou desvantagens, encontra condições de possibilidade neste momento. Do mesmo modo, não irrompe, nos dicionários do período, nenhuma referência ou caracterização do povo natural da região.

É apenas no final do século XIX que emerge o verbete *parahybâno* no dicionário de Visconde de Beaurepaire-Rohan (1889). Vale ressaltar, aqui, a descrição eufórica feita pelo lexicógrafo. Primeiramente, apresenta-se uma definição de *parahybano* como sendo "natural da prov. da Parahyba do Norte" (Beaurepaire-Rohan 1889, p. 105): um outro modo de se referir à Província da Paraíba, não apenas porque esta era uma expressão de uso menos frequente, mas também para fazer alusão ao rio Parahyba do Norte. Na sequência, os exemplos trazidos pelo autor atribuem a este sujeito uma posição de prestígio, tanto no que diz respeito à atividade militar, quanto naquilo que concerne à produção de uma das maiores riquezas da época, o açúcar. Vejamos: "Dizia o general Labatut que os *Parahybanos* eram os melhores soldados de infantaria que ele conhecêra", "A industria *parahybana* consiste na cultura da canna de assucar, e na criação de gados" (Beaurepaire-Rohan 1889, p. 105). Eis aí os discursos que emergem sobre o paraibano no século XIX e que servem de referência

na construção dos verbetes: discursos que o colocam em um lugar socialmente valorizado.

Vejamos, adiante, o que mostram as consultas a dicionários do século seguinte.

QUADRO 2 – Verbete *paraıba* em dicionários do século XX

FIGUEIREDO 1913 p. 1476	*paraıba s.f.* Árvore rutácea do Brasil. *paraibano adj*. Relativo a Paraíba. *M*. Habitante de Paraíba.
SOUZA 1939 p. 299	*paraıba* trecho de um rio que não pode ser navegado. Vem este vocabulo do tupi *para* – rio, caudal e ahyba – ruim, imprestavel, propriamente inavegavel. É termo usado de preferencia nos Estados do sul.
FERREIRA 1964 p. 1266	*paraıba s. f.* (Bras.) Árvore da família das Simarubáceas (*Simaruba parahyba* St.-Hil.); (Sul) trecho de rio que não pode ser navegado. *paraibano* (a-i) (parahybano), *adj*. Do Estado da *Paraıba*; *s.m.* natural ou habitante da *Paraıba*.
NASCENTES 1966 p. 553	*paraıba* (trecho de mar). Do tupi *para'iwa* "rio imprestável". *paraıba* (árvore). Do tupi *pa'rab* "variegado" e '*iwa* "árvore". As flores são *variegadas*.
FERREIRA 1975 p. 1033	*paraıba* [1]. [Do tupi *pa'rab*, 'variegado', + '*iwa*, 'árvore'] *S.f. Bras*. V. *marupa*. [2]. [Do tupi *para'iwa*, 'rio imprestável'.] *S. f.* 1. *Bras*., *S*. Trecho de rio que não pode ser navegado. 2. *Bras*. *Pop*. Virago; mulher macha, mulher macho. *S m* 3. *Bras*. *Pop*. Operário de construção civil não qualificado. *paraibano* (a-i). *Adj*. 1. De, ou pertencente ou relativo à PB. *S. m*. 2. O natural ou habitante da PB. *paraibense* (a-i). *Adj*. *2 g*. 1. De, ou pertencente ou relativo a Paraibano (MA). *S. 2 g*. 1. Natural ou habitante de Paraibano.
GURGEL4 1984 p. 284	*paraıba* [1] nordestino. "O paraíba trabalha na obra". [2] lésbica. "Ela é paraíba, mulher machado, sim senhor". *paraibada* grupo de nordestinos. "A paraibada está ouriçada com o anúncio da nova obra"
LAROUSSE CULTURAL 1992	*paraıba* Ausente.

p. 832	*paraibano* (a-i) adj. relativo ou pertencente a Paraíba, Estado Brasileiro. s.m. O natural habitante da Paraíba.
BUENO 1996 p. 339	*paraıba* Ausente. *paraibano*, (a-i), adj. Do Estado da Paraíba.

Fonte: produção das autoras.

4.

No século XX, o verbete *paraíba* ganhará muitas e distintas acepções. Relativamente às acepções a que assistimos emergir no século XIX, têm continuidade aquelas que apontam *paraíba* como um rio (Souza 1939; Ferreira 1964; Nascentes 1966; Ferreira 1975) e como uma árvore (Figueredo 1913; Ferreira 1964; Nascentes 1966; Ferreira 1975). Naquilo que concerne ao sentido de rio, diferentemente do que ocorrera em verbetes anteriores, sua valoração encontra aqui condições de possibilidade: primeiramente, indica-se que se trata de uma expressão derivada do Tupi e que é mais utilizada nos estados do Sul. Para além disso, entretanto, a expressão *paraíba* ganha contornos disfóricos: diz-se que se trata de um rio "ruim", "imprestável", "impraticável", "que não pode ser navegado" (Souza 1939; Ferreira 1964; Nascentes 1966; Ferreira 1975). Quanto ao sentido da madeira, os verbetes referem-se à árvore simarouba amara que, além do nome "paraíba", é popularmente conhecida como "marupá", "caixeta" e "simaruba". Trata-se de uma árvore comumente usada na construção civil e na marcenaria, muito presente na Amazônia, no sul da Bahia, no Espírito Santo e no Rio de Janeiro, mas incomum em solo paraibano, apesar do termo homônimo.

Ainda em relação àquilo que vimos nos dicionários do século XIX, assistimos agora a uma ampliação da recorrência do verbete *paraibano* e ainda a uma ocorrência do verbete *paraibense*. Dos oito dicionários consultados, os verbetes se fazem presentes em cinco, em contraposição a uma única ocorrência no século XIX entre os seis dicionários consultados. As recorrências do século XX diferenciam-se também das anteriores naquilo que concerne à própria formulação dos verbetes: há aqui uma ruptura relativamente à descrição eufórica que encontramos no dicionário de Visconde de Beaurepaire-Rohan (1889). Lá, o *parahybâno* ao qual se referia o verbete apresentava-se em

posição de prestígio, haja vista seu destaque na infantaria, na produção do açúcar e na criação de bovinos. Aqui, os verbetes perdem a valoração e se limitam a informar sua filiação ao estado da Paraíba, desde as primeiras até as últimas décadas do século: "Relativo a Paraíba", "Habitante da Paraíba", "Do estado da Paraíba", "De, ou pertencente ou relativo à PB", "Natural ou habitante deste estado", "relativo ou pertencente a Paraíba, Estado Brasileiro" (Figueiredo 1913; Ferreira 1964; Ferreira 1975; Larousse 1992; Bueno 1996).

Já a referência à Província, muito recorrente nos dicionários do século XIX, não dá lugar, no século XX, a uma referência aos estados da Federação. Outra acepção, entretanto, muito particular, encontrará agora condições de possibilidade: aquela que associa a expressão *paraíba* ao operário da construção civil. Tal sentido aparece em dois dos dicionários consultados: inicialmente, em 1975, no *Novo Dicionário da Língua Portuguesa*, de Aurélio Buarque de Holanda Ferreira. Trata-se do primeiro dicionário a ser chamado apenas de "Aurélio", responsável por um enorme sucesso editorial e cuja proposta era a de oferecer um dicionário moderno e "vivo", incluindo, além de textos literários clássicos, a linguagem da mídia, a fala popular, os regionalismos e as gírias do português brasileiro. Aqui, a associação é direta: "Operário de construção civil não qualificado" (Ferreira 1975, p. 1033). Mas a associação do verbete *paraíba* aos operários também apareceria em *O Dicionário de Gíria*, publicado uma década mais tarde por J. B. Serra e Gurgel. A respeito da obra, o próprio autor nos dirá que se trata de "um inventário incompleto, é verdade, da gíria mais falada e usual de segmentos diversos de nossa população e não apenas de nossa juventude ou de nossos malandros" (Gurgel 1984, p. 15). Neste dicionário, por seu turno, há uma associação indireta: o verbete *paraíba* é definido por "nordestino", em um sentido geral. No exemplo apresentado, entretanto, a associação emerge: "O paraíba trabalha na obra" (Gurgel 1984, p. 284). É ainda no dicionário de Gurgel que encontramos o verbete *paraibada*, exemplificado com mais uma referência aos nordestinos e aos operários: "grupo de nordestinos. 'A paraibada está ouriçada com o anúncio da nova obra'" (Gurgel 1984, p. 284).

Em tais dicionários, o que temos, portanto, é a expressão *paraíba* relacionada: aos operários da construção civil, aos operários não qualificados, e aos nordestinos. A tais acepções, seria preciso questionar sob que condições históricas elas encontram condições de emergência nesta segunda metade do século XX. E neste sentido, seria preciso lembrar a conjuntura política e econômica do período: ali, Juscelino Kubitschek assumia a Presidência da República destinado a colocar em ação o Plano de Metas e a construção de Brasília. O intuito era um acelerado desenvolvimento econômico, priorizando e dinamizando o processo de industrialização do Brasil. Por um lado, alguns dos objetivos foram alcançados; por outro, o custo social foi elevado: inflação, queda salarial, elevação do custo de vida e da dívida externa. Como se não bastasse, a própria industrialização acabou por aumentar os desnivelamentos sociais, haja vista sua concentração no Sudeste e sua pouca entrada no Nordeste. É neste momento que se dá uma grande migração nordestina para a região Sudeste, em busca de emprego e de melhores condições de vida. A própria construção de Brasília foi efetuada mediante o trabalho de uma imensa quantidade de migrantes nordestinos.

Assim, o que emerge nos dicionários publicados nas décadas seguintes – particularmente em dicionários preocupados em contemplar a linguagem popular – é uma ampliação dos sentidos atribuídos à expressão *paraíba*. Paralelamente às acepções que a designam como rio e como madeira, *paraíba* agora deixa de ser uma Província, isto é, um lugar, para ser uma pessoa. Mas não qualquer pessoa: um operário não qualificado da construção civil, conforme Ferreira (1975). Além disso, *paraíba* também emerge como metonímia do Nordeste e, por isso, designa o operário nordestino e não apenas o paraibano, conforme Gurgel (1984). Assim, os dicionários constroem ao mesmo tempo em que trabalham na conservação de uma memória do êxodo rural: uma memória que restringe as funções a serem desempenhadas por um trabalhador nordestino àquelas do trabalho operário. Profissão, aliás, que assim como outras que envolvem o serviço braçal, foram historicamente estigmatizadas no Brasil desde o longo regime escravocrata que atribuiu ao esforço físico um valor

negativo, concebendo-o como algo que remete à servidão, à fraqueza e ao desprestígio. Nesse sentido, caberiam ao "paraíba" os subempregos destinados ao trabalhador "não qualificado", assim como adverte Ferreira (1975). O que temos aí são relações de poder e vontades de verdade construídas por meio do discurso e materializadas em toda uma rede enunciativa que atravessa o tempo.

Nos mesmos dicionários em que são encontradas as acepções concernentes aos operários, irrompe ainda uma última referência à expressão *paraíba*: a "mulher-macho". Trata-se de uma imagem relacionada especificamente à mulher nordestina através de um discurso que a define relativamente ao masculino, contemplando sua aparência, seu comportamento e mesmo sua orientação sexual. Para comprová-lo, basta que atentemos à expressão "virago", apresentada em Ferreira (1975) e relacionada a uma mulher de aparência e hábitos considerados, pelos discursos historicamente postos, masculinos. Vale ressaltar, ainda, a insinuação de cunho sexual que tal expressão carrega, o que se confirma na acepção "lésbica", encontrada em Gurgel (1984). Tal acepção é fruto de um deslizamento discursivo, que tem início com a indicação de mulheres que tomam para si atributos supostamente exclusivos do gênero masculino, como a força e a valentia – a "mulher macho" –, e acaba por resvalar em uma indicação de seu interesse afetivo e/ou sexual.

Uma vez mais, seria preciso questionar as condições históricas que possibilitaram a irrupção desses verbetes. Pelo menos três acontecimentos do século XX são aí centrais: primeiramente, o cangaço. Onda de banditismo, crime e violência que se concentrou no sertão do Nordeste brasileiro do final do século XIX até 1940, o Cangaço produziu as narrativas que fizeram de Virgulino Ferreira da Silva, o Lampião, e de Maria Gomes de Oliveira, ou Maria Bonita, míticos heróis nordestinos. Como resultado de uma vida quase sem registros, Maria Bonita ganhou ares de mito após sua morte, gerando a fantasia de uma guerreira destemida, justiceira, equivalente a uma amazona do sertão ou a uma Joana d'Arc nordestina. Tendo se tornado uma marca poderosa, passou a figurar em letras de música, em nomes de grifes, em *slogans* comerciais, além de ter se tornado um eco indefinido na literatura, no

cinema e na televisão (Negreiros, 2018). Toda uma apropriação da imagem de Maria Bonita, portanto, operada por uma indústria cultural que nela encontrou um produto rentável e que, sem dúvida, ajudou a construir a acepção da nordestina como uma mulher forte, aguerrida e fora de um padrão previsível de feminilidade: a "mulher macho".

Um segundo acontecimento que teve também forte atuação na construção dessa imagem durante o século XX foi a seca. Com o contexto da seca, a mulher nordestina foi repetidamente divulgada como uma sobrevivente. Diferentemente do que os discursos dominantes esperavam de uma mulher, a nordestina parecia, aos olhos da alteridade, capaz de renunciar àquelas que seriam suas características mais "naturais": as características compreendidas como femininas. Naquele cenário, a mulher nordestina foi associada ao trabalho braçal com a terra, à exposição ao sol e à lata d'água na cabeça, o que produzia e fazia circular a imagem de uma mulher sem a delicadeza das demais. Em virtude da rotina de desgaste físico, muitas vezes sem distinção de ocupação entre homens e mulheres, a nordestina não foi construída como bela, recatada, nem tampouco restrita às atividades ao lar, tornando-se estranha ao modelo de feminilidade historicamente imposto. Muito bruta para ser feminina, muito forte para ser mulher, a nordestina foi midiatizada como aquela que não precisava de qualquer suporte, haja vista sua capacidade de lidar com a vulnerabilidade social em que estava inserida. Mais uma vez: a "mulher macho".

Um último acontecimento que seria preciso recuperar é o baião intitulado *Paraíba*, de Luiz Gonzaga e Humberto Teixeira, datado de 1946: *Quando a lama virou pedra/ E Mandacaru secou/ Quando o ribaçã de sede/ Bateu asa e voou/ Foi aí que eu vim me embora/ Carregando a minha dor/ Hoje eu mando um abraço/ Pra ti pequenina/ Paraíba masculina,/ Muié macho, sim sinhô/ Eita pau pereira/ Que em princesa já roncou/ Eita Paraíba/ Muié macho sim sinhô/ Eita pau pereira/ Meu bodoque não quebrou/ Hoje eu mando/ Um abraço pra ti pequenina/ Paraíba masculina,/ Muié macho, sim sinhô.* É o refrão dessa canção que aparece no dicionário de Gurgel (1984, p. 284) após a indicação da

acepção de “lésbica” para o verbete *paraíba*: “Ela é paraíba, mulher macho, sim senhor”.

A música foi inspirada nos acontecimentos que envolveram a Paraíba no fim da política do café com leite, com o objetivo de homenagear o estado. O verso *Eita pau pereira/ que em princesa já roncou*, por exemplo, faz referência à Revolta de Princesa, movimento cabeceado pelo coronel José Pereira em fevereiro de 1930, e que foi desencadeado no município paraibano de Princesa, atualmente Princesa Isabel, em oposição ao governo estadual de João Pessoa. O termo *pequenina*, por seu turno, faz referência ao estado pequeno, no intuito de reforçar o sentido da bravura do lugar ao representar questões políticas no âmbito nacional. Mas é bem verdade que não são esses os sentidos que foram construídos e conservados em torno da música. Naquele momento, o enunciado *paraíba masculina mulher macho sim senhor* passa por um processo de deslocamento de sentido que o remete à mulher paraibana e nordestina, e não mais ao estado da Paraíba ou ao Nordeste. É assim que esse mesmo enunciado, ou seu recorte, aparece no verbete de Gurgel (1984), indicando e reforçando o discurso segundo o qual a mulher nordestina seria, à esteira de Maria Bonita, *macho*, destemida, desvencilhada de qualquer delicadeza.

Toda uma rede discursiva se forma, então, no século XX. Ali, o verbete *paraíba* terá continuidades relativamente às acepções apresentadas pelos dicionários do século XIX, como aquelas que lhe atribuem o sentido de rio ou de árvore. O verbete *paraibano* aparece mais recorrentemente e a referência à Província oferta lugar a acepções disfóricas: o “operário da construção civil”, numa referência aos homens paraibanos e/ou nordestinos; a “mulher macho” e, por extensão, lésbica, numa referência às mulheres paraibanas e/ou nordestinas. Vejamos, agora, o modo como tais discursos serão processados pelos dicionários do século XXI.

QUADRO 3 – Verbete *paraıba* em dicionários do século XXI[5.]

BECHARA 2011 p. 897	*paraıba* Ausente. *paraibano* (pa.ra:i.*ba*.no) *adj*. 1 Da Paraíba (Nordeste do Brasil); próprio desse estado ou de seu povo. *sm*. 2 Natural ou habitante da Paraíba. [Do

	top. *Paraıba + .ano.*]
HOUAISS 2011 p. 699	*paraıba* Ausente. *paraibano adj.* 1 da Paraíba *s.m* 2 natural ou habitante desse estado [ETIM: top. *Paraıba + -ano*]
BORBA 2011 p. 1024	*paraıba* (*Tupi*) Sf 1 árvore medicinal, de madeira branca e leve, empregada em caixotaria e forros, casca amarga, considerada medicinal, folhas compostas e flores insignificantes: *De uma e de outra margem, sobressaiam as perobas, as umburanas e as paraıbas*. 2 mulher forte, lutadora, corajosa: *Valeu ter visto aquela paraıba feminina encarar um teste publico de feminilidade e lutar contra os homens*. (*Deprec*) 3 mulher de aspecto e comportamento masculino; lésbica: *Meu irmao diz que sou paraıba so porque gosto de funk*. *paraibano* pa.ra.i.ba.no Adj 1 natural ou habitante da Paraíba: *lavrador paraibano* 2 da Paraíba: *a capital paraibana* Sm 3 quem é natural ou habitante da Paraíba: *Um paraibano nos fez recordar aquelas cançoes*.
AULETE 2011 p. 1026	*paraıba Bras. Angios*. sm. 1 Árvore da fam. das simarubáceas (*Quassia amara*), de madeira branca e frutos drupáceos, m. que *simaruba* 2 Árvore da fam. das simarubáceas (*Quassia versicolor*), de casca amarga e medicinal e drupas comestíveis, m. que *pitombeira-de-marajo* 3 Trecho do rio que não pode ser navegado: “Por esses espaços ninguém metia lanço, devido a que o rio em seio de sua largura se atalhava de corredeiras - paraíba - repuxando sobre pedregulho...” (Guimarães Rosa, “Ripuária” *in Tutameia*) 4 *Pop*. Mulher de comportamento masculinizado 5 *Pop. Depr*. Lésbica; MACHONA 6 *Pop*. Operário da construção civil; PARU; PARAÍBA DE OBRA 7 *P. ext*. Qualquer nordestino, sobretudo o que procura a região sudeste em busca de trabalho; PAU DE ARARA [F.: Do tupi *pa ‘rab + ‘iwa*.] *paraibano* sm. 1 Pessoa nascida ou que vive na Paraíba *a*. 2 Da Paraíba; típico desse estado ou de seu povo IF.: Do top. *Paraıba* + *-ano*.]
Dicio 2022 (eletrônico)	*paraıba* Substantivo feminino [Brasil] Árvore simarubácea. [Brasil: Sul] Trecho de rio que não pode ser navegado. [Brasil] Pop. Virago.
Dicionario de Sinonimos 2022 (eletrônico)	*paraıba* Ausente.
Google Dictionary (eletrônico)	*paraıba*[1] *substantivo masculino* ANGIOSPERMAS 1. m.q. *SIMARUBA* (*Quassia amara*). 2. m.q. *PITOMBEIRA-DE-MARAJO* (*Quassia versicolor*).

	paraíba[2] *substantivo feminino* 1. SUL DO BRASIL trecho de rio impróprio para a navegação. 2. OFENSIVO•BRASILEIRISMO mulher de aspecto e comportamento tradicionalmente considerados masculinos. OFENSIVO•BRASILEIRISMO m.q. *LESBICA*. 3. POR EXTENSÃO•OFENSIVO mulher forte, lutadora. 4. *substantivo de dois generos* OFENSIVO•BRASILEIRISMO operário não qualificado da construção civil. 5. *substantivo de dois generos* POR EXTENSÃO•OFENSIVO uma pessoa de qualquer parte do nordeste. *paraibano adjetivo substantivo masculino* relativo à Paraíba, estado do Brasil, ou o que é seu natural ou habitante.

Fonte: produção das autoras.

Naquilo que concerne ao século XXI, o verbete *paraíba* volta a ser silenciado em alguns dicionários, como Bechara (2011), Houaiss (2011) e Dicionário de Sinônimos (2022). Em contrapartida, naqueles em que ele aparece, é possível indicar certa continuidade relativamente a algumas das acepções que vimos emergir anteriormente. A *paraíba* compreendida como rio e como árvore estão também aqui: a primeira com a manutenção de seus sentidos disfóricos, na indicação de um rio impróprio para a navegação, como em Aulete (2011), Dicio (2022) e Google Dictionary (2022); e a segunda mediante a referência à simarouba amara, como em Borba (2011), Aulete (2011), Dicio (2022) e Google Dictionary (2022). Além disso, o verbete *paraibano* também se consolida e aparece na maioria dos dicionários, indicando a pessoa natural ou habitante da Paraíba, sem qualquer valoração, como em Bechara (2011), Houaiss (2011), Borba (2011), Aulete (2011) e Google Dictionary (2022).

Do mesmo modo, continua a encontrar condições de emergência a acepção de *paraíba* como operário da construção civil (Aulete 2011; Google 2022). Mais do que isso: há ainda a continuidade de sua valoração disfórica, posto tratar-se de um operário "não qualificado", como salienta o Google Dictionary (2022). São enunciados que trabalham na manutenção de um discurso depreciativo relativamente ao trabalhador paraibano e/ou nordestino. Essa depreciação, assim como ocorrera no século XX, se dá discursivamente e sob diversos aspectos. Ela se dá, primeiramente, mediante a escolha do próprio termo "operário": ora, a utilização desse termo produz um apagamento

em relação a todos os outros que poderiam ter sido convocados – "profissional", por exemplo. A opção por "operário" constrói o sentido de alguém que ocupa um nível inferior em uma escala hierárquica: trata-se de um empregado, de um subalterno. Confirma essa análise as especificidades atribuídas pelos dicionários – no século XX e ainda aqui – a este "operário": "operário da construção civil" (Aulete 2011, p. 1026) e "operário não qualificado da construção civil" (Google, 2022). Aqui, ao particularizar este trabalhador na construção civil, os dicionários o excluem de outros setores de trabalho, indicando certa restrição de sua capacidade laboral. E ao descrevê-lo na condição de "não qualificado", constrói-se uma condição: não se trata de alguém em formação ou que poderia qualificar-se, mas se trata de alguém que carrega a condição da desqualificação. "O paraíba" não está desqualificado, ele *é* desqualificado, daí sua posição subalterna.

Como se não fosse suficiente a regularidade conquistada por tais enunciados, os verbetes operam ainda uma continuidade naquilo que concerne ao funcionamento da expressão *paraíba* como metonímia do Nordeste. Tanto em Aulete (2011, p. 1026) quanto em Google Dictionary (2022), encontra-se uma acepção globalizante: "qualquer nordestino", "uma pessoa de qualquer parte do nordeste", numa assimilação que apaga qualquer distinção entre os nove estados da região e que os coloca sob o mesmo teto da depreciação: *paraíba* é "qualquer um" que habite ou que tenha nascido em "qualquer um" dos nove estados. Além disso, em Aulete (2011, p. 1026), na extensão dessa metonímia, irrompe um enunciado que até então não havia aparecido nos demais dicionários: "Qualquer nordestino, sobretudo o que procura a região sudeste em busca de trabalho". Com esta afirmação, o enunciado indica a conservação de uma memória que vimos emergir anteriormente: aquela da migração nordestina para o Sudeste em meados do século XX. Com isto, materializam-se aqui as relações de poder no interior das quais se constroem os discursos que opõem, por um lado, um Sudeste rico e desenvolvido e, por outro, um Nordeste pobre e necessitado, além de um nordestino eternamente despreparado e carente do auxílio sudestino.

Naquilo que concerne especificamente à mulher, embora os enunciados operem em cadeia e no interior de um mesmo campo associado (Foucault 2019), eles podem ser agrupados em torno de três unidades discursivas: a *paraíba* mulher forte (Borba, 2011; Google, 2022), a *paraíba* mulher masculinizada (Borba 2011; Aulete 2011; Google 2022) e a *paraíba* mulher lésbica (Borba 2011; Aulete 2011; Dicio 2022; Google 2022). Sobre a primeira – a *paraíba* mulher "forte", "lutadora", "corajosa" –, os enunciados retomam, discursivamente, tanto quanto atestam a conservação dos discursos produzidos em meados do século XX, à esteira de acontecimentos como o Cangaço e a seca. Ressoa ainda aqui a imagem de uma mulher nordestina que herda a valentia do Cangaço e a resistência aos períodos de estiagem: uma mulher que emerge na memória dicionarística como sobrevivente de um lugar inóspito, onde o trabalho é braçal e as condições de vida são insalubres. Um discurso que solidifica e continua a projetar ao futuro a ideia segundo a qual apenas os fortes foram capazes de se adaptar e de sobreviver no Nordeste, entre eles o "cabra" que suporta a peste e a "mulher macho".

É assim que irrompe, na rede discursiva de que tratamos, os enunciados que tematizam a *paraíba* mulher masculinizada, ou "mulher macho". Embora este último termo não apareça em nenhum dos dicionários consultados, há, em três obras, acepções que a retomam discursivamente: "mulher de aspecto e comportamento masculino", conforme Borba (2011, p. 1024), "mulher de comportamento masculinizado", conforme Aulete (2011, p. 1026), e "mulher de aspecto e comportamento tradicionalmente considerados masculinos", conforme Google Dictionary (2022). Assim sendo, a força e a valentia que antes vimos serem atribuídas à mulher paraibana e/ou nordestina, não são aqui construídas como atributos femininos, mas como fruto de uma apropriação realizada daquilo que, em verdade, seria apanágio masculino. Uma masculinização, portanto, dessas mulheres, de seu aspecto e de seu comportamento, por meio da conservação de discursos que a remetem diretamente a imagens como a de Maria Bonita, ou mesmo à canção de Luiz Gonzaga e Humberto Teixeira, tantas vezes recuperadas pela literatura, pelo cinema e pela televisão.

Mas as acepções não se encerram dessa forma. Esses enunciados que tematizam uma *paraíba* mulher forte e masculinizada fazem irromper ainda a *paraíba* mulher lésbica. Não por acaso, nos dicionários em que o termo "lésbica" aparece (Borba 2011; Aulete 2011; Google 2022), ele está posto imediatamente após a descrição de um comportamento masculino ou masculinizado, construindo uma associação entre os dois aspectos: se masculina, logo, lésbica. Vale salientar, ainda, a maior recorrência do termo nos dicionários do século XXI: se, nas obras do século XX, o termo "lésbica" tem apenas uma ocorrência, aqui ele encontra mais condições de emergência e aparece em três oportunidades – embalado, certamente, pela popularização que o movimento LGBTQIA+ ofereceu a este e a outros termos nas últimas décadas. De modo geral, ratifica-se aqui uma ideia de gênero biológico, cujo desenvolvimento se daria naturalmente em cada sujeito, a depender de seu sexo, e do qual a *paraíba* mulher lésbica não seria mais do que um desvio, posto seu aspecto e seu comportamento masculinos.

Assim, o que os verbetes contemporâneos nos legam são continuidades, mas também rupturas relativamente àqueles que vimos irromper anteriormente: as acepções que atribuem ao termo *paraíba* o sentido de rio ou de árvore são perenes. Têm também relativa continuidade as acepções que o expressam como metonímia do Nordeste, como operário da construção civil ou como mulher-macho. Mas pelo menos nestas duas últimas acepções há também rupturas: como operário, o *paraíba* já não é somente desqualificado, ele é também aquele que migra até o Sudeste em busca de trabalho, explicitando as relações de poder que estão postas entre as duas regiões; a *paraíba* mulher macho, por sua vez, consolida-se como mulher forte, à imagem e semelhança de Maria Bonita, e justamente sua força, considerada apanágio masculino, estenderá o verbete até a acepção de mulher lésbica.

Considerações finais: o que pode, afinal, o discurso dicionarístico?

Acabamos de vê-lo: o verbete *paraíba*, questionado diante de sua própria historicidade, atesta um completo apagamento, naquilo que concerne aos dicionários dos séculos XX e XXI, do estado da Paraíba, haja vista que nenhum deles faz referência ao estado da Federação, ainda que os dicionários do século XIX façam vasta referência à província. Mas o mesmo verbete nos diz ainda mais: ele expõe a construção e a manutenção de um discurso discriminatório relativamente aos paraibanos e mesmo aos nordestinos, de modo geral, na medida em que suas acepções deixam de reportar um lugar para reportar pessoas. Primeiramente, o operário desqualificado da construção civil, o "paraíba de obra", mas também a "mulher macho", desprovida da feminilidade que lhe deveria ser inerente e instituída a partir do apanágio masculino da força e da coragem. Não por acaso, já no século XXI, é como "lésbica" que ela será descrita.

São verbetes que caminham pelo tempo histórico em direção oposta aos discursos que reivindicam o respeito às minorias sociais. Com isto, queremos dizer que, se é possível encontrar, do século XIX ao século XXI, inúmeros avanços naquilo que concerne à visibilidade e à credibilidade de grupos socialmente marginalizados, os verbetes, por seu turno, passam por um processo de ampliação e de verticalização de suas acepções discriminatórias. Lembremos, por exemplo, daquilo que encontramos no dicionário de Visconde de Beaurepaire-Rohan (1889) relativamente ao *parahybâno*, ali colocado em posição de prestígio mediante uma descrição eufórica. Esse mesmo grupo é mais tarde descrito na condição de operário não qualificado. Lembremos ainda do apagamento da mulher paraibana e/ou nordestina nos dicionários do século XIX e sua posterior descrição, no século XX, a partir de uma masculinidade própria do Cangaço e da seca, sendo ainda estendida à condição de "lésbica" no século XXI.

Se atributos como "operário" e "lésbica" não são insultos naturalmente determinados, na medida em que designam simplesmente uma função de trabalho e uma orientação sexual, o campo associado em que os verbetes emergem não deixam dúvidas de que estamos diante de práticas de opressão. Isto porque se trata de um campo associado no interior do qual estão postas múltiplas e distintas

relações de poder: aquelas que se dão entre um nordeste pobre e necessitado e um sudeste rico e desenvolvido; aquelas que emergem da relação entre patrões e empregados, ou entre profissionais e operários; aquelas que se desenvolvem entre homens e mulheres, a partir dos preceitos historicamente fixados para a masculinidade e para a feminilidade; além daquelas que se produzem entre a heteronormatividade e as sexualidades consideradas desviantes, como o lesbianismo.

Portanto, à pergunta "o que pode o discurso dicionarístico?", respondemos que ele pode trabalhar em prol da emergência e da manutenção de discursos discriminatórios, cuja disseminação social fomenta práticas de violência direcionadas a grupos sociais historicamente marginalizados. Se falamos particularmente do verbete *paraíba*, atestamos que ele oferece condições de possibilidade a enunciados que menosprezam a origem, a qualificação profissional, a aparência, o comportamento, o fluxo migratório e ainda a orientação sexual de paraibanos e nordestinos. Os enunciados produzidos por Bolsonaro e por Fontenelle são apenas alguns exemplos de tal menosprezo. Justamente por isso, tendo em vista o poder socialmente concedido aos dicionários, consideramos ser compromisso democrático uma prática de leitura – bem como uma prática educativa – que questione tais instrumentos, auxiliando na desconstrução e na resistência aos discursos de ódio e da intolerância.

Referências

AULETE, Caldas (2011). *Novíssimo Aulete*: *dicionário contemporâneo da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Lexikon.

BEAUREPAIRE-ROHAN, Visconde de (1889). *Diccionario de Vocabulos Brazileiros*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional.

BECHARA, Evanildo (2011). *Dicionário da Língua Portuguesa Evanildo Bechara*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

BORBA, Francisco da Silva (2011). *Dicionário Unesp do Português Contemporâneo*. Curitiba: Piá.

BUENO, Francisco da Silveira (1996). *Dicionário Escolar Silveira Bueno*. 23ª ed. Rio de Janeiro: Ediouro.

DICIO, *Dicionário Online de Português*. Porto: 7Graus, 2022. Disponível em: https://www.dicio.com.br/. Acesso em: 27/07/2022.

DICIONÁRIO de Sinônimos. Porto: 7Graus, 2022. Disponível em: https://www.sinonimos.com.br/. Acesso em: 27/07/2022.

FARIA, Eduardo de (1859). *Novo Diccionario da Lingua Portuguesa*. 4ª ed. Rio de Janeiro: Typographya Imperial e Constitucional de J. Villeneuve, vol. 2.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda (1964). *Pequeno Dicionário Brasileiro da Língua Portuguêsa*. 11ª ed. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda (1975). *Novo Dicionário da Língua Portuguesa*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira.

FIGUEIREDO, Candido de (2020). *Novo diccionário da Língua Portuguesa*. (1913[2010]). Project Gutenberg E-book. Disponível em: https://www.gutenberg.org/files/31552/31552-pdf.pdf.

FOUCAULT, Michel (1979). *Microfísica do poder*. 22ª ed. Rio de Janeiro: Graal.

FOUCAULT, Michel (2019). *A arqueologia do saber*. 8ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

GOOGLE Dictionary (2022). Produto licenciado pelo OxfordDictionaries.com da Oxford University Press. Disponível em: https://www.google.com/. Acesso em: 28/07/2022.

GURGEL, J. B. Serra e (1984). *Dicionário de Gíria*: *Modismo Linguístico – Equipamento Falado do Brasileiro*. 3ª ed. Rio de Janeiro: J. B. Serra & Gurgel.

HOUAISS, Antônio (org.) e VILLAR, Mauro de Salles (ed.) (2011). *Dicionário Houaiss conciso*. São Paulo: Moderna.

LAROUSSE CULTURAL (1992). *Dicionário da Língua Portuguesa*. São Paulo: Editora Universo.

NASCENTES, Antenor (1966). *Dicionário Etimológico Resumido*. São Paulo: Instituto Nacional do Livro.

NEGREIROS, Adriana. (2018) *Maria Bonita*: sexo, violência e mulheres no cangaço: Editora Objetiva.

RAGO, Margareth (2011). "Sonhos de Brasil", *in*: ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz. *A invenção do Nordeste e outras artes*. 5ª ed. São Paulo: Cortez, pp. 13-19.

RUBIM, Braz da Costa (1853). *Vocabulario Brasileiro*: *para servir de complemento aos diccionarios da lingua portuguesa.* Rio de Janeiro: Typographia Dous de Dezembro.

SILVA PINTO, Luiz Maria da Silva (1832). *Diccionario da Língua Brasileira*. Ouro Preto: Typographia de Silva.

SILVA, Antonio de Morais (1877/1878). *Diccionario da Lingua Portugueza*. 7ª ed. Lisboa: Typographia de Joaquim Germano de Souza Neves, vol. 2.

SOUZA, Bernardino José de (1939). *Dicionário da Terra e da Gente do Brasil*. 4ª ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional.

VEYNE, Paul (2011). *Foucault*: *seu pensamento, sua pessoa*. Trad. Marcelo Jacques de Morais. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

VIEIRA, Frei Domingos (1871). *Thesouro da Lingua Portuguesa*. Rio de Janeiro; Pará: Em Casa dos Editores Ernesto Chardron e Bartholomeu H. de Moraes, vol. 4.

Notas

1 'Daqueles governadores de 'paraíba', o pior é o do Maranhão', diz Bolsonaro. *G1*, 19 jul. 2019. Disponível em: https://g1.globo.com/politica/noticia/2019/07/19/daqueles-governadores-de-paraiba-o-pior-e-o-do-maranhao-diz-bolsonaro.ghtml. Acesso em: 28 jul. 2022.

2 Melo, Mateus. 'Esses paraíbas fazem um pouquinho de sucesso e acham que podem tudo', diz Antonia Fontenelle ao criticar DJ Ibis. *F5 online*, 12 jul. 2021. Disponível em: https://f5online.com.br/esses-paraibas-fazem-um-pouquinho-de-sucesso-e-acham-que-podem-tudo-diz-antonia-fontenelle-ao-criticar-dj-ivis/. Acesso em: 07 jun. 2022.

3 Esta periodização se baseia naquilo que afirma Rago a respeito da formação do Nordeste: "Até meados da década de 1910, o Nordeste não existia, ninguém pensava no Nordeste, os nordestinos não eram percebidos, nem criticados como gente de baixa estatura, diferente e

mal adaptada" (Rago 2011, p. 13). Desse modo, a consideração de dicionários dos séculos XIX, XX e XXI contemplaria o período anterior à formação do Nordeste, ao período próprio de sua formação, além dos dias atuais.

4 o dicionário de Gurgel (1984, p. 284), há um exemplo escrito da seguinte forma: "Ela é paraíba, mulher machado, sim senhor". Em nossas buscas pelo termo "mulher machado", não encontramos definição ou correspondente. Acreditamos que se trata de uma incorreção gráfica mais tarde revista, já que constará na 8ª edição do dicionário de Gurgel (2009) a mesma definição e exemplo para o verbete *paraíba*, mas com a substituição de "mulher machado" por "mulher-macho". Por isso, em todo caso, consideramos que existe em Gurgel (1984) o aparecimento de "mulher-macho"

5 Para o século XXI, optamos pela consideração não apenas dos dicionários impressos, mas também daqueles eletrônicos, em virtude de sua ampla utilização em nossos dias.

O QUE PODE UM DISCURSO SOBRE A DOCÊNCIA? OU DIA DOS PROFESSORES NA MÍDIA

Mariana Batista do Nascimento Silva

Apontamentos iniciais

Neste trabalho, nos inscrevemos teoricamente no campo da Análise do Discurso (AD) francesa e, por meio de conceitos pechetianos, nos propomos analisar a construção do discurso sobre a docência por meio de textos do campo jornalístico publicados em sites de notícias em ocasião do dia do professor no ano de 2020. A partir da noção de memória discursiva, pretendemos compreender como os enunciados das matérias midiáticas retomam e ressignificam já ditos. Por conseguinte, consideraremos que o discurso é:

> uma parte de um mecanismo em funcionamento, isto é, como pertencente a um sistema de normas nem puramente individuais nem globalmente universais, mas que derivam da estrutura de uma ideologia política, correspondendo, pois, a um certo lugar no interior de uma formação social dada. (Pêcheux 1997, pp. 76-77)

Desta forma, o discurso sobre a docência no corpus analisado está imbricado com a materialidade da linguagem, com o contexto de produção e o processo de significação construído historicamente. Desta forma, compreendemos que a memória discursiva tem papel fundamental na construção e ressignificação do discurso sobre a docência que circula na mídia.

A memória discursiva ressignifica os enunciados num dado momento histórico e pode ser percebida na materialidade linguística pela falta ou presença de determinados elementos, sendo, pois, constitutiva do processo de significação e da produção de sentidos na opacidade do discurso. Dizemos que o sujeito na produção do dizer estabelece elos entre o discurso e a memória discursiva, processo esse

inconsciente, mas que pode ser percebido e analisado na materialidade linguística. Segundo Pêcheux (1999, p. 52)

> *A memória discursiva seria aquilo que, face a um texto que surge como acontecimento a ser lido, vem restabelecer os 'implícitos' (quer dizer, mais tecnicamente, os pré-construídos, elementos citados e relatados, discursos-transversos etc.) de que sua leitura necessita: a condição do legível em relação ao próprio legível.*

Nas últimas décadas, com o surgimento da mídia, os textos (verbais, imagéticos, sincréticos) intensificaram o lugar deles na constituição da memória coletiva e na perpetuação e ressignificação de discursos, tomando uma posição privilegiada na sociedade moderna. Deste modo, dizemos que construções da mídia são grandes operadoras de memória coletiva, pois representa a realidade e conserva padrões sociais. Uma imagem veiculada pela mídia, por exemplo, pode fazer parte do construto da memória e ser também um acontecimento histórico. Podemos compreender, então, a memória como um fenômeno que pode ser construído.

Além disto, memória promove imaginários sociais e contribui para formação da identidade social e individual. É a identidade que institui elos ou distanciamento entre o sujeito e um grupo social, fundada por identificações entendidas como posições do sujeito em uma cadeia discursiva, marcando a singularidade do sujeito. A memória pode ser compreendida como um arquivo destes traços de identificação, que marca a singularidade do sujeito (o que é diferente de unidade).

Isso posto, buscaremos discutir a construção do discurso sobre a docência bem como elucidar como o discurso perpassa os sujeitos na construção de suas identidades e como a noção de esquecimento apresentada por Pêcheux marca discursivamente os docentes evocados a dizer nas matérias jornalísticas sobre docência: esquecimento 1, que é a ilusão do sujeito de ser criador único de seu discurso e a origem dele; esquecimento 2, que consiste na ilusão do sujeito de que tudo que diz é aprendido pelo seu interlocutor da forma que foi proferida, ou seja, a ilusão de dominar o sentido do ser dizer no outro, e considerando o sujeito heterogêneo e disperso. Entende-se o sujeito clivado, cindido e

atravessado pelo outro, sendo que o indivíduo somente se constitui sujeito pelo outro – considerando esse outro na interação e o outro do inconsciente, outro EU. Sendo o sujeito constituído na e pela interação com o outro, o processo de identificação com profissão passa pelo olhar do outro e pelos discursos sociais sobre a profissão.

Dia dos professores: que professor é esse?

Conforme já apresentado, selecionamos três publicações midiáticas em jornais online realizadas no "Dia dos professores" do ano de 2020 para discutir a construção do discurso sobre docência. Importante destacar que se tratam de textos produzidos e colocados em circulação por veículos de grande mídia, conservadores e inscritos na discursividade neoliberal, sendo que que este contexto tem impacto direto nos discursos produzidos e nossa análise realizada. Sobre o contexto histórico, que é materializado nos lugares enunciativos analisados, devemos ressaltar que em outubro de 2020 ainda estávamos emersos na pandemia do covid-19 e, com diferenças em cada localidade do país, seguindo protocolos de distanciamento social que demandaram a interrupção das aulas presenciais e início de aulas remotas (ministradas por meio de plataformas online, além de outros recursos como uso de WhatsApp e envio de material impresso).

A primeira reportagem que discutiremos, publicada no portal de notícia G1, Caruaru e Região, tem como manchete "Dia dos Professores: mestres falam da vocação para ensinar"[1.] e com a linha fina "Estudantes agradecem pela profissão e dedicação dos professores". Além, destes dispostos, outros enunciados que compor a reportagem como "O professor Thiago Neto nunca teve dúvida sobre a vocação para o ensino" e "Por isso, mais que uma profissão, ser professor é aceitar a missão de lutar por um mundo melhor, apesar de todas as adversidades", nos levam a pensar sobre as palavras "vocação" e "missão" que são recorrentes no discurso sobre educação para caracterizar os docentes.

Para a palavra "Vocação", encontramos no dicionário Michaelis algumas acepções como:

> 1. Ato ou efeito de chamar. 2. Inclinação para qualquer atividade, ofício, profissão etc.; propensão, tendência. 3. Inclinação para o sacerdócio ou para a vida religiosa. 4. Qualquer disposição natural do espírito; pendor, talento. 5. Terreno a que a árvore se adapta muito bem.

Entre estes significados evidenciamos o termo vocação sendo aplicado no sentido de "sacerdócio", "disposição natural do espírito", o que constituiu discurso da docência desqualificada enquanto atividade profissional que se aprende e para qual se profissionaliza. Assim, como as palavras não são opacas e suas significações e seus sentidos são construídos no processo discursivo, no campo educacional vocação refere-se a uma memória discursiva, remete à construção histórica de um discurso sobre a docência relacionado a construção do conceito e da profissão docente no Brasil.

De acordo com Almeida (1998), o pensamento pedagógico no Brasil foi permeado por concepções de docência associadas à ideia de vocação, sacerdócio, dom, sacrifício individual. Ao longo da história da educação, podemos destacar diversos momentos em que o ensino tradicional estava vinculado ao discurso religioso, e, tendo em vista como a docência se constituiu em nosso país por meio dos jesuítas, constrói-se a ideia de que o docente deveria como um padre, dedicar-se a causa da educação e não a profissão de educador. Mesmo após a expulsão dos jesuítas e tomada do governo da organização da educação no brasil, até a década de 1930 para a admissão de professores nas escola se fazia necessário Ao longo da história da educação, a igreja interveio e ocupou um lugar de disputa de poder nos discursos pedagógicos, a exemplo dos anos de 1930, efervescentes para a disputa entre escola tradicional (católicos) e os Escola Nova (e mesmo no discurso de muitos escolanovistas a força do discurso sobre vocação e missão ainda era percebido).

Assim, os termos "vocação para o ensino", "vocação para ensinar", "missão de lutar" não compõem o texto da matéria citada por acaso, eles retomam uma construção histórica discursiva sobre a docência e a ressignificam a partir do contexto em que é publicada.

Outros dizeres que aparecem nessa mesma matéria, depoimentos de docentes, também contribuem para a construção do discurso sobre o professor neste veículo de comunicação. “Além da profissão, de dar aula, de aplicar e corrigir provas, exige de nós dedicação, um comprometimento e acima de tudo amor”, diz uma professora que se refere a elementos do ensino tradicional como aplicar e corrigir provas, mas destacava na noção de “acima de tudo amor” que se alinha a noção da profissão por vocação, por amor. Por que destacar amor? Qual o imaginário que essa noção evoca tendo em vista o histórico de desprofissionalização da educação?

Estes dizeres e outros que destacaremos são para estes docentes uma marca de como se constituem sujeitos-professores por meio do discurso sobre docência construído historicamente. Como destaca Pêcheux, há nesse dizeres a ilusão de que o próprio sujeito é origem desse dizer quando na verdade são enunciados que se repetem ao mesmo tempo que se tornam outros a partir do tempo e espaços em que ocorrem a enunciação.

Outra professora destaca que “ser professora é algo muito sublime, muito especial, eu tenho muito honra de trabalhar na minha área, no que eu gosto”. E que “tira o chapéu para os colegas”. Na fala da docente percebemos a oposição entre as vantagens e as dificuldades em ser professor. Outras falas de docentes remetem à dificuldade da profissão como “Hoje ser professor não é uma tarefa fácil, é uma tarefa muito difícil, principalmente nessa época que a gente vive. Ele encontra muitas barreiras, muitas dificuldades todos os dias”. Que dificuldades são estas que não ganharam destaque na matéria?

Além de texto escrito, a matéria que destacamos também é composta por um vídeo em que a imagem dos docentes aparece por meio da gravação de seus depoimentos estendidos, são brancos que aparecem em cenários que demonstram poder aquisitivo razoável remetem a classe média. A imagem escolhida para acompanhar a escrita foi de vários alunos em uma tela que aparenta ser um recorte de uma plataforma de reunião online onde ocorrem as aulas, todas as crianças são brancas. A composição da matéria remete a um universo de aulas remotas sem exclusão e conflito. A quem interessa o

apagamento da falta de condições de trabalho docente durante a pandemia? A partir da análise da inscrição dos enunciados numa formação discursiva neoliberal. E a falta de condições de acesso de alunos de periferia? “Apesar de todas as diversidades”, “a gente gosta tanto do que faz que as vezes esquecemos que não temos o trabalho reconhecido”, “Nasci para ser professora”, são alguns doa dizeres que aparecem nos vídeos. Que relação é essa que se estabelece com a docência? De que forma os discursos históricos sobre a docência impedem sobre essa imagem de si mesmo que os docentes explicitam?

Outra matéria também do portal G1, Jornal Globonews, nomeada como “Dia dos Professores: conheça histórias de superação para ensinar durante a pandemia”[2.] duas professoras são entrevistadas num vídeo de três minutos. O jornalista da matéria abre o vídeo com enunciados como “A pandemia testou a vocação de professores no país” “a gente conta agora histórias de mestres que tiveram que se superaram para ensinar durante a pandemia”. Novamente vemos a profissão docente ser associada à vocação e ao sacrifício individual; ideias essas retomadas nos dizeres as professoras que embora não utilizem a palavra vocação, apresentam situações e dizeres que remetes a essa ideia: “desde criança eu ensino”, retomada a concepção de docência como dom; “desafios são muitos, graças a deus tudo muito tranquilo, são alunos maravilhosos”, relativização das dificuldades da profissão sem as citar.

Uma das docentes afirma que nunca foi tradicional e se surpreendeu ao chegar numa escola e perceber que assim como na época em que foi aluna, ainda se usava giz na escola que trabalharia e declara “comprei meu próprio equipamento de digital, primeira mudança de método foi isso”. Por vocação, o professor não vê problemas em doar pelo trabalho, inclusive comprando os materiais necessários para suas práticas, que na verdade deveriam ser fornecidos pelo estado, no caso das escolas públicas. Nessa discursividade, o professor é responsabilizado pela prática docente independente do que seja necessário para realizá-la, o que desresponsabiliza o Estado e as gestões de suas obrigações, o que ocorre tanto em relação a formação do docente quanto na estruturação das escolas, do currículo etc.

Outra fala dessa mesma docente remete à vocação e o exercício da docência por amor: “Ser professor é ter muito amor ao que você faz porque não é por dinheiro não é por condições de trabalho”. Como ficaria então a ideia de profissionalização docente? A docência enquanto uma profissão em um sistema capitalista em que a força de trabalho é capitalizado? A professora finaliza ainda reconhecendo a desvalorização no sistema econômico da profissão docente: “Só precisaria mais uma coisa para isso ser perfeito: que o professor fosse valorizado no Brasil.” O que seria para essa docente (e tantos outros) ser reconhecida? O termo “ser perfeito” remete a esta romantização do sacrifício docente em meio a falta de investimento.

Essa naturalização do sacrifício, do empenho individual é comum dos discursos sobre a educação, não deveria ser visto como positivo ter que adquirir materiais que deveriam estar disponíveis a todos os docentes de uma escola. Além disto, a introdução de equipamentos digitais não garante em si, mudanças de práticas docentes, haja vista que o data show, por exemplo, passou a ser um instrumento para que se realizassem ainda aulas expositivas com uma organização ainda jesuítica.

Também podemos identificar o sacerdócio enaltecido por meio da notícia publicada no site da Rádio Itatiaia intitulada “Dia dos Professores: profissional sai de casa para dar aulas na calçada dos alunos”,[3.] acompanhada da linha fina “As aulas em Belo Horizonte estão suspensas desde março deste ano por causa da pandemia de covid-19. Com isso, o Dia dos Professores neste ano é celebrado em um momento inimaginável para os profissionais da educação. Mas uma história inspiradora preenche a data que homenageia os verdadeiros heróis das crianças”. “Verdadeiros heróis” os professores que diante a ineficácia de estratégia para suprir os problemas da escolarização durante a pandemia de 2020. A professora relata ao jornalista que visita cada aluno uma vez ao mês e realiza a aula na calcada. O que a motivou foi à saudade relatada pelos alunos e que a professora também diz sentir. Mas, o que faz de fato uma docente, arriscar-se e ir de encontro aos alunos durante o período pandêmico?

Nessa matéria citada e em outras aparecem enunciados que destacam o professor como o sujeito que é capaz de promover a transformação social por meio da educação – nesse período busca-se a civilidade para o Brasil. Discurso presente também em outros períodos educacionais, especialmente o escolanovista já citado neste artigo. De acordo com Pintassilgo (2005, p. 61), a identidade docente é atravessada por esse dizer de "mudar o mundo" Também em outros países (Pintassilgo 2005, p. 61) este é um dos traços que constrói a identidade dos professores: aquele que tem "poder de mudar a sociedade". E ainda segundo o autor, se associa à ideia de sacrifício e amor pela profissão devido ao seu caráter nobre. De fato, o papel de um docente como transformador social aparece em diferentes discursos sobre a docência, e num contexto capitalista reforça a ideia de empresariamento de si, de responsabilização do sujeito docente e desresponsabilização do Estado. O que podemos perceber por meio das reportagens analisadas é um apagamento do papel do Estado na promoção da educação de qualidade social, laica e gratuita; apagamento típico do discurso neoliberal.

Outras matérias publicadas em outras datas, fora do dia 15 de outubro, também fazem referências a essa construção da responsabilização do docente pelas ações de promoção do ensino, como estas manchetes com suas respectivas linhas finas: "Professora de São Carlos dá aula na calçada para alunos que não têm celular ou internet"[4.] ("Marcela Cristina Vicente alfabetiza crianças de 7 anos e sentiu necessidade de ajudar quem não tinha estruturas para aprender conteúdo online. Escolas estão fechadas desde 23 de março"); "Inclusão: professora dá aulas na calçada para alunos com deficiência, em Itapipoca, durante pandemia"[5.] ("Estudantes recebem apostilas e materiais de estudos desinfectados; aulas incluem dinâmicas de desenvolvimento do sistema motor seguindo regras de distanciamento social", "Professora dá aulas nas calçadas de BH para aliviar saudade dos alunos"[6.] ("Após quase 6 meses dando aulas online, professora de Belo Horizonte resolveu visitar um aluno por semana e montar sala de aula na porta de casa").

Almeida, Tartuce e Nunes (2014) por meio de entrevistas realizadas com adolescentes do ensino médio da rede publicam e particular debatem que das razões que têm afastado este público de cursos de licenciatura justamente a romantização e idealização da profissão docente são destaques:

> parte da rejeição à profissão docente está, por um lado, diretamente relacionada à visão romantizada e idealizada anteriormente descrita: a escolha de ser professor é motivada pelo amor e pelo dom, e não deve ou não pode estar associada ao aspecto financeiro, do qual os jovens não querem ou não podem abdicar. Os alunos dos grupos de discussão das escolas particulares, com maior frequência, atribuem às outras profissões uma situação financeira e de qualidade de vida profissional melhor que a do professor. (Almeida Tartuce e Nunes 2014)

O discurso construído em torno da profissão docente se materializa em práticas desses profissionais, nas políticas pública para o setor e na forma como a sociedade compreende o campo de atuação docente.

Reflexões finais

Para além da imagem do professor enquanto detentor do saber, aquele que, como discute Orlandi, por vezes coloca em funcionamento um discurso autoritário a partir do discurso pedagógico, outras representações sobre o docente e o seu fazer na escola circulam socialmente, especialmente na mídia.

A partir de estudos da História da Educação, podemos perceber como o discurso sobre a docência foi atravessado por outros discursos como o religioso. A igreja católica exerceu por muitas décadas grande influência nas decisões políticas que normatizavam e organizavam a educação brasileira. Daí a construção da ideia de docência que se deu no Brasil especialmente pela atuação dos jesuítas e, posteriormente, por meio das escolas confessionais, por meio da constituição de grupos escolares dirigidos por freiras e padres e perdura nos discursos pedagógicos influenciando ainda a construção de uma identidade docente. Isso significar pensar que a docência por vocação, por amor,

por missão perpassa o dizer do docente sobre a própria profissão e sua atuação de maneira a ter impactos na suas práticas, de maneira até mesmo inconsciente.

O discurso constitui a identidade docente. Esse discurso sobre o docente atravessado por concepções religiosas tem se perpetuado por permear instituições ideológicas com a própria escola, a igreja, a mídia. Por certo o discurso pedagógico e o discurso sobre o professor foi desde o surgimento da profissão docente atravessado pelo discurso religioso numa relação de poder que relaciona a outros discursos, como o discurso político. Sua materialização nas práticas sociais pode ser percebida no processo de feminilização do magistério ao longo do século dezenove e vinte, nas políticas de desvalorização docente no que diz respeito a condições de trabalho e remuneração financeira, no desprestigio social que foi impregnando a profissão docente.

Assim, podemos compreender que o professor-missionário disposto a se sacrificar pela educação está presente nos enunciados da contemporaneidade e retomam uma construção história sobre a docência: aquele que deve sacrificar-se pela causa. A visão da educação como exemplo moral, pessoal com força interna, espírito devotado e policiado ainda pode ser encontrado nos enunciados que circulam na mídia e em outros espaços discursivos; termos estes que demonstram o atravessamento de formações discursivas do discurso religioso na construção do discurso pedagógico. Além disto, percebemos também a crença na exemplaridade moral da pessoa do educador que deveria ter força interna, espírito devotado e policiado. Essa ideia, segundo Joaquim Pintassilgo (2005, p. 64), é recorrente no discurso pedagógico e é incorporada ao pensamento dos professores sobre a profissão docente.

A forma como a memória se constrói torna inconsciente ao sujeito que toma para si como verdade esses dizeres sobre ser professor e esses passam a compor uma identidade docente que repercute e reproduz esses discursos sobre a docência. Ora, a profissionalização docente não pode ser pautada no sacrifício ou na atuação sem pretensão salarial, deve, pois, incorporar o discurso de valorização por meio da remuneração adequando ao nível de formação e pelo trabalho

que é desenvolvido. Embora seja necessário manter uma relação harmoniosa com o trabalho a que se é submetido dentro de um sistema capitalista, apenas o afeto e o amor não podem ser substituição ao retorno financeiro dentro desse contexto. A atividade docente é antes de tudo uma atividade profissional para remuneração.

A noção de empresariamento de si se associa com o discurso da docência como sacerdócio e marca um processo de responsabilização individual pelo seu próprio sucesso e fracasso como docente e, ainda, responsabilização pelo sucesso e fracasso de seus alunos e do sistema de ensino; isso em detrimento da desresponsabilização do Estado.

Referências

ALMEIDA, Jane Soares de (1998). *Mulher e educação*: *a paixão pelo possível*. São Paulo: Ed. Unesp.

ALMEIDA, Jane Soares de (2006). "Mulheres na educação: missão, vocação e destino? A feminização do magistério ao longo do século XX", *in*: SAVIANI, Dermeval *et al. O legado educacional do século XX no Brasil*. Campinas: Autores Associados, pp. 163-205.

ALMEIDA, Patrícia Albieri de; TARTUCE, Gisela Lobo B. P. e NUNES, Marina Muniz Rossa (2014). "Quais as razões para a baixa atratividade da docência por alunos do Ensino Médio?" *Psicologia Ensino & Formação*, vol. 5, nº 2, pp. 103-121.

ORLANDI, Eni P. (2015). *Análise de Discurso: princípios e procedimentos*. 12ª Edição. Campinas: Pontes Editores.

PÊCHEUX, Michel e FUCHS, Catherine (1997). "A propósito da análise automática do discurso: atualização e perspectivas", *in*: *Por uma análise automática do discurso: uma introdução à obra de Michel Pêcheux.* Campinas: Editora da Unicamp, vol. 2, pp. 163-252.

PÊCHEUX, M. (1999). "Papel da memória", *in*: ACHARD, P. *et al. Papel da memória* Trad. e Intr. J. H. Nunes. Campinas: Pontes.

PINTASSILGO, Joaquim (2005). "A profissão e a formação no discurso dos professores do ensino liceal português", *in*: XAVIER, Libânia Nacif *et al.* (org.) *Escola, culturas e saberes*. Rio de Janeiro: FGV.

Notas

1 Disponível em: https://g1.globo.com/pe/caruaru-regiao/noticia/2020/10/15/dia-dos-professores-mestres-falam-da-vocacao-para-ensinar.ghtml.

2 Disponível em: https://g1.globo.com/globonews/jornal-globonews/video/dia-dos-professores-conheca-historias-de-superacao-para-ensinar-durante-a-pandemia-8945680.ghtml.

3 Disponível em: https://www.itatiaia.com.br/noticia/dia-dos-professores-profissional-sai-de-casa-para-dar-aulas-na-calcada-dos-alunos.

4 Disponível em: https://virtz.r7.com/professora-da-aulas-nas-calcadas-de-bh-para-aliviar-saudade-dos-alunos-16092020.

5 Disponível em:: https://diariodonordeste.verdesmares.com.br/dias-melhores/inclusao-professora-da-aulas-na-calcada-para-alunos-com-deficiencia-em-itapipoca-durante-pandemia-1.2975297.

6 Disponível em:: https://virtz.r7.com/professora-da-aulas-nas-calcadas-de-bh-para-aliviar-saudade-dos-alunos-16092020.

A DESOBEDIÊNCIA COMO PRÁTICA DISCURSIVA NAS RELAÇÕES DE PODER-SABER NO MOVIMENTO ESTUDANTIL DE OCUPAÇÃO DAS ESCOLAS

Mônica Chagas
Pedro Navarro

Introdução

O acontecimento discursivo do *impeachment* da presidente Dilma Rousseff, em 2016, e o início do governo de Michel Temer,[1.] marcado por medidas econômicas impopulares, que afetavam diretamente áreas como saúde e educação, geraram focos de resistência por todo o país. Especificamente, a Proposta de Emenda Constitucional, PEC 241/2016 (PEC 55, no Senado), limitava o aumento das despesas primárias à inflação do ano anterior por um período de 20 anos (Polli *et al*. 2018), o que incluía investimentos em saúde e educação, e a Medida Provisória (MP) 746/2016 propunha alterações significativas no ensino médio brasileiro e na Lei de Diretrizes e Bases (LDB) da Educação.

Integrantes de movimentos estudantis em diferentes escolas paranaenses iniciaram uma mobilização que viria a se tornar uma das maiores já registradas no mundo (Medeiros, Januário e Melo 2019) e que se espalhou rapidamente por outros estados. A novidade da estratégia de resistência das ocupações chama a atenção para as relações de poder entre esses sujeitos, pelo fato de eles subverterem a ordem em um espaço, majoritariamente, disciplinar.

As ocupações das escolas públicas por estudantes secundaristas em 2016 tiveram como epicentro o estado do Paraná e foram atuantes em 811 instituições, contabilizadas pela Secretaria da Educação e do Esporte (SEED). Conhecido como “Primavera Secundarista” e chegando a mais de mil instituições de ensino, o movimento foi assumido por entidades representativas, como a União Nacional dos Estudantes (UNE) e a União Brasileira dos Estudantes Secundaristas (Ubes).

Um dos acontecimentos de maior destaque foi o discurso da estudante Ana Júlia Ribeiro, representante das ocupações, na Assembleia Legislativa do Estado do Paraná (Alep), em 26 de outubro de 2016. Ela defendeu o movimento na tribuna da Alep, durante uma fala de 10 minutos, que reverberou por veículos de comunicação de todo o país, chegando à mídia internacional.

A partir dessa prática de resistência diversa, identificada no referido movimento, e com as bases teórico-metodológicas dos Estudos discursivos foucaultianos, principalmente os conceitos de sujeito, (micro)poder e resistência, procuramos encontrar respostas para a pergunta norteadora desta coletânea: o que pode um discurso? Ou, mais especificamente, em relação ao objeto de estudo deste capítulo – as ocupações das escolas públicas: o discurso do sujeito que resiste nas ocupações pode representar uma prática de desobediência?

Para o desenvolvimento da análise discursiva proposta, recorremos a uma discussão mais abrangente, realizada por Ferreira (2022), da qual delimitamos o *corpus* a partir de enunciados dos próprios estudantes, em três veículos de comunicação, sendo: um portal de notícias independente – o *The Intercept Brasil* –, e dois canais oficiais – a TV Alep, canal oficial do *YouTube* da Assembleia Legislativa do Estado do Paraná e o *site* da Ubes. O recorte temporal compreende um período de 30 dias, entre 26 de outubro de 2016 e 26 de novembro de 2016 e diz respeito ao momento de maior visibilidade do acontecimento na mídia.

Encaminhamos a análise, partindo de sequências enunciativas, com o objetivo de identificar se a estratégia de resistência praticada pelos estudantes pode ser compreendida como desobediência, nos termos apresentados por Gros (2018), o que, a nosso ver, conferiria um valor de acontecimento na ordem das práticas de ocupação protagonizadas por alunos secundaristas. No mesmo caminho, também propomos dar visibilidade aos sujeitos dessa prática de resistência (desobediência), interrogando o modo como eles são discursivizados na produção em tela.

Como hipótese, destacamos que a intervenção do movimento estudantil na busca pela participação ativa na mudança curricular

representou uma ruptura nas relações de saber-poder em funcionamento nesse espaço, despontando como prática de desobediência. Com o lema "ocupar e resistir", os estudantes engajados nas ações esforçaram-se para conquistar o protagonismo nas discussões que afetariam suas vidas (Gonçalves, 2016), dando a conhecer, no nosso entendimento, formas de exercício de um bom governo de si e dos outros, mediante a ação coletiva de sujeitos éticos.

O poder e a resistência para os estudos discursivos foucaultianos

O chamado método arqueogenealógico, depreendido dos estudos de Michel Foucault, é sintetizado por Navarro e Neves (2021, p. 2) como: "a necessária correlação entre a vontade de saber (verdade) e as relações de poder" em funcionamento nos discursos que circulam pela sociedade, tendo como figura central o sujeito e seus processos de objetivação e subjetivação. A importância das questões relativas ao poder nos estudos foucaultianos começa a emergir na conclusão de *A Arqueologia do Saber* e passa a ser citada em trabalhos, entrevistas, aulas e obras da década de 1970. Desde então, o teórico passou a reconhecer o funcionamento de micropoderes nos feixes de relações sociais, inclusive no campo discursivo, admitindo que "aquilo que se deve ter como referência não é o grande modelo da língua e dos signos, mas sim da guerra e da batalha. A historicidade que nos domina e nos determina é belicosa e não linguística. Relação de poder, não relação de sentido" (Foucault 2021, p. 41).

Nessas relações de poder, a mídia atua como um importante dispositivo, porque alimenta as vontades de verdade que emergem da sociedade de discursos, das condições de possibilidade e de historicidade vigentes. Conforme explica o filósofo,

> nossa sociedade não é de espetáculos, mas de vigilância: sob a superfície das imagens, investem-se os corpos em profundidade; atrás da grande abstração da troca, processa-se o treinamento minucioso e concreto das forças úteis; os circuitos da comunicação são os suportes de uma acumulação e de uma centralização do saber; o jogo dos sinais define os pontos de apoio do poder; a totalidade do indivíduo não é amputada,

> reprimida, alterada pela nossa ordem social, mas *o indivíduo é cuidadosamente fabricado*, segundo toda uma tática das forças e dos corpos. (Foucault 2014, pp. 209-210, destaque nosso)

Assim, é possível identificarmos elementos como os "circuitos da comunicação", apresentados como "suportes de uma acumulação e de uma centralização do poder" (Foucault 2014, p. 210), que contribuíram, no caso das ocupações, para a subjetivação dos estudantes que resistiram às medidas impostas pelo governo federal. Em continuidade, é importante, nesse momento, ressaltarmos a peculiaridade de um conceito teórico primordial para Foucault (2007) – o sujeito –, enfatizando que "não é a pessoa física, fonte e origem do enunciado, mas 'um lugar determinado e vazio que pode ser efetivamente ocupado por indivíduos diferentes' [...] O sujeito é, então, uma posição sujeito" (Beloti e Navarro 2012, p. 290).

Destarte, essa noção de sujeito está intrinsicamente ligada à produção e à circulação das práticas discursivas, bem como às modalidades enunciativas (Foucault, 2007). O sujeito que fala assume, portanto, uma posição, dependendo do discurso e das variáveis que o cercam. Conforme teoriza Foucault (2007, p. 108),

> se uma proposição, uma frase, um conjunto de signos podem ser considerados "enunciados", não é porque houve, um dia, alguém para proferi-los ou para depositar, em algum lugar, seu traço provisório; mas sim na medida em que pode ser assinalada a posição do sujeito.

Assim, as relações de poder exercidas nas ocupações das escolas e enunciadas nas sequências enunciativas sob investigação englobam as posições de sujeito ocupadas pelos estudantes envolvidos no chamado dispositivo escolar (Gregolin 2015). Nessa direção, ter em conta como essas relações foram alteradas durante o movimento de 2016 direciona a análise para a compreensão dos tipos de práticas de resistência identificados no acontecimento.

Machado (2021) explica que Foucault não intentou formular uma teoria geral do poder, mas sim estudá-lo como uma prática social,

deslocando e descentralizando a análise para os chamados "micropoderes". Para Foucault, o interessante da análise é verificar que os poderes não se encontram em nenhum ponto específico da estrutura social, pois funcionam como uma rede a que nada ou ninguém escapa (Machado, 2021). Esse caráter difuso e relacional do poder dá espaço à reflexão sobre as práticas de resistência. Pelo fato de estar sempre em disputa, como objeto de lutas e confrontos, sempre há o embate e os pontos móveis e transitórios de resistência que se distribuem por todo o tecido social (Machado 2021). Como atesta esse autor, "Rigorosamente falando, o poder não existe; existem práticas ou relações de poder. [...] o poder é algo que se exerce, que se efetua, que funciona" (Machado 2021, p. 17).

Ainda nesse direcionamento argumentativo, importar considerar que Foucault (2014) também investigou processos de objetivação e de subjetivação dos sujeitos, dedicando-se, nos últimos anos da década de 1970, ao estudo sobre como o sujeito se relaciona consigo mesmo. Foucault (2004) apresenta, então, o conceito do cuidado de si, que consiste no exercício de si sobre si mesmo, na prática ascética. Segundo o teórico, o bom governante é aquele que governa bem a si mesmo, primeiramente (Foucault, 2004).

Considerando que o poder se enraíza na sociedade e age sobre a vida dos indivíduos, classificando-os e categorizando-os em certas identidades, o trabalho das práticas de resistência é ir de encontro às novas configurações desse poder relacional. Sobre esse aspecto, Frédéric Gros (2018) teoriza o cuidado de si, ao explicar as formas de obediência/desobediência e as razões pelas quais os indivíduos obedecem ou não a certas estruturas de poder.

A desobediência como prática de resistência

Foucault (1995) correlaciona as resistências às relações de poder, de modo que coexistam e, de certa forma, alimentem certa dependência, posto que "não há relação de poder sem resistência [...]; toda relação de poder implica, então, pelo menos de modo virtual, uma estratégia de luta" (Foucault 1995, p. 248).

Tais associações entre os conceitos levaram ao desmembramento de pesquisas em diferentes campos, ao longo dos anos. Gros (2018) apresenta um exemplo de profundo estudo sobre a temática, tendo por base os estudos foucaultianos. Esse autor reflete sobre as práticas de desobediência, questionando por que e como obedecemos, ou melhor, por que não desobedecemos, quando estamos diante de situações que causam dor, provocam desigualdades sociais e acentuam, ainda mais, os preconceitos de raça ou de gênero, para citar apenas esses. Assim, seu objetivo é "compreender, interrogando as condições éticas do sujeito político, por que é tão fácil chegar a um acordo sobre o desespero da ordem atual do mundo, mas tão difícil desobedecer-lhe" (Gros 2018, p. 18).

Para tal, Gros apresenta e analisa os modos de obediência política presentes na sociedade, divididos em formas de submissão, de subordinação, de conformismo e de consentimento, como bem resume Sargentini (2021). Dentre as discussões, o autor destaca o caráter coletivo dessas formas de exercício do poder, pois

> [...] é só na obediência que nos agrupamos, que nos assemelhamos, que não nos sentimos mais sós. A obediência faz comunidade. A desobediência divide. Não há outro meio de nos saber e nos sentir unidos a não ser sujeitarmo-nos ao mesmo jugo, ao mesmo chefe. (Gros 2018, p. 25)

Em uma breve relação com nosso objeto de estudo, é possível visualizar que tal característica coincide com a dinâmica do poder da organização escolar como um todo – contemplando as regras disciplinares, a grade curricular, o horário predeterminado, as funções desempenhadas por cada agente educacional e a disposição espacial. Além disso, todas as especificidades e sistematizações dessa comunidade fazem-na funcionar perfeitamente. Ora, se o funcionamento correto e perfeito da dinástica do poder escolar depende da obediência máxima de todos e se segue operando em bom ritmo há tempos, por que desobedecer e desorganizar tal engrenagem? A resposta a esse questionamento é a motivação para o acontecimento

que estudamos nesta análise e que se desenvolve de forma individual e coletiva, quando não se pode mais continuar a obedecer (Gros 2018).

Assim, percebemos como a mobilização dos estudantes foi uma ruptura motivada pela imposição das medidas de contingenciamento financeiro e pelas mudanças no currículo educacional, sem um debate amplo com as categorias interessadas. Considerando o conceito foucaultiano de escalonamento (Foucault 2000), a fala de Ana Júlia Ribeiro em defesa das ocupações ganhou visibilidade e importância, desencadeando outros acontecimentos e enunciados dos e sobre os estudantes.

Se a desobediência interfere no funcionamento de uma estrutura de poder tão organizada e forte, também é válido questionar se não seria irracional desobedecer, em alguns casos. Gros (2018) lembra que a atitude já fora relacionada à animalidade, aos anormais e incorrigíveis. Entretanto, o estudante que resiste nas ocupações não se aproxima do conceito de incorrigível, visto haver uma carência fundamental, a saber, a dimensão ética da desobediência, tal como apresentada por Gros (2018), respaldado que está no terceiro eixo foucaultiano, concernente à ética e à estética de si.

No que tange a essa dimensão da subjetividade e da verdade, Sargentini (2021, p. 6268) sumariza as formas de desobediência em diferentes práticas: "rebelião, resistência, transgressão, dissidência, enfim contracondutas, regidas por um desejo e uma capacidade de assumir, pela experiência, uma ética de si".

A partir dessas reflexões, podemos constatar que a desobediência requer um estado de liberdade, ou seja, uma vontade de desobedecer que, geralmente, é suscitada por um acontecimento injusto e/ou autoritário provocado por um sujeito que governa. Gros (2018) explica essa motivação à desobediência da seguinte forma:

> quando o sujeito político é governado por um ambicioso cínico, o que ocorre com sua obediência? A partir do momento em que a condição da relação de subordinação (uma suposta superioridade moral, espiritual, intelectual reconhecida do dirigente político) vai para os ares, estaria ele autorizado enfim a desobedecer e a se revoltar, a se tornar um insubordinado? A primeira reação seria dizer: "Claro que sim, um povo que se vê

> dirigido por um rei tirânico, uma nação que é presa de um governo corrupto, sujeitos políticos representados por incompetentes que só calculam sua carreira, evidentemente veem-se justificados a desobedecer". Em sua *Suma teológica*, Tomás de Aquino escreve que [...] uma lei, quando é injusta, perde o poder de nos obrigar [...]. É dessa maneira que se articula o *direito de resistência* às autoridades políticas, reconhecido aos povos, quando as leis ignoram sua finalidade primeira: trabalhar para a utilidade de todos e construir a concórdia. (Gros 2018, pp. 71-72, destaque nosso)

No caso dos estudantes que iniciam o movimento de resistência para ocupar as escolas, essa vontade de desobedecer é motivada pelas imposições do governo federal sobre a educação. Se as decisões sobre o financiamento da área e sobre as mudanças curriculares, que afetariam e prejudicariam, diretamente, esses sujeitos foram tomadas pelas autoridades políticas sem consultá-los, estariam eles no direito de resistir, portanto, de desobedecer. Vale destacar que a noção de desobediência demanda, necessariamente, um si político, ético e livre.

A prática da desobediência é apresentada, mais uma vez, como prática de liberdade resultante de uma disposição ética desse sujeito que vive em uma relação de poder – injusta e desigual. Ora, não basta ser livre para desobedecer, é preciso ter disposição e coragem.

Essas noções levam-nos ao conceito que, notoriamente, nos interessa: a dissidência cívica como uma das práticas de liberdade. Essa postura ética de desobediência civil une os conceitos de consciência coletiva (transgressão/ revolta) à dimensão ética do sujeito (individual), chegando à impossibilidade de continuar a obedecer (Gros 2018). O sujeito da desobediência obedece a si mesmo. Assim,

> a prioridade não é a obediência às leis, a conformidade com as regras, mas à preservação, a salvaguarda de nossos próprios princípios. Cada um, porquanto existe realmente, deve deixar-se guiar por sua consciência em vez de obedecer cegamente às leis em completa passividade. [...] A desobediência é um dever de integridade espiritual. Quando o Estado toma decisões iníquas, quando empreende políticas injustas, o indivíduo não pode se limitar a resmungar antes de ir dormir. O indivíduo não está simplesmente "autorizado" a desobedecer, como se se tratasse de um direito do qual ele poderia fazer uso ou não em nome de sua consciência. Não, ele tem o *dever de desobedecer*, para permanecer fiel a si mesmo. (Gros 2018, p. 153, destaque nosso)

Nesse contexto, Gros (2018) demonstra a ação indelegável, que não pode ser transferida a outro: ninguém pode ser eu em meu lugar. Esse sujeito da desobediência é chamado a agir em favor dos outros e toma consciência de que ninguém pode agir em seu lugar.

> É preciso desobedecer a partir desse ponto em que nos descobrimos insubstituíveis, no sentido preciso de fazer essa experiência do indelegável, fazer a experiência que "cabe a mim fazer" [...] que não posso transferir a mais ninguém a tarefa de ter de pensar o verdadeiro, de decidir sobre o justo, de desobedecer ao que me parece intolerável. (Gros 2018, p. 156)

Podemos constatar que a posição de sujeito da prática da desobediência, retomando o conceito foucaultiano, é um si político que toma consciência de sua liberdade e procura cumprir sua ética a favor dele e dos outros, a fim de buscar justiça em uma relação de poder desigual. Segundo Gros (2018), o sujeito entra em dissidência cívica quando se descobre insubstituível e, para tal, decide exercer a experiência do indelegável, servindo aos outros e defendendo o ideal de justiça e de igualdade. Portanto, a dissidência cívica é uma "postura ética, em cada um, a partir da qual a desobediência civil, como composição das potências, autentica-se e desencoraja antecipadamente qualquer recuperação politiqueira. Somos insubstituíveis" [...] (Gros 2018, p. 157).

A partir do momento em que um sujeito se descobre indelegável e toma consciência de que não pode mais obedecer passa a transferir aos seus pares essa reflexão. É dessa maneira que "a insubmissão coletiva torna-se um movimento histórico real e consistente quando se produz uma covibração de numerosos 'si' indelegáveis, porque a situação degradou-se a tal ponto que cada um sente a urgência de reagir e a necessidade de não mais obedecer" (Gros 2018, p. 184).

Essa insubmissão coletiva, por conseguinte, é visível no movimento de ocupação das escolas e nos enunciados dos próprios estudantes que fazem parte dele. Gros (2018) finaliza, ainda, demonstrando que essa é a

> essência das revoluções quando cada um se recusa a deixar a outro sua própria capacidade de supressão para restaurar uma justiça, quando cada um se descobre insubstituível para se pôr a serviço da humanidade inteira, quando cada um faz a experiência da impossibilidade de delegar a outro o cuidado do mundo. (Gros 2018, 184)

Desse modo, destacamos, novamente, o caráter transgressor do sujeito das ocupações, pois, apesar de reivindicar mudanças no próprio ambiente escolar, não se desapropriou dele durante a luta, pelo contrário, o ocupou, demonstrando a articulação entre o sujeito pedagógico e o sujeito desobediente.

A correlação dessas práticas de poder e de obediência/desobediência com os enunciados dos estudantes é o objeto da análise discursiva proposta na seção seguinte.

As ocupações das escolas como prática de desobediência

As condições de possibilidade que desencadearam as ocupações das escolas que motivaram a articulação da estratégia de resistência do movimento estudantil, já mencionadas na introdução deste trabalho, podem ser resumidas, a título de importância, à chamada PEC do Teto de Gastos e à reforma do ensino médio.[2.]

O escalonamento de acontecimentos culminou nas primeiras ocupações das escolas públicas, registradas em São José dos Pinhais, região metropolitana de Curitiba. Segundo Polli *et al.* (2018), o movimento, denominado "Ocupa Paraná", ainda trazia reflexos de ocupações registradas anteriormente em escolas de São Paulo, em 2015, e de Maringá, em 2016, por problemas com a merenda escolar e pelo sucateamento da infraestrutura. Além disso, o confronto do governo do estado do Paraná ocorrido com os professores em greve, em 2015,[3.] ainda ressoava como condição de possibilidade para novos atos de resistência (Polli *et al*. 2018).

No dia 24 de outubro, um garoto de 16 anos foi morto a facadas dentro de uma escola ocupada em Curitiba. A morte do estudante foi

amplamente divulgada pela mídia e utilizada na construção de discursos contra as ocupações (Fermino e Ribeiro 2019). Em um escalonamento cronológico e, também, serial, a fala da estudante Ana Júlia Ribeiro na Alep ocorreu dois dias depois e também repercutiu de forma ampla no dispositivo midiático.

O movimento passou a perder força com uma forte pressão pela desocupação dos prédios públicos por parte do Estado, junto à aproximação da data de aplicação do Enem e liminares de reintegração de posse expedidas pela Vara da Fazenda Pública (Fermino; Ribeiro, 2019). Com a aprovação das medidas, o movimento perdeu ainda mais força e as desocupações cresceram pelas escolas do Paraná. Os autores explicam que os estudantes deixaram as escolas "pressionados pelos pais, diretores e pelo poder público, e desgastados pelo dia a dia do movimento, [...] sem conquistar suas principais pautas, mas levam consigo a experiência de lutar por seus direitos e de se verem como protagonistas de um importante momento histórico" (Fermino; Ribeiro, 2019, p. 221).

O *corpus* desta análise discursiva abrange recortes de enunciados, pronunciados por estudantes, que foram veiculados em três diferentes mídias, entre 26 de outubro de 2016 e 26 de novembro de 2016, sendo: o discurso da representante do movimento, Ana Júlia Ribeiro, transmitido pelo canal oficial do *YouTube* da Alep, em 26 de outubro de 2016;[4.] a reportagem "Primavera Secundarista pressiona, mas governo segue negando diálogo",[5.] publicada no portal *The Intercept Brasil*, em 27 de outubro de 2016; e a reportagem "Mais de 30 dias de ocupação: Estudantes contam por que ocupar é resistir",[6.] publicada em 4 de novembro de 2016, no *site* oficial da Ubes. Para fins de descrição e de compreensão discursiva, os recortes são apresentados como sequências enunciativas (SE) delimitadas, levando-se em conta regularidades e associações possíveis, com o embasamento teórico-metodológico dos Estudos discursivos foucaultianos.

A fala da estudante Ana Júlia Ribeiro na tribuna da Alep, na sessão ordinária do dia 26 de outubro de 2016, objetivou apresentar argumentos favoráveis ao movimento de ocupações. Na ocasião, Ana Júlia foi convidada pelo deputado estadual Tadeu Veneri (PT) para

ocupar o espaço de fala por 10 minutos (que pode ser destinado a um membro externo da comunidade a pedido de um parlamentar), a fim de apresentar argumentos favoráveis ao movimento de ocupações. No dia anterior, 25 de outubro de 2016, a sessão legislativa abriu espaço para representantes do Movimento Desocupa Paraná.[7.] Assim, a participação das estudantes, no dia 26, foi considerada um contraponto, concedido pelo então presidente da Alep, deputado Ademar Traiano (PSDB). No início da fala, a estudante se apresenta e explica os objetivos de sua enunciação, expressando posições de sujeito que merecem nossa atenção.

> SE1:[8.] Excelentíssimo senhor presidente, excelentíssimos senhores deputados, a todos os demais presentes, boa tarde. Eu sou Ana Júlia, estudante secundarista do Colégio Senador Manoel Alencar Guimarães, tenho 16 anos e estou aqui para conversar com vocês, para falar sobre as ocupações.

Conforme Foucault (2007), descrever uma formulação como enunciado consiste, dentre outras questões, em determinar qual é a posição que deve ocupar seu sujeito, visto que essa posição é vazia. No caso da SE1, a posição de sujeito não é única, mas sim diversa. Primeiramente, devemos lembrar que a estudante sai de um espaço de convivência diária e, nas circunstâncias consideradas, de luta e de resistência no qual está acostumada a falar, a escola, para ocupar um ambiente com o qual não está familiarizada. Ainda que ela tenha sido autorizada a falar na tribuna diante dos deputados e que, dessa forma, esse local também possa emergir como espaço de resistência, Ana Júlia inicia o discurso com vocativos formais, adequados à situação: “Excelentíssimo senhor presidente, excelentíssimos senhores deputados”. Assim, podemos perceber que o modo de enunciar da estudante procura atender à ordem do discurso própria daquele grupo, e isso dá visibilidade a uma das posições que ocupa, em virtude das formalidades da ocasião

Na SE2, Ana Júlia assume as seguintes posições de sujeito: a) estudante secundarista, integrante do movimento estudantil,

participante e porta-voz das ocupações e, ainda, b) mulher, destacando que a Assembleia é um espaço majoritariamente ocupado por homens.

> SE2: A minha pergunta inicial é: de quem é a escola? A quem a escola pertence? Eu acredito que todos aqui já saibam essa resposta. E é com a confiança que vocês conhecem essa resposta que eu falo para vocês sobre a legitimidade desse movimento, sobre a legalidade. Se alguém aqui ainda tem dúvida disso eu os convido a ver o Inciso 6º do Artigo 16 da Lei nº 8.069. Se, após isso, vocês ainda duvidarem da legitimidade do nosso movimento, eu convido vocês a participar das nossas ocupações, eu convido vocês a ir nos visitar, a conhecer de perto.

Tais posições de sujeito retomam as relações de poder ligadas à fala da estudante naquele local e ao *status* que assume ao ocupar a tribuna para defender o movimento diante dos deputados e, indiretamente, de toda a sociedade paranaense. Além desse aspecto, o que está dito na SE reitera, também, outra relação de poder-saber que se estabelece entre as partes envolvidas no acontecimento, visto que a estudante luta pela legitimação do movimento, assim como pela varolização do seu caráter coletivo, perceptível com a transição da primeira pessoa do singular para a primeira pessoa do plural: “nosso movimento”, “nossas ocupações”.

Esse movimento linguístico também pode ser observado na SE3, a seguir, que faz parte da enunciação da estudante Eduarda Malaggi, de 16 anos, que participou da ocupação da própria escola, a E.E. Costa Viana, em São José dos Pinhais. A fala é apresentada entre aspas na reportagem da Ubes.

> SE3: “Antes eu acordava cedo, vinha pra aula, trabalhava e ia para academia. Agora, durmo na ocupação e só saio para ir trabalhar. Meus pais me apoiaram desde o início, porque vir ocupar minha escola é resistir às propostas do governo. Mesmo passando frio, aprendemos a organizar nossas opiniões que tantas vezes são diferentes. Nós resistimos juntos”, diz Eduarda sobre as inúmeras vezes que houve troca de debates entre escolas – atividade que envolve mais de uma instituição de ensino nas discussões.

Em sua fala, Eduarda não só esclarece como a ocupação mudou sua rotina, mas também utiliza a primeira pessoa do plural, a fim de caracterizar a coletividade do movimento. Além disso, procura demonstrar o aprendizado que vivenciou e finaliza: “Nós resistimos juntos”. A fala da estudante Brenda Lau também é reproduzida na publicação da Ubes. Cursando o terceiro ano do ensino médio no Colégio Estadual do Espírito Santo, ela relata como as ocupações se organizavam em sua escola:

> SE4: “Tudo se decide nas assembleias, democraticamente, porque dialogar é um dever. Nossa escola é a maior do estado e se tornou uma referência para as ocupações. Recebemos muita doação de comida e acabamos compartilhando para as outras escolas”.

O modo de enunciar da estudante, seu *status* como integrante do movimento e da entidade representativa (como presidenta do grêmio estudantil da escola, conforme dados da reportagem) que produziu a reportagem (Ubes) e sua posição como alguém que vivenciava o acontecimento de perto, participando ativamente dele e demonstrando conhecimento e empatia com outros que estavam na mesma situação ancoram, discursivamente, uma posição de sujeito protagonista do acontecimento. O inconformismo com as medidas impostas pelo governo federal e o comprometimento com a pauta estudantil se destacaram em diversos momentos da fala de Ana Júlia, na Alep, e associaram a enunciação da estudante à ação indelegável do sujeito que não pode mais obedecer.

> SE5: Nós não estamos lá de brincadeira, nós sabemos pelo o que nós estamos lutando. A nossa bandeira é a educação. A nossa única bandeira é a educação. Nós somos um movimento apartidário. Nós somos o movimento dos estudantes pelos estudantes. Somos um movimento que se preocupa com as gerações futuras, um movimento que se preocupa com a sociedade, que se preocupa com o futuro do país. [...] E é por isso que nós estamos aqui, é por isso que nós ocupamos as nossas escolas. É por isso que a gente levanta a bandeira da educação [...]. A gente está aqui por ideais. Nós, estudantes, estamos aqui por ideais.

Na SE5, a vontade de verdade enunciada visa produzir um sujeito discursivo das ocupações: ético, desobediente (resistente) e protagonista. Fundamentados nos conceitos de formação histórica, visível e enunciável (Deleuze, 2017), constatamos que a formação histórica do pós-golpe e das ocupações deu visibilidade à escola como espaço de resistência – portanto, com diferentes relações de poder em funcionamento, inclusive práticas de desobediência – e possibilitou a enunciação do estudante como sujeito que desobedece e objetiva legitimar sua resistência. O visível e o enunciável, nesse caso, fazem parte da formação histórica e são possibilitados por ela.

A estudante constrói a fala exatamente dessa forma pela visibilidade que conquista naquele espaço, em frente aos deputados, no meio político. Diante disso, podemos fazer as seguintes associações: o movimento de ocupação das escolas, na formação histórica do pós-golpe, torna visível as enunciações do estudante desobediente, que não aceita mais ser coadjuvante no processo social de condução do ensino e precisa defender e legitimar o movimento de resistência, por meio de enunciados como os de Ana Júlia; os modos de ver e de enunciar também mudam, e o estudante busca ser e aparecer como sujeito protagonista, crítico e que ocupa um lugar no centro do processo de ensino-aprendizagem, a partir de possibilidades de enunciações referentes à ocupação.

Em concordância, a escola como espaço de insurgência, de desobediência, de luta é o modo de ver dessa formação histórica, e o estudante atua (e enuncia) nesse local, pelos ideais nos quais acredita. As diferentes práticas de luta e de confronto adotadas pelos estudantes, ao ocuparem as escolas, em vez de realizarem passeatas, protestos ou greves, como as entidades sindicais costumam fazer, não anulam o fato de que o movimento estudantil também desejava, por fim, tornar-se vencedor, principalmente tomando o espaço de funcionamento dessas relações de poder. A reportagem do *The Intercept Brasil* apresenta essa discussão, sobre a estratégia de resistência adotada pelos estudantes e sobre a motivação que os levou a ela:

> SE6: Quando o movimento foi tema do programa Estudio I, da Globo News,[9.] em 25 de outubro, os participantes do debate se questionavam o porquê das ocupações, o porquê dos alunos não simplesmente saírem às ruas em manifestações com cartazes coloridos fora do horário de aula. Talvez se tivessem tentado ouvir os estudantes, saberiam a resposta:
> "Antes de ocuparmos, houve várias outras medidas, como, por exemplo, manifestações e atos. Entretanto, precisávamos de uma medida que fosse, de fato, chamar atenção do governo", explicam os alunos do Colégio Pedro II.
> Sobre as tentativas de deslegitimização do movimento, questionam: "A ocupação pode ser considerada uma medida radical, mas qual outra medida a se tomar em relação, por exemplo, a um congelamento de gastos por 20 anos?"

A fala, atribuída a alunos do Colégio Pedro II, é utilizada como resposta aos questionamentos abordados anteriormente, que haviam sido feitos em um programa de TV transmitido por um canal fechado que pertence ao Grupo Globo. O questionamento feito pelos próprios estudantes nos ajuda a entender os motivos da estratégia de resistência adotada por eles. Diante de um congelamento de gastos por 20 anos, como consta nas aspas da SE, eles não viram alternativa a não ser ocupar as escolas.

A justificativa remete às contribuições teóricas de Gros (2018). As imposições do governo federal motivaram os estudantes de tal forma que eles não foram mais capazes de continuar a obedecer. A desobediência tornou-se inevitável, como está enunciado na fala de uma estudante e reproduzido na reportagem publicada no *site* da Ubes:

> SE7: "Ocupar é a forma de reagir ao bombardeio de retrocessos propostos pelo governo de Michel Temer. Estamos promovendo debates e palestras, por uma escola mais democrática que apoia e debate temas como movimento estudantil, e uma escola que é a cara dos jovens do século XXI", expõe Carolina Dias, que ocupa seu colégio em Belo Horizonte (MG), o Estadual Central.

Os estudantes tinham conhecimento da importância da mídia para a sociedade como um todo e para o governo, dessa forma, parte da estratégia de resistência visava gerar repercussão nos veículos de comunicação. Esses, por sua vez, ao operarem como um dispositivo (midiático), produziam sentidos e verdades. Esse movimento discursivo

configurado em uma aproximação também pode ser visto como uma prática de resistência, pois, para Foucault,

> a resistência é uma atividade da força que se subtrai das estratégias efetuadas pelas relações de forças do campo do poder. [...] Por isso é preciso dizer que as resistências são sempre mutáveis. Estão sempre se refazendo segundo os poderes que se atualizam na atualidade. Nesta inflexão, resistir é criar, para além das estratégias de poder, um tempo novo. Isso implica que as resistências devem ser avaliadas sempre a partir dos jogos que se efetuam na atualidade. (Maciel Júnior 2014, p. 2)

A partir desse conjunto de sequências enunciativas analisado, podemos depreender que o sujeito das ocupações desobedeceu à condução de condutas impostas pelo governo federal, na forma de medidas voltadas à educação, como a reforma do ensino médio (MP 746/2016). Essas práticas discursivas foram produzidas como estratégias de desobediência, principalmente porque seus enunciadores foram os próprios integrantes do movimento, que se utilizaram da primeira pessoa, do singular ou do plural, para dizer "eu sou...", "nós somos...".

Ao investigar as práticas de resistência, Foucault (1995) evidencia as lutas contemporâneas que, dentre outras questões, buscam saber quem somos nós hoje. Essas lutas se voltam, pois, contra formas de dominação; contra as formas de exploração e "contra aquilo que liga o indivíduo a si mesmo e o submete, deste modo, aos outros (lutas contra a sujeição, contra as formas de subjetivação e submissão)" (Foucault 1995, p. 235).

Destarte, podemos concluir que enunciados que ressaltam quem são os sujeitos da ocupação, a partir de um enunciador que faz parte dessa categoria, funcionam como tática de desobediência, pois se apresentam contrários às formas de conduta impostas pelo Estado. Gonçalves e Rena (2019) ressaltam que a constituição de sujeitos políticos foi um dos principais resultados das ocupações, pois os adolescentes e os jovens geralmente são situados em posição de neutralidade.

Ainda no entendimento desses autores, a conquista ultrapassou os muros da escola e permaneceu, mesmo que as ocupações tenham se

dissipado com o passar do tempo.

> Percebe-se que a partir das ocupações, adolescentes e jovens que outrora se encontravam em uma posição de neutralidade passaram a se posicionar como sujeitos políticos. E essa postura de sujeito diante dos conflitos, de luta diante das opressões, extrapolou os limites do espaço e do tempo das ocupações, se consolidando como um resultado alcançado por esta juventude. (Gonçalves e Rena 2019, p. 239)

Esse dissidente da ocupação, cuja recusa da conduta estabelecida foi essencial para os atos de resistência, ora desponta na individualidade de um sujeito que discursa na Assembleia Legislativa, como porta-voz do movimento; concede entrevista a veículos de comunicação; apresenta-se como representante da entidade representativa (Ubes) –, ora desponta na multiplicidade – na organização de assembleias para decidir sobre o rumo das ocupações; na organização de aulas coletivas; na ajuda mútua entre as escolas ocupadas, dentre outras situações. Portanto, o movimento de ocupações pode ser compreendido a partir de práticas de resistência que se desenvolveram como desobediência, mais precisamente como dissidência cívica.

Considerações finais

Desde o afastamento da presidenta Dilma Rousseff, em 2016, temos visualizado focos de resistência que questionam as redes de poder operantes na sociedade da qual fazemos parte e que fazem emergir novas posições de sujeito: desobedientes e que não aceitam mais ser conduzidos.

O movimento de ocupações das escolas públicas pelos estudantes secundaristas naquele ano foi um desses focos de resistência e demonstrou como novas estratégias de luta produzem efeitos na sociedade, principalmente a partir de práticas discursivas veiculadas por um dispositivo de saber-poder, no caso, a mídia.

Isso posto e respondendo à pergunta que mobiliza esta coletânea, compreendemos que o discurso pode reconfigurar as correlações de

forças em que o poder é exercido. Portanto, o discurso do sujeito resistente nas ocupações representou uma prática de desobediência, pois manifestou os elementos constituintes da dissidência cívica: sujeitos éticos, indelegáveis e, ainda, protagonistas do acontecimento.

Segundo Gonçalves e Rena (2019, p. 238), "com essa postura, os jovens se afirmaram não apenas como sujeitos sociais, mas também como sujeitos políticos" que se uniram coletivamente na incapacidade de continuar a obedecer, em uma "covibração de numerosos 'si' indelegáveis" (Gros 2018, p. 184), ou seja, quando compreendem que precisam obedecer a si mesmos.

Por conseguinte, a análise discursiva empreendida leva-nos a confirmar a hipótese de que o estudante que vivenciou as ocupações foi um sujeito ético da desobediência, pois assumiu essa nova prática de resistência ao tomar as rédeas do próprio espaço de ação para resistir; além disso, se considerou indelegável e ético, cumprindo com os próprios princípios e pensando no coletivo.

Referências

BELOTI, A. e NAVARRO, P. (2012). "Professor: sujeito e objeto na revista Nova Escola", *in*: TASSO, I. e NAVARRO, P. (orgs.) *Produção de identidades e processos de subjetivação em práticas discursivas.* Maringá: Eduem, pp. 287-304.

DELEUZE, G. (2017). *Michel Foucault*: *as formações históricas*. Tradução de Claudio de Medeiros e Mario A. Marino. São Paulo: N-1 Edições / Editora Filosófica Politeia.

GONÇALVES, J. (2016). "Primavera Secundarista pressiona, mas governo segue negando diálogo." *The Intercept Brasil*. Disponível em: https://theintercept.com/2016/10/27/primavera-secundarista-pressiona-mas-governo-segue-negando-dialogo/. Acesso em: 09/07/2022.

GONÇALVES, C. P. de B. e RENA, L. C. C. B. (2019). "O movimento de ocupação das escolas em Minas Gerais: formação política através da ação coletiva", *in*: MEDEIROS, J.; JANUÁRIO, A. e MELO, R. (orgs.)

Ocupar e Resistir: movimentos de ocupação de escolas pelo Brasil (2015-2016). São Paulo: Editora 34; FAPESP, pp. 222-243.

GREGOLIN, M. R. V. (2015). "O dispositivo escolar republicano na paisagem das cidades brasileiras: enunciados, visibilidades, subjetividades." *Moara* – Revista Eletrônica do Programa de Pós-Graduação em Letras, [*S. l.*], nº 43, pp. 6-25, jan/jun. Disponível em: https://www.periodicos.ufpa.br/index.php/moara/article/view/2633/3782. Acesso em: 13/07/2021.

GROS, F. (2018) *Desobedecer.* Tradução de Célia Euvaldo. São Paulo: Ubu Editora.

FERMINO, V. V. e RIBEIRO, M. M. (2019). "Ocupações no Paraná: a luta dos estudantes contra a reforma do ensino médio e a PEC do teto dos gastos públicos", *in*: MEDEIROS, J.; JANUÁRIO, A. e MELO, R. (orgs.) *Ocupar e Resistir: movimentos de ocupação de escolas pelo Brasil (2015-2016).* São Paulo: Editora 34; FAPESP, pp. 197-221.

FERREIRA, M. C. (2022). *Práticas discursivas de resistência estudantil: o que se diz e o que se vê sobre as ocupações das escolas?* Dissertação de Mestrado em Letras. Maringá: Universidade Estadual de Maringá.

FOUCAULT, M. (2007). *A Arqueologia do saber.* 7ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

FOUCAULT, M. (2004). "A ética do cuidado de si como prática da liberdade", *in*: FOUCAULT, M. *Ditos e Escritos V: ética, sexualidade, política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, pp. 265-287.

FOUCAULT, M. (2021). *Microfísica do poder.* Organização e tradução de Roberto Machado. 11ª ed. São Paulo: Paz e Terra.

FOUCAULT, M. (2000). "Retornar à história", *in*: MOTTA, M. B. (org.) *Ditos e Escritos II*: *Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Tradução: Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, pp. 282-295.

FOUCAULT, M. (2014). *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*. Tradução: Raquel Ramalhete. 42ª ed. Petrópolis: Vozes.

MACHADO, R. (2021). "Introdução: por uma genealogia do poder", *in*: FOUCAULT, M. *Microfísica do poder.* Organização e tradução de Roberto Machado. 11ª ed. São Paulo: Paz e Terra, pp. 7-34.

MACIEL JÚNIOR, A. (2014). “Resistência e prática de si em Foucault.” *Trivium*, vol. 6, nº 1, Rio de Janeiro, pp. 1-8, jan/jun. 2014. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2176-48912014000100002. Acesso em: 28/04/2022.

“MAIS de 30 dias de ocupação: Estudantes contam por que ocupar é resistir.” (2016). *União Brasileira dos Estudantes Secundaristas UBES*. Disponível em: https://ubes.org.br/2016/mais-de-30-dias-de-ocupacao-estudantes-contam-por-que-ocupar-e-resistir/. Acesso em: 09/07/2022.

MEDEIROS, J.; JANUÁRIO, A. e MELO, R. (2019). “Introdução”, *in*: MEDEIROS, J.; JANUÁRIO, A. e MELO, R. (orgs.) *Ocupar e Resistir: movimentos de ocupação de escolas pelo Brasil (2015-2016)*. São Paulo: Editora 34; FAPESP, pp. 19-36.

NAVARRO, P. e NEVES, I. dos S. (2021). “Subjetividade, verdade e poder: contribuições da obra “A Arqueologia do Saber” para os estudos da linguagem.” *MOARA* – Revista Eletrônica do Programa de Pós-Graduação em Letras, [*S. l.*], vol. 2, nº 57, pp. 1-7, maio. Disponível em: http://dx.doi.org/10.18542/moara.v2i57.10560. Acesso em: 09/12/2021.

POLLI, S. *et al*. (2018). “Novas insurgências e a luta do movimento ‘Ocupa Paraná’.” *Universidade e Sociedade*, Brasília, Sindicato Nacional dos Docentes das Instituições de Ensino Superior, ano XXVIII, nº 62, pp. 136-149. Disponível em: https://www.andes.org.br/img/midias/def24d2ce1e6e07ac350c432547e2321_1548264787.pdf. Acesso em: 10/06/2020.

RAMOS, V. E. G. (2019). *Do impeachment de Dilma ao golpe à democracia: o funcionamento imaginário de um discurso de resistência.* Dissertação de Mestrado em Letras. Maringá: Universidade Estadual de Maringá.

SARGENTINI, V. (2021). “Obedecer e insurgir: as raízes e as asas da (des)obediência política.” *Fórum Linguístico*, vol. 18, nº 2, Florianópolis, pp. 6265-6272. Disponível em: https://doi.org/10.5007/1984-8412.2021.e80591. Acesso em: 17/11/2021.

SESSÃO do dia 26 de outubro de 2016. [*S. l.: s. n.*], 2016. 1 vídeo (1h28m30s). Publicado pelo canal TV Assembleia do Paraná. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=zw8gJbrvYv0&ab_channel=TVASSEMBLEIADOPARAN%C3%81. Acesso em: 08/07/2022.

Notas

1 Em dezembro de 2015, o processo de *impeachment* da presidenta foi acatado pela Câmara dos Deputados, sob acusação de crime de responsabilidade fiscal. Dilma foi afastada em 12 de maio e, em 31 de agosto de 2016, perdeu o cargo (Ramos 2019). Nesse período, Michel Temer, antes vice de Dilma, passou a atuar como presidente interino. A partir de 31 de agosto, o político assumiu definitivamente a presidência. Em março de 2022, o Tribunal Regional Federal da 2ª Região (TRF-2) decidiu extinguiu a ação popular pela qual a ex-presidente havia sido condenada por pedaladas fiscais.

2 Dentre outros itens, a reforma (MP 746/2016) determinou "o fim da obrigatoriedade de disciplinas como Educação Física, Artes, Filosofia e Sociologia [a MP] abria a possibilidade de contratação de profissionais com 'notório saber', ou seja, sem a necessidade de formação acadêmica na área de ensino (POLLI *et al.*, 2018, p. 137). A PEC 55/2016, que limitou os gastos públicos por 20 anos foi aprovada pelo Senado, sancionada e transformada em norma jurídica em 16 de dezembro de 2016. O mesmo aconteceu com a MP da reforma do ensino médio, gerando a Lei nº 13.415 de 16 de fevereiro de 2017.
Informações em: https://www25.senado.leg.br/web/atividade/materias/-/materia/127337 e https://legis.senado.leg.br/norma/602639/publicacao/15657824. Acesso em: 19/04/2022.

3 A dissertação de Mestrado de Ceniz (2017) traz mais informações sobre esse acontecimento. Disponível em: http://www.ple.uem.br/defesas/pdf/chceniz.pdf. Acesso em: 12/04/2022.

4 Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=zw8gJbrvYv0&ab_channel=TVASSEMBLEIADOPARAN%C3%81. Acesso em: 08/07/2022.

5 Disponível em: https://theintercept.com/2016/10/27/primavera-secundarista-pressiona-mas-governo-segue-negando-dialogo/. Acesso em: 09/07/2022.

6 Disponível em: https://ubes.org.br/2016/mais-de-30-dias-de-ocupacao-estudantes-contam-por-que-ocupar-e-resistir/. Acesso em: 09/07/2022.

7 A tribuna da Assembleia Legislativa do Estado do Paraná pode ser ocupada por membros da comunidade externa, a convite de deputados, para discursarem sobre assuntos diversos. Em algumas Assembleias Legislativas Estaduais e Câmaras Municipais, esse espaço recebe

o nome de "tribuna livre". Disponível em: http://www.assembleia.pr.leg.br/comunicacao/noticias/estudantes-participam-da-sessao-da-assembleia-legislativa-e-defendem-ocupacao-das-escolas. Acesso em: 11/07/2022.

8 As sequências enunciativas trabalhadas nesta seção serão representadas pela sigla SE, seguida da ordem numérica de aparição no corpo do texto.

9 No ***site*** dos Canais Globo, o Estúdio I é definido como "um telejornal que destaca e analisa as principais notícias do dia com leveza e profundidade, sempre acompanhado por um prestigiado time de comentaristas". Disponível em: https://canaisglobo.globo.com/assistir/globonews/estudio-i/t/MJLjZSY7k7/. Acesso em: 23/04/2022.

As coerções do dizer livremente: confrontos e acordos

Felipe Masquio de Souza
Vanice Sargentini

As redes sociais são muito úteis, oferecem
serviços muito prazerosos, mas são uma armadilha
*(*Bauman*, em entrevista ao El País)*

Não há discurso fora da ordem do discurso

De uma perspectiva dos estudos discursivos de Michel Foucault, considera-se que o discurso obedece a uma ordem, bem como pode ser caracterizado por procedimentos de delimitação. Na publicação de 1970, n'*A ordem do discurso*, Foucault (1996, p. 09) afirma que a produção discursiva é

> ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que tem por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade.

Numa relação arqueogenealógica, isto é, concebida a partir das relações históricas e de poder, o discurso é meio e produto das lutas e movimentos de nossas sociedades. A partir desse pensamento, afasta-se qualquer ideia que projete o discurso como um ente metafisico, desligado de nosso tempo e das relações de poder. E, com efeito, é na materialidade da língua que ele se mostra mais visível, o que não presume que ao analisá-lo deva-se deixar de lado as condições de emergência, o regime de sua enunciabilidade. Também nesse sentido, convém destacar que para Foucault (2008, p. 98), o discurso pensado como um conjunto de enunciados contempla quatro aspectos, a saber: (i) o referencial, pensado a partir de um lugar ou de uma situação real da qual emerge; (ii) a relação determinada com seu sujeito, devendo o

“sujeito” ser entendido como entidade histórica, nem sempre agente, mas também em relação de submissão com as amarras de seu tempo, acontecimentos, cultura, por exemplo; (iii) o domínio associado ou campo enunciativo, ou seja, mantém com outros enunciados uma relação dialógica e (iv) a existência material, cuja materialidade é repetível, mas não podendo ser confundida com a própria enunciação.[1.]

Apoiando-nos nas proposições de M. Foucault a respeito do enunciado, trataremos, neste artigo, das coerções do dizer forjadas no contemporâneo, com especial atenção para o que se convencionou chamar (também no campo midiático) como “cultura do cancelamento”, “politicamente correto”, além de se analisar práticas discursivas em relação ao “lugar de fala”. De nosso ponto de vista, os enunciados que compõem essa prática de discurso estão em causalidade com outro conceito histórico, o da “liberdade de expressão”, condição fundamental para o funcionamento de sociedades democráticas, sobretudo ocidentais.

Dizer que certos “comportamentos discursivos” acontecem entre nós é cuidar para que se aproxime o máximo possível suas condições de emergência às relações de poder, que é o que, de fato, caracteriza a construção do discurso para Foucault (1996). Dessa forma, as coerções do dizer no século XXI são caracterizadas pela vontade de verdade, bastante ligadas às práticas de identitarismo, bem como pela suspensão do debate epistemológico, considerando que o que se pretende é dar visibilidade ao discurso das minorias, mas acabam por selecionar quem, como e onde se deve falar, a exemplo da noção de “lugar de fala”.

Em tempo, as discussões atuais concernentes à “palavra ameaçada” tomaram vulto principalmente com o advento das redes sociais, o que possibilitou inclusive a judicialização de um dizer que é considerado ofensivo e com elementos de ódio, contrário às pautas ditas progressistas.

As coerções do dizer: a Cultura Do Cancelamento

Muito embora “cultura do cancelamento”, “politicamente correto” e “lugar de fala” às vezes não apresentem condições de emergência

similares, o fio de discurso dessas definições está ligado a coerções que se pretendem impor ao dizer, modalizando-o num período de tempo em certos espaços.

Como se trata de um movimento ainda em curso, falar sobre "cultura do cancelamento" é estar sujeito à volatilidade dos fatos, narrativas e tempo, de forma que este trabalho não se pretende definitivo para os estudos discursivos nos aspectos aqui tratados.

De antemão, é preciso esclarecer que a prática de se "cancelar" outro indivíduo em função do que disse não é exclusividade das redes sociais, haja vista a proporção que tomou, quando de seu surgimento, mas é nas redes que teve maior visibilidade. Movimentos ligados ao campo político progressista, como o feminismo, a luta antirracista e a defesa dos direitos do público LGBTQIA+ viram nas redes a possibilidade de enunciar seus desejos ao mesmo tempo em que exerceram a exclusão daqueles considerados não habilitados ao ato de dizer. Rufino e Segurado (2022, p. 622) apontam que, surpreendentemente, a prática do cancelamento, por exemplo, se dá maiormente entre os pares, entre adeptos de uma mesma convenção teórica, mas cuja fala deslizou ou extrapolou a identidade social/discursiva de um dado grupo. Além disso, o cancelamento muito tem sido relacionado por estudiosos dessa temática ao "tribunal da *internet*" porque, o ato de cancelar não só silencia uma enunciação, como também expõe ao opróbrio aquele que a fez, funcionando como um julgamento sumário, porque acrítico também.

Num traçado genealógico, o cancelamento opera por uma relação de poder horizontal, pois o que ocorre é a interdição do debate sobre temas importantes por usuários das redes sociais contra outros usuários da mesma plataforma; nesse sentido, vem ganhando contornos de institucionalização coercitiva.

Também Rufino e Segurado (2022) analisam, em publicação de artigo, um dos últimos episódios de cancelamento bem sensível, ocorrido com a cantora *rapper* Karol Conká, por ocasião de suas atitudes em participação que fez no *reality show* Big Brother Brasil, em 2021. Trata-se de um exemplo clássico de cancelamento (agravado por perdas financeiras) de membros de uma mesma tribo. Ressalte-se ainda

que o cancelar nem sempre avalia o mérito do que foi dito, mas o ataque pode recair diretamente sobre a pessoa que fez determinado comentário, prevalecendo neste caso a lógica do argumento *ad hominem.*

É bem possível analisar a materialidade de um enunciado que gerou o cancelamento do sujeito que o proferiu, mas a compreensão desse fenômeno é percebida pelas práticas sociais que formam este objeto, o que caracteriza uma prática discursiva. A esse respeito, uma prática discursiva, ainda em termos foucaultianos, é um processo ligado não só ao linguístico, mas inclui as práticas sociais (Foucault 2008)

Alguns temas permanecem sensíveis a quem ousa tomar a palavra, e no contexto do cancelamento, qualquer erro poderá ser castigado; o que observamos é que se tem uma segregação temática, portanto; curioso notar que não é qualquer tema que enseja o "linchamento virtual", mas preferencialmente temas relacionados às pautas identitárias, como mencionado.

Os processos identitários, por sua vez, são movimentos recentes, sendo certo que nas últimas décadas suas demandas vêm ganhando maior visibilidade via redes sociais. Se antes o reconhecimento de grupo era mais ancorado em classes sociais, nos dias atuais o que se tem são movimentos subdivididos – as chamadas minorias – e cada grupo luta pela expressão de seus próprios direitos, reconhecimentos, formando verdadeiras "bolhas discursivas", por assim dizer. Nesse sentido, os conflitos surgem quando são proferidos enunciados daquela ou de outra identidade, e tornar-se-ão públicos, cada vez mais. Pode-se dizer, portanto, que o discurso da cultura do cancelamento é, como a natureza de todo discurso, eivado de micropoderes, para falarmos em termos foucaultianos, porque se trata de pequenos grupos pressionando comportamentos e enunciados, pressão de grupo, exercida em rede, e que pode ser bem traduzida, antes de tudo, como a luta pela palavra, como bem vem lembrar Foucault (1996, p. 10) em sua citação "o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo por que, pelo que se luta, o poder do qual nos queremos apoderar."

As coerções do dizer: o politicamente correto

Cronologicamente, o movimento politicamente correto apareceu antes da cultura do cancelamento, cuja solidez tem sua base na *internet.* O politicamente correto, por sua vez, não se restringiu somente à rede mundial de computadores, mas teria sido também, conforme vimos em Possenti (1995, p. 124), fruto da união das minorias (primeiramente na sociedade norte-americana, em seguida, ainda que sem muita força, aqui no Brasil).

Analisando-se os dois fenômenos, o cancelamento e o politicamente correto, observamos em superfície algumas semelhanças e diferenças entre eles. Ambos podem ser identificados como coerções de um dizer, embora tenham se originado em momentos diferentes, ambos atuam também como "defesa" das minorias políticas, sendo que o cancelamento tem, em nosso entendimento, natureza performativa.

J. L. Austin (1990), por exemplo, trabalhou para o desenvolvimento da teoria dos atos de fala, expondo a distinção entre enunciados descritivos e performativos, cujos desdobramentos foram reconhecidos posteriormente no campo da filosofia da linguagem. Analisa-se em *How to do things with words*,[2.] de 1962, como as palavras passam da constatação de um objeto à ação no mundo que nos cerca. Nesse sentido, dizer que determinados enunciados não podem ser proferidos e divulgados é, aliado à força das redes sociais, impedir a sua circulação, fato que regularmente ocorre no contexto do cancelamento. Assim como quando se diz "eu condeno" – reunidas as condições para tal – quando se diz "eu te cancelo", reforçado o aspecto viral que essa forma de censura impõe, o cancelar feito está, cabendo ao cancelado (indivíduo ou grupo) reverter a situação da qual fora exposto.

O politicamente correto não apresenta a performatividade tanto mais "agressiva" diríamos, pensando-se numa escala que passa de criticar enunciados (algo constativo) a calar enunciados (algo atitudinal); diferencia-se, porém, no *modus operandi*, pois é, segundo Possenti (1995, p. 125) "atividade epilinguística". Volta-se, isto sim, à forma de palavras que são proferidas e de gestos que são apresentados, e que são considerados pelas *minorias identitárias* (destaque nosso)

démodé, fora de nosso tempo, este do século XXI, época que clama pelo reconhecimento e pela não discriminação de povos, etnias, pessoas de orientação sexual não heteronormativa, e também de inclusão do público feminino nas decisões importantes de nossa sociedade.

Feitas essas distinções, deter-nos-emos também naquilo com que se conflita o politicamente correto, qual seja, a liberdade de expressão.

O termo, conforme lemos em Gomides Oliveira (2019, p. 13), faz

> referência à experiência da liberdade de expressão, ou melhor, a experiências diversas de sujeitos que através de determinadas práticas e sob condições específicas se expressam. Assim, não aparece da mesma forma em diferentes circunstâncias.

No Brasil, "liberdade de expressão" ganha maior circulação no contexto da redemocratização do país, período que coincide com o fim da ditadura civil-militar, em 1985, e com a elaboração da nova Constituição Federal, em 1988. Se, por um lado, já tenha sido entre nós instalada uma sensação de que se podia dizer tudo (ou quase tudo) livremente, por outro, a exigência de uma palavra polida e de retratações de termos considerados racistas ou preconceituosos já em sua raiz linguística adquiriu maior intensidade no século XXI, de vez que não se trata de movimento a-histórico, tendo presença, como salientou Gomides Oliveira (2019) em seus estudos sobre liberdade de expressão, em democracias,[3.] mesmo na Grécia Antiga, em que o episódio da morte do filósofo ateniense Sócrates (séc. V a. C), é certamente um marco de condenação à fala franca, exemplo de "sincericídio".

E uma vez mais, voltando-se aos dias atuais, pode-se afirmar ainda que nossas sociedades, porque cada vez mais dinâmicas e líquidas (Bauman 2001), defendem a necessidade de se verem livres das amarras do dizer, numa tentativa de romper com os princípios de delimitação do discurso de que fala Michel Foucault (1996) em *A ordem do discurso;* movimentos cuja pretensão é a de romper com rituais de tomada da palavra e impor vontade(s) de verdade, afinada(s) igualmente ao pluralismo de várias parcelas da sociedade. Assim, é sintomática a frase dita pelo atual mandatário do Brasil, Jair M.

Bolsonaro, por ocasião de sua posse como presidente eleito, em 2019. Jair Bolsonaro afirma algo similar a "a partir de agora acabou o politicamente correto".

De uma forma genérica, Bolsonaro rejeita as liturgias que os cargos impõem,[4.] assim como critica a polidez dos pronunciamentos públicos, posicionando-se como porta-voz de um setor da sociedade que está cansado de ter de pensar nas escolhas lexicais que devem ser feitas para não ofender. "Negros" ou "afrodescendentes"? "homossexual" ou "bicha"? "gente do campo" ou "caipira"? "asiático" ou "olho puxado", entre outros exemplos.

Em outro aspecto, a ser observado pelas lentes de que dispõe a Análise do Discurso, os termos em si não apresentam conotação positiva ou negativa, uma vez que a problemática situada está para além do léxico. Há que se observar, pois, o componente ideológico que toda palavra comporta. Embora à primeira vista pareçam distantes, as ideias formuladas por Pêcheux, Foucault ou Bakhtin, situadas em vertentes teoricamente diferentes em AD, se coadunam quando afirmam que a palavra não é apenas um termo ou mera "representação" dos fatos ou objetos de uma sociedade. Enquanto Michel Pêcheux (1995) afirma que a toda formação discursiva corresponde uma formação ideológica, Michel Foucault (1996) sustenta que os enunciados estão submetidos à vontade de verdade e são produzidos por práticas discursivas que recortam o objeto de que se fala, sendo precisamente este fator o que mais contribui para a formação dos sentidos. Em rápido paralelo, assim como a 'loucura', segundo o filósofo francês, tomou ao longo do tempo diversos sentidos, o de 'palavra a ser ouvida, porque rara' ou de 'palavra a ser calada, porque sem razão', termos como 'denegrir', 'mulato', 'bicha' passaram a ser considerados preconceituosos contemporaneamente porque atacam a organização de setores da sociedade civil que lutam, com base em seus direitos, por reconhecimento e lugar. Como antes não se explicitasse tal demanda pouco ou nada se questionava em relação à etimologia desses vocábulos, por exemplo.

De igual modo, podemos comparativamente situar Mikhail Bakhtin, quando anota que "a palavra está sempre carregada de um conteúdo ou

de um sentido ideológico [...]. É assim que compreendemos as palavras e somente reagimos àquelas que despertam em nós ressonâncias ideológicas ou concernentes à vida" (Bakhtin 2006, p. 96).

Por essas razões elencadas, fenômenos como o do cancelamento, do politicamente correto e do lugar de fala, por se situarem no deslizamento entre a língua e o que alguns consideram extralinguístico, interessam e muito à Análise do Discurso; trata-se de privilegiados dados a partir dos quais podemos pensar na relação do signo linguístico com o ideológico, que ao pretender esquivar-se de uma ordem discursiva, inaugura neste mesmo gesto uma ordem agora diferente, em que discurso e poder acabam por se confundir. A tradução de uma luta discursiva é uma luta de poder pela palavra, que antes concentrada nos grandes centros políticos do mundo, agora está pulverizada entre grupos menores, nem por isso com pouca evidência.

As coerções do dizer: lugar de fala

Também situada em nossos estudos como mais uma forma de coerção do dizer, a ideia de "lugar de fala" é tributária dos novos modos de circulação de enunciados que se deram, em primeira instância, no mundo digital.

A interatividade e as intensas e rápidas trocas no meio virtual certamente alimentaram comportamentos semelhantes na realidade social. Santaella (2016) *apud* Carvalho (2018) reforça que o direito à participação, o desenvolvimento de uma consciência mais crítica sobre os fatos do contemporâneo, a solução imediata de tarefas foram transferidos para nossas atividades cotidianas.

De fato, no universo da *internet*, há uma promoção – quase intrínseca às redes sociais – de uma individualidade, preservada até mesmo pela questão do anonimato. Defendemos, nessa direção, que a noção de lugar de fala é a individualidade dos grupos que sofreram processo de subjetivação, sobretudo no contexto do neoliberalismo. E a "nova democracia", por assim dizer, é aquela em que os diferentes movimentos identitários podem falar; de acordo, porém, com o que entendem por sua identidade.

Esses novos suportes onde circulam enunciados também de natureza diversa dos que tínhamos antes do século XXI, ou seja, antes do surgimento da *Web*, são (ou deveriam ser) segundo Courtine (2016, pp. 16-17) uma nova preocupação para a AD, haja vista a formulação conceitual de "formação discursiva", "memória discursiva" numa época em que os textos eram mais estáveis, não se tinha tão presente o hibridismo de gênero textual, da mesma forma como não eram as relações tão líquidas quanto as do presente. Posto isso, é preciso enfatizar que as práticas discursivas contemporâneas são na atualidade, conforme trazidas por Foucault, as práticas sociais desse mesmo tempo, de forma que a mudança de uma implica na atualização da outra. Assim, não se concebe a noção de lugar de fala desligada dos movimentos sociais dos quais emergiu. É o que salienta Djamila Ribeiro (2017, p. 59) em "O que é lugar de fala?" (Feminismos plurais); a autora afirma que

> não há uma epistemologia determinada sobre o termo lugar de fala [...], ou melhor, a origem do termo é imprecisa, acreditamos que este surge a partir da tradição de discussão sobre *feminist stand point* - em uma tradução literal "ponto de vista feminista" - diversidade, teoria racial crítica e pensamento decolonial. As reflexões e trabalhos gerados nessas perspectivas, consequentemente, foram sendo moldados no seio dos movimentos sociais, muito marcadamente no debate virtual, como forma de ferramenta política e com o intuito de se colocar contra uma autorização discursiva.

Pensando-se na presença de Foucault na Análise do Discurso, diremos que nos é familiar a definição empregada por Ribeiro (2017) "autorização discursiva", pois nos remete, como adiantado na parte inicial deste texto, à ordem do discurso, e de como é arriscado tentar esquivar-se dela. Certamente, a presença cada vez mais frequente do conceito "lugar de fala" em nossas vidas, através da propagação de textos das novas mídias, é entendida por muitos como um ato de rebeldia, no qual ao mesmo tempo em que se reivindica a fala, também intimida certos sujeitos a proferir determinadas falas. Dessa forma, questiona-se o homem que fala sobre as lutas das mulheres sem que ele mesmo seja uma ou que, ao menos, se identifique como tal; também se questiona a fala de um indivíduo branco ao abordar a temática do

racismo por entender que suas experiências de vida e sociais não sejam condizentes com seu *locus* discursivo.

De uma perspectiva discursiva, lugar de fala instaura um regime duplo, se comparado também às outras formas de regulação do dizer, como a da cultura do cancelamento e a do politicamente correto, isso porque, enquanto o dizer cancelado realmente atinge o cancelamento de ideias e opiniões, o lugar de fala pretende romper com as práticas discursivas hegemônicas que se pronunciavam em nome do feminismo, do racismo, horizontalizando-as (sempre com o recurso das mídias sociais), mas seu contra efeito é o que se produz quando se escolhe que sujeitos ou grupos estão autorizados a dizer.

Como se pode perceber, conforme se lê também em Carvalho (2018), a expressão "lugar de fala" se confunde com a emergência dos grupos minoritários, cada qual instaurando um "dizer próprio de si", bastante alinhado, consequentemente, ao regime neoliberal, que propõe que cada um seja empresário de si mesmo.

Partindo-se deste breve percurso histórico, não é forçoso dizer que a noção de "lugar de fala", bem como a do cancelamento ou do politicamente correto, para além de problemáticas discursivas – as novas discursividades – nos dizeres de Courtine (2016, p. 17), são também questões que implicam relações de poder, porque nos últimos anos, se cada mídia constrói sua própria narrativa, cada grupo social também requer para si enunciados que julgam lhes serem próprios, identidades discursivas específicas, quando não se disputa o próprio sentido de um termo ou de um enunciado, o caso da linguagem politicamente correta.

Aliás, analisando-se as relações de poder implicadas no conceito "lugar de fala", a escritora Djamila Ribeiro defende que o reconhecimento da expressão como "interdição de um debate" seja deslocado para outro campo conceitual, entendendo que ele, isto sim, se presta a negar uma verdade única sobre temas que são caros à organização de qualquer sociedade que se considere democrática e pluralista; afinal, é a essa identidade que se apegam os coletivos feministas, antirracistas e contrários ao *establishment.* Ribeiro (2017) afirma:

> O conceito está sendo muito deturpado, sobretudo nas redes sociais em que as pessoas acham que lugar de fala é "cala a boca que aqui não é seu lugar de fala". É um conceito criado por feministas negras, sobretudo pela Patrícia Hill Collins, que, num primeiro momento, significa o quê? Quebrar com a voz única. Porque o branco se põe como universal, mas branco também precisa se marcar e entender que ele fala a partir de um lugar. Quem pode falar aqui no Brasil é o homem branco rico, hétero, que tem dinheiro, e a gente quer quebrar esse monopólio de lugar de fala. O segundo ponto é entender que o branco pode e deve falar de racismo, mas ele vai falar a partir de outro lugar, não a partir do lugar que eu tenho. Eu falo no meu e a gente cria uma multiplicidade e juntos a gente vai pensar uma sociedade diferente.

Frequentemente, como vemos nas redes, as identidades mais se segregam que se coadunam. Duarte e César (2019, p. 34) também endossam essa percepção. Segundo os autores:

> a cada dia, as redes sociais testemunham e promovem uma verdadeira contenda entre ativistas que parecem querer se afirmar como os únicos detentores do direito de falar e agir em nome de determinada coletividade social. Intensificam-se também as discórdias em torno da definição do vocabulário no qual devem ser expressas publicamente as demandas dos diferentes coletivos e movimentos sociais minoritários.

Em relação à coadunação de que falamos acima, essa alternativa seria – longe de expressar aqui um receituário –, uma prática de fortalecimento do dizer antirracista, feminista e de inclusão da população *LGBTQIA+*, por exemplo. Resguardadas as devidas proporções, é o que aponta a filósofa Judith Butler (1990) acerca de uma política de coalizão, em que os discursos, ainda que em dispersão, pudessem se fortalecer nas causas comuns sem a rigidez das minorias identitárias.[5.]

As sociedades democráticas e os discursos em movimento

Essas três formas de delimitação do dizer de que tratamos podem ser mais bem compreendidas no percalço de outra ideia mais ampla: a

da liberdade de expressão, à qual, por sua vez, tem relação direta com o comportamento democrático de uma sociedade tal.

A 'liberdade de expressão' e as formas de restrição ou retratação dos dizeres guardam relação com o direito de tudo dizer em oposição ao que deve ser considerado um enunciado politicamente correto, marcadamente civilizado, sem prejuízo para a inclusão dos grupos marginalizados.

Sobretudo no contexto político atual brasileiro, a liberdade de expressão é uma espécie de universal para os grupos que se declaram contra as instituições e as leis do Estado democrático de Direito, pois no entendimento deles a democracia lhes garante um dizer sem proibições. Sargentini (2022) argumenta que "a democracia não é a liberdade de tudo dizer".[6.] Há uma luta por esse espaço de dizer que ora se compreende que ele deve ser regulado, ora que todo dizer deve ser permitido.

Na gestão do governo Lula, em 2008, Franklin Martins ocupava o cargo de Ministro-Chefe da Secretaria de Comunicação Social e propôs em debate a necessidade de haver um 'controle de mídia', e o grupo de oposição política reconheceu imediatamente a proposta como uma forma de impor censura. Anos depois, ao retomar a discussão, a então presidente Dilma Rousseff afirmou que era preciso 'regular a mídia', termo que também foi mal visto pelo grupo político opositor. Propôs-se, então, fazer a 'democratização da mídia', e, já ao final do mandato, a presidenta disse que era necessário fazer uma 'regulação econômica da mídia'(Barbosa dos Santos e Sargentini, 2017). Ou seja, o termo 'controle da mídia' foi sendo substituído ou dito diferentemente entre os grupos em oposição. São as relações de poder que regem o que é ter liberdade para dizer. Nas formas de governamentalidade, o Estado ora controla as mídias, ora defende deixá-las dizer livremente. Desse modo, a democracia não é a autorização da liberdade de tudo dizer. Isso está regulado por vários meios para além do Estado: o jurídico, o político e, até mesmo o financeiro.

Ainda em relação à liberdade nas mídias, por exemplo, os incentivos dos governos dados às concessões de tevê, aos *blogs* e aos grupos de redes sociais garantem um espaço de dizer. Ou seja, para a mídia

conservadora, as ações de controle funcionam como censura e, para a mídia progressista, atuam como democracia.

Além disso, às políticas do cancelamento, do politicamente correto e do lugar de fala somam-se, nestes últimos tempos, as coerções do próprio meio de circulação, no caso o controle das plataformas, que possuem poder muito amplo, em especial se considerarmos que são um conglomerado econômico, como é o caso do Facebook, Instagram e WhatsApp, e apresentam-se sempre em disputa, num movimento de delimitações internas e externas, próprio da malha discursiva. Diante disso, recorremos a Pierre Lévy, que supõe estarmos caminhando para o 'Estado plataforma',[7.] porque quem tem tido força para controlar o que está sendo dito são as plataformas. Elas têm autonomia e autoridade para tirar ou manter os perfis e as postagens dos internautas da plataforma, numa escala mundial. Concede-lhes, assim, um poder de Estado. Nesse caso, quem controla, regula, democratiza e faz uma regulação econômica são as próprias plataformas, que devem ser responsabilizadas por isso.

Com força proporcional, atuam os poderes jurídicos que julgam os casos de abusos do dizer a partir de denúncias. As decisões muitas vezes dão resposta a ações pontuais e pessoais, não contribuindo ou fortalecendo para que se estabeleça de forma mais ampla o que se compreende por liberdade de expressão ou direito de expressão.

Também se pode considerar o caráter paradoxal da noção de 'liberdade de expressão', presente ora no interior de movimentos identitários, que defendem ajustes na fala pública, ora em movimentos extremistas, que defendem a distribuição de discurso de ódio. Se para esses movimentos identitários, a coerção do dizer é que garante a pluralidade de vozes, por sua vez, para os grupos que distribuem discursos da extrema direita a coerção limita o dizer atuando como polícia discursiva. Como exemplo, destaca-se que palavra 'liberdade' é termo central da campanha de Jair Bolsonaro em 2022[8.] e esse 'tudo poder dizer' é pregado como autenticidade e coragem de verdade e assim alimenta uma rede de ódio.

Algumas considerações

O título deste capítulo, um pouco irônico e ambíguo, indica-nos como o assunto é complexo, atual e demanda maiores estudos. De uma dada perspectiva, 'dizer livremente' exige coerções, a fim de garantir que todos possam dizer e serem igualmente ouvidos. Por essa razão, empregamos a expressão "coerções do dizer livremente", considerando, por exemplo, que a noção de 'lugar de fala' dá visibilidade ao direito de fala daquele que pouco era ouvido. Para esses, a coerção do dizer tem um aspecto eufórico. De outra perspectiva – aquela que acusa ter calado o sujeito que agora se sente impedido de dizer livremente – consideramos que a coerção do dizer tem um aspecto disfórico, pois implica na não manutenção de poderes ou mesmo na reivindicação da divisão de poderes. São jogos do discurso que opõem coerção do dizer e liberdade de expressão em sentidos instáveis que só se estabelecem na ordem do discurso. Enfim, 'dizer livremente' está sempre na ordem dos confrontos e acordos.

Referências

AUSTIN, J. S. (1990). *Quando dizer é fazer*: palavras e ação. Trad. Danilo Marcondes de Souza Filho. Porto Alegre: Artes Médicas.

BAKHTIN, M. (2006). *Marxismo e filosofia da linguagem.* 12ª ed. São Paulo: Hucitec.

BARBOSA DOS SANTOS, W. e SARGENTINI, V. (2017). "A democracia nas malhas do embate político-partidário: o discurso midiático da Folha de S. Paulo sobre a regulação da mídia", *in*: SARGENTINI, V. *Mutações do discurso político no Brasil*. Campinas: Mercado de Letras.

BAUMAN. Z. (2001). *Modernidade Líquida*. Rio de Janeiro: Editora Zahar.

BUTLER, J. (1990). *Gender Trouble. Feminism and the subversion of identity.* New York: Routledge.

CARVALHO, P. H. V de (2018). "Lugar de fala e ética de si: política e discursos em rede." *Cadernos Discursivos*, edição especial, vol. 2 nº 1, Catalão, pp.74-91.

COURTINE, J-J. A. (2016). "Era da ansiedade: discurso, história e emoções", *in*: CURCINO, L.; SARGENTINI, V. e PIOVEZANI, C. (orgs.)

Insubordinações contemporâneas: consensos e resistências nos discursos. São Carlos: EdUFSCar.

DUARTE, A. M. e CÉSAR, M. R. A. (2019). "Crítica e Coalizão: repensar a resistência com Foucault e Butler." *Revista de Filosofia: Aurora*, vol. 31, pp. 32-50.

FOUCAULT, M. (1996). *A ordem do discurso.* São Paulo: Loyola.

FOUCAULT, M. (2008). *A arqueologia do saber*. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 7ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

FOUCAULT, M. (1996). *Microfísica do poder.* 12ª ed. Rio de Janeiro: Edições Graal.

GOMIDES OLIVEIRA, H. (2019). *Liberdade de expressão em democracias: discursos e sujeitos em rede de comunicação.* Tese de Doutorado. São Carlos: UFSCar.

PÊCHEUX, M. (1995). *Semântica e Discurso – uma crítica à afirmação do óbvio*. Campinas: Editora da Unicamp.

POSSENTI, S. (1995). "A linguagem politicamente correta e A Análise do Discurso." *Revista de Estudos da Linguagem*, vol. 4, nº 2, Belo Horizonte, pp. 123-140.

RIBEIRO, D. (2017). *O que é lugar de fala?* Belo Horizonte: Letramento. (Feminismos Plurais)

RUFINO, M. e SEGURADO, R. (2022). "Cultura do cancelamento: uma análise de Karol Conká no BBB 21." *PragMATIZES*, ano 12, nº 22, Niterói.

SARGENTINI, V. e CHIARI REIS, G. (2022). "Da falsa harmonia à fala franca: as agressões verbais em campanhas eleitorais presidenciais." *ALFA:* Revista de Linguística, vol. 66, São Paulo. DOI: 10.1590/1981-5794-e13984. *Disponível em:* https://periodicos.fclar.unesp.br/alfa/article/view/13984. Acesso em: 25/08/2022.

Notas

1 Essas definições estão, sobremaneira, concentradas nas primeiras discussões de Michel Foucault sobre o discurso, o que se dá no fim dos anos 1960, marcadas como estão pela publicação de *A arqueologia do saber.*

2 Há em português uma tradução da obra, intitulada "Quando dizer é fazer", de Danilo Marcondes de Souza Filho, publicada pela editora Artes Médicas (1990).

3 Baseamo-nos na tese de doutoramento de Hulda Gomides Oliveira, *Liberdade de expressão em democracias: discursos e sujeitos em redes de comunicação,* defendida em 2019, na Universidade Federal de São Carlos (UFSCar).

4 Sargentini e Chiari Reis (2022) mostram como o discurso da fala franca causa no público um efeito de autenticidade, mas constantemente em linha tênue com a agressividade no tratamento aos sujeitos. Veja-se, p.ex., dizem as autoras, o decreto nº 9758/2019, do governo federal, no qual se dispõe sobre a anulação de uso de pronomes de tratamento mais rebuscados, priorizando-se somente Sr./Sra. nos documentos oficiais.

5 Em relação às resistências dos coletivos identitários, é possível aproximação teórica entre Butler e Foucault quando ambos refletem sobre práticas de subjetivação, sobretudo no contexto que se convencionou chamar de pós-modernidade entre os filósofos atuais.

6 A entrevista completa da professora Vanice Sargentini poderá ser conferida em breve na Revista Fórum, de outubro próximo.

7 Disponível em: https://brasil.elpais.com/eps/2021-07-01/pierre-levy-muitos-nao-acreditam-mas-ja-eramos-muito-maus-antes-da-internet.html.

8 O candidato em Debate no dia 28/08/2022 diz as palavras "Deus, pátria, família e liberdade" ao sintetizar sua candidatura. Acesso em https://www.youtube.com/watch?v=WwdgWl_nmKI , 3:40:12.

O ENUNCIADO POÉTICO "PECADO ORIGINAL" E SEUS POSSÍVEIS DIÁLOGOS

Clécio Luis Gonçalves de Oliveira
Grenissa Stafuzza

Tudo o que pertence apenas ao
presente morre juntamente com ele.
(Bakhtin, *Estética da criação verbal*, 2017, p. 363)

Introdução

A epígrafe de abertura do presente capítulo traz um importante posicionamento de Mikhail Bakhtin (1895-1975) sobre os estudos literários considerarem a conexão da literatura com a cultura, impresso no texto "Os estudos literários hoje (Resposta a uma pergunta da revista Novi Mir)",[1.] publicado na obra *Estética da criação verbal* (Bakhtin 2017, pp. 359-366).[2.] Ao ser questionado pela redação da referida revista sobre sua avaliação sobre o estado atual da ciência da literatura, Bakhtin (2017, p. 362) posiciona-se a favor de um estudo da literatura e, de modo mais abrangente, da linguagem, que considere a história e a cultura: "Se não se pode estudar a literatura isolada de toda a cultura de uma época, é ainda mais nocivo fechar o fenômeno literário apenas na época de sua criação, em sua chamada atualidade". Para Bakhtin (2017), uma obra não pode continuar fazendo sentido nos séculos posteriores de sua criação se não for constituída de séculos passados e, nesse sentido, ao tentar analisar uma obra considerando somente as condições de sua época, o contexto mais próximo de sua criação, o pesquisador não conseguirá compreender seus sentidos mais profundos: é preciso analisar uma obra em sua existência no *grande tempo*, sem as fronteiras da sua época, em diálogo com o passado e projetando-a no futuro.

Bubnova (2015) observa que a concepção de "grande tempo", da antropologia filosófica de Bakhtin, significa, de modo bastante focado

neste trabalho – uma vez que a estudiosa ressalta diversas nuances, desde que o "grande tempo" encontra-se presente na concepção de literatura e de cultura de Bakhtin, como relacionar-se à ideia central do filósofo sobre responsabilidade pessoal, estabelecida na situação concreta do ato –, que a obra participa de um diálogo para além do seu tempo, com épocas passadas e futuras. Assim também se constitui as poesias de Álvaro de Campos, no *grande tempo*, sendo que sua obra pode ser analisada hoje em sua atualidade. Diante disso, a concepção de *grande tempo* compreende que os sentidos construídos nos enunciados se acumulam na história com os usos de linguagem e dialogam ao longo dos séculos, sempre se atualizando, em um processo constante de renovação.

Assim, o poema de Álvaro de Campos, "Pecado Original" é, neste estudo tomado como enunciado poético para a análise desta atualidade de sentidos que o grande tempo de uma obra revela na história e que pode ser observada na constituição do sujeito, considerando os discursos e diálogos, a partir dos pressupostos teórico-metodológicos de Bakhtin e do Círculo russo (Volóchinov e Medviédev). O poema é transcrito conforme a escrita da época em que foi publicado, uma vez que a edição utilizada para este trabalho assim o divulga. Não é objetivo deste capítulo observar a variante da língua, mas sim, reconhecer a riqueza da língua que se instaura de modo extremamente relevante para a linguística, história, crítica literária e literatura, que tem na poética de Álvaro de Campos impacto mundial, denotado pela singularidade de sua estética.

Considera-se como metodologia de análise o cotejamento, uma vez que "cotejar", "correlacionar" textos, discursos, enunciados é um princípio metodológico bakhtiniano sobre a linguagem, podendo orientar o pesquisador que: i) a linguagem considera o outro sujeito; ii) por considerar o outro sujeito, a linguagem é dialógica; iii) não há textos, discursos, enunciados "sem possibilidade de diálogo, isto é, sem possibilidade de *resposta*" (Amorim 2004, p. 95, grifo da autora). O cotejo de enunciados pode ser considerado um recurso metodológico bakhtiniano para analisar como o diálogo entre enunciados se materializa na e pela linguagem, especialmente para mostrar como

funciona a característica da responsividade do enunciado e seus sentidos (Stafuzza e Pereira 2021, p. 1706), ou seja, da possibilidade de resposta que todo e qualquer enunciado possui, de ser, sobretudo, "um elo na corrente complexamente organizada de outros enunciados" (Bakhtin 2016, p. 26).

A análise do texto literário sempre foi uma regularidade na obra de Bakhtin e do Círculo (Bakhtin 1981[2013]; Bakhtin 1999; Bakhtin 2010; Bakhtin 2017; Medviédev 2012; Volóchinov 2017; Volóchinov 2019; para citar alguns), constituindo-se base do seu pensamento, como as análises sobre as obras de Dostoievski, Gógol, Tolstói, Rabelais, Goethe, Walter Scott, Turguêniev, Flaubert, para citar alguns, bem como diversos sujeitos, com uma atenção especial aos russos, como Aleksei Krutchônikh, Velimir Khliébnikov, Serguei Iessiênin, Aleksandr Púchkin, entre tantos outros. O interesse dos pensadores russos pela literatura romanesca, pela poesia, pela linguagem estética também aciona o interesse pelo estudo do enunciado poético, pelo discurso poético, fomentando reflexões sobre literatura e linguagem, de modo a observar dois focos interdependentes: o dialógico e o social. As relações dialógicas encontram-se inseridas nas conexões possíveis que a esfera social proporciona, não como uma força previsível, mas como uma fonte de lugares possíveis, ou seja, de enunciados de sujeitos em que se encontram os excedentes e recortes de mundo.

Nesse sentido, o enunciado poético "Pecado Original", de Álvaro de Campos, em cotejo com outros tantos enunciados – aqui, elege-se dois para o cotejamento: a doutrina do pecado original, de Santo Agostinho e a perspectiva histórica do pecado original, do historiador francês Jean Delumeau, que possui uma temática sobre a qual podem ser explorados os excedentes, os recortes de mundo e seus sentidos possíveis, uma vez que os pesquisadores deste texto não se despem de suas épocas contemporâneas para a análise proposta, pois, de acordo com Bakhtin (2017, p. 366, grifos do autor):

> A cultura do outro só se revela com plenitude e profundidade (...) aos olhos de *outra* cultura. Um sentido só revela as suas profundidades encontrando-se e contactando com outro, com o sentido do outro: entre eles começa uma espécie de *diálogo* que

> supera o fechamento e a unilateralidade desses sentidos, dessas culturas. (...) Nesse encontro dialógico de duas culturas, elas não se fundem nem se confundem; cada uma mantém a sua unidade e a sua integridade *aberta*, mas elas se enriquecem mutuamente.

Bakhtin compreende a linguagem como um movimento dialógico permeado pela cultura ao mesmo tempo em que observa que a potencialidade interpretativa de um enunciado se revela a partir do encontro com o outro, que lhe é distinto e externo, mas que constitui o sujeito. Assim sendo, o campo dos afetos (a infância, a vida adulta, as frustrações, as angústias, os projetos de futuro, os sonhos não realizados) compõe o tema do enunciado poético "Pecado Original", de Álvaro de Campos, sendo ponto de partida para a análise.

O campo dos afetos aparece inscrito sob as mais diversas posições do sujeito que enuncia no enunciado poético "Pecado Original", de Álvaro de Campos, e aponta para a construção de identidades, constituídas pela história e pela cultura, bem como para a possibilidade de diálogos. A construção do enunciado poético – porque se constitui pela ação responsiva de diálogo com a história e a sociedade *na* e *pela* linguagem –, diz respeito também a possibilidade do campo dos afetos ser enunciado pelo autor-sujeito e, por meio dele, dialogar com outros enunciados e discursos pertencentes a outros tempos.

Ao tratar da constituição do sujeito[3.] por meio das interações discursivas, considera-se as três instâncias de diálogo que, conforme Bakhtin (2017), compreendem a relação do homem com o outro: do *eu-para-mim* (a relação consigo mesmo), do *eu-para-o-outro* (a relação que estabeleço com o outro) e do *outro-para-mim* (a relação que o outro estabelece comigo). (Stafuzza e Oliveira 2021, p. 7). As três instâncias mencionadas revelam as possibilidades do (auto)vivenciamento do homem consigo mesmo e com os outros, com a possibilidade de diálogos da literatura com a religião, com a teologia, com a história, sendo, no enunciado poético em estudo, a instância do *eu-para-mim* a mais ilustrativa.

O enunciado poético "Pecado Original" em cotejo

Mas deixo de lado aquele tempo: o que mais tem a ver comigo, se dele não ficou nenhum vestígio? (Santo Agostinho, *Confissões*, 2017, p. 42)

A nossa realidade é o que não conseguimos nunca. (Fernando Pessoa, Obras Completa, 2015, p. 289)

"*Ele [Deus] o faz de maneira justa. Porque se eles não morrem por causa dos pecados que cometeram, morrem sempre culpados pelo pecado original*" (Jean Delumeau, *O pecado e o medo* – a culpabilização no ocidente [séculos 13-18], v. I, 2003, p. 461; *Delumeau citando o teólogo Bartolomeo Spina (1523), quando este respondia à pergunta "por que Deus permite a morte dos inocentes?*").

Bakhtin (2013, p. 209) considera que "toda a vida da linguagem, seja qual for o seu campo de emprego (a linguagem cotidiana, a prática, a científica, a artística, etc.), está impregnada de relações dialógicas". No enunciado poético "Pecado Original", de Álvaro de Campos, os diálogos podem remeter ao campo dos afetos, desde os sentimentos de frustração e angústia, por não ter alcançado na vida adulta o que sonhara na infância, quanto de que a vida só é verdadeira em sua essência na infância, a inocência é a essência da vida, percurso sempre permeado pela palavra, que "é uma ponte que liga o eu ao outro. Ela apoia uma das extremidades em mim e a outra no interlocutor, mesmo que a instância do diálogo seja do *eu-para-mim*. A palavra é o território comum entre o falante e o interlocutor" (Volóchinov 2018, p. 205). É por meio da palavra que se faz possível a relação entre os extremos da dialogia poética, em que o sujeito que enuncia pode se dirigir a um falante e, na outra ponta, o universo que permeia esse mesmo interlocutor possibilita que o sujeito que enuncia seja também responsivo às relações dialógicas que integram a realidade. Diante disso, Bakhtin (2016, p. 57) explica que:

> Todo enunciado é pleno de ecos e ressonâncias de outros enunciados [...] Todo enunciado deve ser visto antes de tudo como uma resposta aos enunciados precedentes de um determinado campo (aqui concebemos a palavra 'resposta' no sentido mais amplo): ela os rejeita, confirma, completa, baseia-se neles, subentende-os como conhecidos, de certo modo os leva em conta.

A responsividade do enunciado possibilita que discursos circulem socialmente na cadeia da comunicação discursiva e estabeleçam relações de diálogo com outros discursos. No enunciado poético intitulado "Pecado Original", de Álvaro de Campos, por exemplo, a declaração de que:

> *Ah, quem escreverá a história do que poderia ter sido?*
> *Será essa, se alguém a escrever,*
> *A verdadeira história da humanidade.*
>
> *O que há é só o mundo verdadeiro, não é nós, só o mundo;*
> *O que não há somos nós, e a verdade está ahi.*
> (Pessoa 2015, pp. 288-289)

Os projetos de futuro revelam com maior veracidade a essência das pessoas que os planejam, que os elaboram, que os executam. Essas relações precedentes e ressoantes de outros espaços e tempos sobre uma história que se encontra em curso, para uma análise a partir dos pressupostos bakhtinianos, são constitutivos e inseparáveis do enunciado poético. Mesmo em um espaço presente, a profusão em que passado e futuro se encontram ocupa um lugar do enunciado poético em que, por um lado, manifesta um anseio do que poderia ter se realizado e, por outro, se interroga a respeito de quem escreverá tal devaneio daquilo que poderia ser esse futuro.

A perspectiva do sujeito que enuncia se constrói por meio da expectativa em relação ao que "poderia ter sido", de modo a provocar um primeiro eco por meio da alusão do imaginário e sua relação com o passado sobre os projetos futuros, os quais revelariam a verdadeira essência das pessoas, como o próprio enunciado poético descreve: "a verdadeira história da humanidade". Essa relação onírica revela a perspectiva de um ideal promulgada pelo "nós", inseridos no enunciado poético enquanto outros "humanos", ou seja, aqueles concebidos também como enunciadores, participantes do diálogo, assim

enunciada: “O que há é só o mundo verdadeiro, não é nós, só o mundo; / O que não há somos nós, e a verdade está ahi. (Pessoa 2015, p. 289)

A relação entre o real (social) e o imaginário, no enunciado poético de Álvaro de Campos, fundamenta o processo de diálogo na instância do *eu-para-mim* e, consequentemente, de identidade de quem enuncia, uma vez que constrói direcionamentos que permitem atribuir à relação a dois sujeitos socialmente identificados. Para o sujeito que enuncia, só há o mundo real, social, da existência, pois o mundo sonhado, imaginado, o da infância, não foi concretizado: o sujeito faz um balanço da existência consigo mesmo, dos planos, o que ficou, foi a realidade de não ter alcançado o que sonhou, sendo a vida da infância o local seguro dos sonhos e da essência do ser.

Para Volóchinov (2018, p. 204): “o enunciado se forma entre dois indivíduos socialmente organizados, e, na ausência de um interlocutor real, ele é ocupado, por assim dizer, pela imagem do representante médio daquele grupo social ao qual o falante pertence”. Nesse sentido, observa-se que um enunciado possui endereçamento, voz, ou seja, enuncia para alguém, para um auditório social previsível. Medviédev (2012), por sua vez, compreende que, por meio do ato individual de realização do enunciado, seu sentido começa a participar da história e torna-se um fenômeno histórico. Logo, “o fato de que foi esse sentido que se tornou um objeto de discussão aqui e agora, que é dele que estão falando e que falam justamente assim e não de outra forma, que precisamente esse sentido entrou no horizonte concreto dos que falam” (Medviédev 2012, p. 184) é o que determina conjuntamente as condições sócio-históricas do enunciado.

Para o sujeito, os projetos de futuro revelam a verdadeira autenticidade humana, pois, no enunciado poético “Pecado Original”, é construída uma dada expectativa de quem escreverá a respeito de algo não ocorrido, de se retratar uma possibilidade que poderia se realizar, conforme “Ah, quem escreverá a história do que poderia ter sido?”. Esse sentimento de perspectiva do que seria ou se tornaria faz com que se tenham dois espaços futuros: um ensejado e outro materializado, este último não coincide com a demanda do sujeito que enuncia.

O sujeito, na perspectiva bakhtiniana, se constitui pelo outro a partir das relações dialógicas, essencialmente sociais e ideológicas, realizadas *pela* e *na* comunicação discursiva. Ao enunciar, o sujeito responde a outro sujeito e/ou a enunciados já existentes, sendo esta a primeira característica do enunciado, a de ser resposta (Volóchinov 2018; Bakhtin 2016; Bakhtin 2017; Medviédev 2012). No enunciado poético "Pecado Original", o sujeito enuncia na relação entre o desejo do que poderia ser a história da humanidade se a humanidade tivesse consciência de si e a realidade do mundo. Nesse sentido, o sujeito é responsivo: o sujeito que enuncia responde a um enunciado anterior, aqui, o da doutrina do "Pecado Original", criada por Santo Agostinho.

Baschet e Le Goff (2006, p. 374) observam que o homem medieval não pode ser compreendido em toda a sua complexidade sem que se considere a oposição entre o bem o mal, tema central do cristianismo na Idade Média, que também se configura como justificativa basilar para a intervenção da Igreja como instância responsável por salvar o homem do pecado.

Criada por Santo Agostinho no decurso de sua disputa contra o monge irlandês Pelágio e seus discípulos, presente em seu *Tratado sobre os méritos e perdão dos pecados e o batismo de crianças*, a doutrina do pecado original reforça a importância da Igreja e a necessidade indispensável do batismo para a salvação. O pecado original é hereditário, por isso, antes de ter cometido qualquer falta, o homem já nasce pecador: o sexo afeta o indivíduo desde seu nascimento e torna sua liberdade suspeita, pois, usualmente, o homem decairá moralmente e/ou materialmente. Assim, a teologia agostiniana apresenta um homem caracterizado pela incapacidade de se salvar sozinho e que necessita do socorro insubstituível da Igreja por meio do sacramento purificador em seu nascimento. O batismo não restaura a pureza ao homem de suas origens no Éden, mas o liberta do pecado original e atrai dádiva sobre ele (Baschet e Le Goff 2006, p. 376).

O enunciado poético "Pecado Original", de Álvaro de Campos, nesse sentido, constitui uma resposta à doutrina do pecado original, de Santo Agostinho, de modo que os sentidos são atualizados na história, na sociedade e na cultura, ao se considerar também a linguagem poética

como materialidade de análise. Para o sujeito que enuncia, o mundo verdadeiro (o mundo das ideias, conforme Platão), não é revelado pelo que nós somos, por aquilo em que nos tornamos, frustrados todos os nossos projetos ("O que há é só o mundo verdadeiro, não é nós, só o mundo; / O que não há somos nós, e a verdade está ahi"), mas pelo que sonhamos ser, que revela a nossa verdadeira essência. Nesse sentido, a ideia de pecado original resulta em se sonhar algo para além do destino, uma vez que para Santo Agostinho todo homem nasce pecador, e um outro tempo em que se poderia sonhar, para o sujeito que enuncia em "Pecado Original", resvala no tempo da infância, da inocência de se não conhecer o mundo e sua realidade, assim enunciado pelo sujeito:

> *Sou quem falhei ser.*
> *Somos todos quem nos suppuzemos.*
> *A nossa realidade é o que não conseguimos nunca.*
>
> *Que é d'aquella nossa verdade – o sonho á janella da infancia?*
> *Que é d'aquella nossa certeza – o propósito á mesa de depois?*
> (Pessoa 2015, p. 289)

Ao enunciar "Sou quem falhei ser", o sujeito revela que seus desejos não foram alcançados, sendo que isso o define como pessoa: sua frustração, seu descontentamento, suas limitações, seu pessimismo. Ainda, "sou quem falhei ser" apresenta uma relação de oposição entre o que se alcançou e aquilo que havia almejado, que revela a sua própria essência: confessar sua falha indica a consciência da frustração dos seus projetos de vida, por isso, o retorno à infância como um lugar seguro de sonhos. Logo, a infância, realizada no enunciado poético, corresponde à referência a um momento da vida do sujeito no qual ele vivia na verdade ("Que é d'aquella nossa verdade – o sonho á janella da infancia?"), uma vez que a infância era o tempo em que se poderia ser quem quisesse, com a possibilidade de pensar projetos futuros e vivenciar sonhos que acreditava realizar um dia.

A verdadeira essência, para o sujeito, é revelada pelo que "somos" ("Somos todos quem nos suppuzemos / A nossa realidade é o que não conseguimos nunca") e, assim sendo, o sujeito afirma ser aquilo que ele

se tornaria, caso não houvesse falhado. O ser verdadeiro, então, é, em essência, aquele que, em um passado, se supunha e se sonhava ser, independentemente de ter se tornado ou não: ele é essa imagem que criou para si, ou seja, seu olhar sobre si constitui sua realidade enquanto ser – do *eu-para-mim* –, aquilo que desejava ser. A instância do diálogo do *eu-para-mim*, aqui, reflete e refrata a imagem do sujeito de si e para si, construindo um tipo de acabamento sobre si mesmo: sua essência.

Entretanto, a realidade contrapõe essa perspectiva, ela move o sujeito que enuncia na outra ponta do diálogo, trata-se de dialogar consigo mesmo e com os outros (*eu-para-o-outro*), pois o enunciado poético "Pecado Original" refrata a realidade do sujeito de nunca ter se tornado algo que almejou ser, mesmo considerando ser: "Somos todos quem nos supusemos". É aqui que se finda um tipo de diálogo interior do sujeito, a realidade que diz e, portanto, refrata ser ele "[...] o que não conseguimos nunca".

Ambas as instâncias do diálogo, do *eu-para-mim* e do *eu-para-o-outro*, consideram os processos de interação discursiva do sujeito com os discursos que circulam socialmente, aqui, especialmente com a doutrina do pecado original, que referencia a autoavaliação do sujeito, evidenciando uma concepção de identidade pautada na ideia de destino, ou seja, aquilo que está acima do homem e não pode ser mudado. Trata-se de um sujeito que se auto observa em sua realidade e considera seu destino num mundo aparente ("Sou quem falhei ser").

Bakhtin (2017) observa que a ideia de diálogo sugere a alternância dos sujeitos do discurso para o acabamento do enunciado. Isso significa dizer que, para a possibilidade de resposta ou de compreensão responsiva do enunciado, é preciso que se considere "as posições responsivas dos outros nas complexas condições de comunicação discursiva de um dado campo da cultura" (Bakhtin 2017, p. 279). Nesses termos, quando se trata da linguagem, parte-se de sua natureza dialógica, considerando sua capacidade de resposta na comunicação discursiva.

No mundo projetado, o sujeito que enuncia se identifica com "os Césares" a que enuncia: terá sido naquele mundo projetado que o

sujeito foi “os Césares”, ou seja, construtores de um império como foi Roma em relação à história da civilização. Assim:

> *Medito, a cabeça curvada contra as mãos sobrepostas*
> *Sobre o parapeito alto da janella de saccada,*
> *Sentado de lado numa cadeira, depois de jantar.*
>
> *Que é da minha realidade, que só tenho a vida?*
> *Que é de mim, que sou só quem existo?*
>
> *Quantos Cesares fui!*
>
> *Na alma, e com alguma verdade;*
> *Na imaginação, e com alguma justiça;*
> *Na intelligencia, e com alguma razão –*
> *Meu Deus! meu Deus! meu Deus! –*
> *Quantos Cesares fui!*
> *Quantos Cesares fui*
> *Quantos Cesares fui!*
> (Pessoa 2015, p. 289)

A infância é rapidamente substituída pela realidade vivenciada pelo sujeito, pelas frustrações dos projetos desejados não realizados (“Que é da minha realidade, que só tenho a vida? / Que é de mim, que sou só quem existo?”), e pela angústia da consciência de ter planejado um futuro que não vive (“Na alma, e com alguma verdade; / Na imaginação, e com alguma justiça; / Na intelligencia, e com alguma razão”), assim como foram doze[4.] os “Cesares”, imperadores romanos, que planejaram um império e não viveram para ver o que Roma se tornou para o mundo (“Quantos Cesares fui!”): berço da civilização ocidental.[5.]

O historiador francês Jean Delumeau (2003) explica a origem histórica da aversão ao sexo que resultou no pecado original, a partir de Santo Agostinho, como uma teologia de causa e efeito, moldar as atitudes e igualmente expressa-las. Para o historiador, a concepção augustiniana do pecado original derivou a misoginia, sendo que uma misoginia milenar do passado foi reativada pela comunidade clerical e

se fez oportuna para a justificação na história da primeira falha. O medo, então, passa a ser um elemento dogmático, sutil e eficaz de dominação da consciência efetivado por mecanismos religiosos: se o homem tem medo (de não ser salvo, de não ser puro, de falhar perante Deus), ele obedece ao dogma.

Delumeau (2003, vol. 1) transita pela história da teologia sobre o dogma do pecado presente na desobediência de Adão e Eva, para observar a questão sobre a origem do mal: de Santo Agostinho a Kant, o historiador registra que vários filósofos e teólogos que se dedicaram a estudar o cristianismo, refutam a ideia de que o homem tenha tido um papel menor na origem do mal. Segundo Kant (1992, p. 48), "'todos pecamos em Adão' e ainda pecamos, é claro a partir do que antes se disse; só que em nós se pressupõe já uma inclinação inata para a transgressão, ao passo que no primeiro homem não se conjectura tal coisa, mas, segundo o tempo, a inocência, portanto, a transgressão denomina-se nele queda." Nesse sentido, para o filósofo, é inútil procurar a raiz do mal em um fato passado, uma vez que Adão é cada um de nós, de modo que aciona o papel e a responsabilidade humanos na questão sobre a origem do mal.

Para Delumeau (2003, vol. 2), o medo do 'Deus Juiz' é construído por católicos e protestantes com base na manipulação do sentimento humano: no catolicismo, as iniciativas vão desde a preparação para a morte até as exigências da última confissão. O protestantismo, por sua vez, desobrigava seus fiéis da confissão, fazendo com que o catolicismo estabelecesse as penitências como salvaguarda. O medo do Deus Juiz, associado à ideia unívoca do pecado original, lançava grupos inteiros a uma situação de submissão e sujeição à Igreja. No protestantismo, esse medo foi ilustrado na figura da doutrina de predestinação: por não se preocuparem com a prestação de contas dos pecados cometidos, os protestantes ocupavam-se de evitar pecados mais imediatos como o adultério e a idolatria, sinais do distanciamento dos ícones que simbolizavam a comunhão com Deus: a pureza da família e da religião.

Nesse sentido, a importância fundamental deste estudo de Delumeau (2003, vols. 1 e 2), encontra-se no fato dos pesquisadores dos campos da filosofia, teologia e história terem a oportunidade de

compreender os mecanismos religiosos de dominação da consciência pelo medo. Logo, observado aqui como um enunciado, *O pecado e o medo* – a culpabilização no ocidente (séculos 13-18), de Delumeau, que também responde ao enunciado da doutrina do pecado original, de Santo Agostinho, bem como ao enunciado poético "Pecado Original", de Álvaro de Campos, caracteriza-se por ser um enunciado histórico, científico, uma vez que sua construção se deu por meio da pesquisa, da ciência, do estudo da história sobre o pecado e o medo no ocidente.

Na análise aqui realizada, observa-se que o enunciado poético "Pecado Original", de Álvaro de Campos, é um elo na cadeia da comunicação discursiva que responde ao enunciado da doutrina do pecado original, de Santo Agostinho, ao mesmo tempo que antecede as formulações que ainda seriam realizadas por Delumeau, sobre a história do pecado e do medo no ocidente. Nesse sentido, o enunciado poético em estudo possui linguagem literária estética que dialoga em sua constituição com a filosofia, com a teologia, com a ciência e com a história.

Santo Agostinho viveu nos últimos anos da Idade Antiga, no ano de 476, no entanto, é considerado pela filosofia moderna como o mais influente pensador ocidental dos primeiros séculos da Idade Média (476-1453); sua obra "Confissões" foi escrita no início dos anos 400. Fernando Pessoa (1888-1935), por sua vez, é considerado o maior expoente da literatura portuguesa pela crítica literária universal, sendo que sua obra pertence ao "grande tempo", uma vez que participa de um diálogo para além do seu tempo (últimos anos do século XIX e primeiros 35 anos do século XX), com épocas passadas e futuras. Jean Delumeau (1923-2020) foi um historiador do século XX que se dedicou a estudar o pecado e o medo na civilização ocidental, sendo sua obra aqui mencionada publicada em 1983.[6.]

Interessa, sobremaneira, para além dos tempos vividos pelos autores supracitados, observar que os enunciados analisados respondem uns aos outros, constituem elos na cadeia da comunicação discursiva, conforme teoriza o pensamento bakhtiniano, sobre como se constituem e circulam socialmente os enunciados, materializados de discursos e diálogos. Da perspectiva religiosa, teológica do pecado

original de Santo Agostinho, *Confissões*, "Pecado Original", de Álvaro de Campos, surge como um enunciado poético, uma resposta literária, estética, sobre o tema do pecado original; Delumeau, por sua vez, ao estudar a questão do pecado e do medo no ocidente, responde com um enunciado científico – tal seja, *O pecado e o medo* – a culpabilização no ocidente (séculos 13-18) –, construído por meio do conhecimento científico, histórico, filosófico e teológico sobre as religiões para a manipulação da consciência das massas pelo medo.

Na presente análise do enunciado poético "Pecado Original", de Álvares de Campos, o tema do pecado original com seus diálogos no campo dos afetos, pode ser observado como destino pelo sujeito que enuncia. O destino do sujeito é frustrar-se com a vida real, pois somente em sua infância experimentou a autenticidade por meio da inocência, dos sonhos, do ser. Além disso, pode ser observado também diálogos que se constituem no enunciado poético com discursos filosóficos, teológicos e históricos, mostrando-se um complexo de vozes que se posicionam, ao considerar o pecado original como destino do homem, da humanidade ("O que há é só o mundo verdadeiro, não é nós, só o mundo"). Logo, além de ser um elo na cadeia da comunicação discursiva, por responder a um enunciado que o antecede (a doutrina do pecado original, de Santo Agostinho) e antecipar uma resposta para o enunciado que o sucede (a origem histórica do pecado original, de Delumeau), "Pecado Original", ainda, participa do grande tempo por construir diálogos para além da sua história, sociedade e cultura, sendo tema da literatura, da filosofia, da teologia, da história, da ciência.

O enunciado poético "Pecado Original" e a concepção de identidade

A estreita relação entre o eu e o outro é parte fundante do complexo exterior do dialogismo, pois, diz respeito do meio social que envolve o sujeito que se posiciona no enunciado quando enuncia: mesmo que seja um olhar para o outro a partir do eu, esse olhar não faz com que o outro se esgote. No caso do enunciado poético "Pecado Original", de Álvaro de Campos, o discurso interior revela a relação de diálogo do *eu-para-mim*

e do *eu-para-o-outro*, especialmente, na concepção de destino ilustrada no enunciado: os projetos de futuros não realizados é parte integrante e formadora da identidade do sujeito que enuncia, pois, a vida desse sujeito é determinada a ser falha em seus desejos de concretude e isso é assim para todo mundo.

Volóchinov (2018, p. 133) observa que o "signo interior, objeto da auto-observação, pode representar também o signo exterior". Nesse sentido, "o discurso interior pode ser expresso em voz alta", sendo que "os resultados da auto-observação no processo de autoconhecimento obrigatoriamente devem ser expressos para o exterior ou ao menos aproximados do estágio da expressão exterior" (Volóchinov 2018, p. 133). Compreende-se a auto-observação como a compreensão do seu próprio signo interior, ou seja, a auto-observação é uma *compreensão* e, assim sendo, acontece categoricamente em certa direção ideológica.

O sujeito que enuncia ao citar os Cesares ("Quantos Cesares fui!"), por exemplo, se coloca em uma dupla função: i) a de que o sujeito se identifica com alguns dos Cesares; ii) a de que os Cesares não viveram suficientemente para ver a história que ajudaram a escrever ("Ah, quem escreverá a história do que poderia ter sido?"), "a verdadeira história da humanidade", tal seja a de Roma como berço da civilização ocidental, impressa nos livros de história mundial.

No enunciado poético proposto, dada as instâncias do diálogo, essa evidência de identidade se inscreve por meio do reflexo ou refração de um dado discurso (literário, religioso, teológico, histórico, científico), um espaço (a vida real, a vida da infância, Roma) e até mesmo de uma posição (o que o sujeito enuncia) em relação ao que sujeito se propunha a ser. Assim sendo, o discurso interior revela-se como parte formadora da relação com o outro, seja este o eu do passado ou daqueles que, em uma imagem de si ou a partir de si, enxergam no outro a possibilidade de existir – afinal, "Quantos Cesares fui!" –, por se tratar daquele que pode refletir e/ou refratar um ou outro posicionamento por meio da linguagem, as diversas perspectivas a respeito da vida. Assim, Bakhtin (2017, p. 394) ressalta que:

> A complexa dialética entre o exterior e o interior. [...] Os elementos de expressão (o corpo não como materialidade morta, o rosto, os olhos etc.); neles se cruzam e se combinam duas consciências o eu e o outro; aqui eu existo para o outro com o auxílio do outro. [...] O reflexo de mim mesmo no outro. A morte para mim e a morte para o outro. A memória.

Desse modo, os elos da cadeia da comunicação discursiva podem ser ocupados por enunciados do passado, do presente e do futuro, com imagens do outro construídas pelo sujeito que enuncia, especialmente, pela instância da realidade social que revela outra essência para o eu do presente. Logo, o sujeito que enuncia no presente pode ou não se filiar a um ou outro dizer, pertencente a um discurso, mas certamente responderá ativamente a todos que acionar, seja o da vida da infância, lugar da essência do ser, seja o da realidade frustrante de não ter sido o que se desejou.

Além de constituintes da cadeia da comunicação discursiva, o enunciado poético "Pecado Original", enquanto elo, dispõe sobre a complexidade dos universos do passado e do presente, apresentando-se como ponto de oposição entre a verdade da vida e a frustração em relação ao sonho não alcançado ("Que é d'aquella nossa verdade – o sonho á janella da infancia?"), revelando a fugacidade da vida, enquanto realidade que incomoda o sujeito: "Que é da minha realidade, que só tenho a vida? Que é de mim, que sou só quem existo?".

Assim, sujeito rejeita o agora, reage a ele, tomando como parte de si em sua constitutividade singular e única enquanto a possibilidade de identidade, sendo, portanto, refratária e não repetível, pois vê em si a frustração de seu desejo, a partir da imagem que ele poderia ter sido e não foi pela autoavaliação e pela avaliação social, que no enunciado poético a chama de "realidade", pois é ela a lhe dizer: "[...] que não conseguimos nunca". Portanto, a instância da "realidade", que incomoda o sujeito e o faz reagir ativamente em sua responsividade se reflete na construção social de um outro, por essa razão "o falante nunca coincide consigo mesmo. A ele não se pode aplicar a forma de identidade: A é idêntico a A" (Bakhtin 2013, p. 67).

Nesse sentido, o sujeito não consegue se desvencilhar do outro, não somente aquele que o sujeito inclui como "nós", mas também, e mais ainda este, o que lhe opõe na instância da "realidade", um outro olhar sobre si, um olhar do outro que está no sujeito e dele faz parte em sua autoavaliação, que não é sua, porém, é o outro que fala dentro dele. Por essa razão, Bakhtin (2013, p. 323) afirma que "olhando para dentro de si ele olha o outro nos olhos ou com os olhos do outro". A isso, a construção da identidade relaciona-se também a um sujeito não idêntico a si mesmo que se autoavalia, sendo possível observar a autoavaliação na construção dos enunciados. Por exemplo, a ideia de pecado original como destino do sujeito que enuncia no enunciado poético "Pecado Original", de Álvaro Campos, só é possível de ser realizada porque o sujeito enuncia a partir do campo dos afetos e nele se posiciona de maneira valorativa sobre sua existência ("Que é da minha realidade, que só tenho a vida? / Que é de mim, que sou só quem existo?").

O enunciado bakhtiniano não se refere ao ato de comunicação passivo e receptivo da interação, ele prevê reações ativas: a concepção de enunciado como estrutura, comumente utilizada em diversas linhas teóricas da linguística, não considera a vida. Conforme Medviédev (2012, p. 213), "apesar de próprio conceito de 'vida' ser amplo e indefinido demais (...), torna-se claro que a vida é compreendida como uma série de objetivações: éticas, cotidianas e práticas, socioeconômicas e filosóficas (...)". Isso significa dizer que, um discurso tem existência enquanto estiver veiculado por meio do enunciado e somente produzirá sentidos se observado juntamente com a vida, ou seja, que a língua é constituída do histórico, do social, do econômico, do ideológico, do cultural etc.

Ao compreender que "(...) toda comunicação ou interação discursiva ocorre na forma de uma troca de enunciados, isto é, na forma de um diálogo" (Volóchinov 2019, p. 272), observa-se que tal relação não se encerra em um único encadeamento de enunciados, mas sim, que os enunciados vão se constituindo na e pela vida de modo bastante complexo, por vezes, também de modo contraditório, como o enunciado da doutrina do pecado original, de Santo Agostinho, e o

enunciado do pecado original advindo da perspectiva histórica, de Delumeau. Nessa perspectiva, durante essa movência entre enunciados que respondem uns aos outros, o sujeito no enunciado poético "Pecado Original", de Álvaro de Campos, faz reverberar questões humanas intimistas, por meio do discurso interior que se relaciona com a vida social.

Não são os enunciados em si que refletem o sujeito, a exemplo do enunciado poético "Pecado Original", de Álvaro de Campos, em estudo, mas as relações dialógicas que se instauram entre os discursos que constituem o enunciado poético que refletem a constituição do sujeito, bem como sua identidade. A partir das interações que estabelece com o campo dos afetos, expressamente com a concepção de destino, o sujeito dialoga com o discurso teológico e com o discurso da história, sendo o enunciado "pecado original" um elo da cadeia da comunicação discursiva que responde aos anseios experimentados pelo sujeito. Nessa acepção, a memória sobre a vida e os acontecimentos vivenciados estruturam o discurso interior ao mesmo tempo em que dá o acabamento estético por meio do eixo axiológico: é por meio da memória que o sujeito apresenta sua visão sobre si mesmo e sobre o outro em um processo de interação.

Considerações finais

O enunciado poético "Pecado Original", de Álvaro de Campos, como uma réplica do diálogo social que responde a tantos outros enunciados que o antecede e o precede – neste estudo, foca-se o cotejo com a doutrina do pecado original, de Santo Agostinho, e a perspectiva histórica do pecado original baseada na produção do medo, de Delumeau –, é considerado como unidade de base da língua. Assim, o enunciado pode materializar tanto o discurso interior (diálogo consigo mesmo) ou exterior. O enunciado é, sobretudo, de natureza social, portanto, ideológico, e não pode existir fora de um contexto social, uma vez que, ao enunciar, cada sujeito tem um "horizonte social"

(Volóchinov 2018, p. 205): há sempre um interlocutor, ao menos potencial, ou seja, o sujeito pensa e enuncia para um auditório social bem definido. Logo, "a filosofia marxista da linguagem deve se fundamentar no enunciado concebido como um fenômeno real da linguagem e como uma estrutura sócio-ideológica" (Volóchinov 2018, p. 223).

O enunciado poético "Pecado Original" ao mesmo tempo que se utiliza da auto-observação, da mesma forma que Santo Agostinho constrói o enunciado da doutrina do pecado original em Confissões, dela se distancia ao responde-la com a ideia de destino do homem sentir-se frustrado diante de uma vida aparente, desprovida de essência. O enunciado poético "Pecado Original" tem na auto-observação, na materialização do discurso interior a possibilidade de diálogo com o campo dos afetos, tornando os sentidos humanizados por se tratar de sentimentos. Ao mesmo tempo, ele antecipa a resposta ao enunciado da perspectiva histórica do pecado original, de Delumeau, porque ao enunciar sobre a angústia sentida diante do destino, imutável, pontuando a infância como lugar de autenticidade, de essência da vida, expressão fundamentada no discurso interior, especialmente na instância do diálogo do *eu-para-mim*, revela ao seu auditório social um temor consciente, sendo este o tema a ser desenvolvido pelo historiador francês na explicação histórica para o pecado original: a construção do pecado e do medo para manipulação das consciências pela Igreja, um homem que tem medo é um homem temente a Deus e submisso à Igreja.

Para Bakhtin (2017, p. 275), "o diálogo é a forma clássica da comunicação discursiva", sendo que cada réplica possui uma conclusibilidade específica, entendida como o acabamento do enunciado a partir do seu interior. Nesse sentido, o diálogo constitui-se

como a possibilidade de o sujeito posicionar-se em relação ao enunciado do outro, assumir uma posição responsiva. E isso ocorre tanto nos processos de interação entre sujeitos quanto entre sujeitos e enunciados.

Assim, ao inscreverem-se na doutrina do pecado original, de Santo Agostinho, o enunciado poético "Pecado Original", de Álvaro de Campos, assim como o enunciado de perspectiva histórica, de Delumeau, posicionam-se responsivamente a ele, construindo sentidos diversos sobre o pecado original na poética literária e na história, respectivamente. Considera-se que tais inscrições, na poética literária e na história, constituem formas da comunicação discursiva de produzirem enunciados outros, de outras esferas que dialogam com a esfera religiosa (Santo Agostinho), aqui, especificamente, no campo literário (Álvaro de Campos) e no campo científico (Delumeau).

O estudo do enunciado poético "Pecado Original", de Álvaro de Campos, sendo uma materialidade sócio-ideologicamente constituída pelo discurso interior, fundamenta sua construção na poética literária que se situa na história e na cultura, produzindo sentidos e posicionamentos do sujeito que enuncia. A partir da relação com o outro, a outra ponta da dialética em que se organiza toda a relação da construção da identidade, observado o enunciado como lugar de materialização do discurso, compreende-se que as relações exteriores, os diálogos com outros campos ou esferas, que se estabelecem no enunciado são responsáveis e modeladores (conforme Volóchinov 2018, p. 204) do discurso interior.

Nessa perspectiva, a análise realizada tem como ponto fundante de reflexão as relações dialógicas sobre as quais o eu passa a existir tornando-se o que é com auxílio do outro e encontra o outro em si (Bakhtin 2013, p. 323). É justamente esse complexo dialético e

dialógico que se move em função da(s) ideologia(s), bem como por meio das refrações ou reflexos próprios da identidade, que ora rejeita dado dizer (pecado original como doutrina, por exemplo, na perspectiva histórica de Delumeau), ora se identifica (pecado original como destino, predestinação, sem escape para o homem, na perspectiva poética de Álvaro de Campos). Portanto, a concepção de identidade na obra bakhtiniana potencializa a ideia de uma constitutividade refratária e não repetível.

Por fim, os enunciados colocados em cotejo neste estudo de perspectiva bakhtiniana, materialista da linguagem, trazem à tona diálogos e discursos que, conforme a análise realizada, ora convergem, ora divergem sobre o tema do "pecado original". Isso acontece porque a compreensão de um enunciado é sempre acompanhada de uma atitude responsiva ativa, sendo que toda compreensão é repleta de resposta (Bakhtin 2017, p. 271).

Referências

AGOSTINHO, S. (2017). *Confissões*. Tradução do latim e prefácio de Lorenzo Mammì São Paulo: Companhia das Letras.

BAKHTIN, M. M. (1981[2013]). *Problemas da poética de Dostoiévski*. Tradução de Paulo Bezerra. 5ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

BAKHTIN, M. M. (1999). *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. Tradução de Yara Frateschi. 4ª ed. São Paulo-Brasília: Hucitec/Ednub.

BAKHTIN, M. M. (2010). *Questões de Literatura e de Estética (a teoria do romance).* Tradução de Aurora Fornoni Bernardini *et al.* 6ª ed. São Paulo: Hucitec.

BAKHTIN, M. M. (2016). *Os gêneros do discurso*. Tradução de Paulo Bezerra. 1ª ed. São Paulo: Editora 34.

BAKHTIN, M. M. (2017). *Estética da criação verbal*. Tradução de Paulo Bezerra. 6ª ed. São Paulo: Martins Fontes.

BASCHET, Jérôme e LE GOFF, Jacques (2006). *A civilização feudal*. Do ano mil à colonização da América. São Paulo: Globo.

BUBNOVA, T. (2015[2022]). "O que poderia significar o "Grande Tempo"?" *Bakhtiniana*. Revista De Estudos Do Discurso, 10(2), pp. 5-16. Disponível em: https://revistas.pucsp.br/index.php/bakhtiniana/article/view/23260 Acesso em: 21/06/2022.

DELUMEAU, J. (2003). *O pecado e o medo – a culpabilização no ocidente (séculos 13-18)*. Tradução de Álvaro Lorencini. Bauru: EDUSC, 2 vols.

KANT, I. (1992). *A religião nos limites da simples razão*. Tradução de Artur Morão. Textos Filosóficos. Edições 70: Lisboa.

MEDVIÉDEV, P. N. (2012). *O método formal nos estudos literários*. *Introdução crítica a uma poética sociológica.* Tradução de Ekaterina Vólkova Américo e Sheila Camargo Grillo. São Paulo: Contexto.

STAFUZZA, G. e OLIVEIRA, B. (2022). "A constituição do sujeito no espaço-tempo em Aos 7 e aos 40, de João Anzanello Carrascoza." *Diálogo das Letras*, vol. 10, 2021, Pau dos Ferros, pp. 1-18. Disponível em: http://periodicos.apps.uern.br/index.php/DDL/article/view/3001. Acesso em: 26/08/2022.

STAFUZZA, G. e PEREIRA, M. A. (2022). "Sentidos do discurso coaching financeiro no enunciado vídeo publicitário 'Meu nome é Bettina' e possibilidade de cotejo." *Rev. Estud. Ling*., vol. 29, nº 3, 2021, Belo Horizonte, pp. 1685-1716. Disponível em: http://www.periodicos.letras.ufmg.br/index.php/relin/article/view/17979/pdf. Acesso em: 25/08/2022.

VOLÓCHINOV, V. N. (2018). *Marxismo e filosofia da linguagem*: *problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem.* Tradução de Sheila Grillo e Ekaterina Vólkova Américo. 2ª ed. São Paulo: Editora 34.

VOLÓCHINOV, V. N. (2019). *A Palavra na vida e a palavra na poesia.* Tradução de Sheila Grillo e Ekaterina Vólkova Américo. 1ª ed. São

Paulo: Editora 34.

Referência do corpus

PESSOA, F. *Obra completa de Álvaro de Campos*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Tinta da China, 2015.

Anexo

Pecado Original

Ah, quem escreverá a história do que poderia ter sido?
Será essa, se alguem a escrever,
A verdadeira história da humanidade.

O que há é só o mundo verdadeiro, não é nós, só o mundo;
O que não há somos nós, e a verdade está ahi.

Sou quem falhei ser.
Somos todos quem nos suppuzemos.
A nossa realidade é o que não conseguimos nunca.

Que é d'aquella nossa verdade – o sonho á janella da infancia?
Que é d'aquella nossa certeza – o propósito á mesa de depois?

Medito, a cabeça curvada contra as mãos sobrepostas
Sobre o parapeito alto da janella de saccada,
Sentado de lado numa cadeira, depois de jantar.

Que é da minha realidade, que só tenho a vida?
Que é de mim, que sou só quem existo?

Quantos Cesares fui!

Na alma, e com alguma verdade;
Na imaginação, e com alguma justiça;
Na intelligencia, e com alguma razão –

Meu Deus! meu Deus! meu Deus! –
Quantos Cesares fui!
Quantos Cesares fui
Quantos Cesares fui!

Notas

1 Publicado originalmente na revista Novi Mir em 1970, nº 11, pp. 237-240.

2 Este texto de Bakhtin encontra-se inserido na obra *Estética da criação verbal* (ECV), traduzida por Paulo Bezerra direto do russo. O texto também pode ser encontrado na publicação *Notas sobre literatura, cultura e ciências humanas* (Editora 34, 2017, pp. 9-19), com o título "A ciência da literatura hoje (Resposta a uma pergunta da revista *Novi Mir*)", com uma revisão da tradução do texto da ECV pelo próprio tradutor.

3 A análise considera o sujeito como aquele que enuncia em "Pecado Original", de Álvaro de Campos.

4 Os doze Césares foram: Julio César, Augusto, Tibério, Calígula, Cláudio, Nero, Galba, Óton, Vitélio, Vespasiano, Tito, Domiciano.

5 Aqui reproduz-se uma visão linear, fechada, da história tradicional, que despreza outras histórias, de modo que se possa observar os sentidos do enunciado poético "Pecado Original".

6 Delumeau, Jean. *Le péché et la peur* - la culpabilisation en Occident XIIIº-XVIIIº Siècles. Librairie Arthème Fayard, Paris: 1983. Edição publicada em versão traduzida para o português no Brasil: Delumeau, Jean. *O pecado e o medo* – a culpabilização no ocidente (séculos 13-18). 2 vols. Tradução de Álvaro Lorencini. Bauru: EDUSC, 2003.

BALANÇO FINAL

Não podemos dar por concluída a questão que constituiu esta coletânea. *O que pode um discurso? Cultura, sujeito e resistência* é mais uma captura do que um recorte, é sempre um atual se efetuando no real, é estar no meio e não em sobrevoo. Os elementos da cultura, as constituições e mutações do sujeito e os modos diversos de operar a resistência fazem com que, diante da necessidade de encerrar este conjunto múltiplo de produções, possamos nos reservar o direito de fazer apenas um balanço. Balanço, à primeira vista, sugere se tratar de uma verificação, de uma classificação, de se dizer o que se tem ou não – fazer uma comparação. Mas, o nosso sentido aqui é outro. Tratamos de balanço como movimento. Fazemos aqui, portanto, o registro de um último movimento: se não podemos concluir a questão é porque apostamos na abertura contínua que se faz necessária não apenas à análise de discurso, mas a qualquer área do saber, que de forma especial, traduz uma característica fundamental dos nossos estudos e pesquisas – a permanente atenção à realidade e aos movimentos – balanços – do sujeito, das formas de conteúdos, das formas de expressões, enfim, dos discursos. Nesta coletânea, podemos contar com importantes contribuições teórico-metodológicas, com uma variedade temática relevante e com a diversidade de presença de pesquisadoras e pesquisadores de diferentes lugares do país, de modo que o resultado a que chegamos expressa a potência da análise de discurso e também a nossa alegria em poder divulga-la!

SOBRE NÓS

Os organizadores

Antônio Fernandes Júnior – Possui graduação em Letras pela Universidade Federal de Uberlândia (1997), mestrado (2002) e doutorado (2007) em Estudos Literários pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho. Atualmente, é professor adjunto da Universidade Federal de Catalão. Tem experiência na área de Letras, com ênfase em Literatura Brasileira e Análise do Discurso, atuando principalmente nos seguintes temas: Letra de Música e Poesia no Brasil; Arnaldo Antunes; autoria e suporte de textos; poesia e infância; práticas de subjetivação e construção do sujeito na atualidade.

Bruno Gonçalves Borges –Doutor em Educação pela UFU (2014-2018) e Doutor em Filosofia pela Unicamp (2018-2024). Mestre em Educação e graduado em Filosofia. Professor da UFCAT na área de filosofia, filosofia da educação e metodologia científica. Também é professor no PPGEL, na linha Discurso, Sujeito e Sociedade. Tem interesse em filosofia, especialmente, a contemporânea e sua intersecção com a educação e a linguagem. Seus intercessores são Gilles Deleuze, Félix Guattari e Gilbert Simondon. Coordena o Grupo de Pesquisas Intersecções (UFCAT/CNPq).

Guilherme Figueira Borges – É Doutor (2014) em Estudos Linguísticos pelo Programa de Pós-graduação em Estudos Linguísticos, Universidade Federal de Uberlândia -–UFU. Atualmente, é Docente de Ensino Superior Doutor (DES IV) da Universidade Estadual de Goiás (UEG) no Câmpus Inhumas, atuando no Curso de Letras e no Programa de Pós-graduação em Língua, Literatura e Interculturalidade (POSLLI/UEG). Está credenciado, também, no Programa de Pós-graduação em Estudos da Linguagem (PPGEL/UFG Catalão). É coordenador do grupo de pesquisa: Grupo de Estudos do Discurso e de Nietzsche (GEDIN/UEG/CNPq).

Autoras e autores

Alexandre Filordi de Carvalho – Doutor em Educação pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), na área de Psicologia da Educação; mestre em Educação também pela UNICAMP. É membro da Associação Brasileira de Psicanálise e Psicoterapia Analítica de Grupo – ABPPAG. Bolsista Produtividade CNPq – Nível 2; Pesquisador permanente do Programa de Pós-Graduação em Educação da UNIFESP, na linha de Educação: Desigualdade, Diferença e Inclusão e do Programa de Pós-Graduação em Educação Científica e Ambiental (UFLA), investigando diferenças nos processos de singularização e de subjetivação na sociedade contemporânea, a partir de referenciais da filosofia

contemporânea, da psicanálise e da esquizoanálise. Atualmente é Professor Associado 3 no Departamento de Educação da Universidade Federal de Lavras (UFLA).

Amanda Braga Batista – É Professora da Universidade Federal da Paraíba, Doutora em Letras pela mesma instituição e Pós-Doutora pela Universidade Federal de São Carlos. Desenvolve pesquisas a partir dos Estudos Discursivos Foucaultianos em torno de temas que dizem respeito às lutas antiautoritárias dos grupos minoritários, em especial aqueles que sofrem um recorte de raça e de gênero. É coordenadora do Observatório do Discurso (UFPB) e do Grupo Interinstitucional de Estudos de Discursos e Resistências – GEDIR (UFPB/ UFU/ UFS/ UFSCar/ UNICEP).

Carlos Piovezani – É professor associado da Universidade Federal de São Carlos e pesquisador do CNPq. Coordena o Laboratório de Estudos do Discurso e o Grupo Análise do discurso e História das ideias linguísticas. Entre suas publicações, se destacam A voz do povo: uma longa história de discriminações (Vozes), A linguagem fascista (Hedra), Discurso e (pós)verdade (Parábola), Saussure, o texto e o discurso (Parábola), História da fala pública (Vozes), Presenças de Foucault na Análise do discurso (EdUFSCar), Legados de Michel Pêcheux (Contexto) e Verbo, Corpo e Voz (Editora UNESP). Foi professor convidado da Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS/Paris) e professor visitante na Universidade de Buenos Aires (UBA).

Clécio Luis Gonçalves de Oliveira – É Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Estudos da Linguagem, na Universidade Federal de Catalão (UFCAT), onde pesquisa o enunciado bakhtiniano a partir da verbovocovisualidade. É professor de Redação e Língua Portuguesa na rede privada de ensino em Uberlândia-MG. É membro do GEDIS – Grupo de Estudos Discursivos (GEDIS/CNPq).

Cristiane Carvalho de Paula Brito – Possui graduação em Letras pela Universidade Federal de Uberlândia (2001), mestrado (2004) e doutorado (2009) em Linguística Aplicada pela Universidade Estadual de Campinas. Professora Associada no Curso de Letras-Inglês na Universidade Federal de Uberlândia. Atua no Programa de Pós-graduação em Estudos Linguísticos, na linha Linguagem, Ensino e Sociedade. Coordenadora do Grupo de Pesquisa Laboratório de Estudos Polifônicos. Principais temas de interesse: formação de professores de línguas, ensino-aprendizagem de línguas em diferentes contextos, produção de material didático, letramentos, Análise do Discurso.

Emília Tavares – É Graduada em Letras pela Universidade Federal da Paraíba. É Mestra e Doutoranda em Linguística pela mesma instituição. É pesquisadora vinculada ao Observatório do discurso e desenvolve pesquisas em torno de questões como identidade, subjetividade e Nordeste a partir dos Estudos Discursivos Foucaultianos.

Felipe Masquio de Souza – Mestre em Linguística pela UFSCar. Doutorando pelo mesmo programa, desenvolvendo pesquisas sobre “sistemas de coerção dos dizeres no séc. XXI”. Tem graduação em Licenciatura em Letras pela Unesp em São José do Rio Preto. O licenciado cursou além de Língua Portuguesa, também Língua Francesa. Fez parte ainda da habilitação: Literaturas de Expressão Francesa e Metodologia do Ensino de Língua Estrangeira. Tem experiência prática em ambiente escolar. É formado em Pedagogia pela UNIRO – S. J. Rio Preto, grupo educacional FAEL. Atualmente é Professor de Educação Básica I, em São José do Rio Preto.

Grenissa Bonvino Stafuzza – É Professora da Universidade Federal de Catalão (UFCAT), do Instituto de Estudos da Linguagem (IEL), onde atua na graduação e na pós-graduação, no Programa em Estudos da Linguagem (PPGEL/UFCAT). Tem experiência na área da Educação com ênfase em Linguística e atua como pesquisadora de Bakhtin e do Círculo russo nas esferas científica, midiática e literária. É líder do GEDIS – Grupo de Estudos Discursivos (GEDIS/CNPq).

Júlia Almeida – Graduada em Comunicação Social pela UFF (1989), possui mestrado e doutorado em Linguística pela Unicamp (1993 e 1998), este último com bolsa-sanduíche na Universidade de Paris VIII (1995-1996). Realizou pós-doutorado em Literatura na Duke University (EUA, 2007), em Estudos culturais, no PACC/UFRJ (2012-2013), e em Geografia urbana, na UFF (2016). É professora titular da UFES, onde atua desde 2003 nas áreas de Linguística e Estudos Literários. Desenvolve atualmente pesquisas sobre questões de discurso, racismo, literatura e política.

Lucas Nascimento – É Pesquisador do LABEDIS, do Museu Nacional/UFRJ. Doutor em Linguística pela UFRJ. Realizou estágio de pesquisa na Stockholm University. Mestre em Linguística pela UFSCar. Graduado em Letras pela Universidade Franciscana de Santa Maria. Cursou Magistério-Anos Iniciais pelo Instituto de Educação Olavo Bilac, em Santa Maria / RS. Tem experiência na área de Linguística, na subárea de Teoria e Análise Linguística, com especialidades em Análise do Discurso, Ensino de Línguas, Português como Línguas Adicionais e Estrangeiras e Educação Escolar Indígena no Brasil. Também atua como revisor e tradutor (inglês/português e francês/português) em Letras e áreas afins para revistas científicas e editoras nacionais e internacionais.

Luís Fernando Bulhões Figueira – Professor adjunto da UFES. Doutor em Estudos Linguísticos (2013) pela UFU. Realizou doutorado-sanduíche na Université Paris XIII – Villetaneuse (2012), sob orientação da Profª Dra. Marie-Anne Paveau. É Mestre em Linguística (2007) e Graduado em Letras Português-Francês (2004) pela UFU. Desenvolve pesquisas na Análise de Discurso de viés materialista, com especial interesse pelo estudo das ideologias materializadas na linguagem. Coordena o GRUDI/UFES. Autor da obra O Althusserianismo em Linguística: a teoria do discurso de Michel Pêcheux, publicado pela Paco Editorial. Membro do Coletivo de Trabalho: Discurso e Transformação (CONTRADIT).

Líder do Grupo Discurso e Transformação em Diferentes Práticas (DTDP). Realizou estágio de pós-doutorado no Instituto de Estudos da Linguagem da Unicamp.

Maria Luiza Rosa Barbosa – Doutoranda em Linguística (PPGL-UFSC). É editora/autora da/na Revista Multissemioses. Atuou como professora conteudista na UAB-UFSC/Capes (2019-2021); e como professora substituta do Magistério Superior no Departamento de Metodologia de Ensino, vinculado ao Centro de Educação da UFSC. Mestra em Linguística / Linguística Aplicada pelo PPGL-UFSC (bolsista CNPq), tem vinte anos de experiência nas áreas da educação, linguística, ensino de literatura e de língua portuguesa, revisão de textos e tradução. Pesquisadora na área de Linguística Aplicada, com ênfase em análise do discurso, gêneros do discurso, práticas de leitura e escrita na esfera acadêmica, cultura escrita, letramento e alfabetização, metodologia de ensino de língua materna, literatura e ensino, formação de professores e educação na cultura digital.

Mariana Batista do Nascimento Silva – Graduada em letras português/inglês pela UFU (2003) e em Pedagogia pela Uniube (2013). Mestra em Letras pela UFU (2008) e Doutora em Educação na mesma instituição. Foi professora efetiva da UFU e atuou como supervisora na Prograd na gestão de 2017-2020. Atualmente é docente efetiva da Universidade Federal de Catalão (UFCat), atua na graduação (curso de Pedagogia) nas disciplinas de Fundamentos e metodologias do ensino de Língua portuguesa I e II, Estágio da Educação Infantil, Estágio da Edducação Especial; também atua no Mestrado em Educação na linha de Práticas educativas e inclusão, nessa mesma instituição. Tem experiência na área de Letras, de Pedagogia, com ênfase em ensino de Língua Portuguesa e Literatura, Metodologias de Ensino, Tecnologias na educação na formação de professores.

Mônica Chagas Ferreira – Graduada em Jornalismo pela Universidade Estadual de Londrina (UEL) e em Letras pela Unicesumar. Possui mestrado em Letras pela Universidade Estadual de Maringá (UEM), na área da linguística, na linha de pesquisa de estudos do texto e do discurso. Integrante do Grupo de Estudos Foucaultianos (GEF-UEM) e pesquisadora da perspectiva discursiva da linguagem com base no teórico Michel Foucault, especialmente nos temas: dispositivo, mídia, poder, resistência e sujeito.

Pedro Henrique Varoni de Carvalho – Possui graduação em Comunicação Social – habilitação em Jornalismo pela Universidade Federal de Minas Gerais (1989), mestrado em Linguística pela Universidade Federal de São Carlos (2008), doutorado em Linguística pela Universidade Federal de São Carlos (2013) e pós doutorado em informação e cultura na ECA/USP (2020). Foi Diretor Editorial do Projor- Instituto para o Desenvolvimento do Jornalismo- e editor responsável pelo Observatório da Imprensa (2017-2021). Já atuou durante 25 anos em redações de telejornalismo, ocupando cargos de gestão (1990-2015). Foi Diretor Geral da EBC- Empresa Brasil de Comunicação (2016). É Professor do

Departamento de Letras da Universidade Federal de São Carlos de do Programa de Pós-Graduação em Linguística.

Pedro Navarro – É doutor em Letras e Linguística pela Unesp, campus de Araraquara-SP, com estágio pós-doutoral em Linguística pela Unicamp. Professor associado da UEM, atuando na área de Linguística, com ênfase na linha de Estudos do Texto e do Discurso. Integra o corpo permanente do Programa de Pós-Graduação em Letras da Instituição. É líder do Grupo de Estudos Foucaultianos da UEM (GEF-CNPq/UEM) e coordenador do GT – Estudos discursivos foucaultianos, junto à ANPOLL. É pesquisador bolsista produtividade pelo CNPq. Seus temas de pesquisa e de publicação, atualmente, são: (1) discurso e produção de subjetividades na terceira e quarta idades; (2) práticas discursivas de obediência/desobediência em discursos sobre as masculinidades contemporâneas; (3) práticas discursivas de subjetivação na *web*.

Sandro Braga – É bacharel em Jornalismo, licenciado em Letras Português, mestre e doutor em Linguística pela Universidade Federal de Santa Cataria, onde atualmente é professor no Departamento de Língua e Literatura Vernáculas, atuando na área da Análise de Discurso e da Produção Textual Acadêmica. É credenciado ao Programa de Pós-Graduação em Linguística, onde divide a liderança do Grupo de Estudos no Campo Discursivo e participa do Núcleo de Estudos em Linguística Aplicada (NELA). É coordenador do Laboratório de Leituras e Escrita Acadêmica (LABEAL), espaço voltado para o: i) assessoramento à escrita do aluno; ii) desenvolvimento de questões de pesquisas que envolvam escrita e subjetividade em Análise do Discurso e na Psicanálise.

Thyago Madeira França – É doutor em Estudos Linguísticos pela UFU. Atua como professor no curso de Letras da Universidade Estadual de Goiás (UEG) nas áreas de Literatura, Linguística e Análise do Discurso. É co-líder e pesquisador do grupo de pesquisa CNPQ “Laboratório de Estudos Polifônicos” (UFU) e pesquisador do grupo “A narrativa ficcional para crianças e jovens: teorias e práticas” (UERJ). É coordenador do projeto de pesquisa “Linguística Aplicada e as (de)colonialidades do saber/poder: métodos e práticas transformativas para a formação de professores e o ensino de literatura” e do projeto de extensão “Práticas de letramento literário e formação de leitores na escola pública”. Possui experiência e desenvolve pesquisas nas áreas de Análise do Discurso materialista, Linguística Aplicada crítica, Ensino de Literatura e Literatura Brasileira.

Vanice Sargentini – Bacharelado e Licenciatura em Letras (1985) na Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho. Mestre (1991) e Doutora (1998) em Linguística e Língua Portuguesa pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho. Pós-doutorado na Université Paris III – Sorbonne Nouvelle (2008) e Professora visitante na Universidade Federal da Paraíba (2019-2021 PROLING / UFPB). Atualmente é professora Sênior da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). Tem experiência na área de Teoria e Análise Linguística, com ênfase em Análise do Discurso. Investiga sobre identidade, mídia

e discurso político. Pesquisa na área das contribuições de M. Foucault aos estudos do discurso.

Vinícius Durval Dorne – Doutor em Linguística e Língua Portuguesa pela Unesp, com período de doutorado Sanduíche no Programa Ciências da Comunicação, da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa. Mestre em Letras pela Universidade Estadual de Maringá. Graduado em Comunicação Social/Jornalismo e Letras – Português/Inglês pelo Centro Universitário Cesumar. Atualmente, professor Adjunto-C, nível II, da Faculdade de Educação, no curso de Jornalismo, no PPGEL e no PPGCE da Universidade Federal de Uberlândia (UFU). Vice-Líder e Membro do Ledif, vinculado ao Ileel/UFU, Tem experiência no campo teórico e metodológico de pesquisas em Comunicação Social, norteadas pelo referencial teórico-metodológico da Análise de Discurso francesa, em especial às contribuições do filósofo Michel Foucault.

Só podemos chegar a alguma consideração quanto ao que pode um discurso quando entendermos que ele é, nele mesmo, produtor e produto do real e não mera interpretação dele.

Um discurso pode des-construir (im)possíveis realidades por meio de um intenso trabalho sobre o funcionamento da língua(gem), em suas diferentes formas de manifestação (verbal, visual, sonora, corporal etc.).

ISBN 978-85-7591-844-9

[versão ebook]

9 788575 918449

T.o.C

Capa
Folha de Rosto
Dados Catalográficos
Conselho Editorial
Sumário
Declaração
Apresentação
Capítulo 1
Capítulo 2
Capítulo 3
Capítulo 4
Capítulo 5
Capítulo 6
Capítulo 7
Capítulo 8
Capítulo 9
Capítulo 10
Capítulo 11
Capítulo 12
Capítulo 13
Capítulo 14
Balanço Final
Sobre Autores
Contracapa