

ISSN (Versão Impressa): 1519-9894

ISSN (Versão Online): 2179-2194

fragmentum

- 59 -

SENTIDOS E INTERPRETAÇÕES SOBRE O BRASIL,
SOBRE OS BRASILEIROS E A BRASILIDADE

Luiz Carlos Martins de Souza (UFAM - Brasil)

Randal Johnson (UCLA - Estados Unidos)

Organizadores



Fragmentum / Universidade Federal de Santa Maria. Centro de Artes e Letras. Programa de Pós-Graduação em Letras. Laboratório Corpus. N. 1 (set 2001) - . Santa Maria, 2001- .

Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/fragmentum>
Semestral

ISSN 1519-9894 (versão impressa)

e-ISSN 2179-2194 (versão online)

N. 59 (jan./jul. 2022). "Sentidos e interpretações sobre o Brasil, sobre os brasileiros e a brasilidade", organizado por Luiz Carlos Martins de Souza (UFAM - Brasil) e Randal Johnson (UCLA - Estados Unidos).

1. Brasilidade 2. História 3. Memória 4. Universidade Federal de Santa Maria (UFSM) 5. Centro de Artes e Letras (CAL)

Ficha catalográfica elaborada por Luciano Rapetti - CRB 10/2031
Biblioteca Central da UFSM

Editora do Programa de Pós-Graduação em Letras

Programa de Pós-Graduação em Letras - Universidade Federal de Santa Maria

Prédio 16, CE, sala 3222 – Bloco A2

Campus Universitário - Bairro Camobi

CEP 97105-900 – Santa Maria, RS – Brasil

Fones: 55 3220 8359 – 55 3220 8025

Email: ppgletras@ufsm.br

Site: www.ufsm.br/ppgletras

Fragmentum

www.ufsm.br/fragmentum – fragmentum.corpus@gmail.com

Apoio

Centro de Artes e Letras - CAL/UFSM

Pró-Reitoria de Pós-Graduação e Pesquisa – PRPGP/UFSM – Edital Pró-Revistas

Pró-Reitoria de Extensão – PRE/UFSM



Fragmentum

Publicação do Laboratório Corpus – Laboratório de Fontes de Estudos da Linguagem, do Programa de Pós-Graduação em Letras da UFSM

ANO DA PRIMEIRA PUBLICAÇÃO 2001

POLÍTICA EDITORIAL

Fragmentum é um periódico científico publicado trimestralmente nas versões impressa (ISSN 1519-9894) e on-line (ISSN 2179-2194) e destinado a pesquisadores e estudantes em nível de pós-graduação. O periódico divulga textos produzidos por pesquisadores que desenvolvem, como escopo e/ou resultado de pesquisas, as seguintes problemáticas:

a) Na Linguística, questões enunciativas e/ou discursivas, tendo por eixo diretor o campo do saber sobre a história da produção do conhecimento linguístico, a partir da análise de instrumentos linguísticos bem como de outras textualidades alicerçadas pela História das Ideias Linguística em sua relação com a Análise de Discurso de linha francesa;

b) Na Literatura, estudos comparados que têm evidenciado a relação do texto literário não apenas com seu contexto de produção como também com outras artes, mídias, saberes e formas, aproximação esta que articula artes e conhecimentos em suas especificidades, demonstrando processos de leitura, compreensão, interpretação e análise envolvidos no acesso a obras de arte e à recepção de um público especializado.

Admitem-se textos em português, francês, inglês ou espanhol. Não são aceitos textos de pesquisadores que não tenham a formação mínima de doutor. Acadêmicos de doutorado podem submeter textos à avaliação, desde que em coautoria com o professor orientador.

Com periodicidade semestral, cada novo dossiê temático será organizado por dois pesquisadores e constituído de um conjunto de artigos somados a uma resenha e à divulgação, em formato de resumo, de duas teses já defendidas, que apresentem relevância para a temática em foco. Afora essa estrutura preestabelecida, *Fragmentum* se reservará o direito de publicar entrevistas e outras textualidades inéditas, de caráter artístico e ensaístico, quando convier. Originais em francês, português e espanhol deverão apresentar título, resumo e palavras-chave na língua em que foi escrito o texto e em inglês. Para originais em inglês, título, resumo e palavras-chave deverão ser apresentados em inglês e em português.

Reitor da Universidade Federal de Santa Maria

Luciano Schuch

Diretor do Centro de Artes e Letras

Cláudio Antônio Esteves

Vice-Diretora do Centro de Artes e Letras

Cristiane Fuzer

Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Letras

Prof. Dr. Gil Roberto Costa Negreiros

Coordenadora Geral do Laboratório Corpus

Taís da Silva Martins

Larissa Cervo Montagner

Comitê Editorial**Comissão Editorial**

Amanda Eloina Scherer, UFSM, Santa Maria, RS, Brasil

Enéias Farias Tavares, UFSM, Santa Maria, RS, Brasil

Verli Petri, UFSM, Santa Maria, RS, Brasil

Editora-Chefe

Amanda Eloina Scherer, UFSM, Santa Maria, RS, Brasil

Editora-Gerente

Maria Iraci Sousa Costa, Universidade Federal de Pelotas, Brasil

Editores de Língua Estrangeira

Francês - Amanda Eloina Scherer, UFSM, RS, Brasil

Inglês - Enéias Farias Tavares, UFSM, Santa Maria, RS, Brasil

Espanhol - Germán García Bermúdez, Universidad de la República, Montevideo, Uruguay

Conselho Editorial

Alcides Cardoso dos Santos, Universidade Estadual Paulista, Araraquara, SP, Brasil

Ana Paula El-Jaick, Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF)

Ana Zandwais, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, RS, Brasil

Anne-Gaëlle Toutain, Université de Berne, Suisse.

Beatriz Maria Eckert-Hoff, Universidade do Distrito Federal, Brasília, DF, Brasil

Bethania Mariani, Universidade Federal Fluminense, Niterói, RJ, Brasil

Caciane Souza de Medeiros, Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, RS, Brasil

† Carme Regina Schons, Universidade de Passo Fundo, Passo Fundo, RS,

Brasil

Caroline Mallmann Schneiders, Universidade Federal da Fronteira Sul -
Campus Cerro Largo/RS, Brasil

Célia Marques Telles, Universidade Federal da Bahia, Brasil

Chloé Laplantine, Laboratoire Histoire des Théories Linguistiques, França

Christian Puech, Université de la Sorbonne Nouvelle Paris 3, França

Cristiane Dias, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, Brasil

Eduardo Guimarães, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP,
Brasil

Enéias Farias Tavares, Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria,
RS, Brasil

Eni Puccinelli Orlandi, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP;
Universidade do Vale do Sapucaí, Pouso Alegre, MG, Brasil

Estanislao Sofia, Professor Visitante Estrangeiro Universidade Federal de
Santa Maria, Santa Maria, RS, Brasil

Evandra Grigoletto, Universidade Federal de Pernambuco, Brasil

Flavio Felicio Botton, Universidade Federal do ABC, Santo André, SP, Brasil

Flávio Loureiro Chaves, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto
Alegre, RS, Brasil

Gema Sanz Espinar, Universidad de Madrid, Espanha

Gerson Luiz Roani, Universidade Federal de Viçosa, Viçosa, SP, Brasil

Gesualda Rasia, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, PR, Brasil

Giuseppe D'Ottavi, Institut des Textes et Manuscrits Modernes, Paris
(ENS/CNRS), França

Gladys B. Morales, Universidad Nacional de Río Cuarto, Argentina

Héliane Kohler, Université de Franche-Comté, França

Irène Fenoglio, Centre National de la Recherche Scientifique, França

Isabel Cristina Ferreira Teixeira, Universidade Federal do Pampa, Bagé, RS,
Brasil

José Edicarlo de Aquino, Universidade Federal do Tocantins

José Horta Nunes, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP,
Brasil

José Luís Jobim de Salles Fonseca, Universidade do Estado do Rio de
Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil

Juan Manuel López-Muñoz, Universidad de Cadiz, Espanha

Juliana Steil, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, RS, Brasil

Larissa Montagner Cervo, Universidade Federal de Santa Maria, Santa
Maria, RS, Brasil

Lucília Maria Sousa Romão, Universidade Estadual de São Paulo, USP-
Ribeirão, Ribeirão Preto, SP, Brasil

Mara Ruth Glozman, Universidad de Buenos Aires, Argentina

Márcia Helena Saldanha Barbosa, Universidade de Passo Fundo (UPF),
Brasil

Maria Cleci Venturini, Universidade Estadual do Centro-Oeste, Guarapuava,
PR, Brasil

Maria da Glória Bordini, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto
Alegre, RS, Brasil

Maria da Glória Corrêa Di Fanti, Pontifícia Universidade Católica do Rio

Grande do Sul, Brasil

Maria José R. Faria Coracini, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, Brasil

Marianne Rossi Stumpf, Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)

Mariarosaria Zinzi, Università degli Studi di Firenze, Itália

Marilene Weinhardt, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, PR, Brasil

Marluza da Rosa, Universidade Federal de Santa Maria - Campus Frederico Westphalen

Mary Neiva Surdi da Luz, Universidade Federal da Fronteira Sul, Chapecó, SC, Brasil

Nádia Régia Maffi Neckel, Universidade do Sul de Santa Catarina (UNISUL)

Orna Messer Levin, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, Brasil

Paola Capponi, Università di Torino, Italia.

Paulo Ricardo Kralik Angelini, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, RS, Brasil

Regina Zilberman, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, RS, Brasil

Rejane Pivetta de Oliveira, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil

Silmara Dela Silva, Universidade Federal Fluminense, Niterói, RJ, Brasil

Taís da Silva Martins, Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, RS, Brasil

Valdir do Nascimento Flores, Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Brasil

Valdir Prigol, Universidade Federal da Fronteira Sul, Brasil

Vanise Gomes de Medeiros, Universidade Federal Fluminense, Niterói, RJ, Brasil

Véronique Daleth, Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil

Produção Editorial

Capa e Projeto Gráfico Originais

Simone de Mello de Oliveira, Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, RS, Brasil

Mirian Rose Brum-de-Paula, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, RS, Brasil

Produção Gráfica

Natália Sarzi Ledur, UFSM, Santa Maria, RS, Brasil

Editoração Eletrônica

Maria Iraci Sousa Costa, UFSM, Santa Maria, RS, Brasil

Revisão

Andressa Brenner Fernandes, Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Denise Machado Pinto, UFSM, Santa Maria, RS, Brasil

Elivélton Assis Krümmel, UFSM, Santa Maria, RS, Brasil

Janys Kerolyn Ballejos Cruz, UFSM, Santa Maria, RS, Brasil

Kelly Guasso, UFSM, Santa Maria, RS, Brasil

Mirela Schröpfer Klein, UFSM, Santa Maria, RS, Brasil

Janys Kerolyn Ballejos Cruz, UFSM, Santa Maria, RS, Brasil

Kelly Guasso, UFSM, Santa Maria, RS, Brasil

Mirela Schröpfer Klein, UFSM, Santa Maria, RS, Brasil

Indexadores

Rede Cariniana (IBICT)

Latindex - Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Diadorim - Diretório de Políticas Editoriais das Revistas Científicas Brasileiras

Google Acadêmico

ZHdK - Zürcher Hochschule der Künste

EZB - Elektronische Zeitschriftenbibliothek

TIB - Leibniz Information Centre for Science and Technology University Library

WorldCat® (OCLC)

APRESENTAÇÃO

Randal Johnson

University of California, UCLA, Los Angeles, United States of America

Luiz Carlos Martins de Souza

Universidade Federal do Amazonas, UFAM, Manaus, AM, Brasil

No momento em que começamos a escrever esta apresentação, estávamos vivenciando duas situações nacionais com repercussão mundial: encontraram os corpos do indigenista Bruno Pereira e do jornalista inglês Dom Philips na selva amazônica brasileira e a nossa frágil democracia continuava sofrendo ameaças de dissolução por um presidente da república que promove delírios golpistas. Neste momento de revisão desta apresentação, Lula foi eleito e bolsonaristas se unem para tentar ampliar a guerra civil que mata a população negra, indígena, feminina e lgbtqi+ do país. A necropolítica (MBEMBE, 2018) continua fazendo vítimas em todas as regiões de nossa nação. Pelo menos Dom e Bruno receberam destaque internacional. Muitas outras vítimas cotidianamente são esquecidas e ignoradas. Mas o que isso tem a ver com este número da revista Fragmentum?

Quando definimos a chamada para o número 59 da Revista Fragmentum, queríamos aqui reunidas análises que pensassem as ideologias e disputas de interpretação que nos constituem como povo, reunido sob os significantes “brasilidade”, “brasileiro” ou sobre suas expressões e disputas territoriais, regionais, étnicas, sociais, ideológicas, artísticas e políticas, dentre outras. Acreditamos que os estudos e as interpretações sobre a brasilidade, sobre as discursividades que nos constituem, suas relações e contrastes com os outros povos e outros processos de identificação podem nos dar a dimensão de como combater e como resistir à necropolítica que ora vivenciamos.

Buscávamos, então, reflexões e interpretações sobre os efeitos, sobre as implicações e sobre os intérpretes dos colonialismos, dos neocolonialismos, de descolonizações, ou sobre as formas de identificação, de subjetivação, de contraidentificação, de relações de poder e de resistência dos sujeitos e das sociedades do Brasil, a partir de produções, processos,

materialidades e manifestações culturais, acadêmicas, artísticas e simbólicas de diversos domínios e temas. O efeito de identidade, posto em questão, revela violências simbólicas e históricas que precisam ser combatidas diuturnamente. A imposição de um certo universo de sentido é uma faceta basilar da violência simbólica que a linguagem encarna, como Zizek (2014) já destacou. Por isso acreditamos que é estratégico, para as lutas pelos direitos humanos e para a democracia em nosso país, o enfrentamento de nossas mazelas, fncados na realidade e na consciência da disputa de interpretações que constituem os fatos nacionais.

É esse o alinhamento dos textos que aqui estão organizados. Dos pesquisadores que se interessaram por essa chamada, qualificaram-se treze textos. Assim, os textos que compõem essa constelação refletem o caleidoscópio identitário nacional: são de diferentes linhas teóricas, analisam diferentes materialidades simbólicas e apontam para a diversidade de propostas com o intuito de nos fazerem entender as origens dos nossos universos de sentido, seus diagnósticos e os rumos da coletividade que habita este país continental. O trabalho frutífero resulta prazeroso.

O texto “After Utopia: Negotiating Hope and Fatalism in João Almino’s Literary Brasília”, de Ben Burt, abre nosso número. Ele examina a utopia como discursividade no pensamento artístico e acadêmico e, abordando dois romances de João Almino, “Ideias para onde passar o fim do mundo” (1987) e “As cinco estações do amor” (2001), examina como esse autor rejeita o consenso anti-utópico a respeito de Brasília no final do século XX, consenso muito recorrente sobre a identidade nacional. Nas duas obras, o pesquisador aponta o incômodo de Almino com a falência do legado da projeção utópica que constitui simbolicamente o Distrito Federal, entre a pendular desilusão individual e coletiva. O artigo argumenta que este retrato matizado e ambíguo do utopismo, suas derivas de sentido, representa uma abordagem pós-utópica da transformação social que, não obstante, desafia significativamente o desprezo prevalecente com as utopias, como sentido dominante na época da publicação dos romances.

Bárbara Pavei Souza e Nádía Neckel analisaram, em “A Moda brasileira e os corpos em (re)vista: um gesto de leitura”, um conjunto de capas da revista Vogue Brasil, perquirindo os sentidos do corpo feminino negro na moda. No artigo, elas registram como compreendem as discursivizações desses corpos em diferentes períodos. Com o produtivo conceito de “interseccionalidade”, adequando-o ao nosso contexto, as

autoras destacam que, dependendo do lugar social que se ocupa, o gênero é vivenciado de maneira diferente, isso porque a situação das mulheres negras e de classes populares possui desafios maiores para o acesso a direitos. Assim, explicitam forças que produzem o branqueamento da população brasileira e as contradições que o determinam e o localizam entre o desejo, o estupro e a rejeição segregadora. O corpo negro feminino é um corpo-mercadoria, um corpo exposto, com valor de troca, o que faz dele um corpo contraditoriamente visibilizado e invisibilizado, constituindo-se em um corpo de lutas e interdições. O conceito discursivo de memória, também aplicado ao material analisado, ajuda a entender como se fornecem e reafirmam os elementos e as normas para a representação desses corpos. Dessa forma, demonstram como os dispositivos “mídia” e “moda” investem em repetições de estereótipos, a fim de manter os corpos femininos negros aprisionados, silenciados, apagados, moldados e (in)visibilizados.

André Cavalcante trata, em “Uma Luta que não cessa: sujeito-indígena, língua, memória”, do imaginário do sujeito-indígena sobre língua, luta, resistência indígena e povos indígenas, utilizando como corpus os livros “Índios na visão dos índios: Fulniô” e “Índios na visão dos índios: Potiguara”. Esses livros buscam materializar a fala, a voz e os discursos desses povos indígenas, para além dos “discursos sobre”, já estabilizados no imaginário brasileiro que interdita que os povos indígenas se expressem por si mesmos. O autor mostra como a internet surge como possibilitadora de manifestações discursivas dos próprios povos indígenas, o que também provoca uma ruptura do imaginário sedimentado sobre o primitivismo do ser indígena e como o acesso a tecnologias produziria a perda de sua identidade. Seu corpus mostra as interpretações sobre a constituição da brasilidade, e sobre os espaços possíveis para se dizer indígena e brasileiro.

Em “A Transcendência dos trópicos no pensamento indígena”, Livia Penedo Jacob se debruça em textos de alguns intelectuais indígenas para avaliar o conceito de “brasilidade” e de “cultura brasileira” em suas obras. Ao abordar produções literárias de culturas originárias, ela destaca a necessidade de pensarmos em outras categorias, ainda não instituídas nos estudos acadêmicos, para analisarmos fenômenos do nosso continente. Também destaca a recorrência de personagens transmorfo, o que nomeia como “metamorfoses ameríndias”, sintetizando algumas características: impermanência da natureza; personagens que se metamorfoseiam em espíritos, em elementos da natureza, em animais ou em híbridos; também

percebe que criaturas não humanas se transformam em humanos, nos fazendo entender o universo povoado por outros sujeitos, além dos humanos. Destaca ainda a fauna múltipla, variada, diversa, que compõe a categoria dos humanos, concluindo que há muitos Brasis e que a brasilidade não é estanque, mas uma categoria prismática, de ampla definição. Isso faz com que essa brasilidade mais ampla, cujas origens germinam da ancestralidade, da anterioridade do próprio país, seja muitas vezes ignorada.

Em “Um livro e um enunciado em nossa formação social”, Vanise Gomes de Medeiros toma como corpus o romance “Água de barreira”, de Eliana Cruz, identificando-o como inscrito na formação discursiva da descolonização, focando o universo das práticas escravagistas desumanizadoras. A partir desse corpus, analisando fotos e documentos que compõem o livro, a autora reflete sobre o poder dos sentidos sobre produtividade e trabalho, em que orbitam as diferentes posições discursivas relativas às formas de lutar, de resistir, de tentar sobreviver e de morrer em nossa sociedade. A partir desses significantes, ela mostra como eles remetem a posições de classe e posições étnicas, sustentando e justificando desigualdades sociais profundas.

“Homem de bem”, “cidadão de bem”, e “homem médio brasileiro” são termos muito em voga na discursividade midiática em nossa conjuntura, para dar conta da imagem coletiva de uma parcela de nossa sociedade. É o que Marcelo Peloggio vai abordar em “Confissões de um homem de bem: a radiografia de um modelo”, procurando mostrar que as concepções de mundo equacionadas nesse molde não se restringem a uma classe altamente despolitizada, mas, antes, desdobram-se em sentidos moralistas, pernósticos e violentos em seus fundamentos históricos e literários.

O romance “Desde que o samba é samba”, de Paulo Lins é o corpus de análise em “Integrados por exclusão: negritude e mobilidade...”, artigo de Paulo Cesar Silva de Oliveira. Também aqui o campo literário é o espaço de discussão das formações ideológicas que disputam os sentidos das inúmeras contribuições das culturas negras, em nossa formação cultural. Entre elas estão as religiões de matriz africana, o samba e a constituição do Rio de Janeiro como esse jorro da multiplicidade e da diversidade, que encantam o planeta. Inspira-se em Florestan Fernandes como referência para entender a integração dos negros em uma sociedade de classes na perspectiva da oposição entre ordem social moderna e ordem estamental. Ao se instrumentalizar com o pensamento social, o autor aborda o romance

de Lins como locus privilegiado da discussão sobre as modernidades negras no Brasil e o discurso literário como uma arena de múltiplas narrativas postas em debate.

“Grande Sertão: Veredas” é um romance que materializa uma certa interpretação da formação do Brasil. É disso que trata Monica Gama em “Julgar-se livre e deparar-se com o Outro: *Grande Sertão: Veredas* e a construção de uma identidade”. Ela, analisando os modos possíveis de relação com a alteridade e a diferença, defende que Riobaldo ecoa discursividades sobre pobreza, sobre doença e a retórica da modernização. Por isso, Monica Gama elege a sequência narrativa que vai do encontro com os catrumanos ao pacto com o diabo para analisar como Riobaldo surpreende-se na relação com o Outro. A subjetividade e a ética, na dinâmica envolvida na responsabilidade por outrem, são postas em questão a partir da perspectiva de Lévinas, para entender a reação de Riobaldo ao deparar-se com a pobreza extrema, passar por um povoado devastado pela varíola e encontrar um fazendeiro que queria os jagunços como escravos.

A negação da gravidade da situação epidemiológica da Covid-19 no Brasil e os consequentes movimentos de (in)visibilização de uma parcela da sociedade são analisados em “Ressignificação e resistência no sintagma ‘distanciamento social’: uma análise discursiva sobre a luta pelos sentidos em tempos de covid-19 no Brasil”, de Mariana Jantsch de Souza e de Naiara Souza da Silva. Na interpretação das autoras, o encadeamento significativo “distanciamento social” estabeleceu um efeito de sentido que materializou um gesto de resistência e de denúncia, fazendo emergir contradições que constituem a sociedade brasileira dividida em classes, afetada pelos graves problemas da pandemia. Os pressupostos teóricos de Michel Pêcheux e sua proposta de uma Análise de Discurso Materialista guiam a descrição e a interpretação sobre a produção de sentidos, problematizando as determinações sócio-históricas, e os efeitos de sentido que reforçam e naturalizam as condições materiais de produção de nossa formação social.

Um dos trabalhos que estabelece relações e contrastes com os outros povos é o texto de Ariel Amador Valdez e Rosani Úrsula Ketzer Umbach, “Industrialização, intimidade e deslocamentos: os usos sexuais no Amazonas brasileiro e a Costa Norte hondurenha”. O foco desse cotejamento é a representação das atitudes e agires sexuais dos trabalhadores das Bananeiras, em Honduras, e do Ciclo da Borracha do Amazonas brasileiro, etapas socioeconômicas também postas em relação. E o corpus para isso são as

obras de Ramón Amaya Amador, sobretudo a “Biografía de un machete”, e as obras de Álvaro Maia, sobretudo o romance “Beiradão”. Em comum na biografia dos romancistas estão o exercício político, o jornalismo e a literatura. A abordagem do corpus se fundamenta na teoria da sexualidade de Michel Foucault e na literatura comparada. Com estas referências, analisam as representações da intimidade e da sexualidade dos trabalhadores em Honduras e no Amazonas brasileiro, durante o Ciclo da Borracha. Os autores defendem que estes dois ciclos econômicos mudam não só as estruturas sociais, econômicas e culturais, mas também as arquitetônicas, as formas de viver e as relações interpessoais. O corpus e a abordagem analítica deles os fazem concluir que os romancistas habitam uma mesma formação ideológica, por conduzirem à interpretação de que existem estratégias reguladas para o prazer cujo rompimento produz desarmonias na coletividade e consequências negativas e trágicas.

Em “Brasil brasileiro: etimologia, identidade, cultura e trabalho”, Éderson de Oliveira Cabral e Ernani Mügge discutem, a partir da designação “brasileiro”, como uma exceção linguística, aspectos da identidade e da cultura brasileira. Segundo os autores, as noções de trabalho e exploração teriam uma singularidade própria no contexto brasileiro desde suas origens, por isso se debruçam em compreender como tais noções se relacionam com a cultura e, em especial, com a literatura. O estudo parte da etimologia da palavra “brasileiro” e se abre para seus efeitos e sentidos na história, na sociologia, dentre outras áreas. Além disso, os autores refletem sobre aspectos do trabalho, da mão de obra industrial, de questões históricas brasileiras, trazendo ligações com narrativas literárias, caracterizando-as como um meio de contrapoder.

A entrevista com o professor Randal Johnson, realizada por Felipe Moraes, traça a trajetória deste estudioso que dedicou sua carreira a diversos aspectos da cultura luso-brasileira, e especialmente à literatura e ao cinema. Co-editor deste volume, o professor Randal ocupou diversos postos administrativos na Universidade da Califórnia, em Los Angeles. Foi, por duas vezes, chefe do Departamento de Espanhol e Português, e do Programa sobre o Brasil. Também serviu como diretor do Instituto de Estudos Latino-Americanos, diretor interino do Instituto de Estudos Internacionais, bem como diretor do Programa de Educação no Exterior da Universidade da Califórnia. Como autor ou editor, são treze livros e dezenas de artigos de pesquisa, como Cinema Brasileiro (com Robert Stam), Cinema

Novo x 5, A Indústria Cinematográfica no Brasil: Cultura e o Estado, Brasil Negro: Cultura, Identidade e Mobilização Social (com Larry Crook), Manoel de Oliveira, e O Campo da Produção Cultural, uma coleção editada de ensaios por Pierre Bourdieu. A entrevista vai ajudar a dar a dimensão do interesse, no exterior, sobre o Brasil e sobre nossa produção cultural.

Além da área de pesquisa do professor Randal Johnson, outra inspiração para nossa chamada foi sem dúvida a coletânea “Redes de pesquisa no acontecimento do V SEDISC”. É ela que ganha uma resenha neste número nas mãos de Andreia da Silva Daltoé e de Claudia Pfeiffer. Alinhada com a perspectiva materialista de Análise de Discurso, a obra tratou a temática como uma prática de resistência, de luta e de urgência. A coletânea é resultado dos trabalhos apresentados no evento. “Ler o Brasil hoje” traz o que as autoras da resenha caracterizam como “leituras surpreendentes, inéditas, plurais, experimentadas em coletivo, em falar com e não por”. Só isso já nos estimula a ler a obra, que foi organizada em 6 sessões, com questões fundamentais de Análise de Discurso, como arquivo, cultura, sentido, sujeito, memória, materialidades, dentre outras para pensar criticamente a arte, o corpo, a tecnologia, a escola, a pandemia, o urbano, o pedagógico e a mídia. É uma obra rica para quem se interessa por estudos de processos coletivos de identificação em sua relação com os funcionamentos ideológicos.

Foram muitos os percalços para que este número da *Fragmentum* saísse. Uma travessia alegórica da condição desse momento pandêmico e dessa pátria, amada, odiada, satirizada, desvalorizada, disputada, mas, contraditoriamente, sempre maravilhosa e encantadoramente fascinante, para os que nela habitam, para os que a ela visitam e para os que a estudam. Impossível dar conta dessa complexidade enquanto a vivenciamos, mas certamente os pesquisadores que aqui se debruçaram nesta tarefa, fizeram um trabalho primoroso. Velhos sentidos foram diagnosticados e descritos. Novos sentidos foram apontados. Que as questões aqui abertas reverberem em outros trabalhos e em melhores propostas políticas para lidarmos com a complexidade de nossa formação social. Que os novos universos de sentido promovam o fortalecimento da nossa democracia e de novos processos de identificação. Que a morte de Bruno e Dom seja um marco para a transformação desse país, e que nunca mais ativistas de direitos humanos sejam assassinados, para que a vida e a democracia prevaleçam entre nós, para todos nós.

REFERÊNCIAS:

MBEMBE, Achille. **Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte.** Tradução de Renata Santini. São Paulo: N-1 edições, 2018. 80 p.

ŽIŽEK, Slavoj. **Violência: seis reflexões laterais.** Tradução de Miguel Serras Pereira. São Paulo: Boitempo, 2014. 195 p.

Artigo Original

AFTER UTOPIA: NEGOTIATING HOPE AND FATALISM IN JOÃO ALMINO'S LITERARY BRASÍLIA

APÓS A UTOPIA: A NEGOCIAÇÃO DE ESPERANÇA E FATALISMO NA BRASÍLIA LITERÁRIA DE JOÃO ALMINO

Ben Burt

Pitzer College, Claremont, CA, USA

Abstract: This article examines João Almino's novels *Idéias para onde passar o fim do mundo* (1987) and *As cinco estações do amor* (2001), considering how the author refuses the anti-utopian consensus that defined criticism of Brasília in the late twentieth century. In both works, the Federal District's legacy of utopian projection is understood to have failed. This same legacy, however, continues to resonate, counterbalancing individual and collective disillusionment. The article argues that Almino's nuanced, ambiguous portrait of utopianism represents a post-utopian approach to social change that nonetheless meaningfully defies prevailing disregard for utopia at the time of the novels' publication.

Key Words: Apocalypse, Brasília, Literature, Millennium, Utopianism.

Resumo: Este artigo aborda dois romances de João Almino, *Idéias para onde passar o fim do mundo* (1987) e *As cinco estações do amor* (2001), para examinar como o autor rejeita o consenso anti-utópico respeito a Brasília no final do século XX. Nas duas obras, o legado de projeção utópica no Distrito Federal se entende como falido, porém ainda ressoa e contrabalança a desilusão individual e coletiva. O artigo argumenta que este retrato matizado e ambíguo do utopianismo representa uma abordagem pós-utópica da transformação social que, não obstante, desafia significativamente o desprezo prevalecente para a utopia na época da publicação dos romances.

Palavras-chave: Apocalipse, Brasília, Literatura, Milênio, Utopia.

Contours of a Failed Utopian City

Brasília existed as the object of utopian dreams well before its

inauguration in 1960. The capital's realization further fortified this legacy, with the new city designed to herald a newly modern and increasingly cohesive national identity. Beginning with Brasília's construction, however, reality contradicted hopeful visions of the metropolis as an agent of social transformation. Contractors routinely exploited the migrant workers known as *candangos*, who were forcefully segregated into satellite cities far from the high modernist center.¹ This tactic, defined as apartheid by urbanist Luiz Alberto de Campos Gouvêa (2005, p. 347), spans periods of democracy and authoritarian rule, creating a baseline of continual inequality that subverts Brasília's foundational utopian aims. Anthropologist James Holston's influential 1989 work *The Modernist City*, translated to Portuguese in 1993, further consolidated a consensus view of a stratified, alienating capital whose reality betrayed its idealized origins.²

Alongside academics, cultural producers have been among Brasília's harshest detractors. Sophia Beal (2020, p. 1) opens her monograph on contemporary art from the Federal District by affirming, "the city has been dismissed as emotionally cold, boring, hostile, vacuous, artificial, calculated, and inhumane" by foreign and Brazilian critics and artists. However, a diverse group of writers, filmmakers, poets, visual artists, and musicians active in the twenty-first century have successfully contested this fatalistic view of the capital as an unchanging site of oppression (BEAL, 2020, p. 3). Among those analyzed in the monograph is novelist and diplomat João Almino,³ who "put the capital on the literary map as a place where award-winning and widely translated novels are written" through a quintet of novels set in the Brasília (BEAL, 2020, p. 69)⁴. The author's close attention to the Federal District's history,

1 Following James C. Scott (1998, p. 5), I prefer "high modernism" to differentiate from modernisms in other fields.

2 Sophia Beal (2020, p. 7) calls Holston's monograph "...by far the most influential scholarly text of Brasília, presenting the capital as a social catastrophe".

3 Born in Mossoró, Rio Grande do Norte, Almino moved to Brasília in 1970 to prepare for his career as a diplomat. He has published nonfictional texts on politics, literary criticism, and Thomas More's *Utopia* alongside eight novels. In 2017, the author secured a prestigious chair in the Academia Brasileira de Letras. Almino has won multiple major literary prizes and many of his novels have been published in translation.

4 In chapter 3 of *The Art of Brasília*, Beal (2020, p. 73-84) analyzes 2010's *Cidade livre*, which interrogates official narratives of *brasiliense* history. For the critic, the text's self-referentiality and interest in the *candangos* effectively illustrates the Federal District's inequalities and comments on the challenges faced by marginalized cultural producers. However, the text suggests that generational trauma cannot be overcome, thus standing in contrast to the delicate

present, and possible futures approximate his literary project with the national historical, sociological, or anthropological analyses known as “interpretações do Brasil,” defined by José Carlos Reis (2006, p. 15) as “sínteses [que] têm um duplo objetivo: criar uma representação global do Brasil... [e] ‘refigurar’ o presente e imaginar um futuro possível, uma utopia realizável” . These texts, translated into multiple languages, have indeed spread awareness of Brasília’s history and culture both domestically and internationally. Almino likewise insists on contemplating constructive social transformation, defying the anti-utopian zeitgeist of the late twentieth and early twenty first centuries and the critical consensus that Brasília was a failed experiment. Given the city’s close associations with national cohesion, power, and the public sphere, Almino’s portraits of *brasiliense* society and identity also reflect upon the state of the Brazilian nation (BEAL, 2020, p. 8-9). Still, the specificity of the geography, history, and aspirations on display confirm the primacy of the local in the author’s early works.

This article investigates the representation of utopianism in Almino’s first and third novels: *Idéias para onde passar o fim do mundo* (1987) [*Idéias*] and *As cinco estações do amor* (2001) [*As cinco*]⁵. The fantastical, narratively fractured *Idéias* and the realist, memorialist *As cinco* each integrate a profound interest in Brasília’s history that likewise characterizes much of Almino’s non-fictional production. The essay “Brasília, o mito; anotações para um ideário estético-literário,” for instance, recounts the Federal District’s history as a repository of utopian desire before asking: “E o que Brasília simboliza? A democracia. A racionalidade. A nação. O moderno. O futuro. E também, claro, o poder, a alienação, o encastelamento, a corrupção, o autoritarismo, o misticismo e a irracionalidade” (ALMINO, 2008, p. 10). Almino’s understanding of utopianism in the capital is complex. While fully conscious of the city’s failed foundational aspirations, the author nonetheless believes that Brasília can inspire renewed utopian thought: “...é possível extrair um resto de esperança, a constante lembrança de seus mitos e utopia e a insatisfação com a realidade que alimenta a boa leitura” (ALMINO, 2008, p.19). This irrepressible hopefulness does not override the undesirable aspects of life in the capital, but rather informs a critical perspective that refuses anti-utopian resignation. The grandiose goals of Brasília’s origins recurrently inspire elite and working-class

balance of hope and despair in Almino’s earlier works.

5 Almino has maintained the spelling “idéias” throughout his oeuvre even after the accent was removed by the Portuguese Language Orthographic Agreement of 1990.

characters alike, inspiring unexpected hopefulness in their darkest moments.

To better analyze Almino's nuanced treatment of these themes, this article will review Brasília's legacy of utopianism and relevant theory from the interdisciplinary field of utopian studies prior to examining *Idéias* and *As cinco* in detail. The historical overview will further illuminate the references to various varieties of utopian aspiration in the two novels, while utopian studies critics will elucidate the differences and consistencies that mark these two novels and inform consideration of Almino's delicate balance between a clear-eyed view of the city's failures and ongoing belief in its potential as a site of social transformation.

In 1883, the Italian priest Giovanni Bosco (known as Dom Bosco in Brazil) recorded a mystical dream of a grand city in a "Promised Land, flowing with milk and honey" in Brasília's approximate location (apud HOLSTON, 1989, p. 16). Dom Bosco, who appears briefly in *Idéias*, remains a potent symbol of the capital's radical promise. The priest's heavenly metropolis in the Planalto Central aligned with aspirations for a centralized Brazilian capital that united ideologically diverse thinkers in both the colonial and independent periods. While not mystical, eighteenth- and nineteenth-century proposals for a new capital remain utopian in their desire for near-instantaneous demographic expansion, greater resource extraction, and economic integration across the Brazilian landmass. As Darlene Sadlier (2008, p. 197) describes, this imagined city's location in the sparsely populated *cerrado* added symbolic weight to fantastical and pragmatic visions alike: "The utopian city in the wilderness also reflected the Edenic motif that had been associated with the newly discovered Brazil". Such a grand, isolated capital would at once emulate the bounty of Brazilian nature and mark the sudden passage into a more advanced stage of civilizational progress.

The history of Brasília's construction confirms its bona fides as a symbol of national modernization. Despite the central capital's approval in the Republican Constitution of 1891, Getúlio Vargas's "Marcha para o oeste" initiative, and the construction of Goiânia in the 1930s, logistical challenges continued to preclude mass migration to the Planalto Central. In the 1950s, the area now delineated as the Federal District consisted of ranches and a few, small settlements. The spark needed to finally make Brasília a reality came from the national developmentalist platform of Juscelino Kubitschek's victorious 1955 presidential campaign. Famously

promising “50 years of progress in 5,” JK associated a new capital with a belated national leap into modernity. Urbanist Lúcio Costa’s high modernist Master Plan proposed an egalitarian city that would model a more just society. Chief architect Oscar Niemeyer’s striking aesthetic further connoted the desire for a postcolonial, modern identity.

Forging such a new ideal of cohesive nationhood also entailed a process of destruction. The new capital’s conception as a utopian *tabula rasa* for Brazilian society required a degree of collective amnesia. As Filipe Manzoni (2018, p. 91) describes:

O mito do novo mundo faz da pedra fundamental de Brasília . . . a base de uma nova sociedade e, ao mesmo tempo, uma espécie de kolossós da antiga, isto é, uma pedra tumular que encerraria a imagem do Brasil pré-moderno como quem cumpre um rito funerário.⁶

Theoretically, Brasília’s construction would inter the unsavory aspects of Brazilian history as the nation entered a period of prosperity. Instead, the Federal District defied the utopian desires of its planners and retained the inequality and authoritarianism typical of the nation’s past. Elite inhabitants of privileged areas, like the protagonist of *As cinco*, remain isolated from the travails of the Federal District’s working-class residents. The Plano Piloto, guaranteed preservation by UNESCO in 1987, visually signifies a false degree of accomplishment that obscures the Federal District’s history of violence and segregation.

Brasília’s legacy of grand aspiration and subsequent disillusionment makes it an ideal location to consider the idea of utopianism. Thomas More’s *Utopia* (1516) gave name to this concept and provided a blueprint for the utopian literary genre, yet utopia’s shifting meanings and connotations in the centuries since have provided a notorious challenge for critics. Depending on one’s temporal, social, and political position, utopia can signify concepts as diverse as perfection, hopeful thinking, unrealistic aspiration, or totalitarian depravity. As seen in his fiction and prose, including essays on *Utopia*, Almino is well versed in the concept’s complexity, its relevance to Brasília, and the anti-utopianism typical of the late twentieth century. Although a singular definition

6 Drawing from Jean-Pierre Vernant, Manzoni (2018, p. 91) describes a kolossós as a marker of Ancient Greek funereal rights meant to prevent the deceased spirit from returning to the realm of the living.

of utopianism remains elusive, Lyman Tower Sargent's understanding of the concept as "social dreaming," that is, "the dreams and nightmares that concern the ways in which groups of people arrange their lives," effectively unites utopia across historical eras and thus provides a useful baseline for analyzing Almino's novels (SARGENT, 1994, p. 3).

This interpretation of utopia draws on the work of Marxist scholar Ernst Bloch, who conceived of utopian thought as a universal impulse to transcend one's material and historical circumstances. His three-volume *The Principle of Hope* (1954-1959) analyzes manifestations of this inherent drive in a wide range of social and cultural forms including daydreams, popular culture, literature, and philosophy. For Douglas Kellner (2012, p. 95), the critic's mapping of aspiration positions utopia as a "paradigm of 'intra-historical transcendence,'" connecting desire across time and place: "utopian elements are grounded in a cultural tradition and historical situation, and thus point to a better future in which long-held wishes and dreams for freedom, happiness, and justice can be realized". As creators and interpreters of cultural artifacts study this common impulse, they attain "educated hope," which reveals the fallacy of viewing the sociopolitical status quo as immutable and the importance of working towards constructive transformation (BLOCH, 1986, p. 7).

Despite the utility of Bloch's theory for interpreting works of cultural production like Almino's novels, faith in utopianism dimmed by end of the twentieth century. In the wake of World War II, liberal thinkers including Karl Popper, Hannah Arendt, and Isaiah Berlin fueled a growing association between utopia and prescriptive, coercive oppression (JACOBY, 2005, p. xii; 50). In a 2005 monograph, intellectual historian Russell Jacoby (2005, p. 81) describes how, "The anti-utopian ethos has swept all intellectual quarters. Utopia has lost its ties with alluring visions of harmony and has turned into a threat. Conventional and scholarly wisdom associates utopian ideas with violence and dictatorship". As exemplified by Margaret Thatcher's maxim that "there is no alternative" (TINA) and the hegemony of liberal democracy heralded by Francis Fukuyama's *The End of History and the Last Man* (1992), conventional thinking in the twentieth century's latter decades identified radical visions of social change with futility or potential disaster. As exemplified by characters discussing the unlikelihood of social transformation on the symbolic night of January 31st, 1999 in *As cinco*, Almino's characters are not immune from this consensus. And yet, both this novel and *Idéias* propose engagement with historical utopianism as a counterbalance to purely pessimistic views of

Brasília's present and future.

This cautious form of hopefulness parallels the concepts of realistic utopianism or post-utopianism. Portuguese philosopher Boaventura de Sousa Santos (2002, p. 34) argues for the redoubled importance of localized aspiration that resists resigned acceptance of an unequal status quo:

A esperança não reside num princípio geral que providencia um futuro geral. Reside na possibilidade de criar campos de experimentação social onde seja possível resistir localmente às evidências da inevitabilidade... É este realismo utópico que preside as iniciativas dos grupos oprimidos que, num mundo onde parece ter desaparecido a alternativa, vão construindo um pouco, por toda parte, alternativas locais que tornam possíveis uma vida digna e decente.

Such “utopian realism” reacts to the disillusionment of TINA via a focus on concrete change in the near-term. Rather than hoping that a universal utopian impulse will eventually create widespread change, utopian alternatives to present conditions must be conceived and enacted locally.

Brazilian poet and critic Haroldo de Campos's theory of post-utopia adopts a similarly cautious approach to social dreaming that has proven salient in national literature since the 1980s. For this critic and co-founder of the concrete poetry movement, post-utopia signifies a re-engagement with utopian thought after two decades of military dictatorship⁷. Distancing himself from the single-minded futurity typical of his earlier work, Campos (1996, p. 268) now argues for artists to engage directly with everyday reality: “Ao projeto totalizador da vanguarda, que, no limite, só a utopia redentora pode sustentar, sucede a pluralização das poéticas possíveis. Ao *princípio-esperança*, voltado para o futuro, sucede o *princípio-realidade*, fundamento ancorado no presente”. While still hopeful for future change on a large scale, post-utopianism prioritizes a critical response to pressing issues in the present. Disavowing revolutionary utopianism seeking a sociopolitical tabula rasa, Almino's characters generally adopt the geographically and temporally limited vein of social dreaming described by Sousa Santos and Campos. And yet, in an ambiguous gesture, this cautious hopefulness often draws inspiration from the radical hopes of Brasília's prehistory.

7 Developed since 1979, this article cites the version of Campos's theory of post-utopia from 1997's *O arco-íris branco*.

Dystopian thinking likewise influences Almino's complex depictions of aspiration in Brasília. Whereas utopian representation presents improved or neutral sociopolitical alternatives, dystopian narratives inspire social dreaming by highlighting or exaggerating existing problems in either the fantastical or realist modes. Brazilian scholar Leomir Cardoso Hilário (2013, p. 202) concisely contours this dynamic by naming the concept an “*aviso de incêndio*, o qual, como todo recurso de emergência, busca chamar a atenção para que o acontecimento perigoso seja controlado, e seus efeitos, embora já em curso, sejam inibidos.” Dystopia thus functions as a negative of utopian thought, reacting to nightmarish visions of society rather than directly presenting better alternatives.

In both *Idéias* and *As cinco*, dystopian elements often appear intertwined with apocalyptic rhetoric or imagery. As utopian studies scholars Joe Trotta and Houman Sadri (2019, p. 2) explain, dystopian and apocalyptic literature indeed share, “similar ways of engaging readers as they generally make use of problematic issues that are recognizable in our contemporary condition . . . as a basis for their troubled and troubling conceptions of a future world that could arise from the present”. Apocalypse, whose etymology means unveiling or revelation, maintains a didactic impulse alongside its popular association with the end of the world. While apocalypticism generally foregrounds destruction, critics like Claire P. Curtis (2010, p. 4-7) and Annette M. Magid (2015, p. 226) each affirm that popular, post-apocalyptic narratives often incorporate hope for social renewal. Despite the pessimism about the capital prevalent at the time, Almino's invocation of apocalypse in Brasília at once imagines the city's destruction and suggests the prospect of a twenty-first century renaissance.

The apocalyptic speculation in *As cinco* dialogues explicitly with the approaching end of the second millennium. The novel's New Year's Eve party scene reflects what Louis Parkinson Zamora (1989, p. 1) identifies as international interest in apocalypse prior to the calendrical shift from 1999 to 2000. Dionísio Vila Maior (2001, p. 192) notes that, during this period, “tornou-se normal relacionar o fim de milênio com cataclismos e catástrofes... esta **visão catastrofista** perdura com alguma teimosia no **final do século XX / final do segundo milênio** (emphasis in original). Brasília's imagined destruction in *Idéias* reflects this zeitgeist yet also inverts the rapid creation of the new capital in the near-uninhabited Planalto Central. Further, Beal (2020, p. 13) argues that literary fantasies of the capital's annihilation

“...elevat[e] Brasília to the status of an artistic city... by presenting it as a place worthy of having its imagined loss be recorded”.⁸ Indeed, analysis of *Idéias* and *As cinco* confirms that the city’s possible destruction is not a denouncement but rather one element of a critique that tentatively validates the city’s potentiality as a site of constructive transformation.

Resilient Hope and Paradoxical Inspiration in *Idéias*

The capital of *Idéias* is explicitly introduced as a space of disillusionment, yet Brasília’s foundational ambitions continue to spark hopefulness. The novel’s narrative arcs eschew straightforward resolution, instead coalescing in a complex portrait of utopianism, fatalism, and apocalyptic prediction. As Beatriz Resende (2003) suggests in the preface to the second edition of *Idéias*, the novel’s Brasília reflects the author’s hopes and fears about Brazil’s return to democracy after two decades of dictatorship. Almino incorporates politics through events relating to Paulo Antônio Fernandes, Brazil’s first Black president, whose inauguration and tragic death bookend the novel. While Fernandes’s fate suggests deep skepticism about the permanence of Brazilian democracy, Almino avoids fatalism in his appraisal of both national society and Brasília.

The aspiring filmmaker Mário Camargo de Castro, now deceased, narrates the first thirteen chapters of *Idéias* from beyond the grave. This figure, an obvious allusion to Machado de Assis’s Brás Cubas, combines memories of an unfinished film script with narratives recounting the stories of various characters who appear in a photograph taken in the Praça dos Três Poderes during Fernandes’s inauguration. Silvinha, the president’s daughter, narrates the final two chapters, questioning Mário’s version of events and outlining her own aspirations for Brasília. Alongside these narrator’s perspectives, three characters’ arcs exemplify the novel’s nuanced view of late-twentieth-century utopianism: Berenice, Íris, and Eva. The Northeastern migrant Berenice’s journey towards disillusionment concludes with unforeseen optimism. The mystic Íris and her multiple apocalyptic visions underline the resiliency of mystical utopianism in Brasília. Finally, Eva’s descent into hopelessness marks a rare case of unredeemed despair

8 Alongside Almino, poet Nicolas Behr, filmmaker Adirley Queirós, and playwright Alexandre Ribondi have imagined Brasília’s destruction (BEAL, 2020, p. 13).

in Almino's oeuvre. Though total loss of faith is possible, Brasília's foundational aspirations remain a powerful, if unlikely, source of post-utopian inspiration.

The opening chapter, "Fantasia para o Plano Piloto," sets the stage for these considerations by foregrounding Brasília's history as an object of utopian desire. Almino quotes from Dom Bosco's dream and Lúcio Costa's urban plan while referencing early political dreams of a central capital (ALMINO, 1987, p. 20). And yet, Mário admits that, "A cidade pertencia cada vez mais a um Brasil sem sonhos e desiludido" despite the tentative hopes generated by Fernandes's election (ALMINO, 1987, p. 20). The myth of Brazil as the land of the future retains influence, but, "Na realidade, o país entrava num jogo de possíveis, que ia da felicidade ao desespero" (ALMINO, 1987, p. 18). Almino's characters react to this unknown future not through resignation but rather continued aspiration: "Queriam encher o ar e o espaço do Planalto com seus sonhos e respirar essência de flores secas. Queriam amar de novo e diferente. Buscavam viver a realidade que haviam inventado: eram realistas utópicos" (ALMINO, 1987, p. 24-25). These limited aims reflect what Fernando Arenas (2004, p. xx) describes as "the shift from grand utopian visions to small utopian imaginings with regard to a possible better society" typical of the final decades of the twentieth century. At times, Almino's characters conform with the localized utopias of "solidarity, love, and ethical commitment vis-à-vis the other" that Arenas identifies in Brazilian literature from the late 1970s through the 1990s (ARENAS, p. xx). However, the resonance of the grand narratives associated with Brasília's creation in *Idéias* represents a point of divergence between Almino and his contemporaries. While radical dreams remain discredited in the author's Federal District, his "realistic utopian" characters engage in sociohistorical critique in a manner that recalls Campos's post-utopia.

Berenice's arc posits utopianism rooted in Brasília's origins as an unexpected counterbalance for the disillusionment experienced by those exploited in the Federal District. A migrant from the *sertão*, Berenice grows increasingly hopeless after moving to the satellite city of Gama: "Brasília e seus arredores haviam se tornado inabitáveis . . . Estava desiludida. Sabia que melhorar de condição seria difícil. Sua vida no Gama só tenderia a piorar e seu destino seria voltar a ser o que era na Varzinha [her hometown]" (ALMINO, 1987, p. 60). The character eventually leaves Brasília with little

hope, yet later adopts a surprisingly balanced view of the capital that reflects the ongoing inspirational capacity of the city's foundational aspirations:

No regresso ao sertão, Brasília ficou na cabeça de Berenice como o símbolo do moderno, do belo, do limpo, do civilizado, do culto, e também da violência, do poder. Brasília ficou em sua cabeça como sonho de liberdade, pesadelo de castigo, intervalo para viver, lembrança de Zé Maria. Brasília era, para Berenice, só uma ponte de fuga de si mesma e de regresso a si mesma (ALMINO, 1987, p. 71).

In Berenice's case, this symbolic power does not lead to the targeted action generally associated with realistic utopia. Nonetheless, this ambiguous description of the capital suggests the city continues to symbolize the worthy goal of collective and individual liberation. Despite the anti-utopian rhetoric of her earlier frustrations, the capital's legacy of utopianism unexpectedly prevents Berenice from succumbing to despair.

Íris's complex trajectory demonstrates the continued relevance of mystical utopianism in the capital more than a century after Dom Bosco's dream. Despite becoming disillusioned in the aftermath of an early apocalyptic vision, this medium and prophetess finds reason to hope anew following a tortuous series of events invoking mystical, science fictional, and religious imagery (ALMINO, 1987, p. 129). At her spiritual nadir, Íris recalls a past vision of Dom Bosco at a *candomblé* ceremony in Salvador when the priest "a aconselhava a abrir-se, pôr-se para fora, viver para os outros. Dizia-lhe que ela tinha uma missão a cumprir: salvar-se a si própria e ao mundo. Deveria rumar para o Planalto Central para ajudar a criar a nova civilização" (ALMINO, 1987, p. 132). Nihilism and radical utopianism remain in a state of tension throughout Íris's journey. Though she continually searches for salvation, which inspires her to create the Jardim da Salvação religious compound, despair consistently looms on the horizon (ALMINO, 1987. P. 137-143).⁹

After Íris constructs the Jardim da Salvação's pyramidal temple, kidnappers abduct the President and war (apparently) breaks out in Brasília. Again reflecting on the figure of Dom Bosco, Íris wonders if the paradisiacal city he prophesized in the region might finally come to fruition following

⁹ The fictional Jardim da Salvação recurs throughout Almino's oeuvre and shares many characteristics with the Vale do Amanhacer religious community.

nuclear bombardment: “ela guardava a esperança de que, da anarquia e do caos reordenados, nasceria tudo de novo . . . E os sobreviventes mergulhariam numa nova região do espaço e do tempo” (ALMINO, 1987, p. 152). Hope and resignation remain inseparable, demonstrating the resilience of utopianism despite Íris’s conviction that the apocalypse is actively occurring. If the end of the world has arrived, it may still be reborn, with the post-apocalyptic period belatedly fulfilling Brasília’s utopian aims.

Eva’s suicide represents a rare, definitive triumph of despair in Almino’s Brasília that throws the nuanced utopianism of Berenice and Íris’s respective trajectories into further relief. Though she first claims to believe in a brighter future for the world, Eva eventually abandons all hope: “Melhorar, como ato de vontade, lhe parecia forçado. E, por isso, preferia acreditar mesmo no beco sem saída. Já não tinha futuro. Apenas o passado. Não fazia mais planos. A esperança era a simples crença no acas. . . Não acreditava mais em vitórias ou redensões” (ALMINO, 1987, p. 104-105). The character’s aversion to utopianism is undeniable; she sees no possibility of the future improving on the tragic present. Unable to move past her exemplary anti-utopian belief that Brazil is on a course of unstoppable decadence, she takes her own life (ALMINO, 1987, p. 120-121). While Eva’s death acknowledges that nihilism is a possible response to Brasília’s status quo, such fatalism remains rare within Almino’s oeuvre.

Silvinha’s narration during the final chapters exemplifies another ambiguous vision of post-utopian hope. For this character, the capital inherently pushes its inhabitants towards continual imagination and, thus, some degree of engagement with utopianism (ALMINO, 1987, p. 193). In the final chapter, Silvinha embodies this tendency, imagining the novel’s characters on an enormous stage on the Esplanada dos Ministérios. After a time, they descend: “Desciam por eixos largos e compridos, que levavam a horizontes abertos e infinitos. A realidade criava seus sonhos nesses espaços do puro, etéreo nada, encerrada no centro do Brasil” (ALMINO, 1987, p. 204). The accompanying sunset, she declares, belongs to the end of the world, begging the question of whether the characters are marching towards a utopian future or apocalypse (ALMINO, 1987, p. 204). Silvinha herself does not know, asking, “Haverá esperança?” and declaring on the novel’s final page that, “não houve história. Brasília era demasiado artificial. Era apenas sonho ou pesadelo de uma época. Imagem do céu e do inferno” (ALMINO, 1987, p. 205-206). Despite its alienating characteristics,

however, the capital's symbolic legacy continues to stimulate imaginative aspiration and unforeseen hopefulness. Brasília's potent combination of history, geography, and urbanism generates irrepressible, if cautious, optimism even in a moment of widespread disillusionment. Still, this hope remains inextricable from the doubt occasioned by the failures of its initial objectives. All dreams remain paired with disenchantment.

Second Spring: A Return to Aspiration in *As cinco*

As cinco initiates a less aesthetically experimental stage of Almino's production that nonetheless maintains a memorialist framing and interest in Brasília's legacy as a utopian space. The novel relates the protagonist Ana Kaufman's memories over roughly fifteen months in 1999 and 2000. A wealthy, fifty-five-year-old retired professor and recent divorcee, Ana at first finds herself emotionally adrift to the point that she creates a strident, internal alter-ego named Diana who occasionally guides the protagonist's actions and speech. As the new millennium approaches, Ana experiences both despair and renewed hope. Though she feels optimistic after the return of Berta, a member of the *inúteis* friends' group from their youth, this transgender character is murdered in a hate crime on New Year's Eve. The protagonist subsequently attempts suicide only to be saved by her widower neighbor Carlos. After a convalescing in her hometown in Minas Gerais, Ana accepts Carlos's proposal of marriage and draws inspiration from Brasília while committing to a post-utopian outlook.

Throughout the novel, both Ana and Diana discuss the theory of *instantaneísmo*, a philosophy indissociable from utopianism. At its core, *instantaneísmo* is a philosophy of complete and total focus on the present moment. As first presented by Ana, the theory represents anti-utopian disregard for the future disguised as self-preservation: "Deixarei de lado o futuro, para não construir ilusões e nem prever desastres, o que, em vez de evitá-los, talvez os acelere" (ALMINO, 2001, p. 50). In a later scene parodying the rigid conventions of academia, Diana unleashes an outburst that revises the *instantaneísmo* to incorporate hopeful futurity without abandoning its core principal of accepting the inertia of the present moment: "Nenhuma realidade é imutável, todas as idéias podem renascer, os homens podem aspirar a melhores formas de viver, mesmo quando piores vão surgindo, o mundo muda instantaneamente para melhor e para pior ao mesmo tempo"

(ALMINO, 2001, p. 95). Despite Diana's comparative optimism, both versions of *instantaneísmo* share the implication that the present is unaffected by utopian thinking. In his essay on Almino's first four novels, Pedro Meira Monteiro (2012, p. 68) describes this belief system as the only possible source of solace in a Brasília otherwise marked by failure and ruin:

[...] o instante é nossa única morada possível, o lugar fugitivo a que pertencemos sem pertencer, espaço exíguo em que o tempo se condensa e o sujeito descobre que sua liberdade talvez tenha menos a ver com os desenhos avidamente projetados sobre o futuro que com o compromisso profundo diante daquilo que se passa agora mesmo diante de seus olhos.¹⁰

Meira Monteiro correctly identifies the aversion to grand utopian ambition in Almino's oeuvre while noting the potential utility of deeper engagement with the present. Still, Ana's reassessment of *instantaneísmo* in the concluding section of *As cinco* breaks meaningfully with these earlier descriptions of the philosophy and confirms the character's cautious re-engagement with utopianism.

Whereas *instantaneísmo* reflects the ambiguous temporality of a city conceived of over centuries and constructed in a mere five years, Almino creates a straightforward association between Brasília's landscapes and Ana's emotional state. While the narrator consistently associates the city with the hopelessness (or a lack thereof) that she feels in a given moment, several passages belie her professed disregard for the future and past. Denilson Lopes (2006, p. 128) connects Ana's journey closely with the titular cycle of seasons: "A paisagem de Brasília é toda afetiva, um mistério em meio ao excesso de luz nas suas quatro estações, e mais uma, como um presente, uma conquista". The capital of *As cinco* reflects a wide range of aspirations and disillusionments as Ana confronts personal frustrations, the general ennui shared by her peers, and incidents of random violence. Still, the decision to include a fifth season after Ana's attempted suicide signifies a move away from anti-utopianism as the new millennium begins.

Almino bookends Ana's journey with the appearance of emotionally charged, question-mark-shaped clouds. In the opening chapter, the protagonist associates this cloud formation with her personal loss of

¹⁰ The revised version of Meira's article translated into English excludes this quotation.

faith in the capital's foundational aims: "Brasília era 'a cidade moderna e o futuro do mundo', como papai dizia. . . O Plano Piloto não era bem uma cidade. Era uma idéia – idéia de moderno, de futuro, minha idéia de Brasil" (ALMINO, 2001, p. 17). Looking at the contemporary city from the central Eixo Monumental, however, Ana acutely senses her own lack of direction alongside the social failures that have defined Brasília's history. Foremost among these is the dictatorship, which quashed the unbridled utopianism that united the *inúteis* in the 1960s: "não era sucesso, poder ou dinheiro o que queríamos. Era mudar a sociedade, a política, o país, o mundo . . . o futuro era nosso. Éramos companheiros de uma viagem de prazer; construíamos uma nova era, contra o egoísmo e a caretice" (ALMINO, 2001, p. 19). The policies of segregation and censorship violently enforced by the military regime, however, quickly curtailed the friends' aspirations:

As cidades adquirem o ar dos tempos por que passam. Brasília, que tinha sido promessa de socialismo e, para mim pessoalmente, de liberdade, não usava mais disfarce. A desolação de suas cidades-satélites já a asfixiava. Respirávamos vinte e quatro horas por dia o ar envenenado da ditadura militar (ALMINO, 2001, p. 21-22).

Initially, at least, Ana reacts to the capital's dystopian characteristics with resignation rather than critical engagement. In 1999, Ana's youthful hopefulness remains a distant memory: "Minha juventude está perdida. A Brasília do meu sonho de futuro está morta. Reconheço-me nas fachadas de seus prédios precocemente envelhecidos, na sua modernidade precária e decadente" (ALMINO, 2001, p. 40). Even as Ana feels renewed hope after Berta's arrival, the impending arrival of the new millennium exaggerates these feelings of disappointment. When the *inúteis* unite for a New Year's party, the protagonist declares that "É o medo o que está marcando o fim do milênio," while other friends remark that "Todos vivemos na merda," and "A gente achava que o mundo ia ser outro em trinta anos, né" (ALMINO, 2001, p. 147; 146; 147). The *inúteis'* explicitly pessimistic dialogues leave no doubt as to their generation's deep skepticism about social or personal renewal in twenty-first century Brasília. The millennium's apocalyptic associations hew firmly towards catastrophe and irredeemable loss.

The next morning, Ana describes how the party's lack of any epiphany makes her feel hopeless, as if all good things in her life have already passed

(ALMINO, 2001, p. 158). And yet, such pure despair remains fleeting in Almino's capital, as Ana sees an "esperança" cricket that she interprets as a hopeful sign: "Esta esperança deve ter um significado para mim, neste primeiro dia do milênio. Por pequena que seja, por mais que tente negá-la e a reconheça como pura ilusão, a esperança teima em sobreviver. Sem ela, qual presente seria possível suportar?" (ALMINO, 2001, p. 159). Despite her prior insistence on the sovereignty of the present moment, Ana recognizes the importance of hopeful aspiration. The calendrical turn, represented only pages prior as the culmination of an inexorable process of disillusionment, now conveys the possibility of renaissance.

This recognition is short-lived, however, once Ana discovers Berta was murdered the night before. The protagonist becomes obsessed with death and associates Brasília's design with the futility of personal aspiration: "Por um instante ainda penso na aventura que me trouxe ao Planalto Central, como para cumprir uma missão. Logo me ocorre que, desde o começo, a estrutura monumental de Brasília traçava os limites daquela minha aventura" (ALMINO, 2001, p. 169). Feeling powerless in the grand scale of the Plano Piloto, Ana's past resentments resurge. She angrily describes destroying Brasília, "Esta é minha revolta, minha revolução. Chega de sobrevida medíocre e acomodada. Tivesse uma bomba aqui, explodia a casa, Brasília, o mundo, esta obra de um Deus mal-humorado" (ALMINO, 2001, p. 170). This nihilistic, destructive apocalyptic rhetoric marks the protagonist's nadir. Convinced that both she and Brasília are irredeemable failures, she sets fire to her house and shoots herself.

As Ana convalesces, her friend Marcelo outlines a fundamental principle of Almino's Brasília: "Está errado dizer que a esperança é a última que morre. Ela não morre nunca" (ALMINO, 2001, p. 175). The protagonist's reengagement with hopefulness begins via an unlikely connection to Brasília's mystical utopian origins. When visiting the ruins of her house, Ana discovers a vial of dirt collected with the *inúteis* at the Jardim da Salvação compound in their youth (ALMINO, 2001, p. 179). This physical symbol of both Ana and Brasília's history of grand ambition does not instigate an instantaneous return to uninhibited social dreaming but does foreshadow her unlikely turn to post-utopianism in the new millennium.

Back in Brasília after a brief stay in her hometown, Ana revises *instantaneísmo* for the final time. In a major departure, the protagonist accepts a hopeful perspective on the future that recognizes the importance

of learning from the failed utopias of decades past:

Não acredito mais em aproveitar o instante para negar o fluxo do tempo. Prefiro uma acomodação emocionada, uma negociação sofrida com a adversariedade, a coragem de continuar abrindo picadas pelos cerrados da existência, em vez de abandonar tudo com a esperança de encontrar o paraíso. . . . Quero abraçar cada fragmento da existência e não um todo vazio, descobrir a possibilidade que se esconde em cada coisa inerte, em cada vida, em cada movimento, possibilidade de construir e reconstruir com o que está aqui, em vez de procurar pelo que não existe nem pode existir. (ALMINO, 2001, p. 188-189)

The radical vision of Brasília as a paradisiacal, revolutionary city will never come to pass. Still, Ana will strive to draw from these failed ambitions as she seeks personal and social improvement in the near future. Instead of hoping in vain for a utopian *tabula rasa* in her own life, Ana commits to critically assessing her past and present and seeking post-utopian improvement.

Almino challenges even this cautious optimism when Ana survives an attempted murder. Although the protagonist initially feels distraught, she avoids spiraling into renewed fatalism. Gazing at Brasília for a final time, Ana identifies the city as a space of hope despite its failures:

Tenho outros olhos e outro coração para as paisagens de sempre. A cidade já não me assombra, e as esperanças que à minha revelia, me gera estão ao alcance da minha mão... Brasília deixou de ser minha prisão voluntária. É a cidade de Diana, caçadora de ilusões; de sonhos perdidos entre paisagens de desolação. Porque amo amar, quero viver neste espaço em que a visão do futuro foi preservada entre fósseis e artificios deste novo milênio. Construir uma cidade do nada é uma aposta pela vida. Quero viver na fronteira que avança sobre o imenso vazio. Reconstruir-me pelas cinzas. (ALMINO, 2001, p. 202-203)

Having failed to consolidate wholesale utopian change, Almino's Brasília reflects the hopes and disappointments of its residents. As Ana realizes that the capital will never reshape its subjects into an idealized society, she at last internalizes her responsibility to continue seeking realistic utopian improvement.

The question mark-shaped cloud formation returns in the novel's

penultimate paragraph, at once highlighting Ana's renewed sense of optimism and casting this engagement into doubt (ALMINO, 2001, p. 203). Though Ana has recommitted to utopian thinking, she is pursued by a question mark overhead. Will her newfound hopefulness last? Almino provides no firm answer, yet Ana's self-criticism and revised, post-utopian *instantaneísmo* augur well for her future. Utopian thinking is never free of doubt and disillusionment in Almino's Brasília, but for the moment, at least, Ana remains cautiously hopeful.

Conclusion: Balance and Breakthrough

The tension between the flawed Brasília that Almino's characters experience firsthand and the idealized city they cannot help but recall fuels each novel's consideration of utopian thought. On the one hand, the capital's complex history of grand aspiration serves as a source of inspiration even in periods of deep disillusionment and skepticism towards utopia. On the other, deep engagement with social dreaming can appear foolish in a city so defined by the failure of grand desire. If the confluence of mystical belief, political power, and revolutionary urbanism ultimately created another segregated, violent Brazilian city, what can contemporary dreamers possibly contribute? Almino repeatedly acknowledges the validity of such uncertainty. Still, the characters of *Idéias* and *As cinco* find themselves enticed towards hopefulness by the city's associations with radical utopian thought. Poised between this ubiquitous inspiration and the anti-utopian consensus that led to widespread condemnation of the capital by the late twentieth century, Almino's *brasilienses* struggle to engage productively with utopian aspiration.

The characters in each novel primarily interpret utopianism through the lens of both Brasília's creation and the generational aspirations of those who came of age in the 1960s. For Meira Monteiro (2012, p. 61): "*Almino sounds out the legacy of the 1960s, suggesting that its libertarian impulses define a whole generation of Brazilians, who nevertheless see themselves, by the end of the dictatorship, oscillating between a most promising utopia and the helpless failure of all dreams* (italics in original). Among the key motivations for these young Brazilians were sexual liberation, the pursuit of pleasure, and the ideology Marcelo Ridenti (2014, p. 55-57) calls "romanticismo revolucionário," which combined cultural nationalism with anti-capitalism. However, these desires were frustrated as the dictatorship reinforced capitalist hegemony

and cracked down on civil liberties after 1968. The consequent uncertainty in the wake of redemocratization is only compounded by the perceived breakdown of grand utopian narratives and the seeming impossibility of fundamental social change.

Despite recall to the exuberant social dreams of the 1960s, Almino's novels reflect the challenges of utopianism in the comparatively depoliticized period of their publication. Still, his commitment to crafting nuanced depictions of Brasília as a site of social dreaming defies the negative view of the capital prominent at the time. This ambiguous depiction in both novels thus serves as a bulwark against passively accepting the capital as condemned to apartheid and alienation. Almino is undeniably among the "well-healed [sic], white, male, heterosexual artists who lived in the Plano Piloto" that dominated *brasiliense* art in the twentieth century, while most of his characters are from a similar social milieu (BEAL, 2020, p. 18). Still, the author's refusal to accept the anti-utopian status quo creates a throughline between his early novels and a subsequent generation of diverse artists who engage the capital's legacy of utopian aspiration to contest socioeconomic inequality in the Federal District. Almino's critique may seem bloodless compared to the radical vision of filmmaker Adirley Queirós's *Branco sai, preto fica* (2014), for instance, yet the author's inconformity with the fatalistic vogue of decades prior conveys a belief in Brasília's transformation that continues to resonate among younger artists in the new millennium.¹¹

Almino's vision of utopian thought as inextricable from doubt represents a productive response to a historical zeitgeist defined by resignation to the status quo. By acknowledging that utopianism is an ambiguous, rather than binary, phenomenon, Almino conveys belief in constructive reform, however unlikely. The capital will never be as heavenly as Dom Bosco's dream nor initiate a new era of social egalitarianism, yet its history of social dreaming need not be disregarded as naïve. Almino reframes the debate about Brasília's legacy as a utopian city by recognizing the validity of these inspirations alongside credulity in their continued relevance. By tracing the trajectories of characters who re-engage with utopian thought despite full awareness of the city's flaws, both *Idéias* and *As cinco* illustrate productive post-utopianism inspired by the city's failed, radical utopian origins.

11 Unlike the imagined destruction of the Plano Piloto in *Idéias* and *As cinco*, Queirós's impoverished, Afro-Brazilian characters from the satellite city of Ceilândia successfully avenge police violence by annihilating the Plano Piloto with a sonic bomb.

Negotiating disillusionment will always be part of social dreaming in Brasília, yet previous failures should not permanently negate the city's historical strains of utopianism.

Works Cited

ALMINO, J. *As cinco estações do amor*. Rio de Janeiro: Record, 2001.

_____. *Cidade livre*. Rio de Janeiro: Record, 2010.

_____. *Dois ensaios sobre utopia*. Brasília: Editora U de Brasília, 2017.

_____. *Escrita em contraponto: ensaios literários*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2008.

_____. *Idéias para onde passar o fim do mundo*. Brasília: Brasiliense, 1987.

ARENAS, F. *Utopias of Otherness: Nationhood and Subjectivity in Portugal and Brazil*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2004.

BEAL, S. *The Art of Brasília: 2000-2019*. London: Palgrave Macmillan, 2020.

BLOCH, E. *The Principle of Hope*. Translation: Neville Plaice, Steven Plaice and Paul Knight. Cambridge: MIT Press, 1986.

CARDOSO HILÁRIO, L. *Teoria crítica e literatura: A distopia como ferramenta de análise radical da modernidade*. Anuário Literário, Florianópolis, v. 18, n. 2, p. 201-215, 2013.

CURTIS, C. *Postapocalyptic Fiction and the Social Contract: We'll Not Got Home Again*. Lanham: Lexington Books, 2010.

DE CAMPOS, H. *O arco-íris branco*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

DE SOUSA SANTOS, Boaventura. *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. Porto: Afrontamento, 2002.

FUKUYMA, F. *The End of History and the Last Man*. Portland: Bard, 1998.

DE CAMPOS GOUVÊA, L. A.. *Brasília: dimensões da violência urbana*.
 Editors: Aldo Paviani, Ignez Costa Barbosa Ferreira and Frederico Flósculo
 Pinheiro Barreto. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2005.

HOLSTON, J. *The Modernist City: An Anthropological Critique of Brasília*.
 Chicago: University of Chicago Press, 1989.

JACOBY, R. *Picture Imperfect: Utopian Thought for an Anti-Utopian Age*.
 New York: Columbia University Press, 2005.

KELLNER, D. *Existential Utopia: New Perspectives on Utopian Thought*.
 Editors: Patricia Vieira and Michael Marder. London: Continuum, 2012.

LEITÃO, F and FICHER S. *Brasília 50 anos: da capital a metrópole*.
 Organization: Aldo Paviani, Frederico Flósculo Pinheiro Barreto, Ignez
 Costa Barbosa Ferreira, Lúcia Cony Faria Cidade and Sérgio Ulisses Jatobá.
 Brasília: Editora Universidade Nacional de Brasília, 2010.

LOPES, D. A volta da casa na literatura brasileira contemporânea. *Luso-
 Brazilian Review*, Providence, v. 43, n.2, p. 119-130, 2006.

MAGID, A. *Projections: A Study of Past Predictions, Current Trends and
 Future Intimations as Related to Film and Literature*. Editor: Annette
 Magid. Cambridge: Cambridge Scholars, 2015.

MANZONI, F. Brasília em Nicolas Behr: amnésia colossal e desastrada.
Teresa: Revista de literatura brasileira, São Paulo, v. 19, p. 89-105, 2018.

MEIRA MONTEIRO, P. Todo instante: A ficção de João Almino. *Luso-
 Brazilian Review*, Providence, v. 47, n. 1, , p. 61-70, 2012.

MORE, Thomas. *Utopia*. Translation: Dominic Baker-Smith. New York:
 Penguin Classics, 2012.

PARKINSON ZAMORA, L. *Writing the Apocalypse: Historical Vision in
 Contemporary U.S. and Latin American Fiction*. Cambridge: Cambridge
 University Press, 1989.

QUEIRÓS, A. Branco sai, preto fica. Cinco da Norte, 2014.

REIS, J. C. *As identidades do Brasil: de Varnhagen a FHC*. 8.ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

RESENDE, Beatriz. Preface. In: ALMINO, J. *Idéias para Onde Passar o Fim do Mundo*. 2nd ed. Rio de Janeiro: Editora Record, 2003.

RIDENTI, M. *Em busca do povo brasileiro: Artistas da revolução do CPC à era da TV*. 2. ed. São Paulo: Editora UNESP, 2014.

SADLER, D. *Brazil Imagined: 1500 to the Present*. Austin: University of Texas Press, 2008.

SARGENT, Lyman Tower. The Three Faces of Utopianism Revisited. *Utopian Studies*, College Station, v. 5, n.1, , p. 1-37, 1994.

SCOTT, J. *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*. New Haven: Yale University Press, 1998.

TROTTA, J and SADRI, H. *Broken Mirrors: Representations of Apocalypses and Dystopias in Popular Culture*, Edited by Joe Trotta, Zlatan Filipovic, and Houman Sadri. New York: Routledge, 2019.

VILA MAIOR, D. *Literatura e fim de século. Algumas contributos. Literatura em discurso(s)*. 2. ed. Coimbra: Pé de Página Editores, 2001.

Como citar este artigo

BURT, B. After Utopia: Negotiating Hope and Fatalism in João Almino's Literary Brasília. **Fragmentum**, Santa Maria, p. 19-40, 2022. Disponível em: 10.5902/2179219470262. Acesso em: dia mês abreviado. ano

Artigo Original

A MODA BRASILEIRA E OS CORPOS EM (RE)VISTA: UM GESTO DE LEITURA

BRAZILIAN FASHION AND BODIES IN (RE)VIEW: A GESTURE OF READING

Bárbara Pavei Souza¹

Centro Universitário para o Desenvolvimento do Alto Vale do Itajaí, UNIDAVI, Rio do Sul
SC, Brasil

Nádia Neckel²

Universidade do Sul de Santa Catarina, Unisul, Palhoça, SC, Brasil

Resumo: O lugar de filiação deste trabalho é o da Análise de Discurso (AD) de orientação materialista, considerando os trabalhos de Michel Pêcheux (França anos 60), os quais buscavam responder algumas questões sobre fatores extralinguísticos articulando o Materialismo Histórico, a Linguística e a Psicanálise; e os trabalhos de Eni Orlandi (Brasil, a partir dos anos

1 Doutora em Ciências da Linguagem (PPGCL- Universidade do Sul de Santa Catarina- UNISUL. Veiculada ao grupo de pesquisa Discurso, Cultura e Mídia no projeto de pesquisa: Corpo- Imagem e(m) Discurso. Desenvolve pesquisas na área de Moda e de Análise de Discurso, tendo o corpo como objeto principal de estudo. Mestre em Ciências da Linguagem pela Universidade do Sul de Santa Catarina- UNISUL- (2017). Graduada em Moda com Habilitação em Design de Moda pela Universidade do Estado de Santa Catarina - UDESC (2014) e Graduada em Licenciatura em Artes Visuais pela Universidade Pitágoras- UNOPAR (2019). Professora, coordenadora do Curso de Tecnologia em Design de Moda do Centro Universitário para o Desenvolvimento do Alto Vale do Itajaí: UNIDAVI e Coordenadora do Núcleo de Acessibilidade e Inclusão: NAI. barbarapaveis@gmail.com

2 Uma das mães do Lucas Rodrigo e da Bruna Valentina. Possui graduação em Artes Cênicas pela Universidade Federal de Santa Maria – UFMS- (1998); Mestrado em Ciências da Linguagem pela Universidade do Sul de Santa Catarina- Unisul - (2004). Doutorado em Linguística - IEL - Instituto de Estudos da Linguagem da UNICAMP. Docente do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Linguagem (PPGCL) na Unisul. Atualmente participa de grupos de pesquisas institucionais e interinstitucionais no campo do ensino da arte, estética e análise do discurso. Tem experiência na área de Artes, com ênfase em Artes Performativas e Audiovisual. No campo teórico, atua principalmente nas áreas da Arte, Estudos Culturais e Análise do Discurso. No PPGCL da Unisul atua nas linhas de pesquisa de Texto e Discurso e Linguagem e Cultura. Pós-Doutorado em andamento no IEL -Unicamp sob a orientação da professora Suzy Lagazzi. nadia.neckel@animaeducacao.com.br

80), os quais buscam investigar as relações linguagem-sociedade-ideologia e a produção de sentidos e sujeitos em diferentes modos de significar. É deste lugar que pretendemos tecer nosso gesto de leitura sobre os Brasis, analisando um conjunto de capas da Vogue, questionamos: Como o corpo negro-feminino é discursivizado?

Palavras-chave: Análise de Discurso; Corpo feminino negro; Hipersexualização.

Abstract: The place of affiliation of this work is Discourse Analysis (DA) of materialist orientation, considering the work of Michel Pêcheux (France, in the 1960s), which sought to answer some questions about extralinguistic factors articulating Historical Materialism, Linguistics and Psychoanalysis; and the work of Eni Orlandi (Brazil, from the 1980s), which seek to investigate the relations language-society-ideology and the production of meanings and subjects in different ways of meaning. It is from this place that we intend to weave our reading gesture about Brasis, analyzing a set of Vogue covers we question: How is the black-female body discursivized?

Keywords: Discourse Analysis; Black Female Body; Hypersexualization.

Palavras iniciais

Consideramos a linguagem marcada pelo processo histórico e social, ou seja, é pelo funcionamento da Ideologia que se estabelecem as condições de produção dos sentidos e os processos de identificação dos sujeitos, inscrevendo-os, portanto, em determinadas discursividades e não em outras. Ou, como diria Michel Pêcheux ([1988] 2014, p. 246, grifo do autor), “[...] *a forma-sujeito do discurso*, na qual coexistem, indissociavelmente, interpelação, identificação e produção de sentido, realiza o *non-sens da produção do sujeito como causa de si sob a forma da evidência primeira*”.

Ou seja, conforme nos ensina Orlandi (2001), é pelo processo de interpelação do indivíduo em sujeito, pela forma sujeito histórica do capital e pelo funcionamento dos aparelhos ideológicos em uma segunda instância, que se estabelece os modos de subjetivação e individuação dos sujeitos e dos sentidos do/no discurso.

Interessa-nos aqui pensar a instância material de sujeitos e sentidos no discurso, por isso mesmo, tomamos o corpo enquanto materialidade discursiva. Corpo e sujeito estão materialmente inscritos em discursividades que circulam em diferentes espaços, como: as mídias, a publicidade, a moda, as artes, entre outros.

É importante explicitarmos então nosso recorte teórico-analítico. Lançamos nosso olhar sobre o corpo feminino negro na moda, de forma a compreendermos os modos de discursivização desses corpos em diferentes períodos. Porém, não se trata de uma visada histórico-temporal, mas sim fazer funcionar a noção discursiva de historicidade, explicitando as marcas do sistema escravista que permanece produzindo seus efeitos estruturalmente na sociedade, nos corpos, na língua, nos sujeitos e nos sentidos. Segundo Mbembe (2018, p. 199),

Olhar e ver têm em comum solicitar o juízo, encerrar o que se vê ou o que não se vê em inextricáveis redes de sentido - as tramas de uma história. Na distribuição colonial do olhar, sempre existe quer um desejo de objetificação ou de supressão, quer um desejo incestuoso, quer um desejo de posse ou quicá de estupro.

Assim, entendemos que o pensamento de Mbembe encontra o que nos propunha Michel Pêcheux ([1982] 1990, p. 8),

A existência do invisível e da ausência está estruturalmente inscrita na formas linguísticas da negação, do hipotético, das diferentes modalidades que expressão um “desejo”, etc., no jogo variável das formas que permutam o passado e o futuro, a constatação assertica com o imperativo da ordem e da falta de asserção do infinitivo (...) toda a língua está necessariamente em relação com o “não está”, o “não está mais”, o “ainda não está” e o “nunca estará” da percepção imediata: nela se inscreve assim a eficácia omni-histórica da ideologia como tendência incontornável a representar as origens e os fins últimos, o alhures, o além e o invisível.

É na e pela ideologia que se dá o que pode e o que deve ser visto ou que não se pode ver, o que deve se tornar invisível, aquilo que não corresponde à um certo padrão. E esses regimes de visibilidade ou de invisibilidade se marcam também nos dispositivos, como as mídias e a moda, por exemplo. Logo, entendemos que a história dos corpos femininos negros não é contada apenas por palavras, também são contadas pela via das imagens, dos corpos, das memórias, exclusões, práticas e pelos discursos.

Compreendemos que os sentidos dados ao corpo mantêm uma relação direta não só com a história e a ideologia, mas com o próprio sujeito, por ser seu suporte material. Logo, o conceito de corpo se constitui

na relação sujeito/ história/ sociedade/ ideologia. Mas como funciona a sobredeterminação de gênero, classe e raça no modo como esses corpos são discursivizados em capa de revistas de moda que circulam no Brasil? Faz parte de um certo imaginário de brasilidade a hipersexualização do corpo da mulher negra? É sobre esse recorte que pretendemos nos debruçar.

O Corpus

Analisar o discurso sobre o corpo feminino negro nas revistas de moda, partindo do campo da Análise de Discurso, é convergir nosso olhar a horizontes maiores e apreendê-lo nas suas entrelinhas e na sua dimensão linguística e sócio-histórica. Assim, a proposta central deste artigo é compreender e estudar as regularidades e a produção de sentidos investida sobre o corpo feminino negro a partir de um recorte teórico-analítico que propõe analisar a presença dos corpos de mulheres negras em algumas capas da revista de moda Vogue Brasil.

Com a finalidade de trabalharmos com as imbricações entre corpo, gênero e raça na constituição dos sentidos do corpo feminino negro na moda, faz-se necessário discutirmos sobre o conceito de interseccionalidade, que focaliza múltiplos sistemas de opressão, em particular, articulando raça, gênero e classe³. Embora esse termo tenha sido cunhado apenas em 1989, pela teórica feminista estadunidense Kimberlé Crenshaw (1989), a preocupação em entrelaçar distintas formas de diferenciações sociais (e de desigualdades) é bem anterior, data do século XIX⁴. No livro *O que é interseccionalidade?*, Carla Akotirene (2020) pontua que o termo ganhou espaço a partir de uma palestra realizada por Kimberlé Crenshaw na cidade Durban, na África do Sul, em 2001. Segundo Akotirene (2020, p. 19),

3 Considerando a historicidade da formação do campo interseccional, na primeira metade da década de 1980, Angela Davis e Bell Hooks publicaram, em, respectivamente, *Women, Race and Class* e *Ain't I a Woman? Black Women and Feminism*, contribuições e críticas acerca da problemática da estabilidade homogeneizante da categoria mulher e a necessidade de se atentar igualmente às formas combinadas das diferenciações e desigualdades como raça e classe social, entrecortando as experiências de mulheres.

4 Sojourner Truth, mulher afro-americana que foi escravizada ainda criança, tornou-se pioneira do feminismo negro após sua fala em 1851, na Convenção de Direitos das Mulheres, em Akron, Ohio. Em seu discurso, Truth articula raça, classe e gênero, questionando a categoria de mulher universal.

A interseccionalidade visa dar instrumentalidade teórico-metodológica à inseparabilidade estrutural do racismo, capitalismo e cisheteropatriarcado-produtores de avenidas identitárias em que mulheres negras são repetidas vezes atingidas pelo cruzamento e sobreposição de gênero, raça e classe, modernos aparatos coloniais.

Nesse sentido, a interseccionalidade permite uma maior compreensão acerca das desigualdades raciais existentes. Esse conceito nos mostra como e quando mulheres negras são discriminadas e estão mais vezes posicionadas em “avenidas identitárias” (AKOTIRENE, 2020, p. 19), as quais farão delas vulneráveis à colisão das estruturas e fluxos modernos. Ou seja, dependendo do lugar social que se ocupa, o gênero é vivenciado de maneira diferente, isso porque a situação das mulheres, em especial das mulheres negras e de classes populares, possui desafios adicionais para o acesso a direitos.

O corpo, enquanto objeto de análise e reflexão, é de natureza histórico-social, e falar sobre o corpo, especificamente o corpo feminino negro nas capas de revista de moda no Brasil, é interpretá-lo partindo de determinados lugares sociais e discursivos, de determinadas formações imaginárias, ideológicas e discursivas, de determinadas memórias, em determinadas condições de produção, a partir de um modo de subjetivação que objetifica o corpo da mulher negra. Portanto, é fundamental ressaltarmos que trabalhamos sob uma perspectiva materialista a qual nos permite olhar o corpo enquanto uma materialidade significativa, porque ele é constituído historicamente.

As textualidades que mobilizam sentidos sobre o corpo feminino negro no Brasil são marcadas por certas condições de produção que passam por um corpo racializado⁵. No caso do *corpus* de análise deste artigo, são algumas capas da revista *Vogue Brasil*⁶.

5 Que adquiriu caráter racial. O termo racializado/racialização surgiu na década de sessenta do século XX para exprimir o processo social, político e religioso a partir do qual certas camadas da população de etnia diferente eram identificadas em relação à outra parte da população, tendo em conta que esta identificação estava diretamente associada ao seu aspeto, características fenotípicas ou à sua cultura étnica.

6 Ressaltamos que a *Vogue* é uma das revistas de moda mais importantes, conceituadas e influentes do mundo. Dados apontam que, em 2018, circularam no Brasil, de forma impressa e digital, aproximadamente 78 mil exemplares da revista *Vogue Brasil*. Segundo Novelli (2014, p. 93, grifo do autor), “[...] no contexto brasileiro é possível afirmar que *Vogue* se constrói enquanto termômetro de tendências, que guia e inspira”. Mensalmente em suas páginas, com base numa perspectiva sofisticada do mundo da moda, são publicados trabalhos

Recortamos capas que trouxessem o corpo feminino negro como protagonista. A seleção das capas protagonizadas por esses corpos deu-se em razão do fenótipo (conjunto de características observáveis num organismo), afinal, no Brasil a miscigenação ocorreu de forma violenta. Fontes históricas afirmam que fora por meio do estupro institucionalizado como direito do senhor de escravos e como um dos modos de implementar um projeto de branqueamento da população brasileira. Sendo assim, nossa leitura social acontece não pela genética, mas pelo tom de pele, traços e características físicas visíveis dos corpos. O que pretendemos mostrar, em nosso gesto de leitura/interpretação dessas capas de revista, é que, tal como já expôs Orlandi ([1990] 2008, p. 261), a história “[...] não é uma questão de evolução do tempo, é uma questão de sentidos e da sua duração. E estes podem circular indefinidamente”.

Hofbauer (1999) afirma que o termo branqueamento⁷ pode ser entendido sob dois sentidos: ora como a interiorização dos modelos culturais brancos pelo segmento negro, implicando a perda do seu *ethos* de matriz africana; ora como o processo de “clareamento” da população brasileira, registrado pelos censos oficiais e previsões estatísticas do final do século XIX e início do XX.

Moutinho (2003, p. 169), ao analisar as relações inter-raciais na literatura brasileira do fim do século XIX e início do XX, notou que as mulheres teriam seus corpos tidos mais uma vez como objetos e sua feminilidade vinculada ao útero, ou seja, “a de reproduzir a espécie”. Além disso, ao racializar esse acontecimento, a autora notou que as mulheres brancas e negras possuíam papéis distintos dentro do ideal de branqueamento da população: as primeiras deveriam manter a “pureza” de

de famosos estilistas, fotógrafos e designers.

7 Baseados nos ideais europeus de eugenia que surgiram na Europa por volta do século XIX, o governo de Dom Pedro II, a partir de políticas, como o incentivo à imigração de mão de obra europeia e a proibição à imigração de africanos, impulsionaram o branqueamento como uma prática social. “Antes da noção de democracia racial, a ideologia do branqueamento serviu como justificativa para uma política desenvolvida pelos governos brasileiros para branquear a população do país ao encorajar uma massiva imigração europeia, sobretudo no período de 1890- 1930” (GONZALEZ, 2020, p. 168-169). Esse ideal de branqueamento surgiu de uma preocupação das elites brancas com o progresso da raça e também com a intenção de se manter como maioria e garantir-se como grupo diferenciado. De acordo com certas teorias que circulavam na Europa no final do século XIX, os homens brancos seriam os responsáveis por esta miscigenação, por esse processo de branqueamento da população, pois possuíam a “missão” de ter filhos mestiços e cada vez mais claros.

seu útero para conservar a branquitude (dentro do matrimônio), enquanto as segundas deveriam cumprir o papel de branquear a população através do contato sexual com o homem branco. Assim, entendemos a violência sexual como um dos modos de dominação e uma das características históricas mais marcantes do racismo: os homens brancos, especialmente aqueles com alto poder econômico, possuíam o direito de acesso aos corpos das mulheres negras. Logo, a exploração sexual das mulheres negras é um fator determinante na relação de opressão e dominação em nossa sociedade. Davis (2016, p. 180) afirma que

A escravidão se sustentava tanto na rotina do abuso sexual quanto no tronco e no açoite. [...] Em outras palavras, o direito alegado pelos proprietários e seus agentes sobre o corpo das escravas era uma extensão direta de seu suposto direito de propriedade sobre pessoas negras como um todo. A licença para estuprar emanava da cruel dominação econômica e era por ela facilitada, como marca grotesca da escravidão.

Historicamente, as mulheres negras tiveram seus corpos sexualizados e reprodutores de trabalho, isto é, possuíam a função tanto de amantes como de mães, por isso, em seu ensaio, *Sexismo e a experiência da mulher negra escravizada*, Bell Hooks (2020, p. 47) escreve que “[...] a mulher negra foi explorada como trabalhadora do campo, em atividades domésticas, como reprodutora e como objeto para o assédio sexual perpetrado pelo homem branco”. Sobre as mulheres negras, Kilomba (2019, p. 141, grifo do autor) afirma que “[...] durante o colonialismo, seu trabalho foi usado para nutrir e prover a casa *branca*, enquanto seus corpos foram usados como mamadouros, nos quais as crianças *brancas* sugavam o leite”. Ou seja, é essa imagem controladora que confina as mulheres negras à função de serventes maternas, justificando sua subordinação e exploração econômica ao longo da história. Logo, o racismo construiu a imagem da mulher negra com tripla função: “a doméstica assexual obediente”, a “prostituta primitiva sexualizada” (KILOMBA, 2019, p. 141) e a “mulata como objeto sexual” (GONZALEZ, 2020, p. 165).

É durante os desfiles das escolas de samba que a mulata, em seu esplendor máximo, perde o anonimato e se transforma em uma Cinderela: adorada, desejada e devorada por aqueles que já foram até lá justamente para cobiçá-la. [...] Como acontece em todos os mitos, o da democracia racial oculta

mais do que revela, especialmente quando diz respeito à violência simbólica contra as mulheres afro-brasileiras. [...] é devido a conexão com o sistema simbólico que o lugar da mulher negra em nossa sociedade como um lugar de inferioridade e pobreza pode ser codificado em uma perspectiva étnica e racial. Essa mesma lógica simbólica determina a inclusão da mulata na categoria objeto sexual (GONZALEZ, 2020, p. 165).

Gestos de Leitura

Corpo feminino negro: corpo que se constitui como lugar de conflito e disputa, não só de saberes e discursos, mas também como um conflito do sujeito com o seu próprio corpo: ora ele o cultua, ora o nega e o segrega. Ora se apropria, ora é apropriado pelo outro. Assim como qualquer outro, o corpo feminino negro é um corpo memória/história atravessado pela ideologia. Ou seja, um corpo que se marca por uma historicidade do corpo negro mostrado por uma história escravista⁸ e por uma cultura que o afasta através da diminuição.

Desse modo, é possível afirmar que, constantemente, ainda são recuperados processos de diferenciação, classificação e hierarquização para fins de exclusão, expulsão e erradicação desses sujeitos.

Sabemos que a escravização se caracteriza pela sujeição de um sujeito por outro, de forma tão completa, que não apenas o escravizado é propriedade do senhor, como sua vontade está sujeita à autoridade do dono. Na sociedade escravista, temos a transformação de um ser humano em propriedade do outro, a ponto de ser anulado seu próprio poder deliberativo. A perversidade da escravização como relação de produção organiza a sociedade de forma a criar um mundo de senhores e escravos, proprietários e propriedade, donos e mercadorias, sobretudo em países colônias como o Brasil.

Ao reduzir o corpo e o ser vivo a uma questão de aparência, de pele e de cor, outorgando à pele e à cor o estatuto de uma ficção de cariz biológico, os mundos euro- americanos em particular fizeram do negro e da raça duas

8 Sociedade escravista é qualquer sociedade em que haja a prática do trabalho escravo, ou seja, qualquer forma de trabalho coercitiva, que geralmente se limita por critérios étnicos ou socioeconômicos. Segundo Davis (2016, p. 17), “[...] o sistema escravista definia o povo negro como propriedade”, é uma sociedade/sistema em que os trabalhadores são considerados propriedades dos seus patrões e não possuem salário.

versões de uma única e mesma figura: a da loucura codificada. [...] homens e mulheres originários da África foram transformados em homens-objeto, homens-mercadoria e homens-moeda. Aprisionados no calabouço das aparências, passaram a pertencer a outros (MBEMBE, 2018, p. 13-14).

A condição negra permanece sofrendo com golpes racistas até os dias de hoje, o que marca substancialmente a construção de uma subjetividade e objetificação dos sujeitos. Desde a Abolição da Escravatura, em 13 de maio de 1888, negros foram libertos dos cativeiros, mas nem sempre libertos das condições de escravizados. Entendemos que essas dificuldades são subproduto do “não-lugar” social dos sujeitos escravizados e dos sujeitos negros, cujas identidades não correspondiam a um lugar de sujeito, no corpo social, mas sim, um lugar de peça, de objeto, de mercadoria (MBEMBE, 2018).

Se partirmos do pensamento que a formação social está relacionada às diferentes formações ideológicas, as quais estão materializadas nas diferentes relações de poder que perpassam instituições, como a mídia e a moda, temos a disciplinarização dos saberes, sustentada pelos efeitos de verdade, funcionando no conflito das formações imaginárias com as relações de poder. Assim, o sujeito do discurso, ao mesmo tempo em que é interpelado ideologicamente pela formação social, inscreve-se em um dos lugares sociais que lhe foi determinado.

Ou seja, o lugar social que o sujeito ocupa numa determinada formação social e ideológica, afetada pelas relações de poder, determina o lugar discursivo através do movimento da forma- sujeito e da própria Formação Discursiva com a qual o sujeito se identifica. Então, é possível afirmarmos que é pela prática discursiva que se estabiliza um determinado lugar social. O conjunto de representações que constituem uma determinada sociedade está condicionado a uma norma, a qual determina que viver em sociedade é estar sob a dominação de um conjunto de regras que se fixam, constituem e estabelecem valores e significações que norteiam a comunicação dos sujeitos em seus grupos sociais.

Ao analisarmos a representação social dos corpos, é concebível entendermos a estrutura das sociedades as quais eles pertencem. Isso significa que os corpos estão sempre investidos de sentidos que estão na origem da vida social, ou seja, todo corpo é carregado de signos e nele estão inscritos a cultura de uma determinada sociedade.

Portanto, é possível afirmarmos que as sociedades constroem contornos demarcadores das fronteiras entre aqueles que representam a norma e aqueles que ficam fora dela, às suas margens. Em nossa sociedade, a norma estabelecida historicamente remete ao homem branco, jovem, cristão, heterossexual, elitizado, passando a ser a referência que não precisa ser nomeada, e os Outros serão os sujeitos sociais marcados.

Os corpos das mulheres negras trazem consigo não apenas a história individual de cada uma, mas também a história coletiva de uma segregação social, de um ser e estar no mundo, que se faz presente nas mais diversas formas de sentir e agir. Davis (2016, p. 35-36) destaca que vale sempre repetir:

[...] as mulheres negras eram iguais a seus companheiros na opressão que sofriam; eram socialmente iguais a eles no interior da comunidade escrava; e resistiam à escravidão com o mesmo ardor que eles. Essa era uma das grandes ironias do sistema escravagista: por meio da submissão das mulheres à exploração mais cruel possível, exploração esta que não fazia distinção de sexo, criavam-se as bases sobre as quais as mulheres negras não apenas afirmavam sua condição de igualdade em suas relações sociais, como também expressavam essa igualdade em atos de resistência.

A complexidade das representações em torno da população negra e, principalmente, da mulher negra, indica um alicerce formulado historicamente no sentido de vigiar os corpos, aprisioná-los em identidades atribuídas socialmente, construídas por uma rede de significações, que tem como intuito preservar hierarquias sociais.

Em seu texto, *Intelectuais Negras*, Bell Hooks (1995) considera que os estereótipos, enaltecidos por um imaginário racista e sexista sobre as mulheres negras desde a escravização, impediram que elas fossem vistas além de seus corpos, impondo-lhes papéis fixos que circulam recorrentemente e sustentam o sistema de dominação patriarcal e racista que ainda vivem as sociedades contemporâneas.

Essas representações incutiram na consciência de todos a ideia de que as negras eram só corpo, sem mente. A aceitação cultural dessas representações continua a informar a maneira como as negras são encaradas. Vistos como “símbolo sexual”, os corpos femininos negros são postos numa categoria, em termos culturais, tida como bastante distante da vida mental. Dentro

das hierarquias de sexo/raça/classe dos Estados Unidos, as negras sempre estiveram no nível mais baixo. O *status inferior nessa cultura e reservado aos julgados incapazes de mobilidade social, por serem vistos, em termos sexistas, racistas e classistas, como deficientes, incompetentes e inferiores* (HOOKS, 1995, p. 469, grifo do autor).

Assim, como mostrou Hooks (1995), o corpo feminino negro é, a todo o momento da história, hipersexualizado, estigmatizado, estereotipado, por meio dos mais diferentes dispositivos. Borges (2012), em seus estudos sobre os discursos midiáticos em torno do corpo feminino negro, aponta que há estigmas e estereótipos que parecem se repetir indefinidamente, não em termos de conteúdo, mas de articulação, fazendo permanecer referências do passado. Logo, os estereótipos em torno das mulheres negras constituem-se no entrecruzamento de discursos que repetem e atualizam sua significação prevalente pela centralidade que conferem ao corpo. É nessa fronteira de sentidos e através das condições de produção das sociedades capitalistas que se formaram, desde o início, dizeres comuns do imaginário de construção do que é ser mulher negra (BORGES, 2012).

É sobre essa formação de imaginários que incide as determinações do Discurso Fundador, tal como nos ensina Orlandi (2001, p. 13-14), é “[...] esse efeito que o identifica [o discurso] como fundador: [ou seja] a eficácia em produzir o efeito do novo no que arraiga, no entanto, a memória permanente (sem limite). Produz desse modo o efeito do familiar, do evidente, do que só pode ser assim”.

Esse discurso fundador em torno da raça faz com que as mulheres negras sejam significadas pelo corpo: um corpo investido de sentidos sexualizados e racializados ao longo da história. Sentidos estes que são projetados através das Formações Imaginárias, nas memórias discursivas da sociedade em geral, fazendo com que os estereótipos em torno dos corpos negros se cristalizem e permaneçam como regimes de verdade. Em contrapartida, o corpo da mulher negra é configurado por um funcionamento duplo, em que, de um lado, é um corpo-mercadoria, um corpo exposto, com valor de troca, e, de outro, é um corpo (in)visibilidade, constituindo-se em um corpo de lutas e interdições: resistência/revolta/dominação.

Em tempos de mundialização do capital e de mudanças tecnológicas, quando destacada pela mídia, a mulher negra e seu corpo são colocados em um contexto de exploração e/ou exposição, na qual seu corpo é exposto de

forma sexualizada. Nesse cenário, é importante considerar que os discursos das revistas de moda influenciam diretamente na construção de imaginários sobre os corpos dos sujeitos leitores. As revistas, assim como a moda, são dispositivos de subjetivação dos corpos e dos sujeitos, pois é através desses dispositivos que os corpos se constituem enquanto espaços de memória no nível discursivo. Hooks (2019, p. 147) afirma que, nas revistas de moda,

[...] quando a pele é exposta em trajes usados para evocar sexual, a modelo que os veste não é branca. De acordo com a mitologia sexual/ racista, ele corporifica o melhor da mulher negra selvagem, temperada com elementos de branquitude que suavizam a imagem, conferindo uma aura de virtude e inocência. Na imaginação pornográfica racializada, ela é a combinação perfeita da virgem e da puta, a sedutora perfeita.

Reinseridos como espetáculo, mais uma vez em exibição, os corpos das mulheres negras aparecem nas capas das revistas de moda não como registro de suas belezas, mas para chamar atenção para outras preocupações (HOOKS, 2020). Tais corpos são protagonistas dessas revistas para que os leitores percebam que o periódico é racialmente inclusivo, ainda que suas fotografias hipersexualizem e distorçam suas imagens.

Nas capas que compõem o nosso recorte, as mulheres negras tiveram seus corpos hipersexualizados, sendo apresentadas como *sexy*, e extremamente expostos, ora pela pose/posição em que estavam ao serem fotografadas, ora pelas partes do corpo evidenciadas na imagem, ora pelo enquadramento da foto, ora pelas vestimentas, ora pelas expressões faciais.

Figura 1- Sequência de imagens analisadas 1



Fonte: Acervo pessoal das autoras, 2022.

Na edição nº 446 de outubro de 2015, Naomi Campbell protagoniza a capa juntamente com o estilista Ricardo Tisci e a modelo Mariacarla Boscono. Nessa imagem, as duas modelos estão com áreas do corpo expostas devido ao uso de um *body* e com as pernas por cima do estilista. A mão de Ricardo Tisci está em cima da perna de Naomi, refletindo uma identidade submissa por parte da modelo. O mesmo acontece nas edições: nº 484 de dezembro de 2018, protagonizada pela modelo sul-sudanesa Shanelle Nyasiase; nº 489 de maio de 2019, com a cantora carioca Lellê; e nº 491 de julho de 2019, protagonizada pela rainha do futebol brasileiro, Marta. Em todas essas capas, as pernas estão em evidência. Nas três últimas citadas, essa parte do corpo das protagonistas está à mostra devido às poses das fotografias e às grandes fendas em suas vestimentas.

De acordo com Crane (2009, p. 401), essas posições fazem parte da “ritualização da subordinação”, na qual a mulher é identificada como um sujeito passivo e que essa caracterização pode ser construída para agradar os olhares masculinos. Esse fato acontece fortemente com a imagem da jogadora Marta, dado que ela foi retirada completamente do seu lugar: o futebol; para ser transformada em uma super *top model* e ter seu corpo tomado como um objeto de consumo. Ou seja, esse componente reafirma mais uma vez a objetificação do corpo feminino negro: quando se têm corpos de modelos, padronizados pela mídia e pela moda, como, por exemplo, os de Naomi Campbell, Shanelle Nyasiase e de Lellê, percebemos que esses corpos já são formatados e descaracterizados de um corpo padrão afro, pois já tiveram seus traços afinados, cabelos alisados, entre outros. Porém, quando se tem um corpo como o de Marta, que vem do esporte, nota-se fortemente como há uma objetificação extrema em cima desse corpo, uma vez que tiram a jogadora do seu lugar, descaracterizam seu corpo de jogadora e a colocam como “mulherão objeto”, fazendo uma pose que remete à figura grega de Apolo.

Outro destaque muito importante dessas capas mostradas anteriormente, são os enunciados verbais. Porém, para analisá-los, é necessário retomarmos as discussões de Suzy Lagazzi (2007) em torno do conceito de imbricação material. A formulação imbricação material interessa-nos principalmente porque, ao ser mobilizada, desfaz a dicotomia verbal e não-verbal, ou seja, não se toma as imagens em detrimento das palavras, são as materialidades em composição que constituem as redes de sentidos possíveis. Foi pensando nesse movimento que Lagazzi (2007, p. 3) formula a noção de imbricação material da seguinte maneira:

O batimento estrutura/acontecimento referido a um objeto simbólico materialmente heterogêneo, requer que a compreensão do acontecimento discursivo seja buscada a partir das estruturas materiais distintas em composição. Realço o termo composição para distingui-lo de complementaridade. Não temos materialidades que se complementam, mas que se relacionam pela contradição, cada uma fazendo trabalhar a incompletude da outra. Ou seja, a imbricação material se dá pela incompletude constitutiva da linguagem, em suas diferentes formas materiais. Na remissão de uma materialidade a outra, a não-saturação funcionando na interpretação permite que novos sentidos sejam reclamados, num movimento de constante demanda.

Conforme afirma a autora, é possível vermos que, para a AD, o que dá textualidade e constitui os sentidos é justamente a “imbricação material entre língua e discurso”.

Quando tomamos para análise materiais que se estruturam por imagens, músicas, sons, gestos, ... nos colocamos uma questão de cunho teórico-analítico, já que nesse caso o discurso se materializa em outras relações que não verbais [...] a materialidade do discurso é a linguagem em suas diferentes materialidades significantes, quais sejam: a palavra, a imagem, o gesto, a musicalidade, o aroma, a cor, o enunciado, o corpo, a melodia, a sonoridade enfim, diferentes relações estruturais simbolicamente elaboradas pela intervenção do sujeito. Vejamos que a língua concebida como materialidade do discurso não está associada ao sujeito, que por ela se constitui. Da mesma forma, o aroma, a cor, a imagem, o gesto... se constituem em materialidade significativa quando em relação com o sujeito, constituindo memória discursiva e, assim, se constituindo em linguagem (LAGAZZI, 2017, p. 36).

Logo, para a teoria materialista do discurso, os elementos significantes não são considerados tendo como parâmetro apenas o signo, mas a cadeia significativa, o que permite ao analista buscá-los sempre em uma relação de movimento, de estabelecimento e entrelaçamento das relações. É um trabalho que perscruta o acontecimento do significante de um sujeito afetado na/pela história, tomando a forma material no batimento entre estrutura e acontecimento.

Na edição nº 446, de outubro de 2015, o enunciado “GANGUE FASHION” aparece no centro da capa, em primeiro plano, em cima dos corpos das modelos e do estilista. Ao analisarmos o termo “gangue”, compreendemos que é um termo derivado do inglês *gang que significa*

“grupos formados por criminosos e malfeitores, que se reúnem com o propósito de concretizar atos que fogem à lei. Os membros das gangues são conhecidos por *gangsters*, termo este que também é de origem inglesa, traduzido como criminoso, contrabandista ou ladrão”⁹.

Ainda nesse escopo de bando/gangue, retomamos o mito grego de Procusto¹⁰. Procusto era o líder de uma gangue que dizia e moldava o corpo segundo seus conceitos. Ao analisar o enquadramento da fotografia da capa de outubro de 2015, edição nº 446, observamos que o estilista, homem, está no centro da imagem, o que produz o seu papel de liderança e, ao mesmo tempo, de posse do corpo das mulheres, especialmente, do corpo negro. O corpo branco não requer sua mão sobre ele, parece já docilizado e submisso o suficiente, já o corpo da mulher negra só se significa a partir da mão do homem branco sobreposta sobre si. Os sentidos de gangues também recuperam uma certa memória de guetificação da população negra, sobretudo, no continente americano, como os bairros suburbanos dos Estados Unidos ou as favelas brasileiras.

A capa da edição nº 484, por sua vez, conversa com o enunciado da capa analisada anteriormente. O enunciado da edição de dezembro de 2018, “LEVE E SOLTA”, em ambiente natural e árido, mesmo que a veste branca ao vento produza sentidos de liberdade e leveza, o cindir do seu corpo, o olhar *plongée*¹¹ marca o quanto de luta há para um corpo negro assumir o lugar de capa dessa revista.

E, para finalizar a análise de enunciados das capas, trazemos para o

9 Disponível em: <<https://www.significados.com.br/gang/>>. Acesso em: 12 de julho de 2021.

10 “[...] os gregos, ao transitarem entre as cidades de Atenas e Mégara, frequentemente se deparavam com um bando liderados por Procusto. O líder do bando ordenava que seu bando prendesse e saqueasse os viajantes, porém, a característica mais marcante desse ‘assalto’ era a crueldade, pois a principal ordem era, obrigar os viajantes a se deitarem em um leito onde eles tinham seus corpos moldados pela medida de uma cama que possuía as medidas corporais de Procusto, o líder do bando. Devido a isso, os pequenos viajantes teriam seus corpos distendidos até atingirem o tamanho da cama e os grandes, cujos membros ultrapassariam as medidas da mesma, seriam mutilados, de forma a se adequarem ao tamanho do leito. Assim, todos os corpos tornavam-se uniformes, tendo como ‘padrão’ o corpo de Procusto” (SOUZA, 2017, p. 16, grifo do autor).

11 *Plongée*: palavra francesa que significa “mergulho. É quando a câmera está acima do nível dos olhos, voltada para baixo; também chamada de ‘câmera alta’”. Disponível em: <<https://www.primeirofilme.com.br/site/o-livro/enquadramentos-planos-e-angulos/>>. Acesso em: 10 de junho de 2021.

debate a edição nº 491, protagonizada pela brasileira Marta, a rainha do futebol, eleita seis vezes como a melhor jogadora do mundo pela Federação Internacional de Futebol (Fifa). O enunciado marca “A VEZ DE MARTA”. No entanto, nos perguntamos, a vez de Marta do que? Ela é a última da fila? A bola precisa lembrar o seu lugar, que não é o de uma modelo de capa de revista, mas de jogadora de futebol, um esporte completamente monopolizado pelo masculino.

Dando sequência à análise das capas marcadas pela hipersexualização do corpo feminino negro, temos as edições de nº 453, de maio de 2016, e nº 479, de julho de 2018, protagonizadas por Naomi Campbell e Jourdan Dunn respectivamente, ambas as modelos aparecem através de fotografias de rosto: Naomi está com o dedo na boca e Jourdan com a língua de fora, remetendo a um pré-construído de sexualidade e provocação. Hooks (2019, p. 136) afirma que “[...] o corpo da mulher negra só recebe atenção quando é sinônimo de acessibilidade, disponibilidade, quando é sexualmente desviante”. Logo, compreendemos que a regularidade da hipersexualização é fortemente marcada pela objetificação racista e classista de corpos socialmente lidos como não brancos e ainda são constantemente vinculados a formações imaginárias marginalizadas e/ou sexualizadas.

Figura 2- Sequência de imagens analisadas 2

Maio de 2016-
ed. nº 453



Julho de 2018-
ed. nº 479



Fonte: Acervo pessoal das autoras, 2022.

Analisando todas essas imagens, compreendemos que os textos midiáticos apontam, como os demais sistemas de subjetivação, para a padronização dos corpos. Esse movimento de “seleção” de qual corpo pode, ou não, ser mostrado funciona pela contradição. E é pela contradição que se dá o movimento de identificação e contraidentificação do sujeito, que por sua vez, sempre dividido, subjetiva-se pelos esquecimentos, produzindo um efeito do “bom” e “mau” sujeito, sendo que a primeira modalidade é sempre identificação plena. Segundo Indursky (2007, p. 80-81),

[...] a segunda modalidade, caracteriza o discurso do “mau sujeito”, discurso em que o sujeito do discurso, através da “tomada de posição”, se contrapõe à forma-sujeito e aos saberes que ela organiza no interior da Formação Discursiva. Essa segunda modalidade consiste em uma separação, um distanciamento, uma dúvida, em relação ao que diz a forma-sujeito, conduzindo o sujeito do discurso a contra-identificar-se com alguns saberes da formação discursiva que o afeta. [...] Desta superposição incompleta e, por conseguinte, imperfeita resulta um certo recuo que permite a instauração da diferença e da dúvida, as quais são responsáveis pela instauração da contradição no âmbito dos saberes da Formação Discursiva e, consequentemente, pelo surgimento de posições-sujeito no interior da Formação Discursiva. Ou seja: esta segunda modalidade traz para o interior da FD o discurso- outro, a alteridade, e isto resulta em uma FD heterogênea.

Tomando as capas da revista “Vogue Brasil” protagonizadas por corpos femininos negros como textualidade, é possível marcarmos, neste instante, a relação heterogênea das Formações Discursivas (FD), em que de um lado produz um efeito de inclusão, porém, operando pela exclusão. Nessa contradição de uma FD heterogênea advém por um lado a construção do discurso “politicamente correto” de inclusão, que diz que todo corpo deve estar incluso em todas as instâncias. Por outro lado, existe, um discurso produzido pelo mercado de moda. É, portanto, nas condições de produção de uma FD heterogênea que se instaura a relação de contradição. Afinal, ao mesmo tempo em que nasce um movimento de inclusão, existe também uma forma de formatação, em que os padrões continuam sendo iguais, porém “contados” de outra maneira. A reiterada circulação desses textos interdita certos corpos, enfim, não é possível mostrar qualquer corpo.

Nessa perspectiva, podemos pensar ainda o corpo através do conceito desenvolvido por Neckel (2013) sobre corpo-imagem: “um corpo que se faz imagem” (NECKEL, 2015, p. 277). Através dessa noção formulada pela autora, compreendemos que esse corpo-imagem é um resultado próprio das condições de produção da contemporaneidade e do sistema capitalista, e o sujeito que nele (no/do corpo-imagem) se constitui, consequentemente, se expõe e se inscreve em um processo específico de individua(liza)ção (ORLANDI, 2012). É um corpo pensado/atravessado/constituído e já circula como imagem. E essas capas da revista “Vogue Brasil”, mostradas anteriormente, afirmam constantemente o trabalho do capital sobre os corpos dos sujeitos negros de forma discreta, quase imperceptível, pois,

quando a mulher negra aceita ou se coloca em determinadas posições, vestindo determinadas roupas e fazendo algumas poses, logo já se coloca como um corpo-imagem para aquele determinado padrão. Um corpo pensado para ser visto,

[...] o corpo-imagem é um corpo já sujeito de mídia e, por isso mesmo, um corpo mercadoria, um corpo exposto com valor de troca. Um corpo de resistência e contradição tanto na instância artística, quanto na instância midiática. Também concluímos que o corpo é atravessado pela história, pela memória e pela ideologia temos então um corpo materialidade no qual se textualizam as lutas de classe e gênero (FERRARI; NECKEL, 2017, p. 221).

Tomando essas imagens como lugares de memória, percebemos que elas refletem as representações sociais sobre o corpo: indicam, difundem, sedimentam e legitimam os modos de ver os corpos negros. Ao observar esse conjunto de capas, percebemos que as regularidades em torno das fotografias de moda, são sempre as mesmas, indiferente do modelo corporal que está sendo fotografado. Ou seja, essas marcas recuperam memórias de como o corpo, seja ele branco e/ou negro, gordo e/ou magro, deve/pode ser mostrado mercadologicamente, pois o padrão se estabelece a partir do que é mais rentável para a indústria cultural e afasta tudo o que é diferente de um padrão pré-estabelecido e fortemente determinado pelo discurso colonizador branco europeu.

Considerações Finais

Um elemento bastante relevante para a Análise de Discurso é a questão da memória, esta compreendida não como uma memória coletiva, mas como uma memória sócio-histórica que constitui os sujeitos e os sentidos. Diferentemente da memória cognitiva, a memória discursiva não pertence a um sujeito, ela é uma memória histórica e coletiva constituída de palavras e enunciados. Segundo Pêcheux ([1983], 2015, p. 44), a “[...] memória deve ser entendida aqui não no sentido diretamente psicologista da ‘memória individual’, mas nos sentidos entrecruzados da memória mítica, da memória social inscrita em práticas”.

Ou seja, há uma memória de corpo negro e uma memória do corpo da mulher que não cessa de se inscrever através do enquadramento da foto, na caracterização da modelo e na composição tipográfica da capa. Dessa maneira, é pela paráfrase (pela repetição e retomada) que a memória se materializa, mas é também pela paráfrase, pelas falhas e buracos gerados pelo dizer, que o sentido deriva e pode ser outro.

O lugar de onde se fala, como se fala, por exemplo, é responsável por regular esses sentidos. Logo, as condições de produção propiciam um movimento que determina os sentidos, fazendo com que eles sejam constantemente (re)visitados e (re)construídos.

A valorização do corpo como imagem de valor simbólico é um dos elementos mais importantes na constituição da identidade dos sujeitos, pois ele é interpelado por sentidos oriundos de um olhar sócio-histórico e ideologicamente determinado. E, com o advento do capitalismo, o corpo passou a ser compreendido como instrumento de poder, tornou-se mercadoria e, um meio de criar vínculos e distinções sociais, disponibilizando, assim, ao sujeito, uma condição de existência.

Entendemos ao longo desta pesquisa que o corpo é resultado de uma produção histórica, um corpo fabricado a partir de certos padrões vigentes em determinados períodos. Logo, o corpo feminino é sempre provisório, está em constante (re)construção, um corpo in suspenso (RUBIN, 2015), produzido pelos efeitos dos discursos, em que a ideologia e a historicidade determinam, através de práticas discursivas, quais são os corpos possíveis de serem vistos e/ou mostrados em determinados espaços.

Logo, compreendemos que as imagens de moda, assim como, as imagens midiáticas, em torno do corpo feminino negro, são imagens cristalizadas e preservadoras de uma concepção eurocêntrica e que não cessam de fornecer e reafirmar os elementos e as normas para a representação desses corpos. E, ainda, os dispositivos, mídia e moda, investem em retornos, em repetições de estereótipos, a fim de manter os corpos femininos negros aprisionados, silenciados, apagados, moldados e (in)visibilizados. Ou seja, a (in)visibilidade de corpos femininos negros nas capas da revista “Vogue Brasil” pode ser considerada como um processo de resignificação das práticas técnicas e das práticas de gestão social (PÊCHEUX, [1981] 2012) que sobredeterminam os papéis e os espaços que os sujeitos negros podem ocupar na sociedade contemporânea.

A história da colonização do Brasil foi marcada por uma série de acontecimentos que nos faz refletir sobre a sociedade que foi construída e reconstruída, através do longo processo histórico, e sobre seu reflexo e/ou resultado na sociedade atual. Um dos fatos mais determinantes e mais nocivos para a nossa sociedade foi a escravização de sujeitos vindos de outros continentes: a escravização é uma história de dizimação, expropriação e destruição de culturas. Durante esse processo, esses sujeitos foram invadidos como um pedaço de terra. Seus corpos foram explorados como continentes, suas histórias receberam novos nomes, suas línguas mudaram e, acima de tudo, os estereótipos construídos em torno da imagem do sujeito negro se cristalizou ao longo dos anos e continuam, ainda hoje, produzindo sentidos de submissão e exclusão. Por isso, encerramos este percurso nos colocando em uma posição de luta: até quando isso irá acontecer? Até quando essas (in) visibilidades, apagamentos, silenciamentos e formatações dos corpos negros existirão?

Referências Bibliográficas

AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade**. São Paulo: Sueli Carneiro; Editora Jandaíra, 2020.

BORGES, Rosane da Silva. Mídia, racismos e representações do outro: ligeiras reflexões em torno da imagem da mulher negra. In: BORGES, Roberto Carlos da Silva; BORGES, Roseane. (Orgs.) **Mídia e Racismo**. Petrópolis, RJ: DP et Alii; Brasília, DF: ABPN, 2012. p. 180-205.

CRANE, Diana. **A moda e seu papel social: classe, gênero e identidade das roupas**. 2. ed. São Paulo: Editora Senac, 2009.

DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. 1.ed. São Paulo: Boitempo, 2016.

FERRARI, Ana Josefina; NECKEL, Nádía Regia Maffi. Corpos atravessados: opacidades histórico-midiáticas. In: FLORES, Giovanna Benedetto, et al. (Orgs.). **Análise de Discurso em Rede: Cultura e Mídia**. v. 3. Campinas: Pontes Editores, 2017. p. 219- 232.

GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios**,

intervenções e diálogos. 1. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

HOFBAUER, Andreas. **Uma história de branqueamento ou o negro em questão**. São Paulo: UNESP, 1999.

HOOKS, Bell. Intelectuais Negras. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v.3, ano 3, n. 2, 1995, p. 464- 478. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/16465>. Acesso em: 11 fev. 2021.

HOOKS, Bell. **Olhares negros: raça e representação**. São Paulo: Elefante, 2019.

HOOKS, Bell. **E eu não sou uma mulher?: mulheres negras e feminismo**. 5. ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2020.

INDURSKY, Freda. Da interpelação à falha do ritual: a trajetória teórica da noção de Formação Discursiva. In: BARONAS, Roberto. **Análise do Discurso: apontamentos para uma história da noção-conceito de formação discursiva**. São Carlos: Pedro & João Editores, 2007. p. 75-87.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação: Episódios de racismo cotidiano**. 1. ed. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

LAGAZZI, Suzy. O Recorte Significante na Memória. In: ANAIS DO III SEAD - SEMINÁRIO DE ESTUDOS EM ANÁLISE DO DISCURSO [recurso eletrônico]. **O Discurso na Contemporaneidade: materialidades e fronteiras...** Porto Alegre: UFRGS. 2007. p. 1- 6. Disponível em: <http://www.ufrgs.br/analisedodiscurso/anaisdosead/3SEAD/Simposios/SuzyLagazzi.pdf>. Acesso em: 27 de set. 2021.

LAGAZZI, Suzy. Trajetos do sujeito na composição fílmica. In: In: FLORES, Giovanna Benedetto, et al. (Orgs.). **Análise de Discurso em Rede: Cultura e Mídia**. v. 3. Campinas: Pontes Editores, 2017. p. 23-39.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MOUTINHO, Laura. **Raça, cor e desejo**. São Paulo: UNESP, 2003

NECKEL, Nádia Régia Maffi. Com- textura de corpos na vídeo-performance contemporânea. In: VI SEMINÁRIO DE ESTUDOS EM ANÁLISE DO DISCURSO. **Anais...** Porto Alegre, 2013. p. 1- 7. Disponível em: <http://anaisdosead.com.br/6SEAD/SIMPOSIOS/ComTexturaDeCorpos.pdf>. Acesso em: 09 fev. 2019.

NECKEL, Nádia Régia Maffi. (Com) Textura de corpo na vídeo-performance contemporânea. In: INDURSKY, Freda, FERREIRA, Maria Cristina Leandro e MITTMANN, Solange. (orgs.) **Análise do Discurso:** dos fundamentos aos desdobramentos (30 anos de Michel Pêcheux). Campinas: Mercado das Letras, 2015. p. 275-288.

NOVELLI, Daniela. **A Branquidade em Vogue (Paris e Brasil):** Imagens da violência simbólica no século XXI. 2014. 345 p. Tese (Doutorado em Ciências Humanas). Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Florianópolis, SC, 2014. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/xmlui/handle/123456789/123183>. Acesso em: 11 fev. 2021.

ORLANDI, Eni Puccinelli. **Discurso fundador:** A formação do país e a construção da identidade nacional. 2. ed. Campinas: Pontes, 2001.

ORLANDI, Eni Pucinelli. **Terra à vista:** discurso do confronto: velho e novo mundo. 2. ed. Campinas: Editora da Unicamp, [1990] 2008.

ORLANDI, Eni Puccinelli. **Discurso em Análise:** Sujeito, Sentido e Ideologia. 2. ed. Campinas: Pontes Editores, 2012.

PÊCHEUX, Michel. Delimitações, inversões, deslocamentos. **Cadernos de Estudos Linguísticos**, Campinas, v. 19, p. 7- 24. [1982] 1990. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cel/article/view/8636823>. Acesso em: 21 dez. 2021.

PÊCHEUX, Michel. **Discurso:** Estrutura ou Acontecimento. 6. ed. Campinas: Pontes Editores, [1981] 2012.

PÊCHEUX, Michel. **Semântica e Discurso:** uma crítica a afirmação do óbvio. 5. ed.- Campinas: Editora da Unicamp, [1988] 2014.

PÊCHEUX, Michel. Papel da Memória. In: ACHARD, Pierre et al. **Papel da memória**. 4. ed. Campinas: Pontes Editores, [1983] 2015. p. 43-51.

RUBIN, Caroline Bithencourt. **O Discurso e o efeito do corpo in suspenso**: A constante (re)construção do corpo das madrinhas e rainhas de bateria. 2015. 145 p. Tese (Doutorado em Ciências da Linguagem) - Universidade do Sul de Santa Catarina, Palhoça, SC. 2015. Disponível em: <https://riuni.unisul.br/handle/12345/501>. Acesso em: 19 de setembro de 2018.

SOUZA, Bárbara Pavei, 1991- **O corpo feminino *plus size***: nomeação e/ ou condição? 2017. 116p. Dissertação (Mestrado em Ciências da Linguagem) - Universidade do Sul de Santa Catarina, Palhoça, SC, 2017. Disponível em: <https://repositorio.animaeducacao.com.br/handle/ANIMA/3238>. Acesso em: 15 de setembro de 2020.

Como citar este artigo

SOUZA, B. P.; NECKEL, N. A moda brasileira e os corpos em (re)vista: um gesto de leitura. **Fragmentum**, Santa Maria, p. 41-63, 2022. Disponível em: 10.5902/2179219469016. Acesso em: dia mês abreviado. ano.

Artigo Original

UMA LUTA QUE NÃO CESSA: SUJEITO-INDÍGENA, LÍNGUA, MEMÓRIA¹

A NONSTOP STRUGGLE: INDIGENOUS-SUBJECT, LANGUAGE, MEMORY

André Cavalcante
Universidade Federal de Pernambuco, UFPE, Recife, PE, Brasil

Resumo: Este trabalho tem como objetivo refletir sobre o imaginário do sujeito-indígena sobre língua e povos indígenas a partir da escrita de dois livros Índios na visão dos índios: *Fulniô e Índios na visão dos índios: Potiguara*. Livros que surgiram com o propósito de ser um espaço para que os indígenas falassem por si, um *discurso de*, para além do já estabilizado no imaginário brasileiro sobre os indígenas. Embasados teórico-metodologicamente na Análise do Discurso materialista, serão analisadas sequências discursivas recortadas dessas duas obras, questionando a constituição da brasilidade e quais os espaços possíveis para se dizer indígena e brasileiro. As análises nos fazem compreender que o *discurso do indígena* é atravessado pelo *discurso sobre* estes povos e o imaginário destes sobre língua e identificação se faz pela retomada de já-ditos para refutá-los ou ratificá-los.

Palavras-chave: Discurso; Sujeito-indígena; imaginário; memória; língua.

Abstract: This article aims to discuss the discourse of the indigenous-subject about indigenous people and language from the writings of two Indigenous books: *Indians from the point of view of Indians: Fulniô and Indians from the point of view of Indians: Potiguara*. Books that have the purpose of being a space for the indigenous to speak for themselves, in addition to the already stabilized Brazilian imaginary about them. Theoretically and methodologically based on the Materialist Discourse Analysis, discursive sequences taken from these two works will be analyzed, questioning the constitution of Brazilianness and what are the possible spaces to say indigenous and Brazilian. The analyses make us understand that the indigenous discourse is crossed by the *discourse about* these peoples, and their imaginary about language and identification is made by the resumption of the already-said to refute or reinforce them.

Keywords: Discourse; indigenous-subject; imaginary; memory; language.

1 Agradeço a leitura e discussão de Gustavo Pinheiro que muito contribuiu na escrita deste escrito. Agradeço também o incentivo a esta volta ao meu trabalho de mestrado.

“A Amazônia e as Terras indígenas são essenciais para o equilíbrio climático e vem sendo duramente atacados. Os povos indígenas estão lutando com suas vidas pelo futuro e presente do planeta”.
(Txai Surui², 2021)

Uma introdução, um retorno a algumas questões de pesquisa

Neste trabalho, retomo algumas das discussões empreendidas na minha dissertação acerca do discurso do povo Fulni-ô e Potiguara em relação ao imaginário sobre o indígena e sobre a(s) língua(s) por eles falada(s). Metodologicamente, traremos sequências discursivas, recortes do nosso *corpus* de pesquisa, recortadas de dois livros: *Índios na visão dos índios: Fulniô* e *Índios na visão dos índios: Potiguara*. Livros que surgiram com o propósito de ser um espaço para que os indígenas falassem por si, um *discurso de*, para além do já estabilizado no imaginário brasileiro sobre os indígenas.

Organizados por Sebastien Gerlic, da ONG Thydewa, esses livros e outros da coletânea estão disponíveis no site Índio Educa³ e também em outros sites. Na produção do livro dos/sobre os Fulni-ô, 20 ou 30 pessoas participaram de uma conversa a respeito do livro, escrito em 2001, para que eles escrevessem o que quisessem sobre o que é ser Fulni-ô. Também foi realizada uma entrevista com o pajé e outra com o cacique, líderes das comunidades indígenas. Junto ao editor Sebastien Gerlic, mais dois indígenas ajudaram na seleção e editoração do livro, no qual 10 autores indígenas tiveram seus textos publicados. Essa publicação foi patrocinada por empresas privadas e pelo governo do Estado da Bahia.

De forma semelhante ocorreu com a produção dos Potiguara. Contudo, passados 10 anos da publicação de um livro para o outro, há diferenças na editoração: o livro dos Potiguara tem um maior número de páginas, uma formatação mais estruturada, edição conjunta de Gerlic e Peter Zoettl e a parceria com o Ministério da Cultura. Nessa segunda produção, há a participação de 18 autores potiguara.

2 A apresentação de Txai Suruí na COP26 pode ser acessada no seguinte link <https://www.youtube.com/watch?v=1gnUH7HNBAU>, acesso em 23/12/21. Parte de sua fala foi traduzido pela indígena e publicado na sua página do Instagram, <https://www.instagram.com/txaisurui>.

3 Disponível em: < <https://www.indioeduca.org/>>. Acesso em: 29 dez. 2021.

Objetivamos, então, a partir do aparato teórico-metodológico da Análise do Discurso materialista, refletir sobre o imaginário do sujeito-indígena sobre língua e povos indígenas na produção desses livros supracitados. Com isso, também nos questionaremos sobre a subjetivação desses sujeitos na contemporaneidade.

Discursos em confronto

Txai Suruí, ativista indígena do povo Paiter Suruí, grupo indígena dos estados de Rondônia e Mato Grosso, destacou-se por sua fala na Conferência das Nações Unidas sobre as Mudanças Climáticas (COP26), em novembro de 2021, em Glasgow, na Escócia, quando teceu críticas sobre a política brasileira em relação a tais mudanças climáticas. Como trouxemos na epígrafe, recorte da fala dela na COP26, também traduzida e postada em suas redes sociais. Txai destacou importância da Amazônia e das Terras Indígenas para o equilíbrio climático. A indígena, em suas redes sociais, denuncia os ataques que indígenas sofrem de grileiros, garimpeiros e de uma política nacional anti-indígena. Em outro trecho de sua fala na conferência, Txai denuncia: “Nós, povos indígenas, estamos na linha de frente da emergência climática, lutando com nossas vidas e devemos estar no centro dessa discussão. Sem povos indígenas não existe equilíbrio climático” (SURUÍ, 2021).

Este enunciado/denúncia retoma algo recorrente: a luta dos indígenas com suas próprias vidas, seus corpos colocados no campo de batalha, “na linha de frente”. Sem o cuidado desses povos com a Amazônia, com as terras brasileiras, desde sempre indígenas, não há a possibilidade de um equilíbrio climático, uma vez que as relações com a terra e com a floresta, para os povos indígenas, são distintas da forma como os não-indígenas lidam com elas. São formas diferentes de significá-las. Txai e outras indígenas presentes na COP26 sofreram vários ataques nas redes sociais, críticas e ameaças a suas existências e lutas. Essas formas de silenciar os indígenas retomam um imaginário sobre esses povos.

Tal imaginário está vinculado a cinco ideias equivocadas apontadas por Freire (2009), quais sejam:

1. O indígena genérico;
2. Culturas atrasadas;

3. Culturas congeladas;
4. Os indígenas pertencem ao passado; e
5. O brasileiro não é indígena.

No primeiro equívoco, os indígenas são vistos como um grupo homogêneo, com as mesmas crenças e língua. Há, dessa maneira, um apagamento de cerca de 200 etnias e 188 línguas indígenas (FREIRE, 2009). No segundo, não é sabido ou se desconsidera os diversos saberes produzidos por esses povos. A produção de ciência, arte, literatura e música pelos indígenas não fazem parte do que é considerado como cultura. O terceiro equívoco diz respeito a uma imagem cristalizada do indígena como sujeito isolado e nu nas florestas. No quarto, pensa-se que os indígenas vivem no passado, são seres primitivos e são um obstáculo à modernidade ou, ainda, não existem atualmente. Por último, a quinta ideia equivocada é que o indígena não é brasileiro, nega-se, assim, a nacionalidade desse povo.

Na história do Brasil, mesmo que em alguns momentos não nos demos conta, há sempre uma luta diária de sobrevivência dos povos originários, resistência à invisibilização pelo Estado, que remonta à época da invasão dos portugueses. Nos séculos XX e XXI, as disputas e violências contra os indígenas continuam, como podemos lembrar: a morte Galdino, do grupo Pataxó, queimado vivo, em 1997, na capital federal; a divulgação da carta de genocídio dos Guarani-Kaiowá, do Mato Grosso do Sul, em 2012; os protestos contra a destruição do antigo Museu do Índio, no Rio de Janeiro, entre 2006 e 2013, e contra a aprovação da PEC 215⁴, por diversos povos indígenas, inclusive nas redes sociais, entre 2014 e 2015, a luta contra a PL 490 que prevê a alteração da demarcação das terras indígenas, entre outros episódios, lembraram, outra vez, aos incautos a existência do sujeito-indígena, aquele que sempre esteve nessas terras, à margem, mas produzindo sentidos, resistência e não submissão.

Sentidos e(m) disputas que retomam o discurso da colonização, a quem pertence as terras, quem são esses sujeitos, qual o imaginário desses sujeitos sobre si mesmos, sobre a brasilidade, sobre as línguas no Brasil. Parte das discussões que faremos aqui retomam algumas pesquisas minhas que, até então, tinham sido deixadas de lado, como o projeto de iniciação científica

4 Projeto de emenda Constitucional (PEC) que consiste numa revisão da decisão da demarcação das terras indígenas do poder executivo para o legislativo. Ao longo da história do Brasil, nos deparamos com diversos projetos e emendas com vistas a tomar (mais uma vez) as terras indígenas, como ocorre hoje com o Projeto de Lei 490.

“Processos de identificação, sujeito de resistência e produção de discursos sobre a temática Guarani-Kaiowá”, realizado entre 2013 e 2014, e minha dissertação de mestrado “O imaginário em torno do ‘ser índio’ no Discurso do/sobre o Sujeito-índigena: Entre o Assujeitamento e a Resistência” defendida em 2017, realizados na Universidade Federal de Pernambuco (UFPE)⁵.

A princípio, a partir de Mariani (1996), é necessário discutir a relação do *discurso de* e *discurso sobre*, para adentrarmos na temática em tela. Para a autora, o *discurso sobre*

[...] são discursos que atuam na institucionalização dos sentidos, portanto, no efeito de linearidade e homogeneidade da memória. Os *discursos sobre* são discursos intermediários, pois ao falarem de um discurso de (discurso origem), situam-se entre este e o interlocutor, qualquer que seja. De modo geral, representam lugares de autoridade em que se efetua algum tipo de transmissão de conhecimentos, já que ao *falar sobre* transita na correlação entre o narrar, descrever um acontecimento singular, estabelecendo sua relação com um campo de saberes já reconhecidos pelo interlocutor. Do nosso ponto de vista, o discurso jornalístico, sobretudo na sua forma de reportagem, funciona como uma modalidade do *discurso sobre*, pois coloca o mundo como objeto. [...] E com isto estamos afirmando, em decorrência, que o discurso jornalístico contribui na constituição do imaginário social e na cristalização da memória do passado bem como na constituição da memória do futuro (MARIANI, 1996, p. 64).

As discussões de Mariani nos ajudam a compreender como os *discursos sobre* podem institucionalizar e cristalizar sentidos, a partir de um lugar de poder. A produção e divulgação dos conhecimentos sobre os sujeitos indígenas, por exemplo, em grande parte das vezes, é produzida por não-índigenas que veem esses sujeitos como objeto. Uma voz outra que se vale de instituições para produzir sentidos sobre o outro. A respeito disso, podemos pensar na colonização linguística que, segundo Mariani (2004, p. 23),

[...] remete para a coexistência de povos com histórias e línguas distintas em um dado momento histórico. Colonizar supõe um contato entre diferenças, contato esse que se dá pelo uso da força, não se realizando, portanto, sem tensões e confrontos. Deve-se, então, dizer que tal noção apresenta mais de um sentido, conforme seja usada no discurso do colonizador ou no do colonizado.

5 A pesquisa de Iniciação Científica e a Dissertação de Mestrado foram orientados pela Prof. Dr. Evandra Grigoletto.

Conforme a autora, o discurso do colonizador materializa a ideologia eurocêntrica e justifica o povoamento, a expansão do território português e, por conseguinte, a proteção das novas terras conquistadas. Tal discurso se sobrepõe ao discurso dos povos nativos; pela força física e pela escrita da língua do colonizador, impõe-se “[...] a força institucionalizadora de uma língua escrita gramatizada que já traz consigo uma memória, a memória do colonizador sobre a sua própria história e sobre a sua própria língua” (MARIANI, 2004, p. 24).

O Estado, a colonização e as brasilidades não se dão sem uma discussão sobre a língua, conforme se discute em várias teorias, como na Análise do Discurso e na História das Ideias Linguísticas. Ao exemplo de Leal (2012) que discutiu que o gentílico brasileiro não comporta os índios, pois há uma oposição entre falar “brasileiro” e falar “índios”. Nessa seara, focando especificamente a construção e história do gentílico do Brasil, Ferrari e Medeiros (2012) dizem que essa adjetivação vai trabalhando sentidos sobre aqueles que o carregam e, retomando a pesquisa de Mazière e Gallo (2006 *apud* FERRARI; MEDEIROS, 2012), ratificam o imaginário que nascer no Brasil não equivale a ser indígena do Brasil, pois só há três maneiras de ser brasileiro: ter nascido no Brasil, quando já considerado como Estado, naturalizar-se como brasileiro ou ter vivido certo tempo no País. Dessa maneira, a existência dos indígenas anteriormente à invasão portuguesa é silenciada.

É importante marcar novamente a diversidade dos povos indígenas brasileiros e também a multiplicidade de formas de se identificar como tal. Aqui faremos uma breve apresentação histórica sobre dois desses povos, os Fulni-ô e os Potiguara, dos quais analisaremos seus discursos materializados em dois livros já citados.

Grupos indígenas do nordeste do país: os Fulni-ô e os Potiguara

De acordo com o Instituto Socioambiental⁶, embasado na literatura histórica e antropológica existente sobre os Fulni-ô, não se sabe ao certo a

6 Outras informações em: <<https://pib.socioambiental.org/pt/povo/fulni-o>>. Acesso em: 03 ago. 2016.

data em que esse grupo indígena foi aldeado⁷. São também chamados de Carnijós ou Carijós e sabe-se que, desde o século XVIII, já se chamavam assim. Possivelmente e, como contam eles, nessa aldeia, fundiram-se diferentes grupos étnicos que se organizaram em forma de clãs e, posteriormente, adotaram o nome do grupo anfitrião, Fulni-ô. Nessas fontes encontradas pelo instituto, os dados mais antigos acerca desse povo são do ano 1749, registrados em “Informações Geral da Capitania de Pernambuco” (1906), que contabilizava 323 pessoas desse grupo.

Ainda conforme o Instituto Sociambiental, durante o período colonial, os indígenas que habitavam o litoral falavam majoritariamente línguas Tupi; já os que viviam em outros lugares falavam outras línguas, vistas, para os colonizadores, como línguas mais truncadas e de difícil aprendizado. Eram chamados de tapuias. A partir disso, a língua tupinambá, popularmente conhecida por tupi, foi tomada como protótipo de língua indígena brasileira. Nessa mesma época, esses povos começaram a ser afastados para o interior do Brasil, e a região litorânea transformou-se no lugar dos colonizadores. Assim, vários aldeamentos e povoados indígenas tiveram como sede as áreas mais interioranas dos estados.

Supostamente, o aldeamento dos Fulni-ô ocorreu no período pós-expulsão dos holandeses de Pernambuco. A partir de então, as disputas por terra e a relação conflituosa entre os indígenas e não-indígenas se intensificaram.

Em trabalho anterior (CAVALCANTE, 2013), comecei a observar as práticas de linguagem dos Fulni-ô, os quais vivem no território indígena em Águas Belas, Pernambuco, a 270 km de Recife. Estão agrupados na família linguística Macro-jê e são falantes da única língua indígena nordestina⁸. É importante salientar que a aldeia indígena está muito próxima da cidade, 500 m, e essa relação entre indígenas e não-indígenas é bastante conflituosa, por questões políticas, religiosas, de propriedade da terra, etc. Portanto, para os fulni-ô, é de extrema importância marcar a sua identidade em oposição

7 Desde os primeiros anos de colonização, havia a política de aldeamento indígena, que consiste no agrupamento de índios que, pela legislação, tem sua “liberdade” garantida. No entanto, o que se observou é que os aldeamentos facilitavam a busca de mão-de-obra para os colonos e jesuítas, além da interferência cultural e religiosa.

8 Os estudos indigenistas e as fontes pesquisadas discutem que, com a exceção das línguas indígenas no Maranhão, o Yaathê é a única língua indígena nordestina (SILVA, 2019). Há, pelo menos, 4 línguas indígenas no Maranhão, como guajajara, guajá; tembé e ka'apor, entre Maranhão e Pará, todas da família linguística Tupi.

aos habitantes da cidade, os não-indígenas e alguns indígenas que não vivem na aldeia.

Discuti, também, no referido trabalho que

Fulni-ô significa em Yaathê “povo que vive ao lado do rio”. Esses índios têm duas moradias: a primeira é a reserva, próxima à cidade, onde está localizada a aldeia que possui aproximadamente 11 mil hectares, com lotes individuais; a segunda é um local mais distante onde passam três meses do ano para a prática do ritual religioso Ouricuri. Tal ritual é uma prática necessária aos indígenas para se afirmarem como Fulni-ô. Por isso, é sigiloso, não permitido aos não-índios. Esta prática religiosa é realizada em Yaathê que, segundo a FUNASA (2010), é falada por 4.336 pessoas, tendo funções rituais e sociais. Eles foram catequizados de 1681 a 1685 e cederam parte de seu território aos seus catequizadores. Assim, foi construída a igreja e formou-se a cidade de Águas Belas. Mas, com os conflitos ocorridos ao longo do tempo, só em 1877 as terras foram demarcadas. Há, na aldeia, escolas bilíngues para um povo também bilíngue.[...] O interesse da linguística pelo povo fulni-ô, sobretudo pela língua deles, não é novo. Já houve muitos outros estudos sobre essa língua indígena (Lapenda, 1968; Costa, 1993; Cabral, 2009 e outros), porém esses estudos abordaram a língua Yaathê apenas do ponto de vista da fonologia, morfologia e antropologia. Desses estudos observou-se que, segundo Costa (1993), a identidade étnica desse povo é preservada e definida a partir de dois aspectos da cultura: a língua e a religião. (CAVALCANTE, 2013, p. 1-2)

Quando estive, em 2013, na aldeia, percebi alguns desses fatos que mencionei no trabalho anterior acima. O primeiro deles é a importância da língua, ligada à espiritualidade. Acreditam que seu Deus a deu para que eles pudessem se comunicar com Ele; sem ela não haveria a religião indígena, ritual restrito, o qual não deve ser comentado com os não-indígena. Além disso, ser bilíngue é uma necessidade atual nas suas relações externas à aldeia. É importante nos questionar o porquê do ritual indígena começar a partir de uma missa, assim como o porquê da presença de uma igreja católica no centro da aldeia, algo que também ocorre com os povos Potiguara.

Conforme Gaspar (2009), o Ouricuri ocorre anualmente de setembro a novembro e não é permitida a entrada de não-indígenas (mesmo que tenha algum parentesco com algum Fulni-ô, é preciso ser filho de pai e mãe Fulni-ô para ser reconhecido por eles como um membro do grupo), pois esse território é sagrado, sendo localizado a 5 km da aldeia principal. Para lá, eles levam quase todos seus pertences e seus animais domésticos. O pouco que

é contado sobre o ritual é que os homens dormem em um local reservado, chamado de Juazeiro Sagrado, onde as mulheres não podem entrar. Durante o evento, as rivalidades entre eles são deixadas de lado e relações sexuais e ingestão de bebidas alcoólicas são proibidas. Até os anos trinta, do século passado, as casas desses indígenas eram construídas de palha de ouricuri. Atualmente suas habitações são individuais, de taipa ou alvenaria. E, na aldeia, as ruas não são calçadas, mas há escolas, posto de saúde e uma igreja no centro do povoado.

Os fulni-ô vivem do artesanato, agricultura, pesca e caça e alguns trabalham na cidade, porém sofrem preconceito em meio à comunidade urbana. Como afirmação da sua cultura, eles se manifestam através da dança e da música, o Toré, a mais tradicional, e a Cafurna, que tem influências do coco de roda.

Essas práticas são traços da identificação desses povos. Pensar a identificação do indígena, como veremos nas análises, não se dá apenas em oposição ao branco, mas também a outros grupos indígenas (ORLANDI, 2008). A este respeito, assevera Rodrigues (1986, p. 17):

Os índios do Brasil não são um povo: são muitos povos, diferentes de nós e entre si. Cada qual tem usos e costumes próprios, com habilidades tecnológicas, atitudes estéticas, crenças religiosas, organização social e filosofia peculiares, resultantes de experiências de vida acumuladas e desenvolvidas em milhares de anos. E distinguem-se de nós e entre si por falarem diferentes línguas.

Como aponta o autor, a diferença principal entre os diferentes grupos indígenas é a história de cada grupo; a utilização de adereços, artesanatos e tecnologias diferentes, além das crenças, lendas, religiosidade, contato com os brancos. Assim, são diferentes maneiras de simbolizar, produzir sentidos e se subjetivar.

Já os Potiguara, grupo indígena do nordeste brasileiro, originalmente, falavam o tupi, língua da família linguística Tupi-Guarani, mas, atualmente, falam apenas o português e tentam reaprender a falar sua língua nativa. De acordo com o Instituto Socioambiental, tal grupo se autodenomina Potiguara, remetendo ao significado de “comedores de camarão”, mas também são chamados de índios de Acajutibiró e de São Miguel.

Constituem 32 aldeias nos municípios paraibanos de Baía da Traição,

Rio Tinto e nas áreas urbanas de Baía da Traição e Mundo Novo. Em 2004, os Potiguara eram 10.837 pessoas, segundo estimativa da FUNASA. A forma de seu aldeamento tem uma estreita relação com os processos históricos dos aldeamentos fomentados pelos missionários, já em contato com os não-indígenas há mais de 500 anos, pois a história de contato com os brancos (portugueses, franceses e holandeses) se deu desde o início do processo colonizador.

A economia deles, hoje, é baseada na agricultura, pesca, caça, coleta de crustáceos e moluscos, e na criação de animais. Em quase todas as aldeias desse grupo há uma Igreja e seu santo padroeiro, assim, sempre há festas dos santos católicos. Quando há missa, cerca de uma vez ao mês, os indígenas a frequentam e também participam das festividades dos padroeiros de cada povoado. As igrejas foram construídas no centro do povoado indígena e as residências paralelamente, onde moram, sobretudo, a família nuclear e monogâmica, próximo de escolas e mercearias.

Assim como em grande parte dos grupos indígenas nordestinos, o toré é um importante ritual sagrado, com o intuito de eliminar as diferenças internas do grupo e celebrar a amizade com os demais povos. No caso dos Potiguara, tal ritual é entendido, por eles, como uma dança que os permite aprender que fazem parte da coletividade e da tradição, possuindo, portanto, um passado em comum. As letras das músicas cantadas no toré evocam, além da religiosidade católica, o mar, os eventos como guerras, seres da natureza e as figuras míticas. Diferentemente de outros grupos, este não faz seu ritual com bebida extraída da jurema, mas com catuaba e cachaça. E, durante esse evento, há rezas católicas, discurso do cacique e a dança propriamente dita, além de divisão de carne e bebida.

Do ponto de vista linguístico, o trabalho de Simas (2013) faz uma análise da educação e política linguística entre os Yanomami e os Potiguara, estabelecendo a diferença que o primeiro grupo, que é bilíngue e trabalha nas escolas com o ensino da língua yanomami e o português brasileiro, e os Potiguara, que tentam ensinar a língua “morta”, o tupi, aos estudantes, para que assim voltem a ter, de fato, uma língua nativa.

Na pesquisa de Simas (2013), o foco são as políticas linguísticas adotadas em uma escola Potiguara. Para tanto, a autora explorou certos dados etnográficos sobre esses sujeitos, apontando algumas informações, como por exemplo: como as aldeias são urbanas, existem moradores não-índios nelas; do ponto de vista escolar, a educação potiguara tem

dificuldades com a implementação da língua nativa, por ser uma língua morta, o tupi. A escolha por essa língua se deu por motivações da questão identitária indígena e não por razões sociocomunicativas, revelando falta de planejamento na implementação da língua. Outros problemas são a falta de material didático, os professores não são proficientes na língua indígena ensinada, além desses povos terem a língua portuguesa como língua materna há, pelo menos, 250 anos.

Tal grupo chama a língua Tupinambá de língua Tupi, assim como também é nomeada no senso comum. Essa nomenclatura é reatualizada devido ao curso dessa língua ministrado pelo professor da Universidade de São Paulo – USP, Eduardo de Almeida Navarro. Com esse curso, segundo Simas (2013), a presença dessa língua segunda (L2) na escola tem melhorado a autoestima dos Potiguara, apesar de apresentar alguns problemas.

Passamos agora às análises dos discursos dos indígenas.

As análises: a visão indígena sobre língua e povo indígena

Dividiremos essas análises em dois blocos. O primeiro diz respeito às seqüências discursivas do livro *Índio na visão dos índios: os Fulni-ô*; o segundo bloco tratará do livro dos Potiguara.

BLOCO 1

SD1. Ainda hoje nos índios mesmos passando por mudanças convivendo com os brancos nos não esquecemos nossas danças nossos costumes e nossos idiomas que é muito importante para todos nós índios.

SD2. Vejo o índio como uma criação divina de (Eedjadwa, Deus) com forças, culturas e poder de criar verdadeiras verdade. O índio e um ser puro verdadeiro sem maldade sem ambição sem mentiras. Somos forças viva que talvez nos *não sabemos a grande importância.*

temos sabedoria de viver e fazer viver

O que (Eedjadwa Deus) nós dar quando digo que sabemos fazer viver o que (Eedjadwa Deus) nos dar me refiro a nossa cultura nossa língua o Yaathe e a fé que viver até hoje, é nosso poder de viver. Para ser índio não é preciso andar pintado ou trajado é preciso mostrar sua língua Iaathe.

SD3. Eles botaram a santa em um lago onde os índios gostavam de pescar. Quando viram pensaram que era uma pessoa, foram até ela, agarraram-na e decidiram leva-lá para a aldeia. *À noite, um branco tirou a imagem às escondidas e voltou a coloca-la na lagoa.* Depois disso se repetir por vários dias um índio contou o acontecido para **o padre que lhe disse: “Meu filho isto significa que a Santa está pedindo terra” Foi assim que os brancos tomaram nossas terras.**

Na SD1, o sujeito-indígena reconhece que há mudanças na história e que apesar disso eles não esquecem a cultura, a dança, o idioma. Os usos linguísticos no plural, “nossos idiomas”, “nós índios”, produzem um efeito de que o sujeito-indígena fulni-ô está falando não só do seu próprio grupo étnico, mas dos indígenas em geral. Sobre essa identificação como indígena, podemos pensar conforme Orlandi ([1998] 2006, p. 204): “[...] a identidade é um movimento na história”, portanto, ser indígena hoje é bem distinto do que já foi um dia.

Nessa SD, é marcada a importância da língua. Para os Fulni-ô, como comentamos na seção anterior, ter a língua indígena ainda é um dos critérios para ser considerado fulni-ô. A língua, para o sujeito-indígena fulni-ô, é, então, um bem crucial na identificação do seu povo, ela precisa ser protegida. Na SD2, há outros dizeres sobre o sujeito-indígena fulni-ô e, por conseguinte, sobre a língua yathee.

Em SD2, o indígena é uma criação de Deus, sendo assim, é “um ser puro verdadeiro sem maldade sem ambição sem mentiras”. Nos deparamos

com um imaginário indígena sobre si mesmos, semelhante ao pensamento do bom selvagem de Rousseau. São dizeres que reforçam a imagem do indígena como puro e passivo. Já para pensar a relação de religião e língua, o sujeito-indígena fala que “para ser índio não é preciso andar pintado ou trajado”, “é preciso mostrar sua língua iaathe”, ou seja, para ser Fulni-ô, é necessário saber a língua indígena. Língua ligada à fé, possibilidade de “poder viver”.

A partir dessas sequências discursivas representativas do livro sobre o Fulni-ô, entende-se que é preciso resistir aos sentidos dominantes sobre o que é ser índio; não é preciso ter corpo pintado ou se vestir como tal, mas é preciso ter a língua. No caso desse grupo indígena, preservar a língua nativa, enquanto a língua do Estado, na qual são escritas as leis, apresenta mais prestígio social, é uma forma de resistência.

A língua de madeira é, para Gadet e Pêcheux (2010), a língua de dominação, pela qual o Estado absorve e anula as diferenças, produzindo, por sua vez, uma política de invasão que se efetiva pelo poder do Estado. Portanto, o Yaathê representa uma língua de resistência, na qual se pode produzir sentidos outros, que escapam à determinação da língua oficial do Estado. No entanto, para os Fulni-ô, em alguns momentos, na luta por direitos e visibilidade, eles se submetem àquela língua do Estado e produzem discursos no português brasileiro, pela necessidade de diálogo com os não-indígenas.

Na SD3, o sujeito-indígena narra como “eles”, “os brancos”, tomaram as terras indígenas. Nesses discursos, grande parte das vezes, o invasor não é denominado explicitamente, é da ordem do já-sabido, dos não-ditos. Já a santa, falada pelo indígena, é Nossa Senhora da Conceição, padroeira dos fulni-ô, a qual tem uma igreja no centro da aldeia em sua homenagem. Inscrito no discurso indígena há uma crítica ao papel da Igreja na dominação indígena. A interferência cristã na vida indígena, em muitos casos, funciona como um “apagamento do índio da identidade cultural nacional [...] escrupulosamente mantido durante séculos. E se produz pelos mecanismos mais variados, dos quais a linguagem, com a violência simbólica que ela representa, é um dos mais eficazes” (ORLANDI, 2008, p. 66).

Como aponta a autora, são diferentes as formas de violência simbólica à cultura indígena. No caso dos Fulni-ô, a questão mais latente é sobre a terra e a imposição da religião europeia, com investidas ao apagamento da língua nativa, o que, nesse caso, não foi tão eficaz, pois a língua nativa sobrevive.

Essas foram estratégias de silenciamento do indígena e apagamento da sua existência na constituição identitária do povo brasileiro, mas que não se deram sem resistências, já que há, como afirma Pêcheux (2009), possibilidade de falhas na interpelação ideológica.

Essas seqüências discursivas analisadas se inscrevem em uma rede de dizeres do/sobre os indígenas, isto é, em uma formação discursiva (FD), que aqui a nomearemos como FD indígena. Este conceito é retomado por Haroche, Pêcheux e Fuchs ([1971] 2011, p. 27) como “[...] aquilo que pode e deve ser dito [...] a partir de uma posição dada”.

Em uma determinada conjuntura sócio-histórica, os sujeitos discursivos inscrevem seus dizeres nas FDs, retomando já-ditos do interdiscurso (PÊCHEUX, [1975] 2009), a rede do dizível, fazendo com que seus dizeres produzam sentidos a partir da sua posição e da identificação com sentidos que podem e devem ecoar dentro daquela FD. No entanto, essas formações discursivas são heterogêneas, abrigando diversas posições e dizeres presentes em outras FDs, como veremos mais à frente.

Partimos agora para o segundo bloco, no qual analisaremos alguns dizeres inscritos no livro *Índios na visão dos índios: Potiguara*⁹.

BLOCO 2

SD4. **Foi com a Internet que conseguimos estar mais conectados com a sociedade envolvente**, tomando conhecimento de tudo que acontece fora de nossas aldeias, em uma amplitude maior do que a televisão e o rádio nos proporcionam. Com esse meio de comunicação é que também foi possível estabelecer uma relação mais próxima com outros povos indígenas e, dessa forma, fortalecer o nosso movimento. [...] **Muitos podem pensar que o contato com as novas tecnologias, entre elas a Internet, nos torne “menos índios”,** e também nos distancie da nossa cultura, mas a meu ver isso não ocorre. Esse pensamento existe porque **as pessoas ainda têm em mente**

9 Disponível em: <<http://www.thydewa.org/downloads/potiguara.pdf>>. Acesso em: 22 dez. 2021.

o estereótipo de índio do passado, aquele que andava nu e vivia no mato, e nos ver hoje, com as mudanças pelas quais passamos, incomoda.

SD5. Durante muitos anos ficamos na esperança de conseguir falar novamente nossa língua ancestral, até que o sonho se tornou realidade... Eduardo Navarro de Almeida [...] nos auxiliou na revitalização de nossa língua Tupi. [...] Interessei-me mais e mais pelo Tupi e consegui aprender o básico. Não quis ficar só para mim. [...] Estou muito feliz por poder partilhar o que aprendi e ao mesmo tempo aprender novamente com todo o alunado.

A língua Tupi é parte indispensável da nação Potiguara e espero que todos os parentes do nosso povo guerreiro se interessem pela recuperação da nossa língua original e de toda a cultura com carinho e amor, porque um povo sem língua e sem cultura não é um povo.

SD6. Nossa pintura retrata a história Potiguara. Com ela trazemos no corpo a marca de nossos antepassados. É um meio de nos revestirmos de nosso valor cultural. Todos os momentos em que vamos realizar o ritual Toré existe a preparação anterior onde fazemos uso do Jenipapo e do Urucum para cobrirmos o nosso corpo. [...] Para nós Potiguara estar com nossos corpos pintados é muito importante para realizarmos nosso ritual.

Na SD4, o sujeito fala sobre a internet na vida indígena, seus

benefícios e o que o não-indígena pensa a respeito disso. Com ela, “foi possível estabelecer uma relação mais próxima com outros povos indígenas”. Através dela, como afirma o sujeito-indígena, eles puderam se comunicar com outros povos mais distantes e se organizarem em grupos na internet, produzirem material e informações sobre sua história. Assim, pode-se perceber que a internet funciona como um acontecimento nos discursos indígenas, propulsionando a produção de discursos, de sentidos outros e outras maneiras de subjetivação desses sujeitos.

A utilização da internet, para o indígena, produz uma imagem do outro sobre si de que eles podem se tornar “menos índios”, e *também se distanciar de sua cultura*. No entanto, para o sujeito-indígena, isso acontece porque as pessoas têm um imaginário sedimentado sobre o que é ser indígena, e esse imaginário produz uma imagem do indígena baseada em estereótipos, já que índio “anda nu e vivia no mato”. Há, sempre, uma luta ideológica a fim de romper com o imaginário do senso comum sobre esses povos.

A SD5 traz à tona a questão da língua indígena e sua relação nos discursos dos Potiguara. Para esse sujeito, sempre foi esperança de o povo indígena falar novamente a língua ancestral. Até que, para eles, por meio do curso de um professor não-indígena da USP, eles puderam “revitalizar” a língua Tupi. No entanto, esse sujeito aprendeu o básico e ensina para seus alunos, o que não garante a revitalização da língua Tupi¹⁰.

Simas (2013), como exposto na primeira seção, refletiu sobre a problemática do ensino da língua tupi como L2. Trata-se de uma língua “morta”, ensinada por alguém que não é falante nativo da língua e que apresenta poucos materiais didáticos para seu aprendizado. Além disso, o Tupi jesuítico ensinado nas escolas potiguara é bem distinto da antiga língua desse povo, assim como o é do nheegatu, língua geral amazônica, também de origem do tronco Tupi-Guarani. Na continuidade, ao falar sobre a língua indígena, o sujeito-indígena diz: “A língua Tupi é parte indispensável da nação Potiguara e espero que todos os parentes do nosso povo guerreiro se interessem pela recuperação da nossa língua original e de toda a cultura com carinho e amor, porque um povo sem língua e sem cultura não é um povo”.

Observa-se, nos dizeres da SD5, a presença de algumas contradições constitutivas de todo discurso. Neste caso, ao mesmo tempo em que o

10 Reaprender a língua indígena não consiste numa prática aleatória, mas é uma sugestão no Referencial Curricular Nacional para as Escolas Indígenas, do MEC, como uma política de afirmação da identidade dos povos indígenas. (CAVALCANTE, 2016)

sujeito afirma que a língua indígena é indispensável para qualquer povo, inclusive os Potiguara, ele admite que eles ficaram muitos anos sem sua “língua ancestral”. Mesmo que houvesse a memória da língua, os Potiguara passaram mais de 250 anos sem contato com a língua Tupi. Da mesma maneira que o Português de Portugal não é o mesmo do Português brasileiro pois há outra memória, as palavras ganham uma historicização diferente, produzindo sentidos outros em função das novas condições de produção; o Tupi “revitalizado”, hoje ensinado nas escolas indígenas, também não é a mesma língua ancestral. Uma língua que não é mais a língua nativa, mas uma outra, que significa diferente, e faz com que o povo Potiguara também a simbolize de um outro modo.

Ao finalizar, o sujeito-potiguara, para enfatizar a importância da língua, diz que “um povo sem língua e sem cultura não é um povo”. Ao se referir a essa língua como a língua nativa, ele põe em xeque a sua imagem como indígena e dos demais indígenas que não a têm mais. Faz-se necessário questionar: Existe um povo sem língua? E sem cultura? Pelos não-ditos, sabe-se que o povo a que o sujeito se refere são os indígenas, ou outros grupos indígenas que não eles. Assim, mais uma vez, este dizer reafirma a língua nativa e a cultura indígena como índices de identificação como indígena, ou a sua existência como sujeitos. Há outras maneiras da memória da língua se inscrever no discurso, por exemplo, no caso dos Fulni-ô, que ao nativizar palavras do português, a utilizam com os fonemas disponíveis na língua yaathê.

Conforme Cabral (2009), palavras são nativizadas quando vindas de outras línguas, são adaptadas naquela que a recebeu, pois houve uma necessidade de incorporar aquelas ao léxico da língua receptora. Esse processo linguístico, além de demonstrar a forma como a memória da língua portuguesa se inscreve no yaathê, também aponta para uma maneira dos sujeitos resistirem na língua, apesar da determinação ideológica que fez com que esses povos tivessem que utilizar tais palavras. Sobre a questão da língua indígena, Simas (2013, p. 208) aponta que “[...] antes a pressão era para deixar de usar a língua indígena e depois para voltar a usá-la”, portanto há uma cobrança mais externa, dos não-indígenas, que afeta a imagem do indígena sobre si mesmos.

Um outro exemplo de como a exigência da língua ancestral indígena como um critério de identificar(-se) como um indígena afeta as práticas indígenas é observada nos Xucuru, de Pesqueira/Pernambuco, que falam o

Português, mas têm um trabalho de resgatar palavras da sua antiga língua nativa, em uma lista de vocábulos, mas que ainda não sabem o que fazer com elas. Este projeto consiste numa política de resgate da memória da língua, que contribui com afirmação indígena.

Em SD8, são trazidas a pintura e o corpo indígena na manifestação do Toré e, ao se falar dessas práticas, são trazidas as práticas indígenas que asseveram, para o indígena, o que é ser Potiguara: “Nossa pintura retrata a história Potiguara. Com ela trazemos no corpo a marca de nossos antepassados.” Com este enunciado, o sujeito-indígena traz uma memória indígena que se materializa na crença das marcas dos antepassados ganharem corpo no presente. A pintura sobre o corpo e o Toré são gestos significantes que constituem marcas identificatórias do que é ser indígena.

Sobre a questão de corpo e memória, Hashiguti (2008, p. 110) diz:

O corpo é um corpo de memória que determina e é determinado, no sentido de que é tanto corpo como espessura material do/no discurso, sendo assim materialidade determinante por sua visibilidade, quanto corpo de/na memória discursiva que constitui seus gestos, sendo assim corpo determinado. A memória de que se trata está no discurso que olha e diz o corpo e no gesto que o corpo realiza. A memória está no corpo e no olhar para ele, o que significa que ele é sempre corpo de memória.

A pintura indígena no corpo, os gestos da dança e o próprio corpo produzem uma memória do que é ser índio, assim como o olhar do outro sobre os indígenas. A cada vez que tais práticas são retomadas, quando um ritual desses acontece, reproduz-se uma memória sobre aquele corpo indígena. Ou seja, o corpo é também um lugar de produção de sentidos, pois por ele próprio são materializados sentidos, seja pela pintura corporal, pelos rituais de dança ou luta, ou pelas incisões de penas e furos no corpo, que, na visão deles, como aponta Freyre (2004), afastariam as influências malignas que sempre estão à espreita para tomar esses corpos vulneráveis. Por outro lado, no imaginário social, há uma imagem cristalizada do indígena pautada em suas características corpóreas - cabelo preto liso, pele avermelhada, despidos, etc - que remetem aos sentidos sobre uma figura estática na História.

Ao trazer esses dois blocos de análise, observamos o funcionamento da memória e do imaginário no discurso do/sobre o indígena. Há nele uma

disputa de significação sobre o que é ser indígena, constituindo o imaginário sobre esses povos brasileiros. Este imaginário sobre os sujeitos-indígenas traz, a partir de já-ditos, uma rede de dizeres e sentidos estereotipados sobre estes povos como pessoas atrasadas, ingênuas, que não fazem parte da sociedade, entre outros. Sentidos que se atravessam em seus próprios dizeres, para refutá-los, afastar-se deles ou ressignificá-los. Enunciados que circulam no que poderiam chamar de FD não-indígena, mas que, pela característica heterogênea e porosa das FDs, faz-se presente também na FD indígena.

Lutas de nunca acabar

Aqui trouxemos algumas questões de pesquisa realizadas entre os anos de 2013-2017 em torno do discurso do sujeito-indígena, mas que ainda se fazem necessário discutir e dar continuidade nas reflexões sobre imaginário, língua, luta e resistência indígena. Compreendemos que os corpos indígenas desde sempre estiveram em luta, para sobreviver e para defender a terra e a ancestralidade de uma brasilidade silenciada.

A partir do nosso objeto de análise, os recortes dos livros escritos pelos indígenas, observamos que o discurso do indígena traz em si o atravessamento de outros dizeres, os sentidos sedimentados sobre o que é ser indígena na sociedade brasileira são postos em discurso também, seja para refutá-los ou para dizer de outros modos possíveis. Isto é, no discurso dos indígenas aqui analisados, não há uma distinção rígida entre o “discurso de” e o “discurso sobre”. No entanto, a institucionalização de sentidos a partir do *discurso sobre* não se dá apenas pelo discurso jornalístico, mas também pelo discurso cotidiano, aquilo que se repete no imaginário do brasileiro, no caso o não-indígena.

Ademais, esta discussão alerta a necessidade de pensarmos a constituição da brasilidade a partir da perspectiva indígena e colocar em evidência que a luta indígena não cessa, sendo atravessada por um racismo de Estado “[...] que uma sociedade vai exercer sobre ela mesma, sobre seus próprios elementos, sobre seus próprios produtos, o da purificação permanente, que será uma das dimensões fundamentais da normalização social” (FOUCAULT, [1975/1976] 2010, p. 52-53)

Em *As formas do Silêncio*, Eni Orlandi (2013) nos diz do silenciamento dos sentidos e, por conseguinte, de sujeitos também. É necessário ouvir

essas vozes que ecoam no social, refletir sobre a significação do silêncio e do silenciamento de alguns povos, assim como ouvir o alerta da indígena Txai Suruí (2021) no COP26: “The Earth is speaking. She tells us that we have no more time”.

Referências

CAVALCANTE, André. Ser Fulni-ô hoje: sujeito, identidade e resistência. In: FERREIRA, M. C. L.; INDURSKY, F.; MITTMANN, S. **Anais do VI SEAD – Seminário de Estudos em Análise do Discurso**. Porto Alegre: UFRGS, 2013. Disponível em <[http:// https://www.discoursead.com.br/painéis-vi-sead](http://https://www.discoursead.com.br/painéis-vi-sead)>. Acesso em: 24 out. 2022.

CAVALCANTE, André. O sujeito-indígena entre línguas: Análise discursiva do Referencial Curricular Nacional para Escolas Indígenas (RCNEI). In: **Anais online do III SEPLEV**, 2016. Disponível em < <https://www.neplev.com.br/volume-3-2016>>. Acesso em: 24 out. 2022.

CABRAL, Diogo. **O acento lexical em yaathe**. 2009. 92p. Dissertação (Mestrado em Letras e Linguística) – Universidade Federal de Alagoas, Maceió, Alagoas. 2009.

FERRARI, Alexandre.; MEDEIROS, Vanise. Na história de um gentílico, a tensa inscrição do ofício. **Revista da ANPOLL**, v. 32, p. 81-105, 2012.

FREIRE, José R. B. Cinco Ideias equivocadas sobre os índios. **Dia a dia Educação**, Governo do Estado do Paraná, 2009. Disponível em: <http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/pdf/cinco_ideias_equivocadasjose_ribamar.pdf>. Acesso em: 24 out. 2022.

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & senzala**: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. 49ª ed. ver. – São Paulo: Global, 2004.

FOUCAULT, M. **Em defesa da sociedade**: curso no Collège de France (1975-1976). São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

GADET, F.; PÊCHEUX, M. A língua inatingível: o discurso na história

da Linguística. Tradução de Bethânia Mariani e Maria Elizabeth Chaves de Mello. Campinas, Editora RG, 2ª ed., 2010

GASPAR, Lúcia. Índios Fulni-ô. In: **PESQUISA Escolar**. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, 2003. Disponível em: <<https://pesquisaescolar.fundaj.gov.br/pt-br/artigo/indios-fulni-o/>>. Acesso em: 24 out. 2022.

HASHIGUTI, Simone. **Corpo de memória**. 2008. 124p. Tese (Doutorado em Linguística Aplicada) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, São Paulo. 2008.

HAROCHE, Claudine; PÊCHEUX, Michel; HENRY, Paul. A Semântica e o Corte Saussuriano: língua, linguagem, discurso. In: BARONAS, Roberto L. **Análise do discurso**: apontamentos para uma história da noção-conceito de formação discursiva. 2 ed. São Paulo: Pedro & João Editores, [1971] 2011.

LEAL, Maria do Socorro. **Raposa Serra do Sol no discurso político roraimense**. Boa Vista: Editora da UFRR, 2012.

MARIANI, Bethania. **O Comunismo Imaginário**. Práticas discursivas da imprensa sobre o

PCB (1922-1989). 1996. 259p. Tese (Doutorado em Linguística) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, São Paulo, 1996.

MARIANI, Bethania. **Colonização linguística**. Campinas: Pontes, 2004.

ORLANDI, Eni. Identidade Linguística Escolar. In: SIGNORINI, Inês. **Lingua(gem) e Identidade**: elementos para uma discussão no campo aplicado. Campinas: Mercado das Letras, [1998] 2006.

ORLANDI, Eni. **Terra à vista- Discurso do confronto**: Velho e Novo Mundo. 2. ed. Campinas: Editora da UNICAMP, 2008.

ORLANDI, Eni. **As formas do silêncio**: no movimento dos

sentidos. 4. ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2013.

PÊCHEUX, Michel. **Semântica e discurso**: uma crítica à afirmação do óbvio. 3. ed. Campinas: Editora da Unicamp, [1975] 2009.

RODRIGUES, Aryon. **Línguas brasileiras**: Para o conhecimento das línguas indígenas. São Paulo: Edições Loyola, 1986.

SILVA, Paulo de Tássio Borges da. **Paisagens e Fluxos Curriculares Pataxó**: processos de hibridização e biopolítica. 2019. 153p. Doutorado (Doutorado em Educação) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

SIMAS, Hellen. **Educação escolar yanomani e potiguara**. 2013. 234p. Tese (Doutorado em Linguística) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, Paraíba, 2013.

SURUÍ, Txai. “**Devemos estar nos centros das decisões**”, diz Txai Suruí na COP26. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=1gnUH7HNBAU>>. Acesso em: 23 dez. 2021.

Como citar este artigo

CAVALCANTE, A. Uma luta que não cessa: sujeito-indígena, língua, memória. **Fragmentum**, Santa Maria, p. 65-86, 2022. Disponível em: 10.5902/2179219468961. Acesso em: dia mês abreviado. ano.

Artigo Original

A TRANSCENDÊNCIA DOS TRÓPICOS NO PENSAMENTO INDÍGENA¹

TRANSCENDENCE OF THE TROPICS IN INDIGENOUS THINKING

Livia Penedo Jacob

Universidade do Estado do Rio de Janeiro - Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ), Rio de Janeiro, RJ, Brasil

Resumo: O texto investiga o impacto da literatura e outras produções indígenas sobre o conceito de “brasilidade” e de “cultura brasileira”, a partir da análise de obras escritas por intelectuais indígenas. Se durante muitas décadas as culturas originárias permaneceram ignoradas pelos grandes intérpretes do Brasil, no século XXI já não é possível ignorar essas diferenças. O tema da “literatura nos trópicos”, por sua vez, que foi pensada por Silviano Santiago, Antonio Candido, Luiz Costa Lima, ganha novos olhares e interpretações com a intervenção das produções nativas e dos estudos antropológicos, conforme atesta estudo recente de Luís Augusto Fischer.

Palavras-chave: literatura indígena, história do pensamento social brasileiro, intérpretes do Brasil

Abstract: In this essay I reflect on the impact of Brazilian Indigenous literature and arts on the concept of “Brazilian culture”, based on the analysis of Indigenous theories. For many decades native cultures were ignored by the intelligentsia, but in the 21st century this attitude is no longer possible. In this sense, a recent book by Luís Augusto Fischer shows how the theme of “literature in the tropics”, traditionally debated by Silviano Santiago, Antonio Candido, and Luiz Costa Lima, may be read under new prospect thanks to native thinking and anthropological studies.

Keywords: Indigenous literature, Brazil interpreters, Brazilian socio-political theories

Publicado originalmente em 2020, o texto intitulado “Ailton Krenak, um intelectual além dos trópicos”² obteve um número de acessos acima

1 Em consonância com a portaria 206/2018, informamos que a presente pesquisa foi realizada com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

2 Texto originalmente publicado na Revista Suplemento Araçá, 6ª edição, em 23 de novembro de 2020. <<https://suplementoaraca.com.br/2020/11/23/capa-6a-edicao-artigo->

da média mensal alcançada pelo suplemento literário que o divulgou. É que o tema em pauta, a literatura indígena brasileira, vinha recebendo especial atenção naquele ano, em partes devido às associações imediatas entre a pandemia então em curso e o discurso ecológico tradicionalmente proferido pelos povos nativos. Não coincidentemente, o começo da década foi marcado por uma indicação de Ailton Krenak para o Prêmio Jabuti pela obra *Ideias para adiar o fim do mundo* (2019) e sua respectiva condecoração com o Prêmio Juca Pato de intelectual do ano, reconhecimento até então nunca concedido a um indígena.

Se no referido ensaio busquei explicar como o pensamento “selvagem” de Ailton Krenak nos ajuda a questionar a noção de brasilidade difundida pelos clássicos intérpretes de outrora – Sílvio Romero, Euclides da Cunha, Sérgio Buarque de Holanda, Caio Prado Jr, para citar alguns – objetivo, no presente texto, analisar a mesma questão sob uma ótica mais ampla, refletindo sobre outras produções nativas. Interessa, por fim, chamar a atenção para a influência desse movimento sobre os estudos literários recentes, a exemplo de *Duas formações, uma história* (2021) de Luís Augusto Fischer, obra que procura afinar a análise literária brasileira a pesquisas recentes de áreas diversas, aí incluindo-se os estudos antropológicos de Eduardo Viveiros de Castro.

Antes de abordar as atuais incursões da indigeneidade sobre o pensamento social brasileiro e seus possíveis influxos na gênese de novas percepções sobre o Brasil, julgo válido enfatizar que entre o final do século XIX e início do século XX, nossa *intelligensia* se preocupou mais em refletir sobre as subjetividades nacionais do que em entender o país a partir do contexto latino-americano. Houve, porém, exceções, como Manoel Bonfim e seu *A América Latina: males de origem* (1905), análise à época progressista porque adaptava conceitos europeus então dominantes – como o darwinismo social – a um olhar mais socialista dos fatos. Tentando entender a elite do atraso, Bonfim denunciou o conservadorismo latino-americano dos donos do poder, herança cultural daquilo que denominava “parasitismo social” ibérico.

Esses estudos, apesar de seu valor histórico, estavam imbuídos pela ideia então corrente de que existia um “espírito nacional”, marcado pelo “caráter de uma coletividade”. Tal interpretação, mais ou menos vigente até meados do século XX, refletiu-se no desenvolvimento dos estudos literários,

que tradicionalmente adotaram divisões disciplinares fundamentadas em critérios nacionais, a exemplo da própria ideia de “Literatura Brasileira”. Trata-se de modelo que teve e tem aspectos negativos e positivos, segundo análise de Jobim (2013), sendo muitas vezes contestado, na contemporaneidade, devido à emergência e consolidação dos blocos transnacionais.

Foi somente nos anos 1970 que o tema das fronteiras, finalmente visto sob o prisma literário, recebeu um olhar mais cuidadoso a partir da obra de Silviano Santiago, no ensaio “O entrelugar do discurso latino-americano”, publicado em *Uma literatura nos trópicos* (1978). Santiago refletiu, então de forma inédita, sobre o impacto da dizimação massiva dos povos nativos na produção literária latino-americana, visto que o contexto histórico e social do “descobrimento” interferiu na produção cultural posterior da região. De forma visionária, o teórico conclui pelo fracasso do projeto colonial, o que teria possibilitado que a América Latina viesse a dar sua maior contribuição ao mundo ocidental: a destruição dos conceitos de unidade e pureza.

Desse modo, Silviano Santiago antecipou a tese do hibridismo cultural latino-americano divulgada por Nestor García Canclini em 1989. Na obra *Culturas Híbridas*, o platense sustenta que uma das contradições latino-americanas foi a ocorrência do Modernismo – enquanto movimento artístico intelectual –, sem que tenha havido uma real modernização industrial da região durante o mesmo período. Devido a essa condição, os países latino-americanos seriam “resultado da sedimentação, justaposição e entrecruzamento de tradições indígenas (sobretudo nas áreas mesoamericana e andina), do hispanismo colonial católico e das ações políticas educativas e comunicacionais modernas” (GARCÍA CANCLINI, 2008, p. 73).

Deslocando tal percepção para os estudos literários, Silviano Santiago declara, em seu supracitado texto, a falência de um método de pesquisa universitária dominante à época da publicação do seu livro: as pesquisas que conduzem ao estudo das fontes e influência. Para o teórico, esse discurso ressalta as produções colonialistas em detrimento das buscas “quixotescas” dos artistas latino-americanos, reduzindo a produção local à condição de obra “parasita”, ou seja, uma obra que se nutre de outra sem nada lhe acrescentar de novo. Difícil, portanto, precisar a importância dessa teoria que, além de desvincular a dependência econômica da dependência cultural, enalteceu as artes dos trópicos, indiscutivelmente inquietantes, antropofágicas e digressivas.

A condição econômica latino-americana e seus reflexos nos estudos literários nacionais também foram matéria de questionamentos em “Literatura e subdesenvolvimento” (1989), de Antonio Candido. No ensaio, o teórico relaciona a consciência do subdesenvolvimento na literatura à Segunda Guerra Mundial, havendo, contudo, sinais de sua percepção desde a ficção regionalista brasileira de 1930. Candido aponta, ainda, outros elementos não mencionados por Santiago, como os altos índices de analfabetismo no mundo latino-americano, além do precário contexto da Península Ibérica, quando comparada a outros países do continente europeu, onde as taxas de leitura e os mercados editoriais são mais fortes.

Por outro lado, Candido realiza o exercício de examinar as influências externas – antes criticado por Santiago –, mas não da forma outrora prescrito pelos estudos acadêmicos. De maneira crítica, o teórico investiga a interferência da cultura de massa, de aspecto meramente comercial, que julga caótico e pernicioso em um meio de maioria iletrada. Conclama, desse modo, que a literatura latino-americana seja vigilante e consciente de sua condição de estar sob a égide e o controle das potências econômicas, para que a produção de massa não se torne instrumento de manipulação das artes locais.

Em posição que contraria o texto de Silviano Santiago, Antonio Candido afirma que as literaturas latino-americanas e as da América do Norte são “galhos das metropolitanas”. Retomando uma tese que o perseguiu na construção de toda a sua obra, a da “formação da literatura brasileira”, Candido defende que a condição de dependência cultural só pode ser superada com a produção de obras influenciadas não por modelos estrangeiros imediatos, mas por exemplos nacionais antecessores. Nesse sentido, relembra a importância de Machado de Assis, cujo valor, ele diz, não foi devidamente reconhecido no Ocidente, pela posição de pouca relevância cultural conferida à língua portuguesa.

Por fim, não poderia deixar de citar a obra de Luiz Costa Lima, notadamente *Pensando nos trópicos* (1991), na qual defende o abandono do modelo de literatura nacional em prol da reflexão teórica sobre o ficcional. Além de demonstrar que o critério da nacionalidade vale sob o viés político sem necessariamente se sustentar no campo da cultura, o teórico também afirma que pertencer a uma área periférica, estando subordinado a uma língua de circulação menor, significa confrontar-se com a desconfiança e o preconceito dos acadêmicos metropolitanos. Ou seja, Costa Lima

denunciou, ao longo de sua produção crítica, as limitações impostas pela “brasilidade”, conceito academicamente excludente, tanto do ponto de vista interno quanto externo.

Ignorada pelos estudos críticos mencionados, a literatura indígena começa a ser escrita no contexto brasileiro a partir dos anos 1980, alcançando maior visibilidade somente em tempos mais recentes. Essas produções, conforme atesta Graça Graúna (2013), se caracterizam pela presença de denúncia política, pela ligação dos povos originários com a terra e pelas fortes marcas de oralidade. Não causa espanto que haja certas semelhanças entre essa literatura nativa produzida no Brasil e as publicações assinadas por povos originários de outros territórios. Cito, a esse respeito, estudo de Ruffo (MACFARLANE; RUFFO, 2016), segundo o qual a literatura indígena canadense pode ser teoricamente dividida em duas principais vertentes – a de viés político e a de viés mítico. Ou seja, as convergências entre as conclusões da pesquisadora potiguara e do pesquisador anishinaabe são claras.

Trata-se, portanto, de literaturas que buscam afirmar as diferenças dessas populações, duvidando da noção de “cultura nacional” e de “subdesenvolvimento”, pois, afinal, “[...] a periferia não está apenas no Hemisfério Sul, não é dado territorial, mas refere-se às margens da sociedade” (BASTOS, 2020, p. 684). Desse modo, a desterritorialização promovida pelas obras nativas abrange a política e a própria noção de arte: 1) por um lado, promove-se a ideia de que os povos não estão separados por fronteiras nacionais, integrando a “terra”, que pode ser, por exemplo, “Pachamama”, para os povos andinos, “Abya Yala”, para os kunas ou “Mikinoc Waajew” para os anishinaabes; 2) a escrita produzida pelos escritores nativos não se encaixa nos padrões ocidentais, contestando-os quanto à estética, classificação em gêneros e até mesmo comercialização das obras (JACOB, 2020), levando-nos de volta à pergunta tantas vezes debatida pelos estudos teóricos: “afinal, o que é literatura?”.

Sobre o primeiro aspecto enumerado, isto é, a terra – e não o país – enquanto identidade cultural, me parece relevante lembrar que a presença dessas populações no território é anterior ao estabelecimento das fronteiras nacionais. A fala da escritora e artista da etnia puri Aline Rochedo Pachamama lembra que a exclusão desses povos dentro do conceito de “cidadania” marca sua relação com o Estado e os demais brasileiros: “Consolidou-se uma hierarquia científica no campo da História, atribuindo, direta ou indiretamente, às mulheres e também aos Povos Originários, a invisibilidade

e um lugar de inferioridade, passividade e exclusão” (SOUZA et al., 2019, p.111). A par dessa rejeição ocidental às alteridades, prevalece, entre os indígenas, uma oposição à ideia de Estado, organização política marcada pela separação de poderes, em contraste com as sociedades tradicionais, indivisas, conforme atestou Pierre Clastres (1974).

Sobre a desterritorialização literária, nota-se uma despreocupação, por parte dos escritores indígenas, em se “encaixar” nos gêneros prescritos pelos manuais de escrita ocidental, optando, pelo contrário, por uma maior liberdade. Essa fenômeno se explica pela oralidade que subjaz como alicerce para essa escrita, de modo semelhante ao que se observa nas sociedades nativas norte-americanas, por exemplo, conforme documentado por Roemer (1983). Ignorando o conceito de ficção, os escritores indígenas veem suas obras como transposição, para a escrita, de memórias ancestrais, colhidas a partir da tradicional arte de contar histórias. Essa opinião da mencionada autora Aline Rochedo encontra respaldo em testemunhos de outros intelectuais indígenas que compõem o livro *Literatura indígena brasileira contemporânea* (2018), merecendo destaque a fala de Márcia Kambeba: “Os escritos indígenas existem para esse fim, deixar aos novos uma continuidade de legado. Existem para que lembrem que a cultura é um tesouro que não se pode deixar roubar ou perder” (DORRICO et al., 2018, p.44).

E tendo em vista que essas obras não se classificam a partir dos gêneros literários estabelecidos pela crítica ocidental, alguns autores – a exemplo de Olívio Jekupe – vêm intitulado suas produções como “literatura nativa brasileira”. Ou seja, não se trata mais de uma literatura estritamente brasileira, pois, afinal, antes de pertencer ao país, pertence à etnia de origem e, de maneira mais generalizada, às culturas originárias, lembrando-nos que “a identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia” (HALL, 2003, p. 13). Parece-me relevante destacar novamente que muitos desses povos habitam territórios que extravasam as fronteiras nacionais, como os ticunas (Brasil, Colômbia, Peru), os guaranis (Bolívia, Brasil, Paraguai, Argentina), os tucanos (Brasil e Colômbia), os macuxis (Brasil, Guiana e Venezuela) etc, surgindo, dessa realidade, uma desfronteirização.

Em suma, a literatura indígena se opõe de forma deliberada às instituições ocidentais, contradizendo as expectativas sociais sobre o “índio”, que, na verdade, sendo “o outro”, não deixa nem de ser nativo, brasileiro e cidadão da aldeia global. Há, vale notar, um claro espelhamento dessas características nas produções visuais desses povos, conforme atestam Elmar Favreto e Paulo Neves

(2020, p.110) quando analisam os quadros do escritor e artista macuxi Jaider Esbell, que “[...] nas suas ações em defesa da arte indígena contemporânea, promove uma política de desestabilização do *status quo*, buscando um outro estilo, não ditado pela indústria”.

Mas, vale dizer, esse movimento não ocorre sem contradições. Alçado a maior destaque da 34ª Bienal de São Paulo (2021) após a aquisição de algumas de suas obras pela Galeria Pompidou, de Paris, Jaider Esbell foi encontrado sem vida em seu apartamento à época da exposição. Sua morte, de causa ainda não esclarecida, revela que a arte indígena segue incompreendida por uma sociedade que vê apenas mercadoria onde outras populações enxergam transcendência. Essa diferença está bem explicada em *A queda do céu*, pelas palavras do ianomami Davi Kopenawa: “Nossos verdadeiros bens são as coisas da floresta, suas águas, seus peixes, sua caça, suas árvores, seus frutos. Não são as mercadorias! É por isso que quando alguém morre logo damos um fim em todos os seus objetos” (KOPENAWA; ALBERT, 2016, p.410).

Também a literatura é entendida pelos indígenas como uma extensão da floresta, constituindo-se uma construção espiritual que visa civilizar os homens brancos, conforme revela a tese de doutorado de Daniel Munduruku, posteriormente publicada no formato livro, intitulada *O caráter educativo do movimento indígena*. Diversas vezes vencedor do Prêmio Jabuti, Munduruku nos ensina:

Que o movimento indígena educou após ser educado parece ser uma verdade incontestável. Certamente é perceptível que muito do que acontece hoje dentro da sociedade brasileira - em termos educacionais, políticos e sociais - é fruto da sociedade civil organizada (MUNDURUKU, 2012, p. 222).

A literatura indígena, portanto, espelha esse “caráter pedagógico” do movimento político indígena, tanto porque visa educar as novas gerações de crianças brancas sobre a diversidade cultural brasileira, como por sua proximidade com a oralidade. É que as narrativas orais tradicionais não se emolduram em parâmetros ocidentais que ditam o que vem ou não a ser literatura. A leitura cuidadosa de histórias nativas evidencia, com frequência, uma fusão entre o humor, a botânica, as cosmogonias, a pedagogia, além de outros saberes. Nesse mesmo sentido, o sagrado e o profano parecem se fundir, visto que tudo está permeado por uma sacralidade criadora, expressa pelas narrativas etiológicas, isto é, histórias que tratam sobre o surgimento do mundo e das coisas, não

raramente incorporadas pela literatura escrita por esses povos. Ou seja, os fazeres nas comunidades originárias são rizomáticos, não se restringindo a um objetivo específico e não se submetendo à divisão de “campos do conhecimento”, tão cara às culturais ocidentalizadas.

Se essas especificidades foram, quando não ignoradas pelos intérpretes da “cultura brasileira”, reduzidas à folclorização, a literatura indígena se estabelece não apenas como contraponto ao *mainstream*, levando, finalmente, à compreensão de aspectos culturais difundidos por nosso território geográfico e abordados por autores consagrados, a exemplo de Guimarães Rosa. Cito, a esse respeito, o recente *Dois formações, uma história* (2021) de Luís Augusto Fischer, obra cuja principal tese consiste em revisar os pontos falhos do clássico *Formação da literatura brasileira: momentos decisivos* (1959), de Antonio Candido. Fischer sustenta, em oposição a Candido, que houve dois pontos de elaboração literária no Brasil: 1) uma alicerçada no meio urbano (e este reconhecido como exclusivo por Candido), tendo em Machado de Assis seu marco inaugural; e 2) outra, com base no relato rural, do qual Guimarães Rosa seria o máximo representante.

Sem adentrar nos pormenores dessa teoria, chamo atenção para a valorização que Fischer imprime à contribuição indireta do antropólogo Eduardo Viveiros de Castro aos estudos literários. O teórico percebe a importância das pesquisas de Viveiros de Castro para compreender que defender a inexistência dos indígenas em nosso território é uma forma de “[...] negar umas tantas evidências óbvias da forte permanência de práticas sociais e de visões de mundo de origem ameríndia” (FISCHER, 2021, p.327). Interessa particularmente a Fischer aquilo que o supracitado antropólogo nomeou “perspectivismo ameríndio”, ou, mais recentemente, “multiculturalismo”, certa característica recorrente em diversas cosmogonias dos povos da Amazônia. Dando a palavra ao autor:

Tipicamente, os humanos, em condições normais, veem os humanos como humanos e os animais como animais; quanto aos espíritos, ver estes seres usualmente invisíveis é um signo seguro de que as ‘condições’ não são normais. Os animais predadores e os espíritos, entretanto, veem os humanos como animais de presa, ao passo que os animais de presa veem os humanos como espíritos ou como animais predadores: “O ser humano se vê a si mesmo como tal. A lua, a serpente, o jaguar e a mãe da varíola o veem, contudo, como um tapir ou um pecari, que eles matam”, anota Baer (1994, p. 224) sobre os Matsigenka. Vendo-nos como não-humanos, é a si mesmos que os animais e espíritos veem como humanos (CASTRO, 2016, p. 350).

Observando, nas obras produzidas por autores indígenas, a recorrência de personagens transmorfos, nomeei esse fenômeno “metamorfoses ameríndias” (JACOB, 2020) em filiação à produção científica de Eduardo Viveiros de Castro, embora consciente de que a palavra “ameríndio” não seja considerada adequada, dada à remissão imediata à colonização. Em suma, muitas cosmogonias nativas se baseiam na impermanência da natureza, uma percepção de mundo que acaba por ser espelhada nas literaturas nativas, nas quais não faltam personagens que se metamorfoseiam em espíritos, elementos da natureza, animais ou híbridos; ou, ainda, vice-versa, criaturas não humanas que se transformam em gente.

Também seguindo o lastro teórico de Eduardo Viveiros de Castro, Fischer observa uma perceptível referência à indigeneidade no conto “Meu tio, o iuaretê”, de Guimarães Rosa, considerando-o ponto alto da produção sertanista, que ganharia novos contornos na contemporaneidade de Alberto Mussa (*Meu destino é ser onça*, 2009), Wilson Bueno (*Mar Paraguayo*, 1992), Paulo Scott (*Habitante irreal*, 2011) etc. Mesmo não se aprofundando sobre o legado de Ailton Krenak, Olívio Jecupe, Daniel Munduruku, Graça Graúna ou Eliane Potiguara, *Dois formações, uma história* se destaca por apresentar outras maneiras de pensar o Brasil. Enxerga-se que nosso universo (e por que não dizer, nosso país?) está povoado por outros sujeitos além dos humanos e, entre os humanos, também compomos uma fauna múltipla, variada, diversa.

Notório, portanto, que são muitos os Brasis e que a brasilidade não é estanque. Trata-se, pelo contrário, de categoria prismática, de definição tão ampla quanto são os sujeitos por ela englobados. Na medida em que a intelectualidade indígena transcende os trópicos, supera-se, por tabela, a ideia de que as artes das antigas colônias são galhos ou reproduções, exaltando-se, em contrapartida, tudo o que nos é inerente. Nesse sentido, os escritores indígenas representam, para além de seus povos, aqueles que rejeitam por completo o Estado, ignorando as outras “aldeias”. Nesse caso, a brasilidade, arrisco dizer, deve existir mesmo para aqueles que a ignoram, visto que germina da ancestralidade, da anterioridade ao próprio país; encontra-se, pois, justificada pela precedência e se alicerça no direito à autonomia. Em outras palavras, a ameaça à existência desses indivíduos e de suas culturas simboliza a ruína de toda a coletividade, para além de qualquer fronteira.

REFERÊNCIAS

BASTOS, Elide Rugai. “A história nunca se fecha”. In: *sociol. antropol.* Rio de Janeiro, v.10.02: 677–694, may.–aug., 2020. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/sant/a/Dy7NnKNxTWHZq6YqwrghW3m/> Acesso em: 11 nov. 2021.

BOMFIM, Manoel. *A América Latina: males de origem*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1993.

CANDIDO, Antonio. *A educação pela noite e outros ensaios*. São Paulo: Ática, 1989.

CASTRO, Eduardo Batalha Viveiros de. *A Inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naif, 2016.

CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o estado*. São Paulo: CosacNaif, 2014.

DORRICO, Julie. et al (Org.). *Literatura indígena brasileira contemporânea: criação, crítica e recepção*. Porto Alegre: Editora Fi, 2018.

FAVRETO, Elemar Kleber; NEVES, Paulo Thadeu Franco. “A arte indígena contemporânea: o trabalho de Jaider Esbell como um contraponto à indústria cultural”. In: *Revista ambiente, gestão e desenvolvimento*. V.13/ número 1. Janeiro de 2020.

FISCHER, Luís Augusto. *Dois formações, uma história*. Porto Alegre: Arquipélago, 2021.

GARCÍA CANCLINI, Néstor. *Culturas híbridas*. Tradução de Ana Regina Lessa e Heloísa Pezza Cintrão. São Paulo: Edusp, 2008.

GRAÚNA, Graça. *Contrapontos da literatura indígena contemporânea no Brasil*. Belo Horizonte: Maza Edições, 2013.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na Pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

JACOB, Livia Penedo. *O índio na literatura e a literatura indígena*. 233 f. Tese (Doutorado em Letras). Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020.

JOBIM, José Luís. *Literatura e cultura: do nacional ao transnacional*. Rio de Janeiro: Eduerj, 2013.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LIMA, Luiz Costa. *Pensando nos trópicos*. Rio de Janeiro: Rocco, 1991.

MACFARLANE, Heather; RUFFO, Armand Garnet. *Introduction to Indigenous literary criticism in Canada*. Peterborough: Broadview Press, 2016.

MUNDURUKU, Daniel. *O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970-1990)*. São Paulo: Paulinas, 2012.

ROEMER, Kenneth, M. "Native American oral narratives: context and continuity". In: *Soothing the ground: Essays on native American oral literature*. Londres: University of California Press, 1983.

SANTIAGO, Silviano. *Uma literatura nos trópicos*. Pernambuco: Editora Cepe, 2019.

SOUZA, Ana Paula Lemes de. et al (Org). *Ecologia das águas: o futuro em corrosão*. Cambuquira: Nova Cambuquira, 2019.

Como citar este artigo

JACOB, L. P. A transcendência dos trópicos no pensamento indígena. **Fragmentum**, Santa Maria, p. 87-97, 2022. Disponível em: 10.5902/2179219468938. Acesso em: dia mês abreviado. ano.

Artigo Original

UM LIVRO E UM ENUNCIADO EM NOSSA FORMAÇÃO SOCIAL¹

A BOOK AND A STATEMENT IN OUR SOCIAL FORMATION

Vanise Medeiros

Universidade Federal Fluminense, UFF, Rio de Janeiro, RJ, Brasil

Resumo: Neste artigo, parto do livro *Água de barrela*, de Eliana Cruz, um romance inscrito na formação discursiva da descolonização, para promover uma reflexão sobre um enunciado, corrente em nossa sociedade, que sustenta e justifica desigualdades sociais profundas. Inscrito na formação discursiva da branquitude, trata-se de um enunciado que institucionaliza certos sentidos e encobre outros. Pode ser submetido a leituras outras que foram impedidas de circular. É o que o livro põe em cena. Neste exercício, retorno à virada do século XIX para trazer três posições que permitem pensar na ancoragem, nos efeitos e nos silenciamentos de tal enunciado.

Palavras-chave: Enunciado, trabalho, *Água de barrela*, Análise de discurso materialista.

Abstract: This article starts from the book *Água de barrela*, by Eliana Cruz, a novel inscribed in the discursive formation of decolonization, to promote a reflection on current statements in our society, that sustains and justifies deep social inequalities. Insccribed in the discursive formation of whiteness, these statements institutionalizes certain meanings and covers up others. They can be subjected to other readings that have been prevented from circulating. That's what the book brings into play. In this exercise, I return to the turn of the 19th century to bring three positions that allow us to think about the anchoring, the effects and the silencing of such statements.

Key-words: Statement, work, *Água de barrela*, Materialist discourse analysis.

A noção de memória foi e permanece ainda aqui
um investimento interpretativo de grande alcance (...)
Não há memória sem história.
(COURTINE, 2008, p. 17)

1 Uma primeira versão deste artigo foi apresentada no evento *III Colóquio Internacional Museus, Arquivos e Lugares de Memória* no/do espaço urbano, em agosto de 2021.

Um livro para começo de conversa

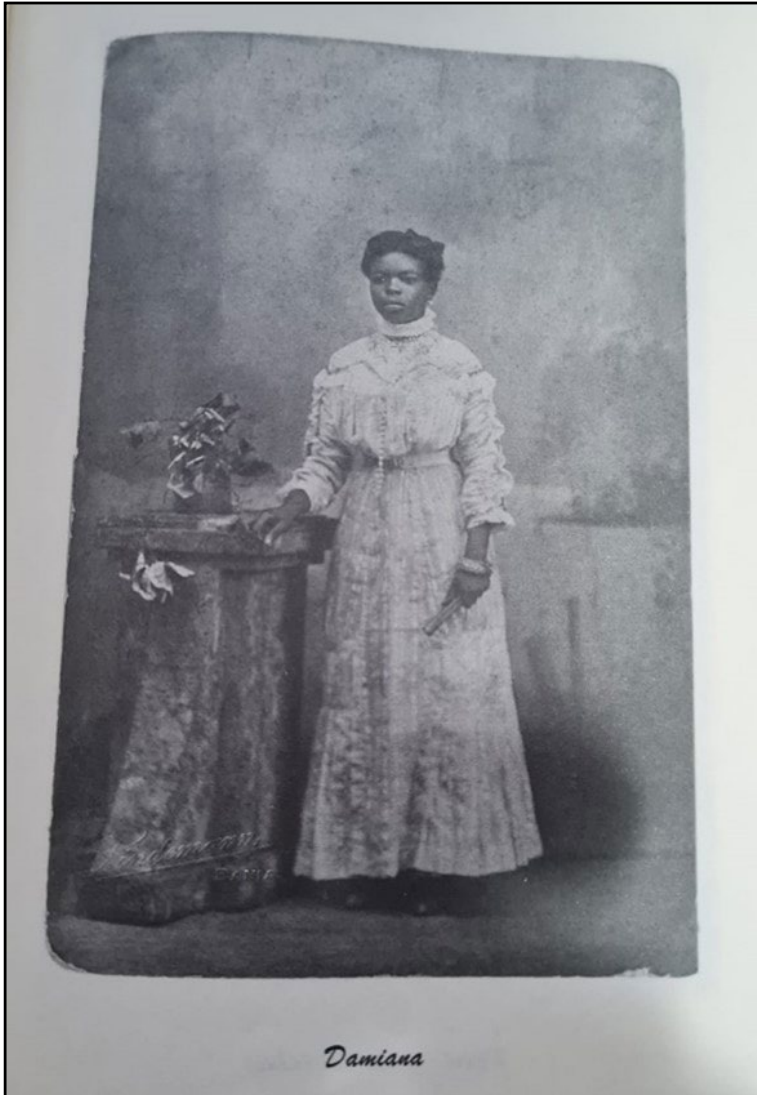
O que trago com este artigo são algumas reflexões a partir de leituras que tenho feito e de inquietações que dizem respeito a desigualdades sociais profundas na nossa sociedade. Se as perguntas que nos fazemos são sempre perguntas do presente, este presente não é sem fios entrecortados de memória, sem história, como nos fala Courtine. É sobre tais fios que me debruço ao eleger um certo enunciado corrente na nossa atualidade: *Eu trabalhei, eu venci*. Parto de um romance emblemático, *Água de Barrela*, de Eliana Alvez Cruz.

Vencedor, em 2015, do prêmio Oliveira Silveira, da Fundação Palmares², *Água de Barrela* é um romance memorialístico que narra a saga de uma linhagem escravizada. Pelo horror da captura e do aprisionamento de corpos em uma aldeia africana e da travessia dos antepassados da autora que ao Brasil chegam em 1850 – ano da lei Eusébio de Queiroz que abole o tráfico de escravizados e que resulta na intensificação desta prática dantesca tornada ilegal e ampliada em sua ilegalidade –, somos levados a percorrer a vida de vários membros desta família. Vamos conhecer de perto suas mulheres – sim, as mulheres negras são centrais. Elas rememoram uma história que tem sido silenciada, nos contam de uma ancestralidade; por elas, somos conduzidas a conhecer os homens da família. Mas não somente, por elas nos vemos diante um já sabido: da exploração dos corpos negros e da força de seu trabalho; das crueldades praticadas por homens brancos. Por elas, acompanhamos as escaramuças dos homens e mulheres brancos para se manter na posição de domínio.

Com efeito, esse romance percorre o universo de desumanização que as práticas escravagistas, inscritas na formação ideológica da colonização, teceram e marcaram de forma constitutiva (MODESTO, 2020) nossa sociedade, nossas relações, nosso imaginário. Vamos rever o pós-abolição e a condição de abandono e desamparo dos sem direito à terra, sem direito ao produto de seu trabalho, sem direito à própria vida. Esse romance também nos joga diante de diferentes posições discursivas relativas às formas de lutar, de resistir, de tentar sobreviver e também de morrer. Diria tratar-se de um livro de memórias que se abre com fotos de: Damiana; Pedro, irmão de Adônis; Damiana e João Paulo.

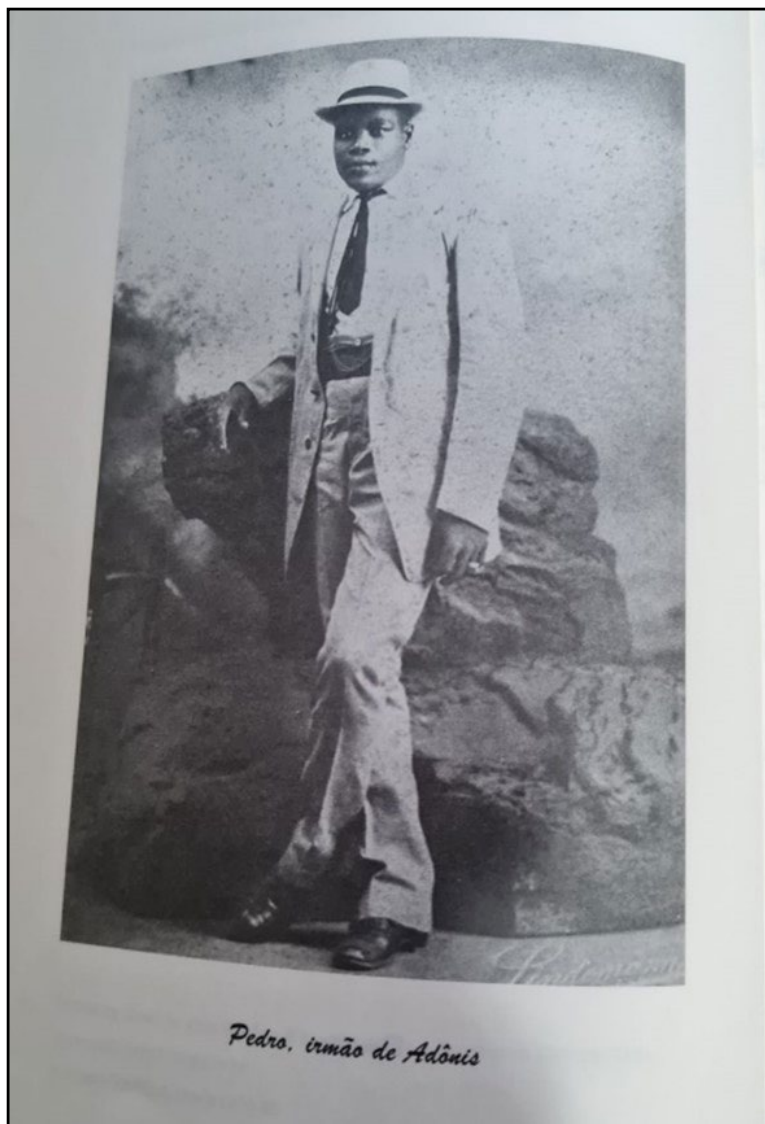
2 Um prêmio instituído para valorização e visibilidade das manifestações culturais da população afro-brasileira (<https://biblio.info/eliana-alves-cruz-a-voz-da-liberdade/>).

Figura 1: foto de Damiana



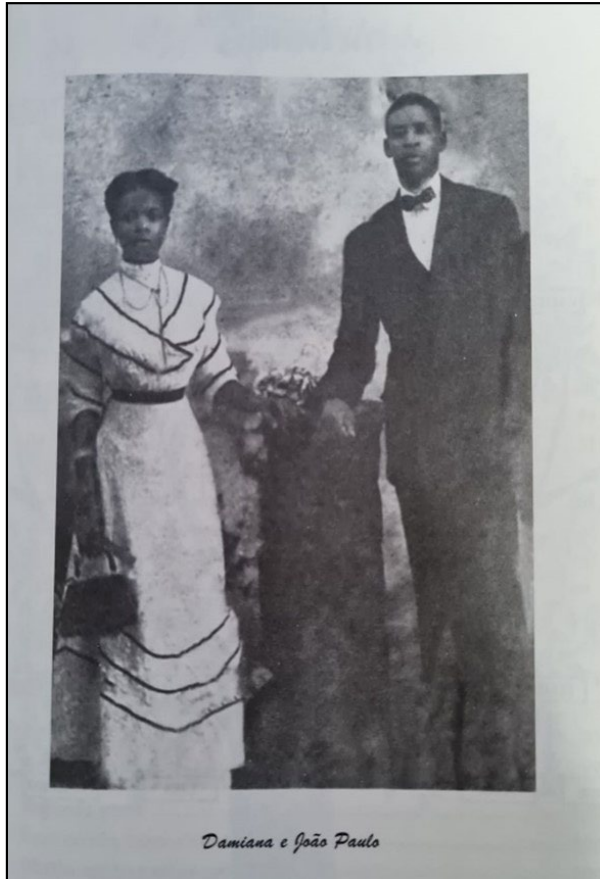
Fonte: *Água de barrela* (foto do livro feita por Vanise Medeiros)

Figura 2: foto de Pedro, irmão de Adônis



Fonte: *Água de barrela* (foto do livro feita por Vanise Medeiros)

Figura 3: foto de Damiana e João Paulo

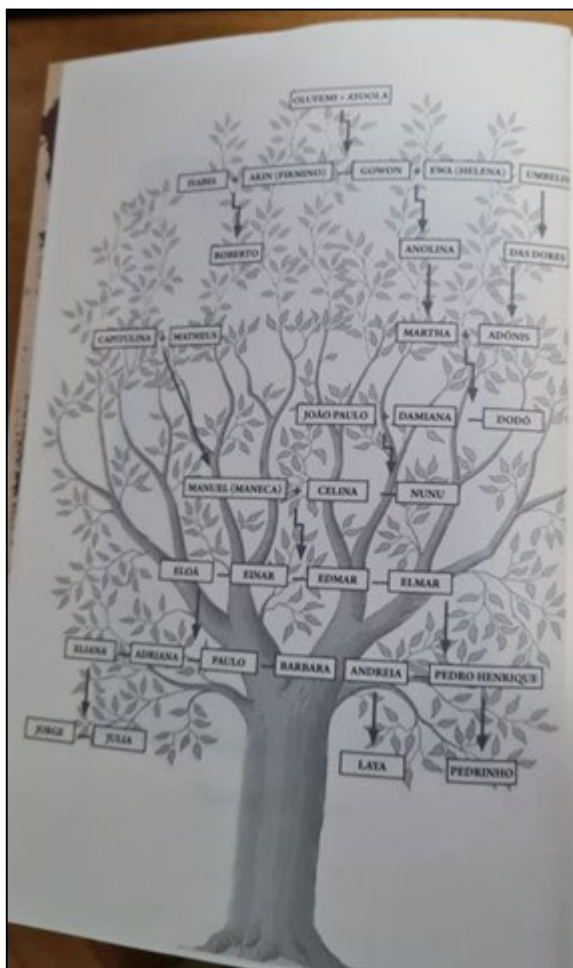


Fonte: *Água de barrela* (foto do livro feita por Vanise Medeiros)

São fotos posadas em estúdio de fotógrafo. Fotos que acenam e engendram para uma outra memória de futuro (MARIANI, 1998): não aquela dos escravizados servindo de brinquedo para brancos, não aquela indicadora de uma subalternidade, mas aquela em que qualquer um que tivesse direito à vida na sociedade pudesse fazer. Uma foto que traz a pose, as vestes, o enquadramento, na qual são naturalizadas as fotos de brancos. No livro, ficamos sabendo da história dessas fotos que funcionam como gestos simbólicos de inscrição em uma posição possível na sociedade que não a do

sofrimento. Após as fotos, eis uma árvore genealógica.

Figura 4: foto da árvore genealógica



Fonte: Água de barreira (foto do livro feita por Vanise Medeiros)

A partir de folhas mais altas, aparecem os nomes mais ancestrais. São dois nomes em língua de territorialidade africana, Olufemi+Ayoola, em galhos finos, frágeis. E outros vão lhe sucedendo no movimento descendente para outras folhas. Aparecem, em seguida, como diria Guimarães Rosa

(1970), os binominados – Ekin (Firmino) e Ewa (Helena) –, os que perderam o direito aos seus nomes e foram renomeados pelos senhores de escravos. Outros nomes vão surgindo no movimento descendente para galhos cada vez mais resistentes até ladearem um tronco robusto. A árvore evoca uma descendência que segue em busca de enraizamento; que segue em busca do direito ao solo e às raízes. A árvore se faz entranhas no livro.

Ao final do romance, novas surpresas. Outras fotos significativas:

Figura 5: foto do final dos anos 30



Fonte: *Água de barrela* (foto do livro feita por Vanise Medeiros)

Uma foto de Damiana e Martha ao lado de outra descendente dos escravizados no final dos anos 30 do século XX. Assim como naquelas fotos que abrem o livro, algo permanece: a altivez dos corpos. E algo muda.

Vestes, cenário e ambiência humildes não mais espelham a posição do branco nas fotos do século XIX, mas aquela possível aos negros no século XX. Deslocamento preciso que dá conta de deslocamentos em que não se alteram as condições sociais. Em seguida, uma foto da casa de engenho: elemento representativo da sociedade colonialista e escravagista.

Figura 6: foto da Casa do engenho Nossa Senhora da Natividade

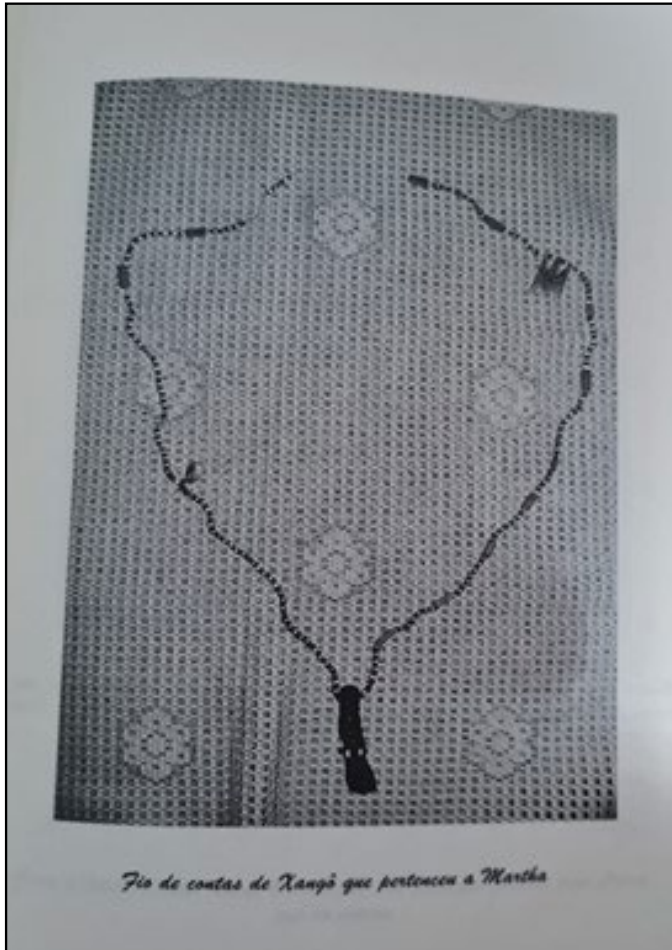


Fonte: *Água de barrela* (foto do livro feita por Vanise Medeiros)

Da casa, vamos para a foto do fio de contas de Xangô que pertenceu

a Martha: um fio de contas que traz consigo a travessia e mostra a força da resistência e a capacidade de resiliência dos povos que para aqui vieram. Contas que tecem o fio da vida.

Figura 7: fio de contas de Xangô



Fonte: *Água de barrela* (foto do livro feita por Vanise Medeiros)

Ao fio de contas segue a foto de dois objetos: “Bonecos de porcelana de Nunu, xícara e pires de porcelana de Celina. Duas das únicas quatro peças do enxoval de casamento que não foram quebradas por Nunu”, nos

diz a legenda (CRUZ, 2018, p. 313). Foto de objetos que não se perderam enunciando as perdas. Concretude simbólica de objetos outros, de haveres que lhes foram interditados.

Figura 8: dois objetos



Fonte: Água de barreira (foto do livro feita por Vanise Medeiros)

Em seguida, cartas: “Cartas de Mary Santos Silva. Descendente dos Tosta que escreveu para Celina” (CRUZ, 2018, p. 315). Cartas com palavras sublinhadas, com riscos, rasuras, correções, parênteses. Com letra espremida para caber na folha o tanto que cabe e o tanto que não cabe na vida.

No corpo do livro, esbarramos ainda em notas de pé de página. São onze notas com funcionamentos distintos: trazem fontes bibliográficas, indicam pontos clandestinos de chegada de barcos com escravizados, explicam termos em iorubá trazendo um pouco desta cultura, descrevem instrumentos de suplício, recuperam nomes antigos de lugares, traduzem termos quimbundos, assinalam nome de general francês, portam explicações para formas populares de nomear, por exemplo, menstruação, explanam com vagar o que vem a ser pedra de raio em um cântico de Xângô e, em outra nota, indica-se o modo como tal pedra foi revelada aos mortais. O romance traz termos, cantos em línguas outras. No caso do cântico a Xangô, temos o canto e sua tradução lado a lado, funcionando como modo de dar a saber de línguas.

Fotos, árvore, cartas, notas de rodapé indiciam e metaforizam os muitos espaços de sua inscrição na sociedade: no corpo e nas margens da sociedade. São lugares outros, fendas abertas para dar a saber de sua historicidade, de sua descendência, de suas lutas, de suas formas de resistência, de sua resiliência. A trajetória de uma linhagem africana que para cá foi trazida e submetida à escravidão não se esgota, pois, na narrativa.

Com efeito, o livro produz conhecimento sobre línguas, hábitos, mitos, religiosidades, saberes vários de uma parcela maior da nossa sociedade: aquela que adveio com escravizados. *Água de Barrela*, romance histórico que se impõe como patrimônio, narra uma história sabida que já deveria ser divulgada há mais de um século; uma história que se tenta silenciar em nosso país. O livro se inscreve na formação discursiva da descolonização. Seu recorte temporal começa em meados, como já dito, do século XIX, e percorre o momento pós-abolição até os dias atuais. Sua forma de escrita não linear ilumina um passado que não é passado; embaralha temporalidades embaralhadas; expõe mazelas de uma sociedade adoecida em função de uma diáspora racial e social. Seu título, *Água de Barrela*, já denuncia o engodo, a falácia da democracia racial. Observe-se o que se lê nas páginas iniciais do livro:

Sentada na cadeira de rodas, ela [Damiana] olhava aquela gente ao seu redor.
(...)

Seus olhos também já não eram os mesmos, mas registravam muito bem o brilho das roupas imaculadas naquele dia de festa. Aqueles moços e moças que ali estavam, certamente, nunca tinham visto uma barrela – aquela água com cinzas de madeira que se colocava na rouparia para branqueá-la. (...)

No fundo achava que o que se queria mesmo era que tudo fosse mergulhado nessa água que branqueia. As roupas, as vidas, as pessoas... Todos mergulhados na água de barrela. Riu intimamente, imaginando a cena. (...) (CRUZ, 2018, p.15)

Eis ainda nota da autora após o sumário:

Não queremos mais aquilo que embranquece a negra maneira de ser
Não queremos mais o lento e constante apagamento da cor de terra
molhada, suada, encantada...

Queremos os remendos dos panos, nas tramas dos anos
sofridos, amados...

E acima de tudo,
apaixonadamente vividos. (CRUZ, 2018, p.11)

Água de barrela e árvore genealógica: a primeira, metaforizando e denunciando o desejo do branco de espelho; a segunda, metaforizando a luta de mulheres negras e homens negros por suas raízes, por terra, por vida. Árvore da vida.

Um enunciado

Há muito o que interessa neste livro. Há muito o que ouvir e aprender. Quero registrar agora algo que nele há a exaustão e algo que não há. Há a exaustão o trabalho do homem negro e da mulher negra. Geração após geração a exploração do trabalho braçal não cessa, não diminui, não resulta em melhoria de vida, em condições dignas de moradia, em escolarização; o que assistimos é um deslocamento para outras formas de exploração atravessadas por discursos de caridade, por tratamentos falaciosos de suposta igualdade (“é como se fosse uma filha...”). Como deveríamos saber, não há nada na nossa sociedade que tenha sido feito sem o labor do negro ou da negra e, no entanto... o que não ocorre no livro é a possibilidade de um enunciado como *Eu trabalhei, eu venci*.

É sobre ele que quero começar uma reflexão. Este é um enunciado corrente na nossa sociedade atualmente. Ele indica e justifica o mérito por se ter o que se tem; um mérito por se ser quem se é. Trata-se de um enunciado sustentado pela posição discursiva da meritocracia. Tomei como exercício pensar este enunciado a partir de algumas posições discursivas inscritas na nossa formação social já na virada do século XIX, isto é, tomando o momento propalado como de libertação dos escravizados. Vou neste exercício apontar três posições para pensar a ancoragem e os efeitos de tal enunciado.

Uma primeira posição seria aquela herdeira da casa grande, aquela cuja riqueza advém de herança de bens, terras, valores, saberes, estéticas e cujos direitos e méritos decorrem de tais transferências de poder. Tal enunciado não me parece se colocar para esta posição que chamo de herdeira, afinal trabalho aí não é valorizado; aí se desfruta do trabalho do outro e se naturaliza o que se tem. Um enunciado que teríamos seria: *Eu herdei; é meu!*

Uma outra posição seria a do colono que aqui chegou para promover o embranquecimento. Este ganha ou não terras e labora a terra que vai se tornando sua. Julgo que tal enunciado comparece com vigor nesta posição, afinal, tal posição se orgulha por ter trabalhado, se orgulha por seu avô ter

construído algo a partir do qual ele desfruta, seja trabalhando ou não. Aí temos: *Eu trabalhei, eu venci*.

Uma terceira posição seria aquela dos escravizados e dos libertos, cuja história lemos em *Água de Barrela*. Sua porta de entrada não foi a mesma dos colonos; seu trabalho não adentra o imaginário da nossa formação social produzindo os mesmos sentidos positivos que o trabalho feito por colonos. Aí tal enunciado também não se sustenta.

O ponto que quero começar a investigar é o da memória discursiva que suporta o discurso da meritocracia. Me pergunto pelas condições de produção de emergência da possibilidade deste enunciado e me parece que ele se ancora na ilusão do trabalho dignificado de uns – que venceram – em oposição ao trabalho silenciado e desprestigiado de outros. Cito Pêcheux (2011, p. 147), para explicar meu caminho de leitura e lembrar que é preciso: “[...] sublinhar o papel do interdiscurso dentro da análise interfrástica (ou intradiscurso), tanto quanto a importância da análise léxico-sintática enunciativa na apreensão do interdiscurso como corpo de traços que formam memória.”.

Tomemos então o enunciado *Eu trabalhei, eu venci*. Como analistas de discurso, sabemos que o discurso se assenta na materialidade da língua, e, como Pêcheux nos lembra em vários de seus textos, é preciso atentar para as relações no intradiscurso, é preciso atentar para a sintaxe. Em *Eu trabalhei, eu venci*, temos um enunciado composto de duas orações coordenadas unidas por uma vírgula que se abre para uma oração conclusiva que pode ser assim parafraseada:

Eu trabalhei, eu venci.
Eu trabalhei, por isso eu venci.

Se fizermos o exercício de negarmos a primeira oração, seremos instados a negar a segunda:

Eu trabalhei, eu venci.
Eu não trabalhei, eu não venci.

Noutras palavras: não posso ter como negativa correlata a *Eu trabalhei, eu venci* enunciados com a negativa incidindo somente em uma das orações.

Eu trabalhei, por isso eu não venci.
Eu não trabalhei, por isso eu venci.

Eu trabalhei, por isso não venci e *Eu não trabalhei, por isso eu venci* não tecem uma rede parafrástica com *Eu trabalhei, eu venci*. Com efeito, *Eu trabalhei, eu venci* impede que se possa dizer que se venceu sem trabalho. Aí reside, como sabemos, o discurso da meritocracia. Merecem os que trabalham.

O mesmo vai ocorrer com a relação explicativa, correlata da conclusiva:

Eu venci, porque eu trabalhei.
Eu trabalhei, por isso eu venci.

O equívoco está na formulação que alinhava uma relação explicativa ou conclusiva entre vencer e trabalhar. Ora, como sabemos, mulheres negras e homens negros trabalharam e muito. O livro *Água de barreira* não é o único a comprovar isto. O trabalho de negros e negras na construção e na possibilidade de nossa sociedade é inegável. E o fizeram em condições piores que as de qualquer colono, que as de qualquer ser humano. Por que não venceram? O que desfaz a lógica perversa deste enunciado? A resposta talvez esteja naquilo que é silenciado no enunciado, nas parafrases impedidas de circular que podemos ler abaixo:

Eu venci, porque recebi fruto do meu trabalho; porque recebi terras; porque era branco; porque tive direito a saúde, educação, a salário...
Eu não venci, porque não recebi nenhum fruto do meu trabalho; porque não recebi terras; porque não era branco e porque não tive direito à saúde, à educação, ao salário...

Eu trabalhei, por isso eu venci ou *Eu venci, porque trabalhei* silencia as condições de produção de trabalho para uns e outros. Faz parecer que uns trabalharam e outros não. Faz parecer que todos tiveram e têm as mesmas condições de trabalho. Faz parecer que todo e qualquer trabalho é dignificado na sociedade. Faz apagar também as condições de não trabalho para uns e o modo de significar tais condições; faz apagar o desemprego.

Enfim, há muito outros fios a serem puxados a partir de tal enunciado³.

Eu venci, porque eu trabalhei é, pois, um enunciado da branquitude; é o brado branco diante do medo branco de qualquer possibilidade de alçada social daquele que não é branco. Este não é um enunciado possível em *Água de Barrela*; um livro que narra a história dos tantos muitos que morreram trabalhando sem nunca ter direito a nada. Aí, o enunciado que se apresenta é: *Eu trabalhei e muito, mas fui impedido de ter um mínimo de retorno do meu trabalho*.

Por uma continuação necessária

É constitutivo das formações sociais a circulação de enunciados que operam na produção e sedimentação de sentidos. Orlandi (1993) principia seu artigo “Vão surgindo sentidos”, em que tece uma reflexão teórica vigorosa acerca do que vai indicar como discurso fundador, nos falando de enunciados fundadores. A autora nos lembra que são espaços de identificação histórica, que constroem um imaginário social, que aproveitam fragmentos do já instalado, de retalhos, e instauram sentidos onde outros já se instalaram. Ela nos alerta que são as imagens enunciativas que funcionam e que enunciados servem como argumento. Não são alheios às formações ideológicas, às formações discursivas, às posições discursivas. O que a autora nos fala sobre enunciados fundadores pode ser aqui trazido para pensar enunciados vários que circulam na sociedade produzindo efeitos sobre sujeitos e para nosso enunciado em questão.

Ferreira (1993), neste livro que Orlandi organiza e que nos fala de enunciados e discursos fundadores, se volta para a compreensão do funcionamento do enunciado clichê em seu funcionamento corrosivo e em seu esvaziamento, enfraquecimento. A autora nos chama atenção para o que vai indicar como automatismos desencadeados pelo clichê. Estes não podem ser associados à “[...] falta de tempo para pensar ou a uma ausência de pensamento próprio por parte do sujeito” (Id., ano, p. 72), mas sim como envolvendo “[...] mecanismos sociais, históricos e culturais, presentes nos modos de sustentação do *status quo* que se realizam pela reiteração de enunciados” (Id., ano, p. 72). E indica que: “O efeito de impregnação de tais automatismos funciona como a possibilidade de institucionalização

dos sentidos, fazendo-os corresponder, ética e moralmente, às expectativas construídas pela sociedade”. (FERREIRA, 1993, p. 72). No entanto, como lembra Ferreira (1993, p. 73), tais enunciados, “[...] enquanto construção de aparência linguisticamente cristalizada, encobre[m] sob sua forma sentidos que não se encontram petrificados”.

Estas são reflexões importantes para nosso enunciado em foco: *Eu trabalhei, eu venci*. Este atua como espaço de identificação; projeta-se no imaginário social funcionando como argumento para certas posições discursivas que asseguram práticas que operam com a desigualdade social. Inscrito na formação discursiva da branquitude, institucionaliza sentidos e encobre outros sentidos. Pode ser esvaziado; pode ser submetido a leituras outras que foram impedidas de circular. É o que o livro *Água de barrela* põe em cena. É preciso investir em tais enunciados e na análise do que engendram, de onde se ancoram e o que silenciam no espaço de disputas várias em nossa sociedade. Como um ponto provisoriamente final e para efeito de fechamento, trago uma citação de Pêcheux (1990, p. 8), sobre a reflexão necessária acerca da relação da língua com a ideologia:

Através das estruturas que lhe são próprias, toda língua está necessariamente em relação com o “não está”, o “não está mais”, o “ainda não está” e o “nunca estará” da percepção imediata: nela se inscreve a eficácia omni-histórica da ideologia como tendência incontornável a representar as origens e os fins últimos, o alhures, o além e o invisível.

Referências

COURTINE, J.-J. Discursos sólidos, discursos líquidos: a mutação das discursividades contemporâneas. In: SARGENTINI, V.; GREGOLIN, M. do R. (Org.) **Análise do discurso**: heranças, métodos e objetos. São Carlos: Claraluz, 2008.

CRUZ, E. A. **Água de barrela**. Rio de Janeiro: Malê, 2018.

FERREIRA, M. C. L. A antiética da vantagem e do jeitinho na terra em que Deus é brasileiro (o funcionamento discursivo do clichê no processo de constituição da brasilidade). In: ORLANDI, E. (org.) **Discurso fundador**.

Campinas: Pontes, 1993.

GUIMARÃES ROSA, J. Uns índios. In: GUIMARÃES ROSA, J. **Ave palavra**. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio, 1970.

MARCEL, P., PERINI, R., MEDEIROS, V. Notas sobre o verbete trabalhador essencial: língua, pandemia, luta de classes. In: PETRI, V. et al. **Ditos e não-ditos**: discursos na, da e sobre a pandemia. Campinas: Pontes Editores, 2021.

MARIANI, B. **O PCB e a imprensa**: os comunistas no imaginário dos jornais 1922-1989. Rio de Janeiro: Revan; Campinas: UNICAMP, 1998.

MODESTO, R. Os discursos racializados. **Revista da Abralín**, [s.l.], v. 20, n. 2, p. 1-19. 2021.

PÊCHEUX, M. Delimitações, inversões, descolamentos. **Caderno de Estudos Linguísticos**, Campinas, n. 19, 1990.

PÊCHEUX, M. Leitura e memória: projeto de pesquisa. In: ORLANDI, E. **Análise de discurso: Michel Pêcheux**. Textos selecionados. 2. ed. Campinas: Pontes Editores, 2011.

Como citar este artigo

MEDEIROS, V. Um livro e um enunciado em nossa formação social. **Fragmentum**, Santa Maria, p. 99-115, 2022. Disponível em: 10.5902/2179219468957. Acesso em: dia mês abreviado. ano.

Artigo Original

CONFISSÕES DE UM HOMEM DE BEM: A RADIOGRAFIA DE UM MODELO

CONFESSIONS OF A GOOD MAN: THE RADIOGRAPHY OF A MODEL

Marcelo Peloggio

Universidade Federal do Ceará, UFC, Fortaleza, CE, Brasil

Resumo: O texto aborda, a partir de uma visão histórica e literária, a figura do chamado “homem médio brasileiro”, procurando mostrar que as concepções de mundo do mesmo não se restringem a uma classe altamente despolitizada, mas, antes, desdobram-se em algo moralista, pernóstico e violento.

Palavras-chave: homem de bem; visão histórico-literária; moralismo.

Abstract: The text addresses, from a historical and literary view, the figure of the so-called “Brazilian average man”, trying to show that his world conceptions are not restricted to a highly depoliticized class, but rather unfold into something moralistic, pernicious and violent.

Keywords: good man; historical and literary view; moralism.

1. A descrição de um conceito

Eu, um homem de respeito, respeitoso e respeitado.
Odorico Paraguaçu, *O bem-amado*, cap. IV

A delimitação conceitual da expressão “homem de bem” é o principal obstáculo a uma possível radiografia crítica do que hoje denominamos, por suas características intrínsecas, “tipo social”. Que proposições haveria para a melhor descrição desse tipo? Ou antes, o que define mais precisamente a figura de um “homem de bem”?

Não nos valem aqui do pronome *quem*, já que não partimos de uma pessoa em particular ou de uma soma delas e, de resto, de uma classificação baseada em um empirismo empobrecedor. Poderíamos mesmo ceder a essa tentação: na fila dos bancos, no comércio, nas repartições, enfim, no âmbito da vida de relação alguém exclama: “Sou um cidadão de bem! Pago meus impostos em dia!”.

Tal radiografia parecer ser, de fato, em um primeiro momento, algo que, neste ensaio, podemos muito facilmente sondar e exibir, dada a particularidade social do tipo considerado. Assim, ao “homem de bem”, é costume associar, *grosso modo*, um sem-número de palavras e ideias a partir de descrições exteriores. Em geral, o *homem de bem* primária, antes do mais, por seu reacionarismo, direitismo e catolicismo; sua visão de mundo seria incrivelmente curta ou irreflexiva, operando sempre mecanicamente, o que faria dele, por extensão, uma criatura imbecilizada ou, em outros termos, profundamente rude. Por outro lado, ligar-se-ia tanto à figura do servidor público de carreira quanto à do profissional liberal (na ativa, mas, sobretudo, aposentados), que teriam por característica comum a despolitização em elevadíssimo grau – o que parece se justificar por conta de seus bonés, bermudas, camisetas alusivas à nossa seleção de futebol, tênis de solado grosso e deselegante.

Ora, considerado a partir dessas exterioridades – indumentária, *modus vivendi*, mundividência – não haveria a razão e o porquê para se tentar a radiografia de um suposto modelo. Daí a necessidade de se enfatizar que o chamado “homem de bem” está presente, outrossim – e não são poucos (todavia, como desdobramento ou deformidade do seu *ethos*) –, nos setores empobrecidos e mesmo nas classes cultas da sociedade brasileira. Ele é, então, mais do que um *fato social concreto mediano*; com efeito, parece ter se tornado uma mística coletiva.

A que se destina, então, um “homem de bem”? Decerto, a indagação precisa ser refeita. Não “a que se destina”, uma vez que as exterioridades mencionadas colocam-nos diante de dada concepção política que as forças progressistas já formularam e então reproduzem. Pelo contrário: não “a que se destina”, todavia, os fatores histórico-sociais que o viabilizaram, determinando-lhe o curso ulteriormente.

Uma possibilidade de análise se abre ante o modo pelo qual é encarado, de forma genérica, o dito “homem de bem”. Contrário, por exemplo, à imigração e a favor do uso da truculência para coibir e desbaratar

o ativismo social, somando-se a isso a aversão à política e a ojeriza nutrida contra a população de desvalidos, o “homem de bem” seria, apesar de tudo, um cristão, se não fervoroso, algo determinado.

Esse constitui, pode-se dizer, o seu retrato exterior, mas insuficiente para defini-lo, de antemão e de modo aproximado, no que ele seria de fato e, tal como é, produto de uma contradição profunda e indissolúvel. É, então, sob esse último aspecto que nos devemos deter, refutando a observação superficial ou a consideração meramente empírica de um fenômeno que nada vale por si, mas pelo tipo de conceituação que é capaz de suscitar.

Referir-se à sua formação, ou antes, a seu desenvolvimento histórico-social, requer o auxílio de alguns fatos que tiveram vez e lugar, em diferentes momentos, na vida socioeconômica e política do país. Em meio a eles, talvez possamos dar destaque a certo dado que descreva, em parte e com alguma precisão, a natureza mesma do “homem de bem”, isto é, sua historicidade. Falamos mais precisamente da admiração deste por um Estado que lhe vira as costas permanentemente e que atua, quase sempre, como o seu mais terrível algoz. Porque, muito antes das elites, que garantem a manutenção do *status quo*, tendo como peça eficiente para tal fim os aparelhos de repressão do Estado (polícia e forças armadas), erige-se, via “homem de bem”, a atmosfera necessária para que a “ordem” seja mantida: por exemplo, uma “Marcha da Família com Deus pela Liberdade” designa a *expressão máxima* de uma *expressão mínima*, ou seja, esta última dizendo respeito a cada um dos “homens de bem”, os quais, ainda que não costumem sair às ruas para protestar, endossam os regimes de força nos diversos setores e camadas da sociedade.

Como tal regime de força é endossado, então, pelo “homem de bem”? Ao contrário do que se costuma imaginar, a nota dominante nesse tipo – ou o *ethos* que melhor o define – não é exatamente a agressividade, o uso da força bruta (ainda que este esteja presente sob a forma de desdobramento de um moralismo feroz), mas, em geral, a do ser cordato, não excetuando aí, claro, a apatia e a pusilanimidade como seus traços característicos. O que talvez explique o fato de, em anos de chumbo, a omissão de muitos brasileiros, cientes do que então se perpetrava, ter se dado tanto por medo (ou porque compactuavam em silêncio com o regime ditatorial) quanto mais propriamente pelo estilo de vida que ambicionavam conquistar, o que, em rigor, *naturalizava* tudo, do carnaval ao futebol. O desejo de ascensão social fez com que se encarasse a ditadura de índole civil-militar como algo

distante, e mesmo inofensivo, tamanha a despolitização e a desfaçatez. Assim, muitos dos que viveram a época elogiam hoje o governo militarista devido, sobretudo, ao sentimento de “segurança” e “ordem”. A sentença associada ao período – “Se não se metesse com *coisa errada*, vivia-se *bem*” –, já é o suficiente para o esboço da primeira linha radiográfica de um modelo.

E “coisa errada” não significa, apenas, estar em desconformidade com a lei, como quem atua criminosamente, mas, acima de tudo, a possibilidade de se fazer a contestação do regime. “Homens de bem”, via de regra, como perpetuadores do *status quo*, preocupam-se com a manutenção do próprio bem-estar, quando não a possibilidade de ascenderem socialmente, ainda que, de modo raro – sinal de deformidade do seu *ethos* –, por meio ilícito; portanto, costumam ser indiferentes à sorte dos desvalidos com os quais se defrontam diariamente, seja no trabalho, seja no lazer. E pouco importa a situação social do país, desde que a sua, assolada por medidas econômicas superficiais e eleitoreiras, mantenha-se no mesmo nível de mediocridade (econômica, social e cultural) a que fora acostumado. Tomemos como exemplo as figuras, para lá de simplórias, que estampavam em broches e camisetas, nas cores verde e amarela, em meados dos anos 80, os seguintes dizeres – nos broches: “Eu sou fiscal do Sarney”; nas camisetas, simplesmente: “Fiscal do Sarney”. De fato,

foi o tempo dos “fiscais do Sarney”, [e] de lidar com o congelamento de preços que desembocaria, já nos estertores do plano malsucedido, no quadro das gôndolas vazias dos supermercados, da sonegação de produtos, do câmbio negro e até da “caça” aos bois nos pastos para que a carne voltasse (PIZZO, 2007, p. 14).

O “homem de bem”, é bem verdade, faz até críticas ao governo, mas seu papel é, por definição, o de um colaborador, se não entusiasmado, de algum modo comprometido; e, em uma circularidade mais reacionária do que conservadora, que aqui chamamos de *narcísico-masoquista*, o reelege sucessivas vezes na forma de grupos políticos distintos, mas complementares: em substituição ao governo desastroso de José Sarney, toma, então, lugar a aventura neoliberal, não menos desastrosa, de Fernando Collor de Melo e, alguns anos depois, continuada e aprofundada sob a direção de Fernando Henrique Cardoso.

O ponto alto da ambição de que falávamos há pouco, em se tratando de um “homem de bem” – cordato e pusilânime –, está em fazer dele um político, apesar do moralismo que o norteia, sobretudo quando o assunto é de cunho pecuniário. Eis um dos primeiros desdobramentos, com sinais claros de deformidade no *ethos*, do que até aqui se considerou ser, concretamente falando, um homem que se julga exemplar no cumprimento do dever. O melhor exemplo dessa realidade hipotética tornada fato (ainda que seja este um produto da ficção) é a figura de Odorico Paraguaçu, protagonista da telenovela intitulada *O bem-amado* (1973), de Dias Gomes. Com efeito, o jogo de palavras operado no título parece fornecer, para o caso, a extensão exata da significação do termo *bem*. Por um lado, “bem” designa qualquer objeto de que somos proprietários e que, por um motivo qualquer, estimamos, consideramos, amamos; por outro, alguém pode se julgar amado ou estimado de todos, dada a intransigência moralista de que nos ocuparemos depois.

Odorico Paraguaçu já não é a representação propriamente dita de um “homem de bem”, e sim a do seu *ethos*, digamos, corrompido, desnaturado, trazendo junto a si, no entanto, certas características daquele, como o moralismo e a religiosidade (neste caso, o de Odorico, o candomblé e o catolicismo).

É preciso saber que outras formas de desdobramento, quer dizer, que deformidades podem advir daí e serem efetuadas na índole mesma do “homem de bem”, a ponto de arrancá-lo de uma esfera inteiramente pacata para lançá-lo no domínio da objetividade nua e crua. Diz Odorico ao amante da filha: “Eu sou um homem de bem. Nunca matei ninguém. Embarante a maledicência diga o contrário. Mas se você fez algum mal a ela, nós vamos ajustar conta. Nem que seja no inferno” (*O BEM-AMADO*, 1973, II, 3:36 a 3:51). Já não é, pois, a fala da poltronaria, e, sim, da intrepidez.

Assim, no lugar de tomar as ruas ou, ainda pelo voto, reformar drasticamente o sistema governamental, o “homem de bem” mantém o que está à volta como está, quer pela própria urna, quer à frente do governo, mas para tão somente enlameá-lo (a deformidade aí é, pode-se dizer, completa).

Portanto, incapaz de promover qualquer tipo de alteração significativa no seu *modus vivendi*, de que parece se orgulhar, o faz, no entanto, quando seu raio de ação suplanta o círculo familiar medíocre e atinge, para o prejuízo da maioria, a *res publica*. Não se trata mais de um “homem de bem”, mas de um *homem de bens*.

Resume-se a isso a passagem do ideal lírico de uma vida tipicamente burguesa (irreflexiva, apolitizada, mas plácida, dos que desfrutam de razoável comodidade *por obra e graça* de um moralismo sociorreligioso) à epicidade (os graus de desdobramento ou deformidade do ser cordato e pusilânime que o “homem de bem” tão bem constitui e representa, isto é, defensor intransigente da família e dos valores da cristandade mas, *em ação*, um notório frequentador de prostíbulos, refém ou operador de jogatinas, integrante de esquadrões da morte, e assim por diante).

A mística em torno do “homem de bem” como que desfocou e deslocou a imagem deste. Daí que não deve ser tomado, em um primeiro momento, por aquilo que seria o seu desdobramento ou deformidade, nutrindo-se do senso de violência e da intolerância para agir – mormente à luz de um moralismo cuja origem pode-se identificar, por certo, na figura do próprio “homem de bem”.

As humilhações, linchamentos e assassinatos a que se veem sujeitos os indigentes (o caso do adolescente negro acorrentado a um poste), os trabalhadores (o caso Amarildo), os indígenas (o caso Galdino), as mulheres (o caso Fabiane Maria de Jesus) e os LGBT (os casos Dandara e Érica); essas arbitrariedades, enfim, não guardam uma relação direta ou imediata com o chamado “homem de bem”. Cordato e pusilânime, não traz esse nas mãos, a princípio, como muitos acreditam, a marca dos que acorrentam, fuzilam, incendeiam ou espancam.

Assim, apático às reformas de um governo que o prejudica diretamente, se em face de qualquer perturbação ou alteração no *status quo*, mínima que seja, o “homem de bem” transforma-se: à semelhança de um dínamo, faz emanar, via moralismo, todo gênero de ódio e preconceito, levantando uma atmosfera assaz propícia a medidas repressoras, secundadas, não raro, por uma violência sem freios.

Efeito de seu desdobramento ou deformidade, as forças coercitivas têm operado de tal modo que mais parecem fortalecer e evidenciar, dia após dia, o *estigma moralista*. Os agentes deste ou sua extensão empedernida, a saber: a polícia, as forças armadas, os meios jurídico e político, as organizações religiosas intransigentes e os denominados “justiceiros” (da elite à periferia); sua força irradiadora ou dínamo: a classe média, sobretudo.

Orgulhoso dos bens materiais amealhados honestamente e, portanto, do relativo conforto de que pode desfrutar, o “homem de bem” mais se

assemelha à figura de um narciso autoiludido: com efeito, o espelho d'água não reflete exatamente o que seu rosto exhibe; é o baldo de beleza que distingue em si e tão somente em si essa qualidade da qual ele e os seus iguais (que ele acredita superar) são desprovidos. O que muito nos faz lembrar o pastor amante de *Marília de Dirceu*: o pegureiro, então, elenca com vaidade orgulhosa uma série de vantagens que o distingue dos demais:

Eu, Marília, não sou algum vaqueiro,
 Que viva de guardar alheio gado,
 De toco trato, d' expressões grosseiro,
 Dos frios gelos e dos sóis queimado.
 Tenho próprio casal e nele assisto;
 Dá-me vinho, legume, fruta, azeite;
 Das brancas ovelhinhas tiro o leite,
 E mais as finas lãs, de que me visto.
 [...]
 Eu vi o meu semblante numa fonte,
 Dos anos inda não está cortado:
 Os pastores, que habitam este monte,
 Respeitam o poder do meu cajado.
 Com tal destreza toco a sanfoninha,
 Que inveja até me tem o próprio Alceste:
 Ao som dela concerto a voz celeste;
 Nem canto letra que não seja *minha*
 (GONZAGA, 1997, I, grifo nosso).

Saindo do plano da mitologia e da psicologia e referindo-se mais propriamente ao domínio da vida social, podemos dizer que o “homem narcísico de bem” se localiza no quadro amplo da classe média, em que se acredita culto, superior, senhor de inúmeros haveres e até, por incrível que pareça, politizado – em verdade, um entendido de tudo. Seu senso de “refinamento” desemboca em atitudes extravagantes, ou melhor, no mais profundo mau gosto. Assim, já se relatou, que, para uma comemoração de aniversário, e isso em um apartamento de tamanho médio, certo casal de anfitriões contratou o serviço de um único garçom para atender ao grupo de familiares e amigos, que não ultrapassava oito pessoas.

2. Entre o cordial e o pusilânime

Bate na cara e espanca até matar.
Grito de guerra da polícia militar do Paraná

Em que medida e de que modo pode-se considerar o “homem de bem” uma expressão tímida, mas ao mesmo tempo dinamizadora de nossa cordialidade?

Há aqui, antes, um movimento propriamente de *concentração* do que de *expansão* de emoções, sentimentos e ideias. Nesse último caso, convertendo os princípios e regras da intimidade do lar em norma como que obrigatória de conduta para a convivência social. Tal fato pode ser conhecido pelo costume de muitos brasileiros em deixar aberta a porta de suas residências, em ocasiões não apenas festivas, ampliando-se, em tese, a “possibilidade de convívio mais familiar” (HOLANDA, 2012, p. 54), sendo este imposto “por uma ética de fundo emotivo” (HOLANDA, 2012, p. 55).

Daí não ser o “homem de bem”, de forma alguma, uma espécie de reverberação, uma consequência natural e lógica do chamado “homem cordial” – o conceito histórico-sociológico, formulado por Sérgio Buarque de Holanda, e definidor, em boa parte, do tono da brasilidade mesma.

Decerto, há antes, pois, duas situações diametralmente opostas. Digamos que o segundo modelo (o da cordialidade) como que se vê voltado *para fora*, lançando-se à conquista afetiva e pessoal do exterior, da coletividade. No “homem cordial”, diz Sérgio Buarque, “a vida em sociedade é, de certo modo, uma verdadeira libertação do pavor que ele sente em viver consigo mesmo, em apoiar-se sobre si próprio em todas as circunstâncias da existência [...] é antes um viver nos outros” (HOLANDA, 2012, p. 53).

Já o primeiro (o da pusilanidade) aponta para um sujeito altamente cioso de sua posição social, ainda que insignificante, assumindo uma postura de quem, ao contrário, volta-se *para dentro*: a família, a religião, o círculo estrito de amigos, definido, geralmente, por interesse financeiro e profissional, em uma palavra, a promoção da visão particularista a fim de manter a estrutura social, a *ordem*, em sua real integridade, o que significa dizer perfeitamente hirta, estática.

Poder-se-ia dizer a partir daí, mas com inegável equívoco, que o homem médio brasileiro nada mais é que a refutação incisiva do “homem cordial”, uma vez que a concepção privada da ordenação pública seria, em rigor, aberta neste e fechada naquele. Pelo contrário: pois, sendo assim,

há antes um senso de continuidade do que propriamente de cisão entre a pusilanimidade de uns e a cordialidade de outros. O “homem de bem” sugere, hoje, a compressão moralista de um ser brejeiro, mas também truculento, em vias de expansão.

Por isso a definição clássica de Antonil para o tipo no qual se enxerga, de ordinário, a raiz ou o substrato tanto do “homem cordial” quanto do “homem de bem”, a saber: “o ser senhor de engenho”, que é, diz Antonil, “título a que muitos aspiram, porque traz consigo *o ser servido, obedecido e respeitado*” (ANTONIL, 1982, p. 75, grifos nossos).

No decorrer de nossa história, os princípios da “fé”, da “honra” e do “interesse”, irradiados pelo jaez escravista e exclusivista da antiga família patriarcal rural, e fixados nos primeiros tempos da colonização, dariam vez e lugar à mentalidade geral dos colonizadores. Esta como que definiu, a pouco e pouco, *do campo para a cidade*, a nossa formação civilizacional, com claros prejuízos à vida social, política e administrativa, tamanha a violação dos preceitos objetivos e impessoais do Estado burocrático, efetivada por interesses particularistas, ou como enfatiza Sérgio Buarque de Holanda: via cordialidade, “o indivíduo consegue manter sua supremacia ante o social” (HOLANDA, 2012, p. 53). O que pode ser resumido, à perfeição, nessas linhas de Gregório de Matos:

Quem cá se quer meter a ser sisudo
 Nunca lhe falta um Gil que o persiga
 E é mais aperreado que um cornudo.
 Furte, coma [e] beba e tenha amiga,
 Porque o nome d’El Rei dá para tudo
 A todos que El Rei trazem na barriga
 (MATOS, 2013, p. 83).

Levando-se a um efeito concreto, isto é, social e historicamente considerado, vale a pergunta: o que significa, pois, trazer “o rei na barriga”, senão reconhecer, de um lado, o jeito falastrão e exibicionista do “homem cordial” e, do outro, o orgulho de classe, algo baboso e que melhor se ajusta ao “homem de bem”? De qualquer forma, quer na esfera doméstica, quer no âmbito da praça, a noção coletivista e impessoal – ou o indivíduo livre dos vícios e mimos oriundos do círculo familiar – vê-se então esmagada pelo particularismo brasileiro. Afinal, em “nome d’El Rei”, ou antes, em nome da *autoridade* de muitos, tudo passa a ser possível: furtar, comer, beber e ter

amiga; ou, se pusilânimes, assegurar, via *moralismo* (para “quem cá se quer meter a ser sisudo”), a manutenção mesma do quadro social.

Ora, o “homem de bem” não é fenômeno de agora e nem se acha vinculado, única e exclusivamente, ao setor médio urbano – isso no que concerne, claro, ao seu modo de ser sob o seguinte aspecto: sua deferência irrefletida e intransigente pelo Estado, pela família e pela religião.

A irreflexão é central aqui: sua visão de mundo incrivelmente curta deriva de uma rigidez moralista algo estranha à indisciplina espiritual do brasileiro, anotada então por Sérgio Buarque de Holanda, já que haveria, entre nós, “uma religiosidade de superfície, menos atenta ao sentido íntimo das cerimônias do que ao colorido e à pompa exterior, quase carnal em seu apego ao concreto e em sua rancorosa incompreensão de toda verdadeira espiritualidade” (HOLANDA, 2012, p. 57).

Nos setores empobrecidos, a rigidez moral parece ser fortalecida pelo raciocínio de que ser honesto (ser “trabalhador”) e armado de fé faz de alguém, em verdade, uma “pessoa de bem”. Na classe média, por sua vez, valores como a honestidade e a fé diluem-se na maior de todas as virtudes, qual seja: estar ligado a um grupo social com ampla possibilidade de progredir financeiramente. Tanto lá como aqui, o moralismo é vigoroso e atua como peça eficiente: no primeiro caso, para afastar o trabalhador daquilo que o macularia, isto é, levar uma vida desregrada, anticristã, dada à vagabundagem (por isso a forte oposição àqueles que participam de piquetes e outros gêneros de manifestação grevista); no segundo, para aproximar seus integrantes dos círculos de que pretendem fazer parte (daí as expressões “rapaz *de família*”, “moça *de família*”, “preparada para *o lar*”, “jovem *promissor*” etc.), mas para impedir, também, o avanço social dos mais pobres – um sinal claro de que o *status quo* deve ser preservado e estar livre de perturbação.

O certo é que esses modelos não têm por base real a eticidade propriamente dita (rechaçada, com vigor, no campo aberto da cordialidade), e, sim, uma obediência cega, mecânica, a um moralismo robusto, em sua ascese e estoicismo, e como que fechado em si mesmo. Tamanho autocontrole se verifica, por exemplo, em uma cena de *Vidas secas*, de Graciliano Ramos. Fabiano, ao ter o “soldado amarelo” sob o gume de sua faca, em meio à vastidão desolada da caatinga, e, assim, perto de dar fim a quem o oprimiu,

vacilou e coçou a testa. Havia muitos bichinhos assim ruins, havia um horror de bichinhos assim fracos e ruins.

Afastou-se, inquieto. Vendo-o acanalhado e *ordeiro*, o soldado ganhou coragem, avançou, pisou firme, perguntou o caminho. E Fabiano tirou o chapéu de couro.

– *Governo é governo.*

Tirou o chapéu de couro, *curvou-se* e ensinou o caminho ao soldado amarelo (RAMOS, 1982, p. 107, grifos nossos).

Austeridade essa que pode ser constatada, sobretudo em meio à classe média urbana, em grupos distintos e francamente opostos no que toca a suas crenças, ideias, emoções, valores e projetos, como é o caso dos jovens pertencentes ao movimento cristão “Eu Escolhi Esperar”, os quais não abrem mão da castidade senão após o laço de núpcias; no outro extremo, há os que se submetem a um “controle disciplinar sem par na história, com o objetivo de conquistarem a aceitabilidade, a admiração e o respeito” (SABINO, 2002, p. 150), incluindo-se aí o prazer sexual. Nesse caso, desenvolvem aquilo que Cesar Sabino nomeou “hedonismo racionalista” (SABINO, 2002, p. 150), ou antes, as diversas etapas e restrições a que os fisiculturistas se sujeitam, com franco ascetismo, para a conquista da forma corporal desejada e, com isso, ampliar as vivências socioafetivas.

Em linhas gerais, pode-se dizer que o chamado “homem de bem” não conhece – porque as refuta com veemência – as expressões e formas da eticidade: o que realmente lhe importa é a preservação do caráter restritivo e opressor de sua visão de mundo. Dessa maneira, qualquer possibilidade de diálogo com o outro, com a diferença, com as manifestações plurais da eticidade, é elidida por completo à sombra de um moralismo avassalador.

A eticidade requer, implica diálogo; voltado exclusivamente *para dentro* – a família, a religião, o círculo de amizades –, o “homem de bem” põe termo, de modo antecipado, às vias de comunicação com outras formas de saber e *modus vivendi*.

Por não conhecer a eticidade, mas apenas o moralismo, dele não se espera outra coisa senão uma concepção mecânica, empirizante e, por conseguinte, empobrecedora do todo complexo e contraditório que constitui, pois, a vida de relação. Daí que em seu lirismo, confessando aí a aspiração por uma “boa sociedade”, os meios de aferição desta serão o “certo” e o “errado”, o “abençoado” e o “ímpio”, “do lar” e “da vida”, e assim por diante.

Uma característica fundamental, no sentido de tentar uma definição sócio-histórica desse modelo, isto é, em sua concretude mesma, é o fato do “homem de bem” *estar certo sempre*; ninguém que seja impoluto e honesto, temente a Deus, cômico de seus deveres e obrigações, cumpridor da lei, em dia com os impostos, ninguém com tais qualidades e atributos *jamaís*, sob forma alguma, estará em erro. Esse traço definidor é algo próprio de setores de nossa sociedade que, no seu processo de formação, oscilariam muito, frequentemente entre um estado de semi-indigência (o trabalhador humilde) e a possibilidade quase remota de ascensão social (o orgulho classista dos chamados “emergentes”). Orgulho esse que, no *Quincas Borba*, de Machado de Assis, objetiva-se no gesto calculado de Sofia, pouco antes de deixar a casa de Rubião, a quem seduziu e depenou em consórcio com o marido, Palha:

Sofia, antes de pôr o pé na rua, olhou para um e outro lado, espreitando se vinha alguém; felizmente, a rua estava deserta. Ao ver-se livre da pocilga, Sofia readquiriu o uso das boas palavras, a arte maviosa e delicada de captar os outros, e enfiou amorosamente o braço no de dona Fernanda (ASSIS, 2008, p. 318).

Estarás certo sempre é o imperativo que se, por um lado, condiciona a maneira de ser do “homem de bem”, por outro, inviabiliza a possibilidade de diálogo com as expressões e formas da eticidade (índios, negros, LGBT, feminismo, trabalhadores rurais, os sem-teto etc.). De tal sorte que, no espaço amplo de nossa cordialidade, voltada essa inteiramente *para fora*, a visão lírica desdobra-se em uma objetividade cáustica cujo traço constituinte passa a ser, entre outros, a violência.

O maniqueísmo, algo simplório de nossa classe média, irrompe da sua condição de grupo cordato e pusilânime, mas convertido este, nos dias de hoje, em força moralista virulenta (verdadeiro dínamo), a ganhar então as ruas. A agressividade implicada aí explica no “homem de bem”, em boa medida, a deformidade do seu *ethos*. Eis, então, o lado sombrio de nossa cordialidade, sobretudo, quando se julga deveras contrariada. E não há aqui (no ser cordial) ou ali (no ser cordato) nada de bom, pois não há *bem* algum para se aferir em ambos.

Referências

ANTONIL, André João. **Cultura e opulência no Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1982.

ASSIS, Machado de. **Quincas Borba**. São Paulo: Globo, 2008.

GONZAGA, Tomás Antônio. Marília de Dirceu. In: BARBOSA, Frederico (org.). **Clássicos da poesia brasileira**. São Paulo: O Globo/Klick Editora, 1997.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **O homem cordial**. São Paulo: Penguin Classics/Cia. das Letras, 2012.

MATOS, Gregório de. **Poemas**. 2ª ed. São Paulo: Martin Claret, 2013.

O BEM-AMADO, 25/01/1973, cap. 2. Direção: Régis Cardoso. Produção: Daniel Filho. Telenovela, 36:25. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=hd5Kk5AxlBk&t=9s>. Acesso em: novembro de 2017.

PIZZO, Esnider *et al.* *Idec*. **Vinte anos construindo a cidadania**. São Paulo: Gráfica Ferrari, 2007.

RAMOS, Graciliano. **Vidas secas**. 48ª ed. Rio de Janeiro e São Paulo: Record, 1982.

SABINO, Cesar. Anabolizantes: drogas de Apolo. In: GOLDENBERG, Mirian (org.). **Nu e vestido**. Dez antropólogos revelam a cultura do corpo carioca. Rio de Janeiro e São Paulo: Record, 2002, p. 139-188.

Como citar este artigo

PELOGGIO, M. Confissões de um homem de bem: a radiografia de um modelo. **Fragmentum**, Santa Maria, p. 117-129, 2022. Disponível em: 10.5902/2179219467921. Acesso em: dia mês abreviado. ano.

Artigo Original

INTEGRADOS POR EXCLUSÃO: NEGRITUDE E MOBILIDADE EM *DESDE QUE O SAMBA É SAMBA*, DE PAULO LINS

INTEGRATED BY EXCLUSION: BLACKNESS AND MOBILITY IN *DESDE QUE O SAMBA É SAMBA*, BY PAULO LINS

Paulo Cesar Silva de Oliveira
Universidade do Estado do Rio de Janeiro, UFRJ, Rio de Janeiro, RJ, Brasil

Resumo: Este artigo é um estudo do romance *Desde que o samba é samba*, de Paulo Lins, e toma o campo literário como espaço de discussão das formações ideológicas em torno da contribuição negra, particularmente do samba, para nossa formação cultural. A integração dos negros em uma sociedade de classes opõe ordem social moderna e ordem estamental, conforme Florestan Fernandes (2007). Neste sentido, o diálogo com o pensamento social toma o romance de Lins como locus privilegiado da discussão sobre as modernidades negras no Brasil e o discurso literário como uma arena de múltiplas narrativas postas em debate.

Palavras-chave: *Desde que o samba é samba*. Pensamento social. Modernidades negras. Teoria.

Abstract: This article is a study of the novel *Desde que o samba é samba*, by Paulo Lins, and takes the literary field as a space in the discussion of the ideological formations around the black contribution, particularly of the *samba*, to Brazilian cultural formation. The integration of blacks into a class society opposes modern social order and state order, according to Florestan Fernandes (2007). Therefore, the dialogue with Brazilian social thinking takes Lins' novel as a privileged *locus* in the discussion on Brazilian black modernities and the literary discourse as an arena in which multiple narratives clash.

Keywords: *Desde que o samba é samba*. Social thinking. Black modernities. Theory.

Introdução

O romance *Desde que o samba é samba*, de Paulo Lins (2012), representa ficcionalmente a trajetória de um grupo de artistas negros que empreenderam na cidade do Rio de Janeiro, nas primeiras décadas do século XX, uma revolução poético-musical e estética que inicialmente marcou a cena carioca e fluminense e se transformou em pouco tempo em um dos símbolos mais potentes da chamada identidade cultural nacional.

O romance de Lins é uma ficção que toma por base personagens históricas como os sambistas Ismael Silva e Brancura, protagonistas da trama e arautos de uma ideia artística cujo percurso se confunde com as lutas culturais, sociais, políticas e econômicas da chamada Primeira República, República Velha ou República das Oligarquias (1889-1930) e da modernidade pretendida após a chegada de Getúlio Vargas ao poder, cunhada pela historiografia como Revolução de 30.

Ismael Silva (Milton de Oliveira Ismael Silva) é considerado o artista mais importante no desenvolvimento da arte do samba e de sua trajetória na ordem cultural da Segunda República, também conhecida como a Era Vargas (1930-1945). Brancura (Silvio Fernandes) foi um sambista representativo da margem e sua jornada expõe as antinomias de uma sociedade recém-saída da escravização, cujos negros, vítimas preferenciais dos descasos da jovem república, foram lançados em um processo de integração social que se constituía pelas vias da exclusão. Ambas as personagens são centrais para o desenvolvimento da linha narrativa do romance de Lins e protagonizam uma espécie de saga dos marginalizados no campo cultural.

Já na primeira cena da obra, além dos protagonistas Ismael Silva e Brancura, a narrativa apresenta aos leitores algumas personagens-chave, dentre elas, a prostituta Valdirene e seus amantes: o português Sodrê e o malandro Valdemar. Também somos apresentados a Tia Amélia, mãe de Valdemar. Estamos em meados da década de 1920, no bairro do Estácio, Rio de Janeiro, em que está prestes a se desenrolar uma tragédia de sangue, passional, entre o “português” Sodrê e o jovem Valdemar, pela exclusividade da prostituta Valdirene, em um conhecido bar da antiga Cidade Nova. O embate foi planejado pelo malandro Brancura, que explorava a prostituição na antiga Zona do Mangue, pois Valdirene era sua “protegida” e amante. Brancura planejara vingar-se de Sodrê, que, ou morreria nas mãos de Valdemar ou seria preso caso assassinasse o jovem. O plano contava com a

cumplicidade de Valdirene, porém, frustrando as expectativas de Brancura e dos leitores, chega ao local Tia Amélia, mãe de Valdemar. Informada da contenda, ela evita a tragédia e conduz o filho de volta à casa. O leitor vai aos poucos se inteirando do papel de algumas personagens da enorme galeria de sujeitos que o romance contempla, situando-se ainda no espaço geográfico e nos ambientes de uma região crucial para a compreensão ampliada e renovada dos eventos culturais que marcaram a cidade do Rio de Janeiro e a cultura brasileira nas primeiras décadas do século XX.

Como dito, o tempo histórico situa o leitor na década de 1920, logo após a reforma urbana do prefeito Francisco Franco Pereira Passos (1902-1905), também conhecida como “Bota-abaixo”, um conjunto de iniciativas como demolições, expulsões e expropriações que redefiniram a área do centro do Rio recém-republicano, capital e principal cidade do país. O acelerado desenvolvimento urbano carioca ocorreu *pari passu* com os fluxos migratórios que impulsionaram a ideia das reformas que, como de praxe, atingiriam profundamente as camadas médias baixas e baixas da população. Higienizar, demolir, sanear, organizar e, principalmente, “civilizar” a capital da República, livrando-a da má fama de cidade insalubre e acometida por doenças como a dengue, a leptospirose, a malária, dentre outras, foram as palavras de ordem do prefeito. Para a consumação do projeto, foram alargadas, modernizadas e prolongadas as até hoje essenciais e principais vias urbanas da cidade, como as Avenidas Rio Branco, Mem de Sá, Marechal Floriano e Passos (batizada em homenagem ao alcaide). Alguns morros, como o do Castelo e o do Senado foram removidos, aplainados. Ruas, como a antiga Matacavalos, hoje Riachuelo, foram reurbanizadas; cortiços e casas de pequenos comércios foram expropriados, enfim: muito do que impedia o avanço civilizatório de Pereira Passos foi removido da paisagem carioca. Cerca de 700 a 3 mil construções foram demolidas .

O deslocamento forçado, provocado pelas ações de Pereira Passos, levou populações de negros (e) pobres para os subúrbios e para as encostas dos morros, próximos ou distantes do Centro. Na área central da cidade, o Morro do Livramento, onde nasceu Machado de Assis; o Morro da Providência e, no caso da ambientação geográfica do romance de Paulo Lins, o Morro do São Carlos, foram algumas áreas densamente ocupadas. A grande diversidade racial, cultural e religiosa dessas populações contou com a presença marcante das “tias” baianas, um grupo de mulheres vizinhas ou com laços de amizade, a grande maioria negras, que exerceram um papel

vital na formação cultural do samba. Além delas, retirantes fugindo das secas do Nordeste ou da Guerra de Canudos; judeus asquenazes e europeus oriundos de áreas empobrecidas do velho continente formaram na região um caldo étnico-cultural heterogêneo, um mosaico social na cidade que se queria moderna. Outra amostra desse ambiente variado pode ser encontrada no romance *O preto que falava iídiche*, de Nei Lopes (2018), cuja trama central é a história do amor entre o inteligente preto Nozinho e a judia branca Rachel, contada por um narrador homodiegético que assim define sua tarefa:

E de tudo isso me veio o gosto, o prazer de estudar a condição humana. De estudar o comportamento dos grupos sociais em função do meio; os processos que interligam os indivíduos em sua vida social; a evolução social desses grupos; e os costumes, as crenças e as tradições transmitidas de geração em geração, que permitem a continuidade de uma determinada cultura ou de um sistema social (LOPES, 2018, p. 14).

Recorremos a esse diálogo com o romance de Lopes para ilustrar mais um olhar de ficcionista contemporâneo para a complexa história da formação social da cidade do Rio de Janeiro:

Aquele povo fazia parte de contingentes livres e libertos que, com a Abolição, se instalaram nas precárias casas de cômodos das ruas vizinhas à Praça, e que depois, com os espaços esgotados, começaram a levantar casebres improvisados nas encostas dos morros, como o da Providência – que, depois da Guerra de Canudos, acabou ganhando o apelido de morro da Favela, como todo mundo sabe (LOPES, 2018, p. 16).

Estamos diante de ambientação e passagens histórico-geográficas que Paulo Lins, em outra mirada, também ficcionalizará. A essas ficções, classifico de “literatura de repovoamento”: elas nutrem reflexões políticas que demandam “respostas” engajadas, por conta de as camadas subalternizadas da capital do Brasil de então terem protagonizado as transformações mais abrangentes da cena sociocultural carioca e de forma decisiva. Embora reconheçamos a essencial contribuição de escritores como Coelho Neto, Lima Barreto, João do Rio, Benjamin Costallat, além de Marques Rebêlo, dentre outros, ao acentuarmos o caráter civilizatório e demarcador de fronteiras culturais que até hoje marcam as antinomias do pensamento

social brasileiro, precisamos pensar outras formas de construção da cidade moderna. Conforme Manuel Bomfim (2013, p. 34), em análise pioneira, “a realização social se faz, necessariamente, em esforços individuais; mas é na tradição que se definem as possibilidades de harmonia entre o indivíduo e o conjunto social”.

1. Paulo Lins e a reescrita da história

Voltando mais atrás no tempo, deparamos com uma narrativa de repovoamento originária, a seminal obra de Manuel Antônio de Almeida, *Memórias de um Sargento de Milícias*. Lida sob ótica renovada, é o grande documento literário canônico que em meados do século XIX se desviava da Corte para as regiões onde viviam as populações marginalizadas e periféricas da capital do Império. *Desde que o samba é samba* é um romance que bebe daquela fonte e dela herda o gosto pela ficcionalização da vida miúda, por histórias encenadas em becos, ruas pobres e vielas enviesadas e íngremes dos morros e cortiços cariocas, habitadas pela gente humilde que escreveu história forte na memória da nação. No romance de Lins, aprofundamos o conhecimento dos sujeitos representativos de uma história ainda a ser contada.

O já mencionado Brancura era o apelido de Silvio Fernandes (Rio de Janeiro, *circa* 1908 – 1935). Junto com Milton de Oliveira Ismael Silva (Niterói, RJ – 14 de setembro de 1905 – Rio de Janeiro, 14 de março de 1978); Bide (Alcebíades Maia Barcelos, Rio de Janeiro, Niterói, RJ, 25 de junho de 1902 – Rio de Janeiro, 18 de março de 1975); Baiaco (Oswaldo Caetano Vasques, Rio de Janeiro, 1913- 1935); Mano Edgar (Edgar Marcelino dos Passos, Rio de Janeiro, 1900 – 1931), dentre outros, fundaram a primeira escola de Samba, a “Deixa Falar”, em 1928, lançando as bases do que hoje se chama “samba de sambar”: produção musical-literária diversa das antigas marchas, maxixes elundus que dominavam a cena musical carioca. O grupo ficou conhecido como a “Turma do Estácio”, frequentadores das rodas de samba da Cidade no final da década de 1920 na chamada Pequena África, berço do samba carioca.

Não é demais lembrar que, antes da emergência desse grupo, “Pelo Telefone”, de Ernesto Joaquim Maria dos Santos, conhecido como Donga, possibilitara em 1916 a primeira gravação de um samba no Brasil, obviamente não sem discussões acaloradas a posteriori sobre esta primazia. O fato é que, bem antes da ascensão do grupo responsável pela criação da primeira Escola de Samba, o ritmo ganhava notoriedade através de

registros técnicos e modernos para a época que permitiram não somente a rápida reprodução das canções, mas também sua divulgação em massa. Assim sendo, não é possível ignorar a importância dos movimentos empreendidos pela população negra e que impactaram no crescimento das rádios, no desenvolvimento das gravadoras e na difusão em larga escala de uma nova arte popular, aspectos da modernidade que já Walter Benjamin (1985, p. 166) havia pensado como “reproduzibilidade técnica”: [...] a reprodução técnica da obra de arte representa um processo novo, que se vem desenvolvendo na história intermitentemente, através de saltos separados por longos intervalos, mas com intensidade crescente”.

Benjamin admitia que no interior dos grandes períodos históricos o modo de existência das coletividades se transformava toda vez que a percepção do mundo se alterava, confirmando o condicionamento histórico da percepção. Com a reprodução técnica e com o surgimento de artes concentradas nos novos meios de produção artística como, por exemplo, o cinema, a música em disco e a fotografia, a unicidade e a singularidade antes determinantes do caráter de aura em torno das obras começam a ceder à volatilidade do objeto contemplado, não mais determinado apenas pelo critério da autenticidade e pelo valor de culto. O valor de culto das obras começava a recuar, junto com seu valor de eternidade, daí emergindo o caráter de exposição perante o público. Segundo Benjamin (1985, p. 185), se “a técnica atua sobre uma forma de arte determinada”, “as formas artísticas tradicionais tentam laboriosamente produzir efeitos que mais tarde serão obtidos sem qualquer esforço pelas novas formas de arte”, o que nos leva a compreender que “transformações sociais muitas vezes imperceptíveis acarretam mudanças na estrutura da recepção, que serão mais tarde utilizadas pelas novas formas de arte”.

Em *Desde que o samba é samba*, a ficcionalização dos pioneiros na criação da primeira Escola de Samba deve ser lida conjuntamente com os primeiros momentos da história do disco e da música popular. Lins recorda a importância da população negra em um pensamento social e cultural dominado pelo caráter de exclusão que refletia a descontínua modernidade fabricada à revelia dos sujeitos subalternos, especialmente os escravizados recém-libertos. Pretos e pobres eram sujeitos de uma ordem não moderna, não especializada, segundo o pensamento hegemônico. Feita a Abolição, era preciso integrar, na sociedade, a massa liberta, mas essa incorporação deveria ser liderada pelos “civilizados”, que tinha em alta conta um padrão de

modernidade que se alinhava às ideologias estrangeiras, principalmente ao modelo europeu. Nada mais distante do que trata o romance de Lins. Nele, vemos o drama da modernidade brasileira, debatendo-se em meio ao desejo de se criar “uma ordem social competitiva capaz de absorver os diferentes setores da população, ainda que parcialmente, nos estratos ocupacionais e sociais do sistema de produção” dentro de um sistema que carregava no seu interior o “problema da cor”: uma complexa herança do passado escravocrata acentuada por um capitalismo dependente que, longe de promover encontros, consolidava-se na exclusão manifestada por “atitudes preconceituosas e comportamento discriminativo” (FERNANDES, 2007, p. 93). Surpreende, pois, como afirma Humberto M Franceschi (2010, p. 167), que “um pequeno grupo do bairro do Estácio, desconhecido e inteiramente livre, inventou o samba de carnaval”. Mesmo com uma “música nova e surpreendente”, nada, porém, “podia prever sua rápida expansão, logo consolidado pela divulgação, tanto pelo disco como pelo teatro musicado e, pouco mais tarde, pelo rádio”.

Em 1928, foi fundada a Escola Deixa Falar, no Morro de São Carlos, gestada nos botequins Apolo e Cumpadre, na subida do Morro de São Carlos, postos em evidência no romance de Lins. Esses bares eram ainda pontos de encontro dos que vinham das rodas de samba e atraíram gente de Benfica, Madureira, da Providência e da Gamboa, dentre outras áreas da cidade. Nesta confederação de artistas negros, pobres e periféricos destacaram-se Paulo da Portela, Geraldo Pereira, Cartola, Aniceto do Império, Manacéia, Alcides Malandro Histórico, Carlos Cachaça, Chico Santana e Nelson Cavaquinho, para ficarmos em alguns poucos e representativos nomes de um tempo mais distante.

No romance, personagens anônimas se confundem com figuras históricas determinantes para a cultura negra. Tia Amélia, por exemplo, personagem citada no início de nosso artigo, é referência a uma das “tias baianas” da região. Lins deve ter tomado liberdade em relação aos fatos históricos, se considerarmos a Tia Amélia histórica, mãe de Ernesto Joaquim Maria dos Santos – o famoso compositor Donga (Rio de Janeiro, 5 de abril de 1889 – 25 de agosto de 1974), autor de “Pelo telefone”, como dito – e não esposa de personagem homônimo do romance. Os demais sujeitos que compõem a cena romanesca com que iniciamos este artigo são exemplos da diversidade de tipos humanos que circulavam pela região da Cidade Nova: prostitutas, rufiões, descendentes de portugueses, imigrantes, ex-escravizados etc.

A trama inicial, algo rocambolesca, recria ficcionalmente o ambiente social que expressa a história de uma cultura e de um grupo – seus processos de transmissão e construção artística – formado majoritariamente por descendentes de escravizados três décadas após a abolição. O romance discute, sem ser panfletário, as tentativas de se minimizar o papel dessas populações nos movimentos identitários de formação da cultura nacional. Humberto M. Franceschi (2010, p. 198) nos aponta que a força criativa daquele grupo

[...] surpreendeu os pseudodonos da cultura, que jamais poderiam imaginar que aquele pequeno agrupamento inteiramente desconhecido, filhos da primeira geração saída da escravidão, pudesse exercer tal força na alma popular a ponto de botar em risco a tranquilidade das elites ainda abaladas com as consequências da abolição e do encilhamento .

No entendimento de Franceschi, a comunidade multifacetada que ocupava a região do mangue e seu entorno, por onde o grupo do Estácio circulava, ameaçava o *status quo* das elites, cujas regras e normas eram, no todo ou em parte, ignoradas. Aquele grupo acabou estabelecendo uma ordem particular que, ao mesmo tempo em que fundava uma tradição, por meio de diversas práticas de sociabilidade questionava e/ou rejeitava fortemente o tradicionalismo da cultura hegemônica, testando os limites e alcances da arte que criara. Suas práticas se consolidavam através de mobilidade intensa: eram atores que transitavam tanto pelo submundo dos bares, das zonas de prostituição, por morros e mangues, quanto pelas áreas nobres da cidade, em contato com pessoas de prestígio e em ascensão, como o cantor Francisco Alves, responsável pela compra e difusão dos sambas do grupo do Estácio.

Essas negociações entre classes implicariam o reconhecimento e a implantação do novo estilo poético, literário e musical, o qual não somente expressava artisticamente um pensamento de grupo, mas, principalmente, inseria no âmbito da cultura urbana de uma cidade cujas elites optavam por se afrancesarem, uma “outra modernidade” na qual vários baluartes do modernismo beberiam. Em uma passagem do romance, Lins ficcionaliza um diálogo ilustrativo entre um interessado e entusiasta Manuel Bandeira com um algo irônico e falso modesto Ismael Silva:

O poeta não tinha voz para falar sobre os sambas daquele crioulo de fala mansa, educado, simples, com tanta riqueza de arte e tanta sabedoria com as palavras.

– Você que inventou esse ritmo?

– Sim, eu venho pensando nisso há muito tempo.

– É dois por quatro também. Mesmo compasso. Ficou mais bonito mesmo, o ritmo mais elaborado na percussão, tudo redondamente tocado, boa a harmonia, as letras são maravilhosas.

– Puxa, Seu Manuel.

– Que Seu Manuel, rapaz! Senhor aqui é você, meu rei! O senhor é que merece pronome de tratamento à altura de sua vocação artística, inovadora, de vanguarda – E voltando-se para o garçom: – Por gentileza, meu querido, pode servir mais um uísque aqui pro meu amigo.

– Vanguarda é o pessoal de São Paulo, são os senhores da literatura, do Modernismo, eu tô sabendo.

– Pare, por gentileza, de me chamar de senhor. Cante mais um samba, cante, cante, por favor (LINS, 2012, p. 231-232).

O encontro se deu em um elegante restaurante da Zona Sul do Rio de Janeiro, em companhia de Francisco Alves. Estamos na década da Semana de Arte Moderna de 1922, a qual já havia causado comoção nas paisagens da arte brasileira. A deferência de parte a parte reflete um momento em que as elites culturais, dos “ricos inteligentes da zona sul” (LINS, 2012, p. 230), aproximavam-se da arte popular e não é sem alguma ironia que Silva faz reverência a Bandeira. Quando diz que vanguarda é o pessoal de São Paulo, o “eu tô sabendo” informa ao poeta famoso que também ele está bem informado sobre os caminhos da arte consumida pela intelectualidade. O grupo ruma para o Café do Compadre, no Estácio, onde Silva, Alves, Bandeira e a cantora Carmem Miranda, que a eles se junta, encontram Brancura, Bide e Juvenal, que promovem uma sessão de samba no pandeiro, tamborim, surdo e violão. Dali vão a um terreiro de Umbanda, no morro, a pedido de Carmem Miranda. As casas de Candomblé e Umbanda, além dos cultos religiosos, eram também locais onde o samba escapava das perseguições policiais. Ao conluio entre religião e samba, acresceu a afluência de artistas, poetas, intelectuais em um mundo cada vez mais representativo das vanguardas populares que aos poucos dominariam a cena musical, com ecos na cultura, na política e nas diversas áreas do pensamento. A própria Carmem Miranda foi um instrumento potente da propaganda getulista e na difusão mundo afora de uma certa brasilidade.

O samba passa de marginalizado a protagonista da cena carnavalesca. Em 2 de março de 1935, ocorre o primeiro desfile oficial das Escolas de Samba. Pela primeira vez, as agremiações receberam subvenção oficial da Prefeitura. A trajetória meteórica das Escolas foi um contraponto ao descaso com que as autoridades trataram a produção cultural das camadas baixas da população. O pesquisador Eduardo Granja Coutinho (2011) entende que o grande desafio daqueles artistas era transformar suas narrativas em manifestações concretas de uma concepção de mundo particular, seja, ao mesmo tempo, falando de sua história seja defendendo os interesses do grupo na consolidação de uma memória coletiva.

Quanto a isso, Michael Pollak (1992, p. 2), ao tratar das relações entre memória individual e memória coletiva, mostrou que os elementos comuns às duas são “os acontecimentos vividos pessoalmente e os “acontecimentos “vividos por tabela”, ou seja, acontecimentos vividos pelo grupo ou pela coletividade à qual a pessoa se sente pertencer”. Neste sentido, as narrativas ficcionais apresentam problemas teóricos que precisamos enfrentar: sendo criação de um autor que no presente dirige-se a um passado, não para historiar, mas para representá-lo, a ficção revela-se problemática tanto mais os critérios de invenção e ficcionalização do passado são submetidos às estratégias do discurso literário. Vejamos então como são estruturadas as relações entre história, memória e a enunciação literária.

2. História, memória e discurso literário em *Desde que o samba é samba*

Desde que o samba é samba é romance de escritor contemporâneo, lançado em 2012, e sua escrita é a representação ficcional de um capítulo de nossa história cultural: a emergência da arte do samba e de seus protagonistas e coadjuvantes no contexto social da Primeira República. Seu processo de representação se concentra na ficcionalização de sujeitos históricos e dialoga com o passado diferentemente das abordagens históricas. A ficção opera por meio de um *como se* no qual identificamos, ao mesmo tempo, o fato histórico a que personagens e ações remetem e a tutela de um narrador sujeito de uma enunciação que remete à instância autoral, regente desses processos. Isso não invalida o papel do discurso literário como espaço de interpretação, registro e manutenção da memória, pois as narrativas orais, embora não partam da relação autor, narrador e narrativa, recuperam

memórias de pessoas que intercalam suas funções de sujeitos históricos com as de personagem e narrador. A memória dos sujeitos é atravessada não somente pelo que viveram, mas também pelo que presenciaram ou ouviram de terceiros. Daí a ideia de uma memória mais “verdadeira” ou próxima ao real ser discutível. Michael Pollak chamou de “projeções” ou “transferência por herança” as memórias que revelamos e são codependentes das memórias a mim reveladas por outros.

A ficcionalização da história do samba por Paulo Lins entrelaça diálogos e referências. É de notar que ao final da obra haja uma “Bibliografia” com uma lista de obras consultadas; uma seção com *sites* especializados em samba; e uma pequena lista de estudos específicos sobre o samba, em que aparece uma inusitada *Presença da literatura brasileira III: Modernismo*, de Antônio Candido e José Aderaldo Castello. A presença de uma bibliografia crítico-literária em uma obra de ficção é um elemento a se destacar. Indica pesquisa acadêmica, embora o fiel propósito do autor seja narrar a história do ritmo e de seus protagonistas através de uma linguagem em consonância com os atos de fala e o universo das classes populares representadas. A preferência pela narrativa realista com tons por vezes naturalistas é coerente sob o ponto de vista da verossimilhança. Além disso, a pesquisa teórica listada, embora sejam evidentes as formas com que os dados históricos se mesclam à invenção ficcional, jamais desfavorece o literário e ajuda os leitores interessados na busca por um entendimento teórico do fenômeno cultural samba-enredo e sua importância como arte de vanguarda.

Antonio Sérgio Alfredo Guimarães (2021) vai dizer que a “modernidade negra” está vinculada a uma série de eventos, dentro e fora do Brasil, que buscaram o protagonismo negro, como a *Harlem Renaissance*, movimento dos negros da periferia de Nova Iorque, que redefiniu a paisagem negro-moderna americana, na música, na literatura, no teatro e nas demais formas artísticas. No Brasil, salienta Guimarães (2021, p. 84-85), houve uma busca de reconhecimento da parte dos negros – palavra que começa a substituir “preto” ou “homens de cor” – como brasileiros e não como africanos. A palavra negro havia ganhado um sentido bastante pejorativo nos anos que antecederam a Abolição; naquele mesmo período, o termo “raça” passou a figurar em detrimento da palavra “classe”, usada, segundo Guimarães, no século XIX para se referir tanto aos senhores escravocratas quanto aos escravizados.

Florestan Fernandes (2007, p. 93) afirmou que o “problema da cor” reflete uma “complexa herança do passado, continuamente reforçada pelas tendências assumidas pela desigualdade sob o capitalismo dependente, e preservada através da manifestação conjunta de atitudes preconceituosas e comportamentos discriminativos baseados na cor”. Fernandes entendia que a estrutura de uma sociedade de classes sob o capitalismo dependente, como em nosso caso, é um fator que agrava a concentração da riqueza e dificulta a mobilidade social ascendente e o posicionamento em uma ordem social que requer sujeitos competitivos sob os parâmetros do grande capital (hoje, acrescidos do imperativo tecnológico).

Em 1930, Manoel Bomfim já defendia que o Brasil, no contexto mundial, poderia ser um jogador forte no mundo do capital, desde que fizesse uma defesa intransigente da história nacional (BOMFIM, 2013, p. 43). Bomfim promoveu uma crítica contundente de nossas elites, segundo ele, retrógradas e amantes dos privilégios. Nunca é demais recordar, baseada nessa colocação de Bomfim, a informação trazida por Pierre Verger, em seu seminal *Fluxo e refluxo* (2021, p. 32), de que, em 14 de dezembro de 1890, Rui Barbosa emitiu um despacho em que ordenava a destruição de livros e documentos a respeito da escravidão depositados no Ministério das Finanças, sob o pretexto de evitar uma sangria nos cofres públicos, com pedidos de indenização. Uma nova circular do Ministério das Finanças, emitida pelo conselheiro Tristão de Alencar Araripe, de 29 de maio de 1891, decretou a destruição dos arquivos provinciais, privando as gerações futuras de documentação essencial ao estudo da escravização.

Restavam, portanto, as fontes orais e as obras artísticas sobreviventes da devassa e da destruição. A recuperação do passado pela literatura revela aspectos não absorvidos ou devidamente esmiuçados pela história oficial. Ainda que operando na imaginação-invenção, as relações entre os discursos literário e histórico lançam luzes sobre as lacunas provenientes do apagamento dos arquivos. Podemos compreender, por meio do texto literário, a importância das periferias em um romance como *Memórias de um Sargento de Milícias*, de Manuel Antônio de Almeida, espécie de narrativa inaugural que deslanchou uma série de outras das quais o romance de Paulo Lins é um exemplo contemporâneo. Almeida estreou no romance sem aplauso público e mesmo as edições que se sucederam não fizeram jus à importância que a obra viria a ter ao longo do século XX. Marques Rebêlo (1943, p. 115), por exemplo, disse que Almeida foi “o escritor

que pela primeira vez escreveu como se fala no Brasil”, mas “teve a sua obra inteiramente deturpada, quase irreconhecível”. Em 1941, Mário de Andrade reconhecia em Almeida o caráter pioneiro de documentarista excepcional e folclorista musical, precursor de estudos de música popular, tendo inclusive descoberto que o fado, derivado do lundum afro-colonial nacionalizado por Portugal, já era dança muito usada pelos ciganos do Brasil. Quanto à escrita de Almeida, ao defendê-lo da pecha de escrever mal, Mário concorda que ele “se exprimia numa linguagem gramaticalmente desleixada”, mas adverte que era “coisa aliás muito comum no tempo dele” (ANDRADE, 1941, p. 14). Ao “desleixado da linguagem”, Andrade contrapõe “um vigoroso estilista”, de “vocabulário variadíssimo e coerente”, o que as *Memórias* testemunham, com seus “brasileirismos, prolóquios, modismos, ditos e frases-feitas”, sem esquecer as “transformações fonéticas populares”, que fazem com que as “pílulas” da tradição escrita sejam pronunciadas pela comadre como “píruas” (ANDRADE, 1941, p. 14).

Parece-nos sintomático que o romance de Lins também tenha sido alvo das mesmas críticas. De fato, a edição é descuidada. Há inúmeros problemas de revisão, inclusive nas “Principais referências do texto” (LINS, 2012, p. 296), nas fontes bibliográficas e a linguagem por vezes parece ser “desleixada”. Se Andrade estranhou que no romance de Almeida, tão rico documentalmente, além da citada tradição afro-colonial do lundu, “haja ausência quase total de contribuição negra” (ANDRADE, 1941, p. 11), e sequer haja um personagem negro, embora se saiba que os barbeiros de então, que aparecem no romance, eram geralmente negros, assim como eram negras as baianas dançarinas da procissão dos Ourives, sendo o romance prodigioso em “referências desatentas a escravos e às crias de d. Maria” (ANDRADE, 1941, p. 12), o protagonismo dos sujeitos negros no romance de Lins é total.

Entretanto, devemos observar que reações à homossexualidade de Ismael Silva (CABRAL, 2012), no romance, revelam outras faces da recepção das obras artísticas que tomam a história como interlocutora. É mérito de Lins não evitar a polêmica, como se lê na passagem: “Esse tempo na vida de Silva foi de felicidade daquelas que se quer para sempre. Quem diria que aquele sifilítico, homossexual, negro, pobre iria trabalhar com o maior cantor da época” (LINS, 2012, p. 230). Sem atentar para o crivo moral, o modo de entrada na obra requer novas formas de abordagem. A despeito de falhas, encontramos nele “uma” história do samba muito mais representativa da realidade de um grupo social do que polêmica.

Autor contemporâneo, Lins teve a seu dispor um manancial documental que lhe permitiu narrar com menos amarras e mais propriedade a saga de um povo, sujeitos integrados por exclusão em uma sociedade de favores e privilégios (FERNANDES, 2007, p. 290), na qual o dismantelamento da estrutura colonial não favoreceu os escravizados. A questão negra se daria na luta contra o preconceito, a exclusão e pelas reivindicações por direitos usurpados em uma sociedade que tentava (tenta) apagar o passado e negava (nega) o preconceito racial (GUIMARÃES, 2021, p. 93). Demanda-se dos movimentos negros um posicionamento “antibranco”, conforme Florestan Fernandes (2007, p. 313), que deve “mostrar aos brancos o verdadeiro sentido da revolução democrática da personalidade, da sociedade e da cultura”.

Paulo Lins é membro da confraria literária inaugurada por Manuel Antônio de Almeida. A narrativa contemporânea revela-se espaço de memória e fonte de estudos, reflexão e crítica sobre os processos formadores da cidade. A constituição de uma cultura negro-brasileira e/ou negro-carioca encontra, nas poéticas literárias do agora, reflexões consistentes sobre as flutuações e movimentações das classes subalternas no espaço urbano marcado por omissões e esquecimentos, lacuna que o romance de Lins ajuda a preencher.

3. Literatura, cultura e religião: reescrituras da história

Na abertura de *Desde que o samba é samba*, há uma espécie de “prólogo”, assinado por um eu-narrador chamado Paulinho Naval, que se dirige a um ou mais narratários. Ele é uma espécie de locutor-apresentador de uma Escola de samba prestes a entrar na avenida e cujo enredo se confunde com a trama do romance. A passagem é entrecortada por citações, algumas anacrônicas, em relação ao tempo histórico do romance (por exemplo, “a vitória de nossos ancestrais”, é de Marcelo Yuka, um dos criadores da banda O Rappa e falecido em 18 de janeiro de 2019). Em seguida, a trama em si apresenta aos leitores Sodré, Brancura e Valdirene circulando pelas ruas do Estácio, bairro-personagem, pelo Bar do Apolo, o baixo meretrício, na Rua do Estácio, no Largo do Estácio, frente os sobrados, como já vimos.

A Umbanda é outro traço fundamental na trama. O marco de seu nascimento, na Rua Floriano Peixoto, no bairro de Neves, em São Gonçalo, deu-se em 15 de novembro de 1908 (atualmente Dia Nacional

da Umbanda, segundo a Lei 12.644, de 17 de maio de 2012) e teve na figura de Zélio de Moraes um precursor-fundador. A história da Umbanda insere-se no contexto do romance como capítulo especial na história da cultura negro-carioca. Zélio de Moraes tinha sido acometido de um grave problema de saúde e teria sido levado a uma sessão na Federação Espírita, onde pela primeira vez se manifestou o Caboclo das Sete Encruzilhadas. Naquela sessão, espíritos de negros escravizados e indígenas começaram a se manifestar e logo foram rejeitados pelos membros da Federação, que os consideravam atrasados, cultural e moralmente. Foi então que o Caboclo proferiu um discurso em defesa das entidades: se ali não havia espaço para a manifestação daqueles espíritos, a casa de Zélio de Moraes se tornaria o local onde eles poderiam se expressar, o que efetivamente ocorreu, no dia seguinte, 16 de novembro de 1908. Fruto da luta e da resistência espiritual contra a intolerância religiosa, social e racial da Federação, a Umbanda aliou-se às demandas das populações subalternizadas e oprimidas que nas primeiras décadas do século passado fizeram sua revolução cultural. Em 1908, firmava o nascimento da Umbanda e seu crescimento confundia-se com a emergência do samba de sambar do Estácio, dois eventos determinantes na história cultural do país:

A Umbanda só fala coisa boa, mesmo quando é ruim, porque nada é por acaso na eternidade. É a reunião de toda espiritualidade que andou por essa terra nas religiões. A junção de tudo, tá tudo mudando, a espiritualidade vai mudando também. Umbanda é uma religião de vanguarda, modernista, que nem o samba. Tá me entendendo? A fila anda. Umbanda é evolução (LINS, 2012, p. 243).

Faz todo sentido, retornando ao romance, que a pendenga entre Valdemar e Sodré tenha sido resolvida com a intervenção de Tia Amélia (mãe de Donga, apelido de Ernesto Joaquim Maria). A presença das tias baianas foi elemento central da vida social na região do Estácio e seu entorno. As tias baianas – Tia Ciata, Hilária Batista de Almeida (Santo Amaro, BA, 1854 – Rio de Janeiro, 1920), na trama referida como Tia Almeida – foram responsáveis por reunir e acolher cantores, compositores e músicos que transformariam o panorama cultural da cidade do Rio de Janeiro, como Hilário Jovino Ferreira, Donga, Sinhô (José Barbosa da Silva) e João da Baiana (João Machado Guedes), dentre outros.

A ideia de uma vanguarda liderada por sujeitos subalternizados perpassa o romance. O nascimento da Umbanda, como vimos, se deu pela recusa da Federação Espírita de aceitar a manifestação de “espíritos não evoluídos”, de pretos, pobres, marginalizados, prostitutas etc. No romance de Lins, as diretrizes na nova religião são assim descritas: “Será uma religião que falará aos humildes, simbolizando a igualdade que deve existir entre todos os irmãos, encarnados e desencarnados” (LINS, 2012, p. 41). É o próprio Caboclo quem arremata: “Será uma nova religião baseada no Evangelho” (LINS, 2012, p. 41); “– Não, é Umbanda! Palavra de origem sânscrita que quer dizer “Deus ao nosso lado” (LINS, 2012, p. 43).

Também o Candomblé foi determinante no conjunto de forças culturais que rondaram a revolucionária arte nascente: “Eram várias as baianas mães de santo do Candomblé a tomarem conta da Pequena África, que, segundo Heitor, se estendia da zona do cais até a Cidade Nova e tinha como capital a Praça Onze”, região onde surgiram “músicos que fizeram apresentações no exterior, com músicas gravadas pelos maiores cantores da época” (LINS, 2012, p. 130). Em outra passagem, lemos: “Samba de verdade tinha que ter o sal do batuque dos terreiros de Umbanda e Candomblé, uma batida grave para marcar, umas agudas para recortar” (LINS, 2012, p. 161). Essas interseções socioculturais se expandiram para os campos da culinária, da vestimenta, pelos quintais (os novos salões literários e musicais, espaços de reunião e de convívio, visto que ali os conflitos, as lutas culturais, as guerras de narrativas faziam parte de um caldo cultural que, embora tivesse a harmonia como ideal, era palco das diferenças em jogo). As diferenças apontavam para o diálogo com a tradição e a cultura hegemônicas: o samba se tornaria Patrimônio Imaterial do Brasil e símbolo da cultura nacional, não mais periférico ou regional. Da mesma forma, ganhavam destaque as áreas marginalizadas do Rio de Janeiro (a Pequena África, o Estácio) em meio a uma rede cultural disseminada pelas diversas regiões da cidade, como podemos ver em breve extrato da poesia de Mestre Monarco (Hildmar Diniz), compositor da Portela e de Oswaldo Cruz e Madureira, com a qual encerramos essa reflexão:

Passado de glória (1970)
(Monarco)

A Manguieira de Cartola
Velhos tempos do apogeu

O Estácio de Ismael
Dizendo que o samba era seu
Em Oswaldo Cruz
Bem perto de Madureira
Todos só falavam
Paulo Benjamin de Oliveira

Conclusão

Na literatura de Paulo Lins, ainda que sob o risco de resvalar para certa idealização, podemos dizer que há uma opção pela exaltação da cultura popular. O tom mais naturalista desfaz certa pureza da escrita em favor de uma verve dionisíaca que nos leva a (re)conhecer a beleza dos becos, das ruas e vielas esquecidos. Não é a cidade apolínea que surge das páginas de seu romance, mas o espaço do sujo, do marginal, do que esteve e está envolto em um lusco-fusco com lampejos de luminosidade. É nesta região de pretos, miseráveis, judeus, portugueses pobres e migrantes de toda ordem, habitada pelos sujeitos expulsos das áreas nobres da cidade com pretensão a Paris, que o romance de Paulo Lins elabora uma saga do samba, produto maior de uma arte que se afirmou sem deixar de denunciar e testemunhar os percalços de uma modernidade aparentemente luminosa, mas que no fundo era claudicante e alijava as periferias e os subúrbios de suas promessas de progresso, mobilidade e emancipação.

Repleto de elementos essenciais acerca do percurso das formas artísticas que se desenvolveram no Rio de Janeiro moderno, e aqui introdutoriamente analisadas, as novas cartografias literárias abrem produtivas e instigantes trilhas no circuito crítico. Do desbravador romance de Manuel Antônio de Almeida à narrativa de *Desde que o samba é samba*, de Paulo Lins, uma história dos contornos da cidade do Rio de Janeiro está sendo escrita e reescrita e é pela contribuição decisiva do discurso literário que a roda dos saberes gira e os aprendizados atendem por vários nomes, mas podem ser englobados pela ideia de *mathesis*, termo pensado por Roland Barthes (1987) para definir a força maior da literatura: os saberes.

Referências

ANDRADE, Mário de. Introdução. In: ALMEIDA, Manuel Antônio de. *Memórias de um Sargento de Milícias*. São Paulo: Livraria Martins, 1941, p. 5-19.

ALMEIDA, Manuel Antônio de. *Memórias de um Sargento de Milícias*. São Paulo: Livraria Martins, 1941.

BARTHES, Roland. *Aula*. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Cultrix, 1987.

BENJAMIN, Walter. A obra de arte na era da sua reprodutibilidade técnica. In: _____. *Magia e técnica, arte e política: obras escolhidas*, v. I. 4. ed. São Paulo: Brasiliense, 1985, p. 165-196.

BOMFIM, Manoel. *O Brasil na história: deturpações das tradições de degradação política*. 2. ed. Rio de Janeiro: Topbooks; Belo Horizonte: PUC-Minas, 2013.

CABRAL, Sergio. Apesar do título, livro de Paulo Lins tem mais intriga que samba. *Folha de São Paulo*, Caderno Ilustrada, 29 de abril de 2012. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/ilustrada/39878-apesar-do-titulo-livro-de-paulo-lins-tem-mais-intriga-que-samba.shtml>. Acesso em 12 de julho de 2020.

CANDEIA FILHO, Antônio. Sou mais samba. In: CANDEIA et al. *Quatro grandes do samba*. Rio de Janeiro: RCA Victor, 1977.

COUTINHO, Eduardo Granja. *Velhas histórias, memórias futuras: o sentido da tradição em Paulinho da Viola*. 2. ed. Revista e ampliada. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2011.

FERNANDES, Florestan. *O negro no mundo dos brancos*. 2. ed. revista. São Paulo: Global, 2007.

FRANCESCHI, Humberto M. *Samba de sambar do Estácio: de 1928 a 1931*. São Paulo: Instituto Moreira Salles, 2010.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. *Modernidades negras: a formação racial brasileira (1930-1970)*. São Paulo: Editora 34, 2021.

LINS, Paulo. *Desde que o samba é samba*. São Paulo: Planeta, 2012.

LOPES, Nei. *O preto que falava iídiche*. Rio de Janeiro: Record, 2018.

POLLAK, Michael. *Memória e identidade social*. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, 1992, p. 200-212.

REBÊLO, Marques. *Vida e obra de Manuel Antônio de Almeida*. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Saúde; Instituto Nacional do Livro, 1943.

VERGER, Pierre. *Fluxo e refluxo: do tráfico de escravos entre o golfo de Benim e a Bahia-de-Todos-os-Santos, do século XVII ao XIX*. Trad. Tasso Gadzanis. São Paulo: Companhia das Letras, 2021, p. 19-33.

Como citar este artigo

OLIVEIRA, P. C. S. de. Integrados por exclusão: negritude e mobilidade em *Desde que o samba é samba*, de Paulo Lins. **Fragmentum**, Santa Maria, p. 131-149, 2022. Disponível em: 10.5902/2179219468334. Acesso em: dia mês abreviado. ano.

Artigo Original

JULGAR-SE LIVRE E DEPARAR-SE COM O OUTRO: *GRANDE SERTÃO: VEREDAS* E A CONSTRUÇÃO DE UMA IDENTIDADE

JUDGING YOURSELF FREE AND FACING THE OTHER: DEVIL TO PAY IN THE BACKLANDS AND THE CONSTRUCTION OF AN IDENTITY

Mônica Gama¹

Universidade Federal de Ouro Preto, UFOP, Mariana, MG, Brasil

Resumo: Em *Grande Sertão: Veredas*, romance que oferece uma interpretação da formação do Brasil, Riobaldo discorre, entre tantos assuntos, sobre a pobreza, a doença e a retórica da modernização. A partir de uma sequência narrativa (do encontro com os catrumanos ao pacto com o diabo), analisa-se como Riobaldo surpreende-se na relação com o Outro. Ao deparar-se com a pobreza extrema, passar por um povoado devastado pela varíola e encontrar um fazendeiro que queria os jagunços como escravos, Riobaldo sente-se convocado a tornar-se pactário, o que coloca em questão a subjetividade e a ética na dinâmica envolvida na responsabilidade por outrem (Lévinas, 1988).

Palavras-chave: *Grande Sertão: Veredas*; alteridade; pacto; doença; interpretação do Brasil

Abstract: In *The Devil to Pay in the Backlands* (1956), a novel that offers an interpretation of the formation of Brazil, the narrator discusses his confrontation with illness, misery and the rhetoric of modernization. The narrative sequence that goes from the encounter with the catrumanos to the pact with the devil we analyze how Riobaldo surprises himself in his relationship with the Other. When facing extreme poverty, passing through a small village devastated by smallpox, and meeting a farmer who wanted the jagunços as slaves, Riobaldo feels summoned to become a pact-maker, when we see how subjectivity and ethics are called into question in the dynamics involved in responsibility for others (Lévinas, 1988).

Keywords: *The Devil to Pay in the Backlands*; Alterity; pact; disease; interpretations of Brazil

Em 2020, revisitamos muitos livros que tematizavam o papel

1 Atualmente faz Pós-Doutorado na Universidade Federal de Minas Gerais.

devastador das epidemias e doenças. Esse é caso de um dos mais ilustres, *A peste* (1947), de Albert Camus. Logo no início, o narrador aponta um sentimento coletivo de negação diante do horror da doença que se alastra:

Nossos concidadãos, a esse respeito, eram como todo mundo: pensavam em si próprios. Em outras palavras, eram humanistas: não acreditavam nos flagelos. **O flagelo não está à altura do homem;** diz-se então que o flagelo é irreal, que é um sonho mau que vai passar. Mas nem sempre ele passa e, de sonho mau em sonho mau, são os homens que passam, e os humanistas em primeiro lugar, pois não tomaram suas precauções. Nossos concidadãos não eram mais culpados que os outros. Apenas se esqueciam de ser modestos e pensavam que tudo ainda era possível para eles, o que pressupunha que os flagelos eram impossíveis. Continuavam a fazer negócios, preparavam viagens e tinham opiniões. Como poderiam ter pensado na peste, **que suprime o futuro, os deslocamentos e as discussões? Julgavam-se livres, e nunca alguém será livre enquanto houver flagelos.** (CAMUS, 2019, p.5)

Nessa passagem de *A peste* (1947), de Camus, o narrador avalia o caráter de irrealidade que o flagelo da peste assume para a população. Na história da literatura, vemos esse tipo de incredulidade em diversas narrativas que tematizam as epidemias, como é o caso de obras tão distantes entre si como *O diário do ano da peste* (1722), de Daniel Defoe, e *O mez da gripe* (1981), de Valêncio Xavier. Esse descompasso com a natureza, que não responde positivamente ao lugar que imaginamos ser o que está reservado aos humanos, só poderia, nessa perspectiva, ser resultado de um pesadelo. A falta de modéstia, que define a peste como impossibilidade, faz com que as pessoas não se revoltam imediatamente contra a doença, mas contra a ideia de sua existência, já que ela suprimiria o futuro (e seus negócios), os deslocamentos (em suas viagens preparadas) e as discussões (com suas opiniões) – o ser humano aqui não se reconhece submetido à natureza e, importante notar, seu humanismo se resume em se reconhecer como um ser econômico e cultural que, diante da doença, não se pode realizar com eficiência.

A avaliação final é a ponte para visitarmos a obra de Guimarães Rosa: ninguém é livre com a existência do flagelo. É justamente essa a percepção de Riobaldo em *Grande Sertão: Veredas* (1956) ao ver a peste no arraial do Sucruíú e a compreensão, construída aos poucos (ao contrário do tom categórico assumido pelo narrador de *A Peste*), de que havia uma iniquidade na base dos desarranjos sociais. A cena, que ocupa poucas páginas no romance, tem um impacto (emocional e cognitivo) decisivo nas ações de Riobaldo.

Antes de ingressar no Itamaraty, Guimarães Rosa atuou como médico em uma cidade do interior de Minas Gerais, Itaguara. Essa experiência na medicina está pontuada em toda a sua obra. Lembre-se, nesse sentido, que *Sagarana* (1946), em sua primeira versão intitulava-se *Sezão*, nome de um dos contos que depois é renomeado como “Sarapalha”, que traz o diálogo entre dois homens com malária, tema que já tinha sido abordado no poema “Maleita”, do volume *Magma* (1997 [1936])². Note-se que sezão significa febre alta e é um dos nomes dados para a malária, o que mostra a importância do tema naquele primeiro momento de produção do livro.

Em Itaguara, o médico e escritor conheceu o vilarejo de Pará dos Vilelas, uma das vilas mais antigas de Minas Gerais, que ficava em posição privilegiada (cogitada até para ser capital do Estado), tornando-se, por isso, um ponto de parada de tropeiros e boiadeiros. Esse passado ilustre acabou, contudo, com a malária, que dizimou a região, sendo imortalizado, porém, no conto “Sarapalha”. O narrador descreve que a doença chegou aos poucos: “Ela veio de longe, do São Francisco. [...] Cada ano avançava um punhado de léguas, mais perto, mais perto, pertinho, fazendo medo no povo, porque era sezão da brava – da ‘tremedeira que não desmontava’, matando muita gente” (ROSA, 1967). O conto descreve os sintomas e, entre uma crise e outra de febre e frio, há um diálogo autorreflexivo entre os dois doentes.

Nas obras posteriores, as narrativas também tematizaram o adoecimento e seus cuidados ou mesmo a revolta diante da impossibilidade de tratamentos. Não pretendemos aqui elencar tais momentos, mas compreender, como afirmamos anteriormente, o efeito do enfrentamento da doença e da miséria no narrador de *Grande Sertão: Veredas*.

O flagelo e o Outro

Nos romances sobre surtos de doenças há algumas recorrências que revelam o modo como a sociedade se relaciona com o fenômeno epidêmico. Um desses elementos que se repetem em livros como *O diário do ano da peste* (1722), *A peste* (1947) e *O mez da gripe* (1981), é a representação do Outro como sendo aquele para quem é compreensível a pestilência: há um desejo de compreensão do flagelo como sendo algo que atinge o outro, primeiro, o estrangeiro, depois, o pobre. Esse Outro é menos cidadão e sonha-se coletivamente que a morte se sacie com ele.

2 O volume de poemas é premiado em 1936 mas publicado apenas em 1997.

Em *O diário do ano da peste*, que narra a epidemia de 1764 em Londres, o narrador relata que as pessoas se animavam porque a “cidade estava sã”, já que 97 paróquias não apresentavam casos e “somente” as 54, “dos rincões da cidade”, estavam infectadas, o que os fez esperar que, estando “entre o povo naquele fim da cidade, não fosse mais longe” (DEFOE, 2020, p.7). A cidade pode estar sã com infectados e mortos em 54 partes de seu território? A morte do outro não atesta a proximidade da doença, pois esse outro não é o cidadão; para o cidadão, humanista, como diria Camus, a doença é impossível porque ela interrompe o futuro – e o futuro está garantido para o cidadão.

O “Brasil, país do futuro”, já foi “o Brasil é um imenso hospital”. A primeira expressão, espécie de ameaça a favor da não realização social no presente e delírio de uma confirmação conjectural de uma grandeza sem lastro, foi antecedida por essa avaliação do médico Miguel Pereira, companheiro de Carlos Chagas na época do movimento pelo saneamento do Brasil, ocorrido entre 1916 e 1920 e que reuniu médicos, cientistas e políticos em torno da avaliação de que o atraso brasileiro era resultado dos prejuízos promovidos pelas endemias e descaso do Estado com as populações rurais.

Mas se o interior do país era pouco sanitizado, as capitais não estavam em situação ideal. Pouco antes, o país viveu a Revolta da Vacina, uma resposta à violência do Estado carioca, que estava expulsando as pessoas de suas casas para uma reforma urbana. A revolta popular foi insuflada por grupos de monarquistas e militares que estavam disputando o poder.

A situação guarda uma semelhança desoladora com a pandemia de Covid-19: os grupos mais desassistidos socialmente foram manipulados para não se vacinarem, sendo usados para atingir alguns governantes (municipal e federal, visto que se tratava da capital da jovem República) do Rio de Janeiro. A mítica contra a vacina da varíola já vinha sendo elaborada há algum tempo, pois foi desenvolvida no século anterior a partir de vacas contaminadas por meio das quais se tirava um soro – daí correr o boato, à época, de que aqueles que se vacinassem ficariam com cara bovina. É importante lembrar que, tendo chegado ao Brasil por volta de 1830, a vacinação contra a varíola era obrigatória para crianças desde 1837 e para adultos desde 1846, porém, não havia produção suficiente para suprir a demanda até 1884 e acabava destinada apenas à elite. A mudança é promovida por Oswaldo Cruz, que reinstaura a obrigatoriedade da vacinação em território nacional em 1904 e

organiza uma campanha de vacinação com táticas militares e que se somou à reformulação urbana, resultando na revolta popular que, reprimida, acabou com a morte de muitas pessoas e o degredo de cerca de 1400 pessoas para a Sibéria Tropical, o Acre.

Pouco lembrado, esses degredos políticos do início do século evidenciam a visão de cidadania e territorialidade da primeira República: o brasileiro que, revoltando-se contra a violência do Estado, tem como destino ser enviado para o outro Brasil, distante, desconhecido, em viagem tão perigosa e desrespeitosa que resultava em alta mortalidade, sendo vítima de mais uma diáspora.

Porém, sabemos que não é apenas em situações desse tipo que temos o choque entre dois países, tema amplamente explorado por *Grande Sertão: Veredas*. É o que vemos desde a escolha do diálogo monológico entre alguém do sertão e o senhor, letrado, da capital, que constrói a diferença entre o país profundo e os centros de poder, entendidos, enquanto oposição, como o Brasil do litoral. Isso fica patente em uma resposta desconcertante de Zé Bebelo a um dos catrumanos, homens pobres do sertão:

“O que mal não pergunto: mas donde será que ossenhor está servido de estando vindo, chefe cidadão, com tantos agregados e pertences?”

“Ei, do Brasil, amigo!” – Zé Bebelo cantou resposta, alta graça. – “Vim departir alçada e foro: outra lei – em cada esconso, nas toesas deste sertão...” (ROSA, 1970, p. 293)

O catrumano reconhece o poder do chefe (revelado pelos agregados, armas e pertences) e sua cidadania, que responde prontamente que vem do Brasil e tem como projeto distribuir autoridades e competências, impor outra (nova?) lei. Para compreender a força dessa enunciação, é preciso retomar alguns aspectos do enredo até esse encontro.

Sabemos que Riobaldo fica órfão muito jovem, herdando “miserinhas” da mãe e sendo enviado para seu padrinho, Selorico Mendes. Ainda que seja de fato um agregado, ele narra esse momento da vida como confortável, pois não precisa trabalhar, recebe ensino, come bem, enfim, é bem tratado pelo padrinho. Sente-se, no entanto, diminuído nas palavras do padrinho, que o aprecia, mas não o louva – relação reservada apenas ao heroísmo dos jagunços:

Meu padrinho Selorico Mendes me deixava viver na lordeza. No São Gregório, do razoável de tudo eu dispunha, querer querendo. E, de trabalhar seguido, eu nem carecia. Fizesse ou não fizesse, meu padrinho me apreciava; mas não me louvava. [...]. Mas, um dia – de tanto querer não pensar no princípio disso, acabei me esquecendo quem – me disseram que não era àtoa que minhas feições copiavam retrato de Selorico Mendes. Que ele tinha sido meu pai! Afianço que, no escutar, em roda de mim o tonto houve – o mundo todo me desproduzia, numa grande desonra. (ROSA, 1970, p. 95)

Sentindo-se desonrado ao ser identificado como filho bastardo, Riobaldo foge, pensa em casar-se com a filha do comerciante Assis Wababa, Rosa'uarda, mas descobre que ela já estava noiva, entendendo então que ela não se casaria com um bastardo e pobre. Por mãos de seu professor, mestre Lucas, é enviado para uma fazenda a fim de ensinar. Riobaldo empolga-se com o novo destino, mas ao chegar na fazenda descobre que será professor do dono da fazenda e não de alguma criança. Trata-se de Zé Bebelo, para quem passa a ensinar, mas disfarçado de secretário, pois o fazendeiro não queria que soubessem que não tinha estudos. Riobaldo descreve-o desde o início do encontro como estudioso, superando o professor em pouco tempo: “Ele era a inteligência! Vorava. Corrido, passava de lição em lição, e perguntava, reperguntava, parecia ter até raiva de eu saber e não ele, despeitos de ainda carecer de aprender, contra-fim” (ROSA, 1970, p.100).

Zé Bebelo desejava ser Deputado. Fazendeiro, homem inteligente e corajoso, queria acabar com o jaguncismo e trazer a modernidade – legal, política e social³. Admirava apenas o jagunço Joãozinho Bem Bem, a ponto de incorporar em seu nome a sonoridade do herói jagunço (Bebelo/Bem Bem). Essa contradição de base em sua identidade, ou seja, admirar um jagunço a ponto de incorporar seu nome e projetar um sertão sem o poder dos jagunços para modernizá-lo por meio das leis da República, vai fundamentar a personagem, uma das mais instigantes do romance.

Riobaldo passa a acompanhar Zé Bebelo como secretário, vivendo confortavelmente a seu lado. Quando o fazendeiro decide agir e guerrear contra os grupos jagunços, chama-o para acompanhá-lo como amanuense do grupo. No convite, evidencia a independência de Riobaldo, sendo esse aceno de liberdade que o anima:

3 “Dizendo que, depois, estável que abolisse o jaguncismo, e deputado fosse, então reluzia perfeito o Norte, botando pontes, baseando fábricas, remediando a saúde de todos, preenchendo a pobreza, estreado mil escolas. Começava por aí, durava um tempo, crescendo voz na fraseação, o muito instruído no jornal. Ia me enjoando. Porque completava sempre a mesma coisa” (ROSA, 1970, p.101).

Vinha, para conhecer esse destino-meu-deus. O que me animou foi ele predizer que, quando eu mais não quisesse, era só opor um aceno, e ele dava baixa e alta de me ir m'embora. Digo que fui, digo que gostei. A passeata forte, pronta comida, bons repousos, companheiragem. O teor da gente se distraía bem. Eu avistava as novas estradas, diversidade de terras. Se amanhecia num lugar, se ia à noite noutra, tudo o que podia ser ranço ou discórdia consigo restava para trás. Era o enfim. Era. (ROSA, 1970, p. 103)

Se a liberdade de abandonar o trabalho acenava como valor, o contínuo deslocamento com conforto o distrai e permite que supere o “ranço ou discórdia consigo”. Diante da violência do combate, vendo os prisioneiros, decide repentinamente fugir. Sem rumo e sem compreender ao certo porque fugiu ao invés de lançar mão de sua autonomia, vaga por quase um mês até encontrar, hospedado na casa de um fazendeiro, com um grupo de jagunços, dentre os quais Reinaldo. Reconhecendo “o menino” com quem atravessou o rio na infância, seu destino revela-se na força de amizade (e “amizade dada é amor”) por Reinaldo e ingressa no grupo de Joca Ramiro.

Para o que nos interessa aqui, cabe lembrar (a fim de recriar as ligações entre as ações) que, nessa guerra, Zé Bebelo é derrotado e só não é morto porque Riobaldo engana os companheiros, dizendo que o chefe Joca Ramiro o queria vivo e articulando um julgamento para o antigo patrão. Essa cena é decisiva no livro, pois revela, mais uma vez (e por outra perspectiva), a complexidade das relações sociais: no seio do sistema jagunço, o julgamento é a legalidade moderna, estranha às regras desses homens empenhados por fazendeiros para a defesa de interesses locais⁴. A decisão de Joca Ramiro que, por fim, liberta o inimigo, desagrade os jagunços Hermógenes e Ricardão, os quais, pouco depois, assassinam o chefe.

4 A modernidade aqui diz respeito ao monopólio da violência do Estado moderno. Riobaldo garante o direito de não deixar morrer, ao contrário do Ancien Régime, quando ao soberano atribui-se o poder de deixar viver. Nesse sentido, Giorgio Agamben, em *Homo sacer*, chama a atenção de que o direito à vida não é universal; há o portador de uma vida qualificada (aquele que está incluído na vida social com direitos e deveres políticos) e há aqueles indivíduos com vida nua, ou seja, simplesmente vivem, sem terem em sua existência um qualificativo social – estes, excluídos, têm uma vida matável, podendo ser eliminado sem que isso implique num crime. Os indivíduos de vida nua não são exceções, são, antes, necessários para definir o lugar dos que tem bios e estão incluídos, enfim, do espaço político. Riobaldo teatraliza o Estado moderno, revelando a vida qualificada de Zé Bebelo em oposição a tantas outras que foram eliminadas na batalha. A perspicácia do narrador ficou evidenciada na estratégia de dar voz aos jagunços, como numa ágora, permitindo o posicionamento e a voz em um espaço democrático.

É aí que Riobaldo se junta novamente a Zé Bebelo, pois este volta para vingar o grande chefe, reconhecido por todos por sua justiça, tornando-se, para tanto, ele mesmo um chefe jagunço, anunciando sua disposição com a fórmula singular quanto ao novo papel que desempenhará: “Vim por ordem e por desordem. Este cá é meus exércitos!” (ROSA, 1970, p. 71).

Quando Riobaldo, acompanhando Zé Bebelo como chefe, encontra o grupo de catrumanos, é essa linha narrativa que está por trás: órfão; agregado; descobre-se filho bastardo e sente vergonha; torna-se professor e secretário/amanuense; luta ao lado de Joca Ramiro e guerreia no grupo de Zé Bebelo. O encontro é da ordem da desorientação, pois o narrador não alcança uma compreensão acerca desses homens, os catrumanos:

Um eu vi, que dava ordens: um roceiro brabo, arrastando as calças e as esporas. Mas os outros, chusmote deles, eram só molambos de miséria, quase que não possuíam o respeito de roupas de vestir. [...]

Para o nosso juízo, eles eram doidos. Como é que, desvalimento de gente assim, podiam escolher ofício de salteador? Ah, mas não eram. Que o que acontecia era de serem só esses homens reperdidos sem salvação naquele recanto lontanho de mundo, grotiros dum sertão, os catrumanos daquelas brenhas. O Acauã que explicou, o Acauã sabia deles. (ROSA, 1970, p.290-1)

Acauã, sábio, explica esse outro sertão para Riobaldo. Catrumano, em sentido geral é caipira, matuto, mas é uma palavra que retoma o sentido animal de como são vistos, pois vem de quadrúmano – aquele que tem quatro mãos⁵. Contudo, se há na palavra catrumano uma diminuição do outro em certa escala evolutiva, o encontro remete Riobaldo para a situação de um embate com uma Esfinge, pois encontra uma nova qualidade de medo, inquietação que o consome como se fora o “decifra-me ou devoro-te”⁶.

5 “A vinculação do catrumano com o caipira deve-se ao fato deste ser um sertanejo, ou seja, um habitante do sertão. Esta denominação – catrumano –, foi cunhada pelo viajante europeu Auguste de Saint-Hilaire (1975, p. 307 e passim), que, percorrendo o sertão, chamado por ele de deserto, surpreendeu-se ao ver que os sertanejos sempre estavam a cavalo, independentemente de sua situação econômica. Aos poucos, ao longo de seu relato, ele constrói o termo. Quando constrói o quadro geral do sertão, em um dado momento, ele afirma que o sertanejo se parece com um homem de quatro mãos, ou melhor, de quatro patas. Deriva daí, etimologicamente, a palavra catrumano. Porém, dada a força da ficcionalização construída por João Guimarães Rosa que tomou a realidade regional norte mineira para discutir o Brasil [...], a palavra passou a conter apenas os significados vinculados aos habitantes do mais fundo do sertão, ou seja, a região Urucuiana que possuía homens, considerados de pouca instrução e de convívio e modos rústicos e canhestros” (COSTA, 2021, p. 143).

6 O encontro com os catrumanos ocorre no romance depois de um momento em

Esses indivíduos de um outro sertão (de um “recanto lontanho de mundo”) são portadores também de outro tempo: Riobaldo tem dificuldade em entender sua língua, percebe que estão com “peças de armas de outras idades”, assim como trazem a “um dobrão de prata, antigo do Imperador”, tudo dos tempos antigos:

E renúcia com a cabeça, o banglafumém, mesmo quando falava, com uma voz de qualidade diversa, costumada daquela terra de lugar; e os outros renuindo também! — Ah, pode não... Pode não... — com o vozeio soturno.

Nos tempos antigos, devia de ter sido assim. (ROSA, 1970, p.290, grifos nossos)

A excentricidade provoca Riobaldo. Ele percebe que os catrumanos estão com medo, novamente comparando-os a animais: “que nem mansas feras; isto é, que no comum tinham medo pessoal de tudo neste mundo.” (ROSA, 1970, p. 294). Essa simplicidade que os liga ao mundo natural e a outra temporalidade resulta não só em curiosidade, pois o narrador vai percebendo que está diante de outra sensibilidade e outra racionalidade, mais ligada ao natural e ao místico. Sem conseguir abarcar essa alteridade, estúrdia em simplicidade, complexa em singularidade, o resultado é o medo, recorrendo inclusive à memória do sobrenatural repassada na tradição oral: “Aqueles homens eram orelhudos, que a regra da lua tomava conta deles, e dormiam farejando. E para obra e malefícios tinham muito governo. Aprendi dos antigos” (ROSA, 1970, p. 294).

Riobaldo sente medo desses homens que, por estarem mais ligados à natureza que eles poderiam rogar praga, “soprar quente qualquer ódio nas folhas, e secar a árvore”, abrir buracos na terra com palavras rosnadas para armadilhas, entre outras possibilidades que vão sendo elencadas vertiginosamente por Riobaldo – “De pensar nisso, eu até estremezia; o que estremezia em mim: terreno do corpo, onde está a raiz da alma” (ROSA, 1970, p. 294).

O medo tem essa face mística e imaterial, porém tem outra, econômica e histórica:

que se sentiam perdidos, sem rumo, como se andassem em um labirinto.

De homem que não possui nenhum poder nenhum, dinheiro nenhum, o senhor tenha todo medo! O que mais digo: convém nunca a gente entrar no meio de pessoas muito diferentes da gente. Mesmo que maldade própria não tenham, eles estão com vida cerrada no costume de si, o senhor e de externos, no sutil o senhor sofre perigos. Tem muitos recantos de muita pele de gente. Aprendi dos antigos. (ROSA, 1970, p. 294)

Ironicamente, Riobaldo encerra essa avaliação novamente com “aprendi dos antigos”, ou seja, esse estatuto da miséria extrema não é de fato desconhecida, ela é narrada pelos “antigos” como algo a ser temida, aqui não significando apenas pessoas com saberes tradicionais, mas por coronéis, por exemplo, que, antigos, detinham o poder da terra e temiam os que não estavam subjugados a seus poderes – índios, quilombolas, entre outros⁷.

O medo de que esses despossuídos, com “os poderes da pobreza inteira e apartada”, se multiplicassem e se unissem para reivindicar o que os demais tinham toma conta do narrador:

Há-de, que se eles tivessem me pegado sozinho, eu apeado e precisado, decerto me matavam, para roubar minhas armas, as coisas e minhas roupas. [...] E de repente aqueles homens podiam ser montão, montoeira, aos milhares mis e centos milhentos, vinham se desentocando e formando, do brenhal, enchiam os caminhos todos, tomavam conta das cidades. Como e que iam saber ter poder de serem bons, com regra e conformidade, mesmo que quisessem ser? Nem achavam capacidade disso. Haviam de querer usufruir depressa de todas as coisas boas que vissem, haviam de uivar e desatinar. (ROSA, 1970, p. 294-5)

Compreendendo que há uma variedade desconcertante de pessoas – diferentes das que já são “finos de sentir e proceder, acomodados na vida, tão perto de outros, que nem sabem de seu querer, nem da razão bruta do que por necessidades fazem e desfazem”, ou seja, moldadas na civilidade que afasta-as de seus instintos e dos sentidos de seus querereres – Riobaldo entende que o encontro só pode significar mau agouro, sobretudo porque o bando de jagunços, liderado por Zé Bebelo, desobedecem o aviso dos catrumanos e seguem viagem.

7 Para Walnice Nogueira Galvão, Riobaldo “intui que a miséria excessiva está aquém de qualquer possibilidade de convivência, de qualquer padrão moral, de qualquer romantização: ela é feia, suja e perigosa. Sente a ânsia do miserável pela posse, pelo gozo imediato, mesmo ao preço da destruição total”. (GALVÃO, 1972, p. 67).

Mais que curiosidade, o narrador vai percebendo que, sendo muito diversos de todos e desprovidos de tudo, esses sujeitos davam a ver não apenas o que eram, mas impunham, como a Esfinge, um enigma, por isso Riobaldo conclui que, a partir de então, “duvidava dos fojos do mundo”. Essa alteridade que o faz questionar as profundezas (fojos) do mundo, abre a cena do encontro com a peste e, em seguida, do pacto com o diabo.

A doença e o nós

O encontro com os catrumanos é um dos momentos chave para a construção da singularidade de Riobaldo. Enquanto Zé Bebelo e os outros jagunços acham graça, desrespeitando-os, Riobaldo faz o caminho para o Sucruiú pensando no “inferno feio deste mundo”, e, como apontamos, vê ali um mau presságio e esse encontro modifica-o definitivamente: “Mas eu não ri. Ah, daí, não ri honesto nunca mais, em minha vida” (ROSA, 1970, p. 293).

Os catrumanos, vistos em sua miserabilidade, estavam, contudo, protegendo os viajantes para evitar contaminação, pois sabiam que o vilarejo do Sucruiú estava arrasado pela doença. Sem a presença do Estado, são eles que se organizam para evitar o pior, porém, são menosprezados pelos jagunços. Depois de uma hora andando com medo, montado em um cavalo ruim de nome Padrim-Selorico, Riobaldo continua a viagem entre Zé Bebelo e Diadorim, e, narrando de forma retrospectiva, parece ver nesse episódio um ponto de inflexão de sua identidade: “mas, eu, o que é que eu era? **Eu ainda não era ainda**. Se ia, se ia. O cavalo pombo de Zé Bebelo era o de mais armada vista, o maior de todos. Cavalo selado, montado, e muito chão adiante. Viajar! — mas de outras maneiras! **transportar o sim** desses horizontes!...” (ROSA, 1970, p. 296, grifos nossos).

A esperança que Riobaldo pega emprestado de Zé Bebelo vai se esvaindo ao chegar no Sucruiú, cuja paisagem, ao longe, já mostra desolação: não dava mais tempo de aprender rezas especiais, há fogo e fumaça, é difícil ver pessoas ou animais, o ar está carregado de morte. Riobaldo, que nos narra essa história em sua velhice, aguarda ainda o esquecimento: “Algum dia, depois de hoje, hei de esquecer aquilo” (ROSA, 1970, p. 297).

São poucos parágrafos reservados para a passagem dos jagunços pelo povoado que estava devastado pela varíola:

Casas – coisa humana. [...] Voz nem choro não se ouviu, nem outro rumor nenhum, feito fosse decreto de todas as pessoas mortas, e até os cachorros, cada morador. [...] Nem davam fé de nossa vinda, de seus lugares não saíam, não saudavam. Do perigo mesmo que estava maldito na grande doença, eles sabiam ter quanta cláusula. **Sofriam a esperança de não morrer.** Soubesse eu onde era que estavam gemendo os enfermos. Onde os mortos? Os mortos ficavam sendo os maus, que condenavam. A reza reganhei, com um fervor. **Aquela travessia durou só um instantezinho enorme.** [...] Deus que tornasse a tomar conta deles, do Sucruíú, daquele transformado povo. (ROSA, 1970, p. 297)

O encontro do grupo de jagunços com os catrumanos é narrado em detalhes, o medo de Riobaldo durante e depois é pormenorizado, mas a visão do colapso do povoado é relativamente breve. Não nos enganemos, contudo, com essa brevidade. As duas visões preparam Riobaldo para um debate ético que trava consigo ao se deparar com o oposto de tudo aquilo logo a seguir.

Depois de ver a pobreza e a doença, os jagunços chegam na fazenda de Seô Habão. O episódio é alvo de muitas análises na fortuna crítica rosiana, mas quero chamar a atenção aqui para a sequência: encontro com a pobreza extrema, passagem pelo povoado empestado (varíola), encontro com o fazendeiro Seo Habão e o pacto com o diabo.

Ao sair do vilarejo doente, os jagunços acham uma casa, de onde fogem pessoas que estavam furtando as últimas coisas de valor da casa quase vazia, entre eles uma criança, o Guirigó, que revelava no corpo ter conhecido todo tipo de sofrimento, mas que se negava a se entregar: “O que ele afirmava, no descaramento firme de seu gesto, era que nem era ninguém, nem aceitava regra nenhuma devida do mundo [...]. Ah, queria salvar seu corpo, queria escape. Se abraçava com qualquer poeira” (ROSA, 1970, p. 300). Agora, diferente do que ocorre com os catrumanos, o menino que nada tinha, nem tristeza, ainda que experienciado na dor, não assusta Riobaldo. Ao contrário, há um fascínio por aquele indivíduo e aceita esse mistério – lembremos de que, quando se torna chefe jagunço, Riobaldo faz questão de levar junto o menino Guirigó.

Querendo fugir da doença, os jagunços, no entanto, vão adoecendo um a um. Mesmo não sendo da varíola, aquele corpo coletivo enfraquece-se com febres e dores. Alguns jagunços avaliam que esse estado de tristeza e doença se devia ao fato de não estarem batalhando e o remédio natural seria

invadir algum povoado, matar, divertir-se, exercitando a violência. É então que Riobaldo percebe a fragilidade de sua relação com o mundo – não fosse jagunço, poderia ele estar em algum vilarejo invadido, sofrendo violências e vendo os seus serem mortos apenas para que isso melhorasse o estado de ânimo de guerreiros entediados. Ele vê agora mais uma qualidade de outro – o fraco – desconcertando-se com o que é aceito sem questionamento:

A verdade dessa menção, num instante eu achei e completei: e quantas outras doideiras assim haviam de estar regendo o costume da vida da gente, e eu não era capaz de acertar com elas todas, de uma vez! *Aí para mim* – que eu não tenho rebuço em declarar isto ao senhor – parecia que era só eu quem tinha responsabilidade séria neste mundo; confiança eu mais não depositava, em ninguém. (ROSA, 1970, p. 307)

Ser comandado por modos que regem sua vida sem que se perceba é estarecedor. Fazer o pacto com o diabo vai surgindo como ideia em parte por ser algo que, estando em seu controle, daria para Riobaldo a única fonte de poder capaz de lidar com o real, o que se realiza pelo último encontro com o outro dessa sequência que determina o pacto: o proprietário de terras. Seô Habão, o dono das terras onde estavam, observava tudo com “olhares de dono”, “espiava gerente para tudo, como se até do céu, e do vento suão, homem carecesse de cuidar comercial.” (ROSA, 1970, p. 312).

Não era só Riobaldo quem percebia essa distinção. Zé Bebelo ajusta sua linguagem para agradá-lo, dobrando-se aos assuntos de interesse de seu interlocutor, que, “diferido, composto em outra séria qualidade de preocupações”, não se interessa pela coragem e valores jagunços. Desprezando as mortes do Sucruiú, interessa-se pelas notícias quanto ao estado de sua plantação, expondo o plano de fazer os sobreviventes trabalharem na lavoura para produzir algo que eles mesmos consumiriam e pagariam com o dobro do trabalho. Trata-se de um homem para manter distância – ele é o que sustenta as iniquidades do mundo: “Eu pensei! enquanto aquele homem vivesse, a gente sabia que o mundo não se acabava” (ROSA, 1970, p. 312); e se sujeitos como Seô Habão sustentam o mundo, é porque ele se nutre da descartabilidade das pessoas – “conheci que fazendeiro-mór é sujeito da terra definitivo, mas que jagunço não passa de ser homem muito provisório” (ROSA, 1970, p. 312-3).

O desgosto de Riobaldo logo se torna um enjoo, pois percebe que o fazendeiro olha para os jagunços como sujeitos a serem escravizados:

espiou para mim, com aqueles olhos baçosos — aí eu entendi a gana dele! que nós, Zé Bebelo, eu, Diadorim, e todos os companheiros, que a gente pudesse dar os braços, para capinar e roçar, e colher, feito jornaleiros dele. Até enjoiei. Os jagunços destemidos, arriscando a vida, que nós éramos; e aquele seô Habão olhava feito o jacaré no juncal! cobiçava a gente para escravos! (ROSA, 1970, p. 314)

Seo Habão recebe os jagunços olhando-os como mão de obra barata que poderia suprir a morte dos seus empregados pelo surto de varíola. Riobaldo percebe que ele os olha como coisas, desejando agora uma batalha com Hermógenes só para que o fazendeiro visse do que eram capazes. Num átimo, em resposta à natureza⁸ perversa do fazendeiro, Riobaldo assume pela primeira vez ser filho de um Selorico Mendes: “— Duvidar, seô Habão, o senhor conhece meu pai, fazendeiro Senhor Coronel Selorico Mendes, do São Gregório?!” (ROSA, 1970, p. 315). Perceba-se aqui como, mais que assumir a filiação, Riobaldo coloca-se acima de Seô Habão, mostrando uma crescente em sua apresentação: Fazendeiro, dono de terras; Senhor, dono do poder; Coronel, patente do Estado, dono da força e patente maior que a sua de Capitão. A revelação surte efeito imediatamente, pois Seô Habão sabe que, querendo, o pai de Riobaldo tomaria suas terras – há, então, homem mais definitivo que ele e Riobaldo se deleita com a revelação.

Seô Habão era o “transtorno” final – era preciso algum outro tipo de força ao seu lado – “Um tinha de estar por mim: o Pai do Mal, o Tendeiro, o Manfarro. Quem que não existe, o Solto-Eu, o Ele... Agora, por que? [...]. Senti esse intimado” (ROSA, 1970, p. 316). Se a ideia existia desde o dia que soube ser Hermógenes um pactário, para quem não havia doença, matava com exatidão e tinha o corpo protegido, a intimação vem depois dessa sequência de eventos e da relação que estabelece com a outridade: o Outro, como princípio gerador de conhecimento e de praxe ética, como apontou

8 Se os catrumanos são referidos como estando próximos à natureza, Seô Habão teria algo de natural também, sua capacidade de subjugar: “A raiva não se tem duma jibóia, porque jibóia constra mas não tem veneno. E ele cumpria sua sina, de reduzir tudo a conteúdo” (Rosa, 1970, p.314). Vemos aqui um uso irônico do autor, já que não se trata de fato de natureza, mas de cultura de dominação, de relação social de organização das formas produtivas particulares que se apresentam como naturais.

Lévinas, é uma experiência indecifrável e singular, comunicando uma possibilidade de real, já que nos coloca em relação a uma exterioridade. Esses encontros que Riobaldo tem com o Outro, gera conhecimento do mundo e resulta, paradoxalmente, na busca por algo que, do mundo místico, poderia reger sua vida para a vitória contra Hermógenes e os desarranjos sociais.

O outro e a palavra

Zé Bebelo não deixava de propagandear seus projetos em relação ao país:

Dizendo que, depois, estável que abolisse o jaguncismo, e deputado fosse, então reluzia perfeito o Norte, botando pontes, baseando fábricas, remediando a saúde de todos, preenchendo a pobreza, estreado mil escolas. Começava por aí, durava um tempo, crescendo voz na fraseação, o muito instruído no jornal. Ia me enjoando. Porque completava sempre a mesma coisa. (ROSA, 1970, p. 102)

Depois da morte de Joca Ramiro, no entanto, passa a liderar os jagunços para vingá-lo, sem abandonar, contudo, essa perspectiva modernizadora, como deixa claro em sua fala para o menino Guirigó: “O que imponho é se educar e socorrer as infâncias deste sertão!”, o que Riobaldo percebe ser uma impostura. Esse discurso, espécie de retórica da modernização, é violência com o Outro, pois a retórica direciona-se ao outro, mas corrompe a sua liberdade ao solicitar o seu sim em uma relação de dominação, promovendo a injustiça – “É por isso que ela é violência por excelência, ou seja, injustiça. Não violência exercida sobre uma inércia [...] mas sobre uma liberdade, que, precisamente como liberdade, deveria ser incorruptível” (LÉVINAS, 1997, p.56).

O discurso de ordem e modernidade de Zé Bebelo se mostrou vazio e fraco diante da pobreza, da doença e do poder de homens como Seô Habão. A desigualdade da força de seu discurso se revela quando o fazendeiro-chefe jagunço se encontra com Seô Habão, que não é hospitaleiro à sua fala e tem outro tipo de retórica, a que só reconhece a propriedade.

Ver a face do Outro é aceitar sua alteridade, estranhar sua fala, como um estrangeiro, reconhecer a impossibilidade de acesso total – garantindo

o “direito à opacidade”, reivindicado por Glissant (2008). Essa relação traz conhecimento:

Só o absolutamente estranho nos pode instruir. Só o homem me pode ser absolutamente estranho – refratário a toda a tipologia, a todo o gênero, a toda a caracterologia, a toda a classificação – e, por consequência, termo de um ‘conhecimento’ que penetre enfim para além do objeto. A estranheza de outrem, a sua própria liberdade! Só os seres livres podem ser estranhos uns aos outros. [...] O ‘conhecimento puro’, a linguagem, consiste na relação com um ser que, em certo sentido, não é em relação a mim; ou se se preferir, só está em relação comigo na medida em que está inteiramente em relação a si [...], ser que se coloca para além de todo o atributo, o qual teria justamente como efeito qualificá-lo, ou seja, reduzi-lo ao que lhe é comum com outros seres; ser, por conseguinte, perfeitamente nu. (LÉVINAS, 1997, p.60)

A relação com o Outro pode nos instruir nesse embate com a diferença. Emmanuel Lévinas “coloca a distância que separa o sujeito do outro como o espaço para a construção de uma ética, já que o Eu-está-no-mundo-com-os-outros, só definindo-se enquanto ser na medida da relação interpessoal. Dizer sobre o outro já é de alguma forma responder por ele, responsabilizar-se radicalmente por ele” (CURY, 2008, p.12).

Riobaldo, que se narra como alguém modificado pelo encontro com o menino Reinaldo-Diadorim no de-Janeiro, vai construindo sua identidade na confluência com a diferença. Se em muitos momentos dessa narrativa de viagem esse narrador se define por sua singularidade⁹, também se reconhece continuamente naqueles homens. A narrativa retrospectiva que faz de sua trajetória passa pela compreensão de sua vida em relação ao outro.

Depois de uma sequência de embates com a diferença, Riobaldo percebe que o homem pobre, ainda que aparentemente livre, está preso nesse mundo sempre regido por regras que não conhece e, por isso, está sempre com medo. Para Riobaldo, naquele momento, só poderia ter poder sendo pactário¹⁰.

9 “Eu era diferente de todos? Era. [...] Sei que eles deviam de sentir por outra forma o aperto dos cheiros do cerradão, ouvir disparêlhos comigo o comprido ir de tantos mil grilos campais. Isso me dava ojeriza, mas também com certo consolo misturado” (ROSA, 1970, p. 430).

10 Não se trata aqui de concordarmos com o argumento de Willi Bolle de que as diferenças de classe são resolvidas com o pacto. O desejo de estar acima revela suas contradições, não uma solução.

É importante aqui lembrarmos que o pacto se realiza na aceitação do mistério, no acolhimento do diverso e na hospitalidade do desconhecido. Para além do que o leva até ali, descobre que se sentia, no momento do pacto, “desarmado de si”, e que se tratava, enfim, de uma ação voltada à sua própria identidade e sua permanência: “E, o que era que eu queria? Ah, acho que não queria mesmo nada, de tanto que eu queria só tudo. Uma coisa, a coisa, esta coisa: eu somente queria era ficar sendo!” (ROSA, 1970, p. 318).

O pacto poderia então (ao menos era o desejo) oferecer a possibilidade de ser definitivo, projeto que se mostra enganoso, com as artimanhas próprias do diabo com sua retórica que aprisiona e que é recorrente no mito fáustico. Há, como sabemos, perdas decorrentes dos pactos, mas Riobaldo sai das Veredas Mortas transformado – alegre, percebe-se com outro tipo de raciocínio – “Tudo agora reluzia com clareza, ocupando minhas ideias” (ROSA, 1970, p. 321)– dominando sua própria história, achando graça e vendo novidade até em notícia ruim, rindo dos projetos de Zé Bebelo:

Eu estava, com efeito, relatando mediante certos floreios umas passagens de meus tempos, e depois descrevendo, por diversão, os benefícios que os grados do Governo podiam desempenhar, remediando o sertão do desdêxo. E, nesse falar, eu repetia os ditos vezeiros de Zé Bebelo em tantos discursos. Mas, o que eu pelevava era para afetar, por imitação de troça, os sestros de Zé Bebelo. (ROSA, 1970, p. 321)

Até os cavalos estranham Riobaldo, em sinal de que o pacto acontecera de verdade. Quem parece ter reconhecido a estranheza foi Seô Habão, pois “homem só vendido ao dinheiro e ao ganho, às vezes são os que percebem primeiro o atijo real das coisas, com a ligeireza mais sutil” (ROSA, 1970, p. 325), dando a Riobaldo seu melhor cavalo. O poder com as palavras que revela depois da noite nas Veredas Mortas resulta, enfim, na chefia, pois, ao perguntar por seis vezes quem era o novo chefe, Zé Bebelo simplesmente o reconhece como o novo líder.

Passando a cometer excessos depois do pacto, o poder enganoso que o diabo lhe dera vai se revelando nas perdas. A relação desse narrador com a alteridade é posta à prova a partir de então, e vemos sua capacidade ver o rosto do outro e de ser hospitaleiro à singularidade ser continuamente reduzida.

Esse empobrecimento mostra-se, por exemplo, nos três episódios em que Riobaldo se vê tentado a matar. No último, ao encontrar um doente com lepra, trava um debate interior e é salvo porque pensa em Diadorim e em sua reação, mas percebe que deve esforçar-se muito para não ser regido pelo Diabo¹¹.

A responsabilidade por outrem

Abrimos este texto retomando como alguns romances sobre epidemias colocam em questão a negação do flagelo e, posteriormente, a ideia de que se ele existe, vai ficar restrito ao Outro. Discorre-se, nesses momentos, sobre a falta de rosto do Outro – ele é aquele que não sei quem é, que vive nos limites da cidade ou que é o estrangeiro; ele é aquele que não tem um futuro a ser suprimido.

No entanto, *Grande Sertão: Veredas*, enquanto representação do país, discute o que fazemos quando vemos essa face do Outro. Riobaldo passa por uma educação sentimental – afinal, como já foi discutido por muitos, é uma narrativa de viagem e um Bildungsroman – e parte dela pode ser descrita por sua descoberta do Outro no inferno dos vivos. Nesse sentido, o encerramento de *As Cidades Invisíveis*, de Calvino, é significativo ao chamar a atenção para uma ética envolvida nessa relação com a alteridade:

O inferno dos vivos não é algo que será; se existe, é aquele que já está aqui, o inferno no qual vivemos todos os dias, que formamos estando juntos. Existem duas maneiras de não sofrer. A primeira é fácil para a maioria das pessoas: aceitar o inferno e tornar-se parte deste até o ponto de deixar de percebê-lo. A segunda é arriscada e exige atenção e aprendizagem contínuas: tentar saber reconhecer quem e o que, no meio do inferno, não é inferno, e preservá-lo, e abrir espaço. (CALVINO, 1990, p. 150)

Riobaldo aceita radicalmente a segunda opção: arriscada, exigindo um aprendizado contínuo – daí o aprofundamento da relação com o compadre Quelemém e a hospitalidade ao interlocutor do romance, o senhor da cidade, que tem sua pergunta respondida (o que é o sertão), mas só na medida em que essa resposta ilumina o desejo de conhecimento do próprio Riobaldo, impondo tantas outras perguntas.

11 Ver, a esse respeito, o artigo de Raquel Bueno, “Urutu-Branco e o leproso: corpo e culpa em *Grande Sertão: Veredas*”. Letras, Curitiba, n. 49, p. 35-51, 1998.

Os catrumanos responsabilizam-se pelo Outro, cuidam, preservam; mas são vistos em sua carência absoluta. Esse olhar que é lançado a eles retorna. Eles são vistos, mas esse olhar permite uma visão acerca dos jagunços: em seu poder, deveriam temer os que nada têm e são ligados à terra, à natureza, ou seja, a outro modo de pensar e agir. Os sobreviventes do povoado, cuidando de seus mortos e doentes, são vistos, mas retornam esse olhar, informando a fragilidade do corpo e o abandono. O menino Guirigó é visto em seu sofrimento, mas responde a esse olhar repondo a perseverança de quem não aceita as regras do mundo. Já o encontro com Seô Habão, dá a dimensão da violência a que todos estão submetidos: há uma quebra nas regras de hospitalidade, pois, recebendo os jagunços em suas terras, o fazendeiro quer de fato que eles se tornem seus escravos, apagando, como é necessário nessa operação, suas identidades ao “reduzir tudo a conteúdo”. Assim, se o olhar de respeito que os jagunços lançam ao fazendeiro retorna como uma visão redutora, Riobaldo mostra a Seô Habão que também poderia reduzi-lo.

A hospitalidade enquanto cuidado e relação com a alteridade, se dá de formas complexas no romance – e a cena de enunciação é já uma cena de hospitalidade, pois Riobaldo recebe o interlocutor por três dias para lhe contar uma história a fim de responder suas questões¹². Hospedando-o, torna-o refém de uma dúvida: o diabo existe ou não? Na responsabilidade de ambos está em jogo a dinâmica entre a ética e a subjetividade, como aponta Lévinas: “[...] a responsabilidade não é um simples atributo da subjetividade, como se esta existisse já em si mesma, antes da relação ética. A subjetividade não é um para si: ela é, mais uma vez, inicialmente para o outro” (LÉVINAS, 1988, p.80). Lévinas pensa a intersubjetividade como uma experiência fundamental do ego, do eu. Por isso, para ele, proximidade do outro não se dá no espaço ou numa relação de parentesco, por exemplo, mas aquele “que se aproxima essencialmente de mim enquanto me sinto – enquanto sou – responsável por ele” (Lévinas, 1988, p.80).

sou eu que suporto outrem, que dele sou responsável. [...] a minha responsabilidade não cessa, ninguém pode substituir-me. De facto, trata-se de afirmar a própria identidade do eu humano a partir da responsabilidade [...]. A responsabilidade é o que exclusivamente me incumbe e que, humanamente, não posso recusar. Este encargo é uma suprema dignidade

12 Sobre a Hospitalidade no romance, ver *A Jacuba do Jagunço: Alimentação, memória e processo social em Grande Sertão: Veredas* (2018), de Aline Macedo de Araújo.

do único. Eu, não intercambiável, sou eu apenas na medida em que sou responsável. Posso substituir a todos, mas ninguém pode substituir-me. Tal é a minha identidade inalienável de sujeito. (LÉVINAS, 1988, p.84)

Como chefe jagunço, Riobaldo escolhe Guirigó e o cego Borromeu para acompanharem seu bando na batalha contra Joca Ramiro, cuidando de esses dois indivíduos que nada ajudariam no corpo a corpo, mas que serviam para ajustar essa noção de responsabilidade por outrem.

Essa busca por identidade que estava na base do pacto – desejo de “continuar sendo” – deve ser pensada, então, nessa relação de alteridade, pensada não apenas em uma perspectiva subjetivista, mas, sobretudo, a partir de uma reflexão sobre o lugar dos sujeitos provisórios nesse país do futuro que não se realiza.

Referências

ARAÚJO, Aline Macedo de. **A Jacuba do Jagunço: Alimentação, memória e processo social em *Grande Sertão: Veredas***. Dissertação (Mestrado em Letras: Estudos da Linguagem). Universidade Federal de Ouro Preto, Mariana, 2018. Disponível em: <https://www.repositorio.ufop.br/handle/123456789/10955>. Acesso em: 10 jan. 2022.

BOLLE, W. **Grandesertao.br – o romance de formação do Brasil**. São Paulo: Editora 34, 2004.

CALVINO, Italo. **As cidades invisíveis**. Trad. Diogo Mainard. São Paulo: Companhia das Letras, 1990. p. 150.

COSTA, João Batista de Almeida. **Norte de Minas: cultura cratrumana, suas gentes, razão liminar**. Montes Claros: Editora Unimontes, 2021.

CURY, Maria Zilda Ferreira. Novas geografias narrativas. **Letras de Hoje**. Porto Alegre, v. 42, n. 4, p. 7-17, dez. 2007. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/fale/article/download/4109/3111>. Acesso em: 10 jan. 2022.

FONSECA, Juliana Freire. **A representação da pobreza em *Grande***

Sertão: Veredas. Dissertação (Mestrado em Letras: Estudos da Linguagem). Universidade Federal de Ouro Preto, Mariana, 2021. Disponível em: <https://www.repositorio.ufop.br/handle/123456789/13668>. Acesso em: 10 jan. 2022.

Galvão, W. N. **As formas do falso - Um estudo sobre a ambigüidade no Grande sertão: veredas.** São Paulo: Perspectiva, 1986.

GOULART, Eugênio Marcos Andrade. **O viés médico na literatura de Guimarães Rosa.** Belo Horizonte: Faculdade de Medicina da UFMG, 2011. Disponível em: <https://www.nescon.medicina.ufmg.br/biblioteca/imagem/3064.pdf>. Acesso em: 10 jan. 2022.

LÉVINAS, Emmanuel. **Entre nós: ensaios sobre a alteridade.** Petrópolis: Vozes, 2005.

LÉVINAS, Emmanuel. **Ética e Infinito.** Lisboa: Edições 70, 1988.

ROSA, J. G. **Sagarana.** Rio de Janeiro: José Olympio, 1967.

ROSA, J. G. **Grande Sertão: Veredas.** Rio de Janeiro: José Olympio, 1970.

SILVA, Francisco Bento da. Do Rio de Janeiro para a Sibéria tropical: prisões e desterramentos para o Acre nos anos 1904 e 1910. **Revista Tempo e Argumento**, vol. 3, n.1, p. 161-179, 2011. Disponível em: <https://www.redalyc.org/jatsRepo/3381/338130374006/html/index.html>. Acesso em: 10 jan. 2022.

Como citar este artigo

GAMA, M. Julgar-se livre e deparar-se com o Outro: *Grande Sertão: Veredas* e a construção de uma identidade. **Fragmentum**, Santa Maria, p. 151-171, 2022. Disponível em: 10.5902/2179219469080. Acesso em: dia mês abreviado. ano.

Artigo Original

INDUSTRIALIZAÇÃO, INTIMIDADE E DESLOCAÇÕES: OS USOS SEXUAIS NO AMAZONAS BRASILEIRO E A COSTA NORTE HONDURENHA

INDUSTRIALIZATION, INTIMACY AND DISPLACEMENT: SEXUAL BEHAVIOR IN THE BRAZILIAN AMAZON AND THE HONDURAN NORTH COAST

Ariel Amador Valdez

Universidade Federal de Santa Maria, UFSM, Santa Maria, RS, Brasil

Rosani Úrsula Ketzner Umbach

Universidade Federal de Santa Maria, UFSM, Santa Maria, RS, Brasil

Resumo: Neste artigo descreve-se a representação das atitudes e agires sexuais dos trabalhadores das Bananeiras em Honduras e o Ciclo da Borracha do Amazonas brasileiro. Tomam-se as obras de Ramón Amaya Amador (Enfatizando-se na obra “Biografía de un machete”); e as obras de Álvaro Maia (Principalmente o romance “Beiradão”); ambos autores destacados pelo exercício político, jornalista e romancista. Aplicando a teoria da sexualidade de Michel Foucault e a literatura comparada, procuram-se as representações da intimidade e da sexualidade dos atores principais destas etapas socioeconômicas: os camponeses das Bananeiras em Honduras, e os seringueiros do Ciclo da Borracha no Amazonas brasileiro.

Palavras-chave: literatura latino-americana, literatura comparada, sexualidade, literatura hondurenha, literatura brasileira

Abstract: This article describes the representation of sexual attitudes and actions of workers in banana trees in Honduras and the Brazilian Amazon Rubber Cycle. For such representation, the works of Ramón Amaya Amador are taken (Emphasizing the work “Biografía de un machete”); and the works of Álvaro Maia (Mainly the novel “Beiradão”); both authors standing out for their political, journalist and novelist labour. Applying Michel Foucault’s theory of sexuality and comparative literature, representations of the intimacy and sexuality of the main actors of these socioeconomic stages are sought: the banana farmers in Honduras, and the rubber tappers of the Rubber Cycle in the Brazilian Amazon.

Key-words: Latin-American literature, Comparative Literature, sexuality, Honduran literature, Brazilian literature.

Introdução: A vida nas florestas, uma aproximação ao diário viver nas Bananeiras e o Ciclo da Borracha

Para o Amazonas brasileiro e para Honduras, o Ciclo da Borracha e as Bananeiras, respectivamente, têm sido fenômenos socioeconômicos e culturais que mudaram sua história. Ambos ciclos se desenvolveram aos inícios do Século XX e duraram quase a metade deste. Neste período, no Brasil e em Honduras deram-se deslocamentos a estes territórios, na procura de melhores oportunidades. Estas deslocamentos promoveram novas formas de se relacionar, pois fixaram-se novas sociedades, resultado da extração do látex e da sementeira da banana.

Não apenas o Brasil e Honduras, mas toda América Latina neste período de finais de Século XIX e princípios do Século XX, entraram à dinâmica econômica mundial como produtores de matéria prima (BULMER, 2017). Temos que lembrar que as independências políticas de nossos países latino-americanos se deram, também, nestas épocas. Esta relação econômica, contudo, era desigual. As políticas econômicas da maioria dos países latinos achavam que com apoiar o setor exportador, a economia nacional seria beneficiada. Na verdade, como veríamos depois, isto não seria assim.

Note-se que esta economia da exportação promoveria o deslocamento a territórios onde se desenvolveria a monocultura. No Brasil, pelo exemplo, podemos mencionar, além da borracha no Amazonas, o Ciclo do Café, cujo fluxo migratório também participaram imigrantes, europeus deslocando-se para essas regiões, como São Paulo, onde o café era o produto de exportação. No Amazonas, no Ciclo da Borracha, este deslocamento deu-se de duas formas principais. Uma que poderíamos chamar de interna: oriundos do Amazonas ou regiões próximas, e outra, a dos nordestinos (sobretudo do Ceará). Estas deslocamentos dariam uma distribuição de vivenda e formas de viver diferentes.

Os trabalhadores moravam em barracões superlotados nos quais compartilhavam espaço com outras famílias ou pessoas, fazendo que a “intimidade” fosse totalmente diferente a como a conhecemos. Para analisar um tema tão complexo e fascinante, utilizaremos as obras de Álvaro Maia e Ramón Amaya Amador, autores que viveram estas experiências e as representaram nas suas obras.

Como uma pequena resenha dos autores, podemos dizer que Ramón Amaya Amador foi um romancista e jornalista hondurenho, nascido em 1916, ano no qual La Standard Fruit Company (de agora em diante SFC) já estava instalada em Olanchito, Yoro, seu lugar de nascimento. Como a maioria dos nascidos no norte do país, Amaya Amador trabalhou nas bananeiras antes de se tornar jornalista. Álvaro Maia, pela sua parte, nasceu em 1893 em Humaitá, no interior do Amazonas. Ao igual que Amaya Amador, foi jornalista e romancista, mas também, poeta: em 1925, a revista Redenção daria para ele o galardão de “príncipe dos poetas amazonenses”. Ambos autores se destacaram por sua sensibilidade às realidades da sociedade na que viveram. Assim, a maioria de suas obras representam as vivências, vicissitudes e acontecimentos dos trabalhadores dos Ciclo da Borracha e as Bananeiras.

Neste contexto antes mencionado, da deslocação às regiões onde se produzia a banana e o látex, é importante a lembrar a complexidade do que nós chamaríamos intimidade ou privacidade: os campenhos e os seringueiros careciam disso, basta explorar as obras de Amaya Amador e Álvaro Maia sobre as relações e modos de viver dos trabalhadores, agrupados em barracões sobrepovoados, compartilhando redes, talheres, cozinha, banheiros e demais, incapazes de uma vida privada como tal. Casais como no conto “El Nido” de Amaya Amador, tinham mantinham suas relações conjugais ainda compartilhando o quarto com outros campenhos:

Los dos estábamos jóvenes. Él casado y yo soltero. Para los casados era un problema la vivienda pues no había en los barrancones cuartos especiales para el matrimonio sino para solteros. Vivíamos en grupo. Y en nuestro cuarto, donde nos apretábamos ocho compañeros, tenía Lucas su catre y su mujer. No sé lo que el matrimonio sentía en las noches, pero sí sé lo que nosotros, solteros jóvenes, privados durante semanas del goce sexual —las prostitutas sólo llegaban una vez al mes, el día del pago—, padecíamos al escuchar los crujidos del destartado catre de Lucas. (AMAYA, 2017, p. 30)¹

1 Tradução nossa: “os dois éramos jovens. Ele casado e eu solteiro. Para os casados era um problema a morada, pois não havia nos barracões quartos especiais para o casal, mas para solteiros só. Morávamos em grupo. E em nosso quarto, onde nos apertávamos oito companheiros, Lucas tinha sua cama dobrável e sua mulher. Não sei o que o casal sentia nas noites, mas sei o que nós, solteiros jovens, privados durante semanas do gozo sexual —as prostitutas chegavam só uma vez ao mês, o dia do pago—, padecíamos ao escutar os rangidos da dilacerada cama dobrável de Lucas”.

“El Nido” conta história de um casal, Lucas e Anita, sua esposa, que compartilhavam o quarto com oito campenhos² mais. Lucas e seu amigo, o narrador, Moncho, encontram um ninho de aves no “corredor do morto”, apelidado assim porque semanas antes tinham encontrado os corpos sem vida de outros campenhos, que se reuniam nos tempos livres para criar um sindicato³. Lucas cuidaria do ninho das aves, e o ninho tornar-se-ia uma metáfora do casamento de Lucas e Anita. Um dos outros oito campenhos era Sabino, um campenho solteiro, bom cantor, tocava o violão e era muito popular com os outros empregados (AMAYA, 2017, p. 31). Depois de uma festa de pagamento, caminhando em direção ao campo bananeiro, Lucas falaria com Moncho as suspeitas que ele tinha sobre Anita:

—Tú tienes tu nido, Lucas: nuestro cuarto. O, mejor dicho, tu catre. Ese es tu nido. Palomo y paloma.

—Eso es lo triste, compa, que no es ni nido, ni somos palomas, pero tenemos zorrillos a montones.

—Ustedes no tienen huevos para que los zorrillos se los coman...

—Estos zorrillos no comen huevos, comen palomas, compa, ¡palomas! Y eso es lo triste. —Y con un deje nostálgico, concluyó: —Me están comiendo mi paloma. (AMAYA, 2017, p. 38)⁴

2 “campenho” (“campeño” no espanhol original) é o nome que os trabalhadores dos campos bananeiros receberam em Honduras. Campenho era aquele que era empregado pelas transnacionais bananeiras da costa norte de Honduras, sendo esta palavra tão específica (uma das três definições do Dicionário da Real Academia Espanhola é “pessoa que trabalha nas companhias bananeiras”, palavra é evidentemente hondurenha, já que as três definições, segundo a RAE, têm origem em Honduras) o autor preferiu utiliza-la e dar uma explicação dela, devido à importância semântica e histórica que esta palavra tem para compreender a época das bananeiras. Como as obras de Amaya Amador vão nos demonstrar, ser campenho era mais que uma profissão ou um trabalho, era uma identidade, ser campenho era o que os definia. Conservar o termo ajuda-nos a entender a identidade e autorrepresentação dos trabalhadores das bananeiras: os campenhos.

3 Historiadores como Agapito Robleda Castro concordam com a obra literária de Amaya Amador, muitos dirigentes campenhos foram assassinados para evitar a criação do sindicato e a procura de situações mais justas de trabalho. No seu livro “La verdad de la huelga de 1954 y de la formación del sitraterco” Robleda afirma que incluso na greve do 54, muitos dos trabalhadores foram desaparecidos.

4 Tradução nossa:

—Tú tens teu ninho, Lucas: nosso quarto. Ou, melhor dito, tua cama dobrável. Esse é teu ninho. Pombo e pomba.

—Isso é o triste, cara, que não é nem ninho, nem somos pombas, mas temos multidões de gambás.

Utilizando a metáfora do ninho, Lucas continuava falando sobre proteger seu ninho e sua pomba. Os dias passaram, até que uma vez, na hora do almoço, Sabino e Lucas se encontraram, e numa luta com seus facões, ambos morreriam: No había ya necesidad de ayuda; se sostenía los intestinos con la mano izquierda y de la cabeza le brotaba más sangre.[...] y nada más pudo decir, porque la muerte llegó presta arrancándole la palabra (AMAYA, 2017, p. 41)⁵. Enclaustrados desse jeito, como já introduzimos no conto “El Nido”, as intimidades se tornariam, de uma ou outra forma, coletivas: casais compartilhando espaços com outros, compartilhar a mesma parceira sexual (seja pela prostituição, pela infidelidade, ou, como no caso dos primos fugidos do Beiradão, que chegaram a um acordo com uma viúva para ser amante dos dois).

À moral a rege a linguagem, e à sexualidade, a rege a moral, assim como explica Foucault em umas das suas grandes obras: *A História da Sexualidade* (1988). E assim, a sexualidade que sempre foi relegada ao segredo, banida a recintos fechados, ao mistério e ao silenciamento, nas bananeiras e o mato amazônico, teve que mudar. E é que, essa moral, que vem de uma tradição imposta por instituições (como a igreja ou estatais), família ou amigos, não existia em uma sociedade que estava em plena construção e que, portanto, carecia destas.

O deslocamento de pessoas, idas para a Costa Norte de Honduras e para o Amazonas no Brasil, gerou uma sociedade que ia se incorporando ao ambiente e à carência de espaços que habitar; e além disso, de tradições que coagiram as interações sociais⁶. A isso também temos que ligar a carência de órgãos estatais ou igrejas. Sim, existiam os bandidos das transnacionais e os coronéis de barranco, mas eles mais que uma autoridade moral, mantinham apenas a produção e uma ordem que funcionasse para o desenvolvimento econômico. Estes mesmos, seja pela sedução a mulheres casadas, como

—Vocês não têm ovos que os gambás comam...

—Estes gambás não comem ovos, comem pombas, cara, pombas! E isso é o triste. —E com nostalgia, concluiu: —Estão me comendo minha pomba.”

5 Tradução nossa: “Não havia já necessidade de ajuda: sustinham-se os intestinos com a mão esquerda e da cabeça brotava-lhes mais sangue [...] e nada mais pôde dizer, porque a morte chegou pronto para tirar-lhe a palavra.”

6 A pluralidade não apenas das origens dos trabalhadores, mas também de suas antigas profissões, culturas, e histórias individuais, junto à realidade social, arquitetônica e geográfica, fizeram de ambos casos a construção de sociedades particulares, com interações coletivas e individuais únicas.

no caso do Padre Silveira ou mister Jones com Juana; ou por frequentar as prostitutas, compartilhavam as parceiras sexuais junto aos trabalhadores. No mato, seja a Costa Norte ou o Amazonas, eram os coronéis e as transnacionais quem regulavam os bens de consumo para os trabalhadores, dentre estes, também as mulheres, que, como uma forma de trata humana, convertiam-se em um produto com o qual comerciar:

Os 500 trabalhadores não conduziam mulheres.

As despesas com a aquisição de mulheres figurava nas prestações de contas, no fim das safras, entre maquinas de costura, rifles, fazendas, sabão e café. Havia também o pagamento do valor feminino, baseado na saúde e nos encantos fisionômicos.

Era o dever sempre mais acrescido que o haver na aquisição de mulheres. O preto Anacleto Braga consumiu o saldo de três anos e ainda ficou devendo, porque se comprometeu por uma dessas gajas. (MAIA, 1997, p. 93)

E era um negócio, como o caso de Anacleto Braga, com muito sucesso. Nas bananeiras, pelo exemplo, sucedia que a cada prostituta cobrava-se um imposto, que pagava ao entrar na roça cada dia de pago. Enquanto na borracha, como fala o narrador de um dos contos de Banco de Canoa, era regulado pelas despesas, como um bem de consumo mais.

Nestas sociedades carentes de um código moral imperante, comum da urbe e que, em sua maioria, eram homens, solteiros e jovens, o sexo tornou-se num produto mais; e um muito solicitado. Deslocados de uma tradição moral, esta sociedade apresentou uma nova complexidade das condutas sexuais, que como Foucault entenderia, em termos da Antiga Grécia são a relação entre “*afrodisia*” (os atos de Afrodite) e “*chrēsis aphrodision*” (os usos do prazer):

A reflexão moral sobre os aphrodisia tende muito menos a estabelecer um código sistemático que fixaria a forma canônica dos atos sexuais, traçaria a fronteira das interdições, e distribuiria as práticas de um lado e de outro de uma linha de demarcação, do que a elaborar as condições e as moralidades de um “uso”: o estilo daquilo que os gregos chamavam chrēsis aphrodision, o uso dos prazeres. (FOUCAULT, 1984, p. 51)

Entende-se “o uso” como a maneira na qual o indivíduo orienta sua sexualidade, desde as formas de fazer até a importância que ele dava ao ato

sexual, que vai estar condicionada pelo status do indivíduo, sua necessidade e sua oportunidade de satisfazer essa necessidade. Sempre baseado na tradição greco-latina e nesta correlação tripartida, Foucault descreve três estratégias do prazer: da necessidade, do momento e do status.

A estratégia da necessidade

Como uma apologia à tese de Diógenes “o cínico”, que defendia que assim como temos necessidades de dormir, comer, e demais, também as temos sexuais, a estratégia da necessidade é satisfazer essa carência. O *aphrodisia*, portanto, regulado pela necessidade, o objetivo não é o de anular o prazer; trata-se, ao contrário, de sustentá-lo e de sustentá-lo pela necessidade que o desejo suscita; sabe-se muito bem que o prazer se embota quando não oferece satisfação à vivacidade de um desejo (FOUCAULT, 1984, p. 53). O prazer é uma necessidade humana e, portanto, é um bem que é desejado e que deve ser comprazido. Nas bananeiras e os seringais, a obtenção deste bem cobiçado, era regulado, assim como o álcool, a comida e demais bens, pelas transnacionais e pelos coronéis:

¿Quién se lucra con la venta de ese opio del trópico que es el guaro? ¿Quiénes cobran impuestos a las prostitutas en noches de pago, y lo principal, dime, por qué han llegado esas mujeres hasta el fango? ¿A qué arcas van tantas multas que las autoridades imponen a los campesinos cuando, ebrios, dan “vivas” y “muertas”? (AMAYA, 2019, p. 61)⁷

Ou as andejas, que, com seus favores sexuais, pagavam nos portos suas passagens:

— Nem se diz o contrário, querido padre Fábio. Voltemos às andejas. São passageiras de terceira classe, vindas de Belém, Santarém e Manaus, rumo de Santo Antônio: desembarcam nos portos de lenha, nos aglomerados, de preferência onde não há casais, e desalteram o pessoal. Não deixam de prestar serviços e os próprios casados as admiram, porque espalham tranquilidade entre os rapazes. (MAIA, 2019, p. 68)

7 Tradução nossa: “quem lucra com a venda desse ópio do trópico que é o licor? Quem cobra os impostos às prostitutas nas noites de pago, e o principal, me diz, porque têm chegado essas mulheres até a lama? A que cofres vão as tantas multas que as autoridades impõem aos camponeses quando, bêbados, dão “vivas” e “morres”?”

Em outras palavras, segundo os coronéis e as transnacionais, as andejas e as prostitutas, ajudavam a *manter a tranquilidade* entre os homens. Pode ser que cumprida a necessidade sexual, regulava-se a convivência entre os trabalhadores, e evitava-se também a disputa que às vezes acontecia por mulheres. Porém, não por isso quer dizer que não sucediam.

Para tal caso podemos mencionar, pelo exemplo, ao Caboclo Sabino. O Caboclo Sabino, personagem de Beiradão, casou-se com Raimunda, uma filha de um seringueiro do Amazonas. O conflito surge da certeza que a Raimunda não era virgem e que quem havia sido o “benfeitor” antes do Caboclo, era o próprio pai dela. A história termina de forma sanguenta, com uma sequência de vinganças que daria de saldo um Sabino capado e a morte de pai e filha.

Outro caso é Mané Onça, sua esposa e um parceiro com o qual moravam juntos. Mané Onça, desejoso de ajudar ao cara mais novo que ele, decide compartilhar-lhe a casa. Nessa coabitação, o moço começa a seduzir à esposa de Mané Onça, ele descobrindo e cobrando sua vingança:

— Isso nem chega a ser crime para causar espanto. É outro, bem diferente. Mané Onça vivia com a boliviana que arranhou nas festas da igreja. Comia bem e dormia bem. Tinha um companheiro de colocação, mais novo, espécie de tutelado. Começou a namorar a falsa madrasta, e ela servia a ambos. Foi descoberta em pleno terreiro, debaixo de umas palhas. Mané Onça caceteou os dois, mas não matou logo. (MAIA, 2019, p. 80)

Este caso é similar ao de Lucas e Sabino do conto “El Nido”. As situações do espaço reduzido e de compartilhar morada, impulsavam aos trabalhadores da roça, amazonense e hondurenha, a interações sexuais como estas descritas. Lucas, o campenho jovem das bananeiras, vivia junto sua esposa, Anita, e demais campenhos, num quarto dos barracões bananeiros e Mané Onça que decidiu ajudar a seu companheiro mais novo.

Esta convivência forçosa desenvolve, como dirão os psicólogos sociais, impulsos sexuais que, como vemos no conto El Nido e no romance Beiradão, levariam a uma tragédia como a que ocorreu entre Sabino e Lucas, e entre Mané Onça e seu companheiro.

Ambas situações, da sedução de Sabino a Anita, e a de o jovem à esposa de Mané Onça e sua resolução violenta, corresponde à autoridade e poder que os esposos têm sobre suas esposas e também, à visão de mulher como uma pertença e não como uma pessoa independente a ele:

É verdade que todo homem, qualquer que seja ele, casado ou não, deve respeitar uma mulher casada (ou uma jovem sob poder paterno); mas é porque ela está sob o poder de um outro; não é seu próprio status que o detém, mas o da jovem ou da mulher contra a qual ele atenta; sua falta é essencialmente contra o homem que tem poder sobre a mulher. (FOUCAULT, 1984, p. 131)

Dessa forma, para recuperar seu honor, Lucas, Mané Onça e o Caboclo Sabino, têm que resolver violentamente esses abusos a sua propriedade. As mulheres, nestas estruturas sociais, das bananeiras e a borracha, eram vistas como um bem sumamente cobiçado e, portanto, devia ser protegido e até vingado. Por outro lado, além da dinâmica socioeconômica, está também a particularidade ética: também pode ser entendida como uma transgressão à dinâmica entre desejo e necessidade:

Se é possível satisfazer os desejos sexuais quando eles se manifestam, não se deve criar desejos que vão além das necessidades. A necessidade deve servir de princípio diretor nessa estratégia, a qual, como se vê, nunca pode tomar a forma de uma codificação precisa ou de uma lei aplicável a todos da mesma maneira e em todas as circunstâncias. Ela permite um equilíbrio na dinâmica do prazer e do desejo: ela o impede de “encher-se de ímpeto” e de cair no excesso fixando-lhe, como limite interno, a satisfação de uma necessidade (FOUCAULT, 1984, p. 54)

Portanto, a estratégia de necessidade sustenta-se no equilíbrio entre o desejo e a capacidade que o sujeito tem para satisfazê-lo. A intemperança, utilizando a nomenclatura foucaultiana, apresenta-se como uma conduta sexual que não tem sua origem no equilíbrio: as prostitutas chegavam cada dia de pago e, como já evidência o conto, os dias de pago eram dias nos quais os camponeses satisfaziam seus desejos sem restrições. Na teoria das condutas do prazer, efetivamente, apresentam-se a temperança e a intemperança:

Essa estratégia permite conjurar a intemperança que é, em suma, uma conduta que não tem sua referência na necessidade. É por isso que ela pode tomar duas formas contra as quais o regime moral dos prazeres deve lutar. Existe uma intemperança que se poderia dizer de “pletora”, de “preenchimento”: ela concede ao corpo todos os prazeres possíveis antes mesmo que ele tenha experimentado a necessidade, não lhe dando tempo de experimentar “nem fome, nem sede, nem desejos amorosos, nem viglias” abafando, com isso mesmo, qualquer sensação de prazer. (FOUCAULT, 1984, p. 54)

Esta intemperança de preenchimento como planteia Foucault, é contrária à necessidade porque não permite ao corpo experimentar mesmo a necessidade que já está satisfazendo: come sem fome, dorme sem sonho, bebe sem sede... esta estratégia da necessidade, portanto, temos que lembrar que se baseia na máxima de que as necessidades como tais, são aquelas carências que o corpo sente obrigatórias satisfazer para seguir existindo. O equilíbrio, nesse sentido, vai surgir do limite da satisfação, evitando os excessos que seria a intemperança de preenchimento.

Estratégia do momento oportuno: o kairos

Sem muito que adicionar, como o nome diz, o kairos é saber satisfazer os prazeres quando estes sejam convenientes: Deve-se ter em mente que esse tema do “quando convém” sempre ocupou, para os gregos, um lugar importante, não somente como problema moral, mas também como questão de ciência e de técnica (FOUCAULT, 1984, p. 55). Se nós retomamos ao Diógenes “o cínico”, seu jeito de satisfazer seus prazeres no momento que sentia a necessidade, seria uma intemperança mesma, pela impossibilidade de contrastar em que momento poderia os satisfazer.

Saber o momento oportuno, pelo exemplo, podemos representa-lo com as aventuras amorosas do Padre Silveira, do romance *Beiradão*, com a Zefa Mixira e a Senhora Maroca, ambas casadas. O Padre Silveira aguardava à saída dos esposos para se instalar nos barracões das esposas.

Zefa Mixira era a esposa do João Caboclo, quem se dedicava à pesca, especialmente do peixe-boi, e daí o apelido de sua esposa: Zefa Mixira trouxera a antonomásia do marido, que era arpoador de peixe-boi. Sabia preparar a mixira: segundo suas explicações, tem carne de peixe, de porco e de boi (MAIA, 2019, p. 53). Aproveitando os dias em que o João Caboclo não estava em casa, o Padre Silveira aguardava às horas da noite em que ninguém poderia vê-lo para ir à barraca da Zefa Mixira:

Uma vez foi surpreendido, altas horas da madrugada, nos cerrados marginais à cachoeira. Fábio imaginou-o em delírio febril e saiu-lhe no encaço, receoso que se despenhasse das ribanceiras e se ferisse nas lajes.

Padre Silveira dirigiu-se simplesmente à barraca da Zefa Mixira, escondida entre goiabeiras e capim alto. Demorou-se e, ao regressar, olhando para os lados, viu Fábio na maqueira de tucum em embalos lentos, Zefa Mixira trouxera a antonomásia do marido, que era arpoador de peixe-boi. (MAIA, 2019, p. 53)

Às vezes, também, disfarçava as visitas como encontros para beber café, chegando também na noite, quando todo estava deserto e os moradores cada quem em suas casas (MAIA 2019, p. 59). Assim, nesta estratégia, a temperança é o equilíbrio entre as diversas atividades do homem, e uma distribuição do tempo:

A escolha do momento — do kairós — deve depender igualmente das outras atividades. Se Xenofonte cita Ciro como exemplo de temperança não é porque este tivesse renunciado aos prazeres; é porque ele sabia distribuí-los como convinha no curso de sua existência, não se deixando por eles desviar de suas atividades e somente os permitindo após um trabalho preliminar que conduzia a entretenimentos honrosos. (FOUCAULT, 1984, p. 56)

O vemos, também, no aproveitamento da Senhora Maroca em “visitar” ao Padre Silveira quando seu marido, o Caboclo Euzébio ia embora, seja pela pesca:

– Mesmo um amigalhão como padre Silveira vem vigiar-lhe a barraca, a mulher e os filhos, comendo galinhas cevadas e batizando. Desculpe. Falo ao amigo. Mas você não deve ter queixas. Ainda ganha de Euzébio para ter essa vidoca.
 – Misérias, misérias, Fábio! Creio em você, que não pensa mal de ninguém.
 – Não penso mal, mas estou vendo. Pois a cabocla não mudou de dormitório, quando mestre Euzébio foi pescar para o nosso almoço? Vi bem quando passou e ouvi barulho de rede, denunciando uma pessoa que se deita. Ora, vocemercê já estava deitado. A separação dos quartos é de palha. Tenha cuidado. (MAIA, 2019, p. 114)

Ou bem, quando o Caboclo Euzébio ia embora às expedições que os coronéis davam para capitanear:

Caboclo Euzébio não ouviu os conselhos, mas nada percebeu com a expedição, em que passou seis meses, atravessando matas e igarapés. Regressou, estropiado e tonto de remorsos. Foi nessa ausência que a mulher ficou de barriga, e lhe deu um curumim mais esbranquiçado, que diziam ter traços do padre Silveira, talvez pela influência nas festas e visitar ao lugar.
 – Castigo de algum pajé!
 – Qual castigo de pajé! Nesse caso, o curumim teria cara de índio ou matintapereira. O filho é meu, puxa ao avô, que era descascado. (MAIA, 2019, p. 105)

Expedições nas quais o Padre Silveira ficava na barraca “cuidando” à família do Caboclo Euzébio. Verificamos que o kairós, a diferença da estratégia da necessidade, está baseada no tempo mesmo e a distribuição social do trabalho.

Temos o caso da Velha Quintéria e os três primos fugidos, que já tínhamos mencionado antes. Estes três seringueiros, sendo vítimas de maus tratos e de pagamento desonesto pela pele de borracha, a Velha Quintéria os ajudava, em coisas como lavar roupa, dar comida e também nas complacências sexuais:

– Consolava três?

– Sim. É costume naquelas bandas. Certas velhas, sem marido, ganhavam a vida assim e olhe que são procuradas. Um dia para cada um. Velha demais, não gosta de nenhum e não dá em ciurada. É mesmo que um caco quebrado. Melhor que moça, rondada pela macharada. Velha Quintéria não acende mais fogo no cupim, e serve por servir, sem prestar atenção a nenhum. (MAIA, 2019, p. 94)

Como explica um dos primos, a Velha Quintéria distribuía seu tempo, um dia para cada um, e eles, também, respeitavam o tempo do outro e dela mesma. Não existe briga desse jeito, onde cada quem tem estipulado quando pode e quando não satisfazer seu desejo.

A estratégia do status

Esta estratégia que explica Foucault é a mais relacionada com sua fala do poder, já que o “status” é uma ferramenta, aqui, para alcançar o prazer, por uma parte, mas também para regula-lo: É sem dúvida um traço comum a muitas sociedades que as regras de conduta sexual variem segundo a idade, o sexo, a condição dos indivíduos, e que obrigações e interdições não sejam impostas a todos da mesma maneira (1984, p. 57). O status, que pode se entender como o poder e autoridade que um indivíduo numa sociedade, se exerce neste caso como uma estratégia de satisfazer seu prazer.

Se seguimos analisando ao Padre Silveira, ele utilizava seu status de “homem de fé” como uma forma de alcançar seu prazer: os esposos confiavam nele, e não suspeitavam que poderia acontecer alguma coisa entre ele e as esposas. A temperança no Padre Silveira, revela-se como o segredo de seus encontros:

Padre Silveira, quarentão forte, analisava a própria mioleira, – e pensava nos pecadilhos com a Zefa Mixira, que residia no outro lado da ruela, perto do tombo. Disfarçando que ia beber café, lá aparecia à hora sesta, quando o velório estava deserto, sem moradores, ou pelas caladas da noite. (MAIA, 2019, p. 59)

Que, como explica Foucault, nesta estratégia, é a regularidade entre as qualidades que a pessoa tem por conta de seu status na cidade, e comprazer-se a si mesmos. E, embora as suspeitas começaram a surgir:

—Dou mil-réis pelo pitiú assado de dona Zefa Mixira- Está cheiroso e gostoso.
—Dou cinco. É pro padre Silveira, que gosta de dormir na barraca da Zefa. Até parece um peixe-boi à noite, quando troca a batina por uma roupa escura para andar melhor.

—Vocemecê não prova que o padre dorme na barraca da Zefa. Está mentindo e vai engolir.

Padre Silveira estava lívido, ouvindo aquela ameaças, à entrada do telheiro, que, naquela hora, era salão de igreja. (MAIA, 3019, p. 62)

Foram o status de sacerdote e o status de Fábio, quem era muito querido e respeitado pelos seringueiros, aos quais lia e respondia cartas das famílias que enviavam desde Ceará, e portanto, homem ao qual admiravam, os que terminaram salvando-o da fofoca:

—Sabem que sou amigo de todos. O nosso leiloeiro não errou. O pitiú foi assado por dona Zefa e deve estar gostoso. É o último lance da festa e, dentro de minutos, iremos recomençar as danças de despedida. Mas há um engano. O leiloeiro viu, talvez em mais de uma ocasião, um sujeito vestido de escuro enveredar para a barraca de dona Zefa. Deviam saber também que residio na casa do padre Silveira. Fácil o engano. Quem ia à barraca referida não era o nosso bom reverendo. Quem era? Dirão vocês. Natal a pergunta. Era o amigo Fábio, sem nenhum mal.

A seringueirada deu uma risada, aumentando o preço da oferta.

[...]

—Perdão, padre! Aquilo foi brincadeira de mau gosto. Logo com o padre! Não deixe de vir no ano que vem. O senhor já está acostumado com as besteiras da gente.

Padre Silveira agradecia sorrindo, abençoando mulheres e crianças. Distribuía água benta, santinhos e conselhos.

Olhou para o terreiro: admirou, com enternecimento, aquele rapaz de poucos anos, que, para salvá-lo, assumira responsabilidade de atos que não praticara. (MAIA, 2019, p. 64)

O status, em este caso, serviu para duas coisas: o padre Silveira conseguiu seu prazer e também para encobri-lo e resgata-lo das conseqüências. Assim, as relações amorosas não podemos considera-las como desonestas ou honestas já que serão diversos fatores os que condicionarão as condutas sexuais:

Arte de usar do prazer deve também se modular em consideração àquele que a usa e segundo o seu status. O autor do *Eróticos*, atribuído a Demóstenes, lembra-o segundo o Banquete: qualquer espírito sensato sabe muito bem que as relações amorosas de um rapaz não são “virtuosas ou desonestas de forma absoluta”, mas que “elas diferem completamente segundo os interessados”; portanto, “não seria razoável seguir a mesma máxima em todos os casos”. (FOUCAULT, 1984, p. 56)

Por outra parte, a intemperança aparece como o abuso do poder que dá o status para alcançar seu prazer. Como exemplo disso podemos comparar os casos particulares do Padre Silveira, o Mordomo Amindo Carranza e a Jones. No romance *Biografía de un Machete*, obra que relata a história dos Jocotán, uma família de camponeses que, oriundos do sul de Honduras, movidos pelas guerras civis e a corrupção dos políticos, devem se mudar à costa norte, a trabalhar nas bananeiras. Neste romance temos ao Amindo Carranza, quem no seu status de mordomo da fazenda, aproveitava-se para estuprar as mulheres e; especificamente, estuprou e matou a Justina Jocotán, a mãe dos Jocotán, quem se resistiu a ser violada. Do romance *Prisión Verde*, que relata as dores dos camponeses no campo bananeiro e sua luta pela união política para conseguir seus direitos, podemos mencionar também o caso de Jones, um comandante das bananeiras, quem para ficar com Juana, mandou matar a seu marido:

—¿Arreglaste el asunto de Jones?

—Ser inútil. Juana no aceptar. Decir tiene marido. Mi ofrecerle buena plata. Ella terca, míster. Por eso, yo decir a míster Jones, si él querer coger Juana, primero quitar marido. Marido estorbar.

[...]

—Yo conoce un hombre que por cien dólares y un pistola, dice que quitar de en medio al Amadeo.

—¿Le conoces tú? ¿Es de confianza? Mira no nos meta en un lío.

—Ser hombrerote. Le conocer yo en Costa Abajo. Se ha volado más de un docena. Trabajar limpio y largarse de aquí.

—Siendo así, entonces, háblale.

—Ya le hablé, mister. Sólo faltar la “monis”.

Foxter metió su mano en el bolsillo y sacó los cien dólares poniéndolos en la mesa, de donde los tomó el Capitán con sonrisa de bandolero. (AMAYA, 2019, p. 92)⁸

E assim, sempre no mesmo romance, podemos mencionar também ao Capitão Encarnación Benítez e o estupro de Catuca Pardo, filha de Lucio Pardo, um campenho das bananeiras que morava com sua família nos barracões das transnacionais. Concertou uma reunião com ela, já na meia-noite, em segredo, para falar sobre os planos que tinham os comandantes das bananeiras para matar a seu pai e a Marcos, seu namorado. Porém, aconteceu coisa diferente:

—¡Tendrás todo conmigo: sedas, crepes, zapatos finos, pulseras y anillos de oro, criadas; yo ganar los dólares!

—No me diga eso que me ofende. Si me estima, prométame que no hará nada contra Marcos y mi papa. Yo le agradeceré todo mi vida y, a lo mejor, en el futuro, tal vez pueda quererlo, pero, ¡por favor..!

La tierra está húmeda de las aguas sucias que allí tiran las cocineras día tras día y un hedor de leña y lodo impregna el ambiente. La plaga señorea con su tétrico silbido sin fin.

Se sucede una lucha en silencio. Un arañazo. Un mordisco. Y un bofetón sonoro del puño masculino.

—¡Animal! ¡Bruto! ¡Te odio!

8 Tradução nossa:

“—Arrumou o assunto de Jones?

—Ser inútil. Juana não aceitar. Ela dizer tem marido. Mim lhe oferecer boa grana. Ela teimosa, mister. Por isso, eu dizer a mister Jones, se ele quer transar Juana, primeiro tirar marido. Marido atrapalhar.

[...]

—Eu conhece um homem que por cem dólares e uma pistola, diz que tirar de em médio ao Amadeo.

—Tu lhe conheces? É de confiança? Olha não nos entrar num problema.

—Ser corajoso. Lhe conhecer eu em Costa Abajo. Tem matado mais de uma dúzia. Trabalhar limpo e vai embora daqui.

—Sendo assim, então, fala com ele.

—Já falei, mister. Falta a arma só.

Foxter meteu sua mão no bolso e colocou os cem dólares na mesa, de onde os pegou o Capitão com sorriso de malandro.”

[...]

Las uñas de Catuca Pardo taladran la tierra esponjosa y remueven raíces de yerbas muertas porque las estrellas que sus ojos atisban sobre el hombro de Benítez, se ha pintado de rojo con lápices labiales de sexualidad. Cierra los ojos y oye a lo lejos una canción que, hasta ahora, nunca había escuchado en la noche.

Hay neblinas y hace frío cuando Catuca Pardo se acuesta en su catre de lona. Tiene húmedos los ojos y desgarrado el camisón. En sus uñas, tierra y sangre de gente. ¡La sangre de su virginidad perdida! Varias horas la ha retenido el seductor. (AMAYA, 2019, p. 114)⁹

Se vemos no início, Encarnación Benítez fala-lhe de riquezas, de uma vida melhor a seu lado: a ilusão de um status superior. Contudo, quando Catuca Pardo negou-se aos desejos do Capitão, este decide estupra-la, exercendo o poder que lhe dava seu status de capitão.

Por uma parte temos a Catuca Pardo e Justina Jocotán, representando a pureza, o mantimento de uma promessa (Catuca estava apaixonada pelo Marcos e Justina casada com o Ezequiel Jocotán), e por outra, os poderosos, que tendo o status em seu favor, aproveitaram-no para se comprazer. Esta situação torna-se arquetípica, como diz Foucault, a representação de virtude sexual podemos encontra-lo em estas duas mulheres:

9 Tradução nossa:

—“Terás tudo comigo: sedas, crepes, sapatos finos, pulseiras e anéis de ouro, empregadas; eu ganhar os dólares!

—No me diga isso que me ofende. Se você se preocupa por mim, me promete que não fará algo contra Marcos e meu papai. Eu estarei agradecida toda minha vida e, ao melhor, no futuro, talvez eu poderia ama-lo, mas, por favor!

A terra está úmida das águas sujas que ali tiram as cozinheiras dia após dias e um fedor de água sanitária e lama impregna o ambiente. A praga comanda com seu fúnebre apito sem-fim.

Acontece uma luta em silêncio. Um aranhão. Uma mordida. E uma tapa sonora do punho masculino.

—Animal!, sua besta!, te ódio!

[...]

As unhas de Catuca Pardo brocam a terra esponjosa e removem raízes de ervas mortas porque as estelas que seus olhos vislumbram sobre o ombro de Benítez, tem se pintado de vermelho com lápis labial de sexualidade. Fecha os olhos e escuta distante uma música que, até agora, nunca havia escutado na noite.

Há neblina e faz frio quando Catuca Pardo deita em sua cama dobrável de tela. Tem úmidos os olhos e rasgada a camisola. Nas suas unhas, terra e sangue de gente. A sangue de sua virgindade perdida! Várias horas o sedutor a reteve.”

Chegará o dia em que o paradigma utilizado mais frequentemente para ilustrar a virtude sexual será o da mulher ou da jovem que se defende contra os avanços daquele que tem todo o poder sobre ela; a salvaguarda da pureza e da virgindade, a fidelidade aos compromissos e aos votos constituirão, então, a prova típica da virtude. (FOUCAULT, 1984, p. 76)

Catuca Pardo e Justina¹⁰ Jocotán ao ser confrontadas a homens poderosos, salvaguardam sua pureza, sua virgindade, no caso de Catuca Pardo, e assim, representam uma exaltação à virtude. Catuca luta para impedir o estupro, e Justina prefere morrer que tracionar seu esposo. Mas, também, a virtude podemos encontra-la no Padre Silveira, não como o afastamento do prazer, senão pela temperança que se notou nele para satisfazer seu prazer. Isso explicaria porquê apesar de tem estado com mulheres casadas, estes encontros não terminaram em brigas como sim passou em outros casos: foi, no modo geral, um homem temperado. Foucault afirma que não é possível uma lei universal, tudo, diz ele, é um ajustamento, de circunstância, de posição pessoal (1984, p. 58). Os usos sexuais, então, tem algo de pragmatismo: estão definidos pelo contexto e os fins do actante.

Portanto, cada estratégia dos usos do prazer, são flexíveis e não-universais, que só podem ser aplicados nos contextos em que surgem estes *“chrēsis aphrodision”*. Não por isso, contudo, quer dizer que não existe um código moral como tal: vemos que todas as estratégias têm intemperanças e temperanças, porém, não serão fixas, mas condicionadas pelo entorno nos quais os relacionamentos humanos surgem. O próprio Padre Silveira fala:

Qual malandragem? Bebida, mulher, rixa? São até válvulas contra maiores males. Temos que escurecer a vista e esquecer certos pecados. O mesmo pecador, em outro ambiente, não os cometeria. Para que a reclusão e a abstinência? Já é uma prova de esforço terem vivido. Sem essas válvulas, praticariam maiores crimes. (MAIA, 2019, p. 54)

E nesse aspecto, o Padre Silveira manteve-se virtuoso, já que não transgrediu nenhuma estratégia, e satisfaz seu prazer sem consequências que lamentar; na perspectiva de Foucault, isto é a temperança. Dentro da narrativa podemos vê-lo no sentido de que ninguém brigou com o Padre Silveira e inclusive, com a exceção de Fábio, nenhuma pessoa descobriu as aventuras do sacerdote, já que procurou se satisfazer sem excessos (estratégia

10

Inclusive seu nome já nos mostra sua natureza: Justina, Justa.

da necessidade), aguardar o momento indicado (estratégia do kairós) e utilizou seu prestígio de sacerdote (estratégia do status) mantendo sua imagem.

Considerações finais

As Bananeiras e a Borracha chegaram a Honduras e ao Amazonas brasileiro a mudar as estruturas sociais, econômicas culturais, mas também arquitetônicas, as formas de viver e as relações interpessoais. As formas de viver e as relações interpessoais são representadas na literatura, nessa perspectiva, para estudá-las, pegamos as obras de Ramón Amaya Amador e Álvaro Maia, romancistas que foram capazes de descrever, narrar e plasmar a realidade hondurenha e amazonense destas épocas.

Dentro das consequências das Bananeiras e a Borracha são os deslocamentos à costa norte de Honduras e ao Amazonas brasileiro. Estes deslocamentos reflexar-se-iam nos barracões. Os barracões, tanto nas Bananeiras quanto na Borracha, eram estes espaços más adequados onde os camponeses e os seringueiros viam-se obrigados a compartilhar. Esta sobrelocação dos barracões daria relações interpessoais diversas, incluindo dentre elas, a sexualidade. Foucault, na sua história da sexualidade apresenta-nos os usos do prazer. Assim, vemos como na obra destes dois romancistas, as estratégias do prazer são representadas das mais variadas formas; e relacionado a isso, a temperança do Padre Silveira: sim, esteve com mulheres casadas, mas respeitando as três estratégias do prazer (kairós, status e necessidade), ele satisfazia seu prazer sem desarmonizar com a povoação.

Outros casos podemos mencionar, como os primos e a Velha Quintéria, onde vemos também um respeito às estratégias do prazer, e, portanto, mantiveram uma relação harmoniosa entre eles. Nisto a teoria da sexualidade de Foucault e a obra de Amaya Amador e Álvaro Maia vêm a concordar: só aqueles que transgrediram as estratégias do prazer, ou seja, a intemperança, desarmonizavam as relações interpessoais, que terminaria num conflito entre os personagens: O Sabino seria morto pelo Lucas por seduzir à Anita (uma transgressão do kairós, ao seduzi-la frente ele), Encarnación Benítez estuprou à Catuca Pardo (uma transgressão do status, pois abusou de seu poder), Amindo Carranza estuprou a Justina Jocotán (uma transgressão do status) e morreria a mãos de Esmerildo Jocotán, o

filho mais velho da Justina. Assim, os romancistas nos mostram que nas interações pessoais, as intemperanças às estratégias do prazer, resultam em desarmonias do coletivo social, e consequências negativas aos actantes.

Bibliografia

ACEVEDO, Napoleón. *La clase obrera hondureña: su papel histórico*. Tegucigalpa, Honduras: Guaymuras, 2017.

AMAYA A., Ramón. *Las violetas del hambre*, 2ª edição. Honduras: ERAA, 2017.

_____. *Prisión Verde*, 27.a edição. Tegucigalpa, Honduras: Editorial Ramón Amaya Amador, 2019.

BARAHONA, Marvin. *El silencio quedó atrás: Testimonios de la huelga bananera de 1954*. Tegucigalpa, Honduras: Editorial Guaymuras, 2004.

BULMER, Víctor. *La historia económica de América Latina desde la independencia*. Trad. Mónica Utrilla de Neira. Cidade de México: Fondo de Cultura Económica, 2017.

CAPELATO, Maria Helena. O Estado Novo: o que trouxe de novo? In: FERREIRA, J.; CASTRO, Agapito Robleda. *La verdad de la huelga de 1954 y de la formación del SITRATERCO*, 2ª edição. San Pedro Sula: Impresora Litográfica San Felipe de Jesús S. de R.L., 2008.

DELGADO, L. *O Brasil Republicano, vol. 2: o tempo do nacional-estadismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CARDOSO, Ciro; PÉREZ, Héctor. *Historia económica de América Latina, Tomo II: economías de exportación y desarrollo capitalista*. Barcelona, Espanha: Editorial Crítica, 1979.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: A Vontade de Saber*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro, Brasil: Edições Graal, 1988.

_____. *História da sexualidade II: O uso dos prazeres*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro, Brasil: Edições Graal, 1984.

MAIA, Álvaro. *Defumadores e porongas*. Manaus, Brasil: Edições do Governo do Estado do Amazonas, 1966.

_____. *Gente dos seringais, 2ª edição*. Brasília: Senado Federal Centro Gráfico, 1987.

_____. *Banco de Canoa (Cenas de rios e seringais do Amazonas, 2. Ed.* Manaus, Brasil: Editora da Universidade do Amazonas, 1997.

_____. *Beiradão, 3.a edição*. Manaus, Brasil: Editora Valer, 2019.

Como citar este artigo

Valdez, A. A.; Umbach, R. U. K. Industrialização, intimidade e deslocações: os usos sexuais no Amazonas brasileiro e a Costa Norte hondurenha. **Fragmentum**, Santa Maria, p. 193-212, 2022. Disponível em: 10.5902/2179219468229. Acesso em: dia mês abreviado. ano.

Artigo Original

BRASIL BRASILEIRO: ETIMOLOGIA, IDENTIDADE, CULTURA E TRABALHO

BRAZILIAN BRAZIL: ETYMOLOGY, IDENTITY, CULTURE AND WORK

Éder Cabral

Universidade FEEVALE, Novo Hamburgo, RS, Brasil.

Ernani Mügge

Universidade FEEVALE, Novo Hamburgo, RS, Brasil.

Resumo: Este trabalho discute, a partir de uma exceção linguística – o termo “brasileiro” –, aspectos da identidade e da cultura do território nacional. Para tal, apresenta noções de trabalho e exploração, as quais têm uma singularidade própria no contexto brasileiro desde sua origem como nação. O estudo parte da etimologia da palavra “brasileiro” e perpassa pelas áreas da história, da sociologia, entre outras. Ademais, traz referências literárias diversas, as quais apontam e problematizam questões que estão no cerne do eixo literatura-trabalho-cidadania. Para embasar tal reflexão, centra-se, em especial, no capital teórico de Giorgio Agamben, Roberto Damatta, Byung-Chul Han, Darcy Ribeiro e Roberto Vecchi. A reflexão evidencia que o trabalhador brasileiro sempre enfrentou uma trajetória de atrocidades, tanto no âmbito do trabalho quanto no da cidadania.

Palavras-chave: cultura, identidade, história, trabalho, literatura.

Abstract: This article deals with the aspects of identity and the culture of the national territory, departing from a linguistic exception of the term “Brazilian”. In order to do that, it is presented the notions of work and exploitation, which have a singular characteristic in the Brazilian context since its origin as a nation. The study moves from the etymology of the word “Brazilian” along with the areas of history, sociology and others. Moreover, it includes a variety of literary references, which deals with issues that are in the core of the realm of literature-work-citizenship. In order to sustain such questioning, this study is based on the theoretical capital of Giorgio Agamben, Roberto Damatta, Byung-Chul Han, Darcy Ribeiro and Roberto Vecchi. The results show that the Brazilian worker has always had a cruel trajectory, in the realm of both work and citizenship.

Keywords: culture, identity, history, work, literature.

À guisa de introdução

Os produtos culturais, nos quais se situam as narrativas literárias¹, podem ser vistos como um espaço ou um dispositivo de contrapoder, em que, ocasionalmente, há a inscrição de uma espécie de mundo alternativo, quicá mais próximo da realidade que do efeito de real. Esse contrapoder contesta o poder constituído e evoca um poder desconstituente, uma força que se movimenta de encontro ao que foi pensado com uma baliza histórica. Nessa ordem, é possível afirmar que parte da literatura remete a um poder outro, estabelecendo uma oposição ao poder constituído, abrindo a possibilidade de se pensar sua potência. É necessário ressaltar que, embora este artigo traga referências da ficção, não se pretende apresentar uma análise literária propriamente dita. O que se almeja, em palavras simples, é articular reflexões a partir do posicionamento de que, em nossa sociedade, há um poder opressivo e explorador, contra o qual os produtos culturais – dentre eles a literatura – se afirmam como um contrapoder.

Em Machado de Assis, no conto “Pai contra mãe”, em narrativas de Lima Barreto, entre eles “Sua excelência” e “O caso do mendigo”, em textos de Euclides da Cunha, como *Os sertões*, o leitor encontra a captura do contrapoder. Já no Modernismo, ocorre uma (re)aproximação da elite. Mário de Andrade (1983, 1942), contudo, percebe que o movimento não entendeu onde estava o povo. Assim, em textos de 1942, publicados em *O Estado de São Paulo*, em função dos vinte anos da Semana de Arte Moderna, critica a tendência artístico-cultural. Ao evocar Alencar, revela sua incapacidade de instalar a língua brasileira na literatura de seu país, outorgando o desafio para a posteridade: “[...] mas isso ficará para outro futuro movimento modernista, amigo José de Alencar, meu irmão. Nós fracassamos [...]” (ANDRADE, 1942, s/p). Guimarães Rosa, já considerado um pós-modernista, em *O recado do morro*, mostra que são os marginais que salvam uma vida, porque as comunicações formais não funcionam. A narrativa é emblemática, pois quem decodifica as comunicações é aquele que está à margem da sociedade. Há, nesse texto, uma espécie de mundo alternativo, no qual a comunicação funciona dentro de uma outra lógica – exótica e excêntrica. Esse contrapoder também está no grupo do Romancete de 30; nele, assoma a questão do subalterno, que chega à contemporaneidade

1 O posicionamento do teórico francês Michel Foucault sobre poder e contrapoder é apenas um ponto de partida para a discussão dos conceitos, os quais são problematizados pelos autores em outra perspectiva.

e, com ela, pode-se destacar as obras de Roniwalter Jatobá e Luiz Ruffato.

Portanto, a presença do contrapoder nos processos e manifestações culturais, em especial na literatura, é uma constante. Para alcançar o que se objetiva neste artigo, apresenta-se o texto da seguinte forma: inicialmente, discute-se o adjetivo pátrio ‘brasileiro’, traçando um caminho epistemológico; em seguida, apresenta-se um paralelo histórico entre a concepção do termo ‘brasileiro’ no Brasil colonial, no período da instalação da República e nos dias atuais. Esse paralelo serve de guia para as seções seguintes, as quais tratam sobre outras percepções acerca do gentílico; sobre a identidade e a cultura do trabalho no país, com destaque ao trágico implicado nessas esferas. Com tais aspectos alicerçados sobre o trágico, pode-se concluir que o trabalhador brasileiro enfrenta uma trajetória de atrocidades no âmbito laboral. Para isso, o artigo se aporta, em especial, nos referenciais teóricos de Giorgio Agamben, Roberto Damatta, Byung-Chul Han, Darcy Ribeiro e Roberto Vecchi.

O gentílico brasileiro

*Capítulos de história colonial (1500-1800)*², do historiador Capistrano de Abreu, publicado em 1907, entre outros, tem, em seu horizonte temático, a chegada dos portugueses ao Brasil. Nos textos, a adjetivação da terra se dá a partir de termos como *brasílica*, *brasilis* ou *brasiliana*.

Os sufixos *-is* e *-ianola* são resgatados por autores, como Capistrano de Abreu, de outros contextos, como a recuperação de uma vertente erudita (ou se apresenta como), mas que, no uso comum, atualmente, não se aproveita. Esses adjetivos se perderam no tempo. O termo brasileiro surge muito tempo depois da chegada dos portugueses. Usa-se, na própria língua portuguesa, o adjetivo pátrio ‘brasileiro’; contudo, em outros idiomas, encontra-se o seu equivalente como *brasiliano*, *brazilian*, *brasileño*, *brésilien*. Há, assim, uma renovação ou uma reutilização do termo: diz-se ‘brasileiro’, logo o (uso do) termo é uma exceção.

Quando se pensa em exceção, é de uma forma substancial, pois ela se

2 A obra descreve a terra *brasilica* desde seus predecessores indígenas, evidencia as ações dos descobridores e os conflitos da colonização, a forma de administração do território colonial, as guerras com outras nações, entre tantos outros episódios do período colonial.

realiza dentro de um estado de exceção – “terra de ninguém”, apresentando-se “como a forma legal daquilo que não pode ter forma legal” (AGAMBEN, 2004, p. 12), o qual remete não apenas a uma instância do poder, mas também a uma discursividade que surge – muitas vezes impropriamente – e tenta realizar uma regulação das exceções.

Para Agamben, o estado de exceção constitui um ponto de desequilíbrio entre o direito público e o fato político. O filósofo italiano, a partir dos conceitos do pensamento conservador de Carl Schmitt, traz, como exemplo do estado de exceção, a guerra civil, a insurreição e a resistência, eventos que estão em uma faixa ambígua, indefinida, a qual faz uma espécie de intersecção entre o jurídico e o político. Ele expõe o estado de exceção da seguinte forma:

[...] dado que é o oposto do estado normal, a guerra civil se situa numa zona de indecidibilidade quanto ao estado de exceção, que é a resposta imediata do poder estatal aos conflitos internos mais extremos. No decorrer do século XX, pode-se assistir a um fenômeno paradoxal que foi bem definido como uma ‘guerra civil legal’ [...]. O totalitarismo moderno pode ser definido, nesse sentido, como a instauração, por meio do estado de exceção, de uma guerra civil legal que permite a eliminação física não só dos adversários políticos, mas também de categorias inteiras de cidadãos que, por qualquer razão, pareçam não integráveis ao sistema político (AGAMBEN, 2004, p. 13-14).

Em *Homo Sacer*, Agamben (2007, p. 15, grifo do autor) distingue exceção e exemplo: a exceção, para ele, é uma parte que é recolocada dentro de uma totalidade, pelo gesto soberano, o qual tem o poder de exclusão inclusiva:

[...] como uma exclusão inclusiva (uma *exceptio*) da *zoé* na *pólis*, quase como se a política fosse a lugar em que o viver deve se transformar em viver bem, e aquilo que deve ser politizado fosse desde sempre a vida nua. A vida nua tem, na política ocidental, este singular privilégio de ser aquilo sobre cuja exclusão se funda a cidade dos homens.

Em outras palavras, o soberano tem o gesto (ação, prática, procedimento) de excluir e incluir a seu bel prazer, pois o próprio gesto é o seu poder. O exemplo, por sua vez, é o ato de se retirar uma parte de um

todo e singularizá-la *a posteriori*, elegendo-a como representação do todo. Exemplo e exceção, nessa ordem, são dois movimentos simétricos, pois são o mesmo tipo de gesto e de relação entre as partes e o todo, no entanto opostos. O problema se estabelece quando o excepcional se torna exemplar, pois essa operação se origina no campo da ideologia, sempre necessária para transformar exceções em exemplos.

Essa transmutação, trazida para a compreensão dos fenômenos do Brasil contemporâneo, exige um olhar a partir do caminho discursivo, para que não se corra o risco de afirmar que as exceções são exemplos.

O gentílico brasileiro diverge de uma norma linguística, ou seja, é, também, uma exceção – ou resultado de uma. Assim, neste texto, faz-se uma figuração, uma escrita de uma cultura material, mas numa perspectiva quase invencional, pois, se nomear é ter poder, conseqüentemente, institui-se como um gesto, também, soberano. Diz-se, aqui, invencional, por um motivo: ecoam, nesta reflexão, algumas palavras de Edward Said, tais como “[...] todas as famílias inventam seus pais e filhos, dão a cada um deles uma história, um caráter, um destino e até mesmo uma linguagem” (SAID, 2004, n.p.). Pensa-se, desse modo, que o Brasil é um mistério inventado, e, logo, reflete-se sobre alguns pontos de sua realidade identitária.

Nomes enterrados

Se o termo “brasileiro” é uma exceção ou uma invenção, o que se pode fazer é tentar montar um breve resgate dos nomes do Brasil a partir de um excerto de *História da Província de Santa Cruz, a que vulgarmente chamamos Brasil* (1576)³, de Pero de Magalhães Gandavo, historiador e cronista português:

Por onde não parece reação que lhe neguemos este nome, nem que nos esqueçamos dele tão indevidamente por que lhe deu o vulgo mal considerado, depois que o pau da tinta começou de vir a estes Reinos: ao qual chamaram Brasil por ser vermelho, e ter semelhança de brasa, e daqui ficou a terra com este nome de Brasil. Mas para que nesta parte magoemos ao Demônio, que tanto trabalhou e trabalha por extinguir a memória a Santa Cruz e desterrá-la dos corações dos homens [...] (GANDAVO, 2008, p. 93).

3 Trata de uma narrativa não somente sobre a apoderação de Portugal no e do Novo Mundo, mas também de uma descrição detalhada da América, pois nela há especificações e mapeamentos de alguns povos indígenas, de plantas e de animais do novíssimo território.

O nome Província de Santa Cruz, de cunho religioso, não vingou: o “demônio”, ao contrário das intenções de Gandavo, não ficou tão magoado, porque a designação vulgar venceu na boca daqueles homens que estavam ali naquela época. O nome Brasil já estava no imaginário dos navegadores portugueses. Dessa forma, o “demônio” fez um trabalho melhor e, por certo, extinguiu da memória e do uso a Ilha de Vera Cruz, pelo menos da designação pátria. Por mais que se desejasse, Província ou Terra de Santa Cruz ou Terra dos Papagaios, o “demônio” fez que se chamasse essa terra de Brasil. Não houve restituição; tais nomes foram enterrados e, hoje, se o país se chama Brasil, quem nasce nele é brasileiro – uma convenção quase que sem rastros ou questionamentos.

Por um lado, o termo “brasílico” também não seria o mais adequado. Por outro, vem a calhar nesta reflexão, pois deriva da palavra “brasil”, que tem uma longa e distante história epistemológica. Entretanto, o uso de “brasílico” faz referência apenas aos indígenas brasileiros ou àquilo que é próprio das culturas autóctones, de sua arte e de suas línguas. Avisa-se, de antemão, que as etimologias não precisam ser verdadeiras: elas podem ser inventadas, desde que façam pensar. Dessa forma, a relação da designação do país Brasil com o pau-brasil, *paubrasília echinata* ou *ibirapitanga*, abundante antes da chegada dos colonizadores, é rápida, lógica e evidente; no entanto, “às vezes é útil pedir à evidência que se justifique” (BENVENISTE, 1988, p. 284), pois a derivação é um caminho muito fácil e simples, no entanto, esconde muitos detalhes.

Verifica-se, no documentário *Matriz Tupi*⁴ (2005), o seguinte trecho, o qual ilustra o desenvolvimento do pensamento que se propõe neste artigo:

Há mil anos [...], de lá para o ano mil, tem cartas que falam da Ilha Brasil e isso significa que o nome Brasil não vem do pau-brasil não. Isso aqui era a Ilha Brasil, que alguns navegantes sabiam, mas, um dia, os portugueses precisaram fazer uma descoberta oficial, mandando até um escrivão do cartório: “declarar que foi descoberto [...]”. Isso foi em 1500, mas preexistia há muito fisicamente, bioticamente, biologicamente e humanamente

4 Há esse pequeno trecho (1’50” – 3’01”), que é parte constituinte do primeiro episódio de uma série intitulada *O povo brasileiro*, baseado no famoso livro homônimo de Darcy Ribeiro, dirigida por Isa Grinspum Ferraz, lançada no ano de 2005, coproduzida pela TV Cultura, GNT e Fundar. A série conta com a participação de Chico Buarque, Tom Zé, Antonio Candido, Aziz Ab’Saber, Paulo Vanzolini, Gilberto Gil, Hermano Vianna, entre outras personalidades. A série discute a formação dos brasileiros, sua origem mestiça e a singularidade do sincretismo cultural que dela resultou.

como humanidade indígena. Uma humanidade diferente, de uma gente que agradecia a Deus por o mundo ser tão bonito, que existia para viver a vida, para gozar a vida. A finalidade da vida era viver. Os brasis, como eram chamados nossos antepassados indígenas [...].

Entre os séculos IX e X, uma ilha com designação similar, a *Ilha Brasil*, já estava presente em cartas náuticas e mapas marítimos, a qual alguns navegantes conheciam ao menos (pel) o nome, uma vez que pertencia ao imaginário celtibero e à mitologia gaélica como *Hy-Brasil* (*Hy-Brazil*), a qual fora a ilha divina, um lugar paradisíaco, abençoado, enigmático, de pessoas bonitas, de sol e de descanso, de onde os seres humanos descendiam e que, em algum momento, desapareceu no Atlântico Norte. Nos séculos XIII e XIV, os monarcas ibéricos patrocinavam expedições com o intuito de localizar a ilha fantástica, a qual nunca fora encontrada pelos navegadores, contudo lendariamente visitada por São Brandão (DONNARD, 2009).

Raymundo Faoro, jurista, sociólogo e historiador contemporâneo, em *Os Donos do poder*, também aponta que

O próprio português – O português da corte, estadista, e o português colono – viu Brasil, desde o primeiro momento da conquista, uma entidade geográfica envolvida no mito. Ainda Brasil, envolvida pelo oceano e pelos rios da prata e Amazonas, tinha, ao centro, lugar do nascimento das duas grandes correntes, um vasto lago (FAORO, 2000, p. 178).

O próprio Darcy Ribeiro, não só em *Matriz Tupi* (2005) como também em *América Latina existe?* afirma que o nome Brasil não vem do pau-brasil⁶, senão dessa *Ilha Brasil* e aponta que “[...] suspeitava-se, é verdade de sua existência imaginando tratar-se de mais um (Novo Mundo) ocultamente mágico, de anti-ilhas, ou de *brasis* miraculosos registrados em velhos mapas” (RIBEIRO, 2010, p. 93, grifo nosso). Além desses teóricos citados anteriormente, Lília Schwarcz e Heloisa Starling, em *Brasil: uma biografia*, também apresentam e exploram esse tema:

5 O lugar foi chamado de Hy-Brasil por São Brandão e designado como o lugar dos abençoados, ilha dos afortunados, em irlandês, que, aos olhos do monge, parecia o Éden terrestre.

6 Darcy Ribeiro, no registro audiovisual citado anteriormente, fala sobre a Ilha Brasil. Ele também faz referência à Ilha Brasil no livro homônimo, mas não chega a adentrar nas questões sobre o imaginário que Lília Schwarcz e Heloisa Starling exploram em *Brasil: uma biografia* (2015).

[...] “Hy Bressail” e “O’Brazil” — cujo significado era “ilha afortunada”. [...] Ilhas são lugares, por excelência, da projeção idealizada na utopia. A ilha do “Brazil” dos irlandeses é originalmente uma ilha fantasmagórica que sofre um deslocamento e reaparece no século XV próxima aos Açores e ao mito da ilha dos Bem-Aventurados de São Brandão. A perfeição do lugar descrito por Caminha aproxima-se da utopia da ilha do “Brazil”. Essa explicação daria conta, também, do nome “Obrasil”, encontrado em vários mapas do início do XVI. A inspiração irlandesa era religiosa e de tradição paradisíaca, e perseguiria com teimosia os cartógrafos do período. Apareceria pela primeira vez em 1330 designando uma ilha misteriosa, e ainda em 1353 estaria presente numa carta inglesa (SCHWARCZ; STARLING, 2015 p. 33).

O Novo Mundo, aos olhos dos navegadores europeus, era o paraíso terrestre de pessoas deslumbrantes. Essa é uma relação provável de que eles tivessem encontrado um lugar celestial, lendário, ou transcendental, uma vez que o nome ‘Brasil’ aparece na mitologia irlandesa muito antes da chegada dos portugueses, da data oficializada e registrada do “descobrimento” da Terra de Santa Cruz, primeiro nome das terras recém-pisadas pelos navegadores (CANTARINO, 2004). O nome do país, ‘Brasil’, relaciona-se muito mais com a ilha lendária do que com a árvore pau-brasil. O nome das novas terras, *Brasil*, espalha-se pela Europa rapidamente, uma vez que era conhecido dos navegadores e toma lugar das outras designações, tais como Província de Santa Cruz, Vera Cruz ou Terra dos Papagaios. No entanto, insiste-se em obscurecer a origem mítica do nome e a relacioná-lo ao pau de tinta, objeto de exploração e comercialização no período colonial (SCHWARCZ; STARLING, 2015). Dessa forma, a palavra “brasil” pode estar relacionada a uma ilha mítica, que, posteriormente, formará o gentílico ‘brasileiro’.

Alguns historiadores refletiram sobre as designações gentílicas das pessoas naturais do Brasil e questionam o porquê de não serem conhecidos como *brasilianos*, *brasilenses* ou mesmo *brasileses*, termos formados por sufixos empregados normalmente em gentílicos (SOUZA, 1939). O caminho mais provável é que o termo “brasileiro” não emergja como adjetivo pátrio, pois, em seu surgimento, designava uma profissão: tirador de pau-brasil. Essa hipótese também é corroborada por Darcy Ribeiro: “[...] uns passaram a se chamar brasileiros (cortadores de pau-de-tinta)” (RIBEIRO, 2010, p. 73). O autor, portanto, faz referência, também, àqueles que trabalham com o pau-brasil.

Muitos discursos apontam que os extratores dessa madeira eram criminosos condenados (degradados ou perseguidos), os quais teriam

a “liberdade” na nova colônia, caso aceitassem explorá-la. O “serviço” prestado compensaria a condenação, ou seja, “valeria a pena” – expressão muito utilizada no Brasil (também de origem controversa, em função da polissemia da palavra “pena”). Todavia, em contextos remotos, de fato, ser exilado era a própria pena (COSTA, 1998)⁷. Por ter relação com aqueles que foram banidos, o atual gentílico ‘brasileiro’, por muito tempo, portou um significado pejorativo e era rechaçado.

Embora não faça referência a sua fonte de pesquisa – infelizmente – Márcio Bueno, em *A origem curiosa das palavras* (2003), afirma que foi Frei Vicente de Salvador quem ousou, pela primeira vez, usar o termo “brasileiro”, não apenas para designar o ofício de extrator de madeira, desempenhado por ex-condenados, que praticavam um serviço muito lucrativo à metrópole, como também para fazer referência àquele que era nascido na própria terra *Brasilis*, no solo da colônia, no novo país, o Brasil.

A etimologia apresenta diversas explicações para o advento da palavra “brasil”, que parece navegar no oceano linguístico do globo. Encontram-se resíduos da palavra em diversas línguas, como o árabe, o celta, o francês, o grego, o italiano (incluindo os dialetos toscano, genovês e vêneto), o latim, o sânscrito, o tupi, etc. O pau-brasil navegava pelos mares, junto com seus traficantes e comerciantes de diversas nações. Logo, a Terra de Santa Cruz não foi conhecida pela imperativa designação de ordem religiosa, senão pelo produto de exploração. Assim, era muito mais fácil falar da terra do pau-brasil, o lugar dos brasis, terra do brasil, do que de outros nomes ligados à ideologia cristã e à intenção portuguesa de posse. Além disso, como referido anteriormente, a palavra “brasil” já era conhecida em diversos territórios europeus ligados à navegação. Por sorte, o país Brasil não foi nomeado por meio de homenagem respeitosa aos navegadores ou patrocinadores das expedições, como se tem a América, em relação a Américo Vespúcio. Se assim o fosse, talvez se chamasse Manoélica, em sinal de obediência a Dom Manuel I, rei de Portugal no período do descobrimento (SILVA, 1852).

Para a historiadora Therezinha de Castro (1972), o termo “brasileiro” era um termo de caráter econômico e não político, uma vez que se ligava aos que se dedicavam ao comércio desse pau de tinta. Assim, tem-se não somente toda uma história da palavra “brasileiro”, como, também, conforme

7 Ver mais no artigo de Emília Viotti da Costa intitulado Primeiros povoadores do Brasil: o problema dos degredados, publicado na Revista Bueno - Textos de História, Vol. 6 – n° 1-2 de 1998.

aponta o historiador Bernardino José de Souza (1939), uma visível anomalia gramatical – a qual se perscruta aqui. Todavia, à medida que o tráfico de pau-brasil diminuiu e, finalmente, acabou, o uso dessa palavra, com esses sentidos, profissional e pejorativo, também desapareceu, e sua popularização vai ao encontro da gradual formação de uma identidade nacional (SOUZA, 1939).

Brasileiro: o termo incita outros trânsitos

Outras origens são possíveis para a palavra “brasileiro”, pois, não se pode esquecer que as palavras remetem a contextos nos quais vivem sua existência socialmente subjugada e chegam a seu próprio contexto atual, vindas de outro, invadidas pelo sentido dado por outros. No entender de J. Authier Revuz (2004), as palavras são habitadas, sempre atravessadas por discursos. Mikhail Bakhtin (1999) denomina esse fenômeno de “saturação da linguagem”, expressão que aponta para a lógica de atribuição, aos termos, de significados sociais determinados por intenções. As palavras “brasil” e “brasileiro”, nessa ordem, não fogem desses atravessamentos.

Pedro Calmon (2013), outro historiador que se debruçou sobre a questão, indica uma origem diversa ao termo “brasileiro”, relacionando-o tanto a viagens quanto a viajantes. O pesquisador compara a construção com outros termos que carregam o mesmo sufixo: *romeiro* e *santiagoueiro*. O primeiro, que designou aquele que peregrinava em direção a Roma; o segundo, o que peregrina para Santiago de Compostela. ‘Brasileiro’, logo, seria aquele que viajou ao Brasil.

Ademais, os escritores portugueses Camilo Castelo Branco e Eça de Queirós utilizam a palavra “brasileiro”, em suas narrativas, para designar àqueles que retornam a Portugal, depois de viajarem ao Brasil e de aí terem feito riqueza. Obviamente, o termo é estabelecido primeiramente no plano da língua, em meados do século XIX, para, depois, emergir no plano literário. Apresentam-se, a seguir, três excertos extraídos de obras literárias de Camilo Castelo Branco, nas quais o termo ‘brasileiro’ surge com esse valor:

O brasileiro da Rita Chasca, que chegou agora, diz que ele tem quatrocentos contos fortes, para riba, que não para baixo (CASTELO BRANCO, 1984, n.p.).

E os Srs. Mourões disseram pouco mais ou menos o seguinte: Que, seis anos antes, ele, brasileiro, lhes havia comprado um adereço de brilhantes, composto de gargantilha, brincos, broche e bracelete, por 6.500\$000 réis, com o fim de presentear sua noiva, segundo ele comprador declarara (CASTELO BRANCO, 1966, n.p.).

Neste tempo, aconteceu chegar ao convento a notícia de ter aparecido em Barrosas um brasileiro muito rico, procurando novas de uma irmã que deixara, quando, em criança, fora para a América. Ora a irmã do brasileiro era Rita de Barrosas, criada da abadessa. Grande alvoroço, e alegrias, e invejas no mosteiro! (CASTELO BRANCO, 1966, n.p.).

As narrativas *A brasileira de Prazins* (1882), *Coração, cabeça e estômago* (1862), *Os brilhantes do brasileiro* (1869), de Camilo Castelo Branco, ou a *Ilustre casa de Ramires* (1900), *Alves & Cia* (1925), *O Primo Basílio* (1878), de Eça de Queirós, mostram que o Brasil era um lugar que servia como fonte de exploração e enriquecimento dos europeus, dos portugueses, sobretudo, pois um brasileiro, originário dessas terras, descendente de indígenas e/ou africanos escravizados, jamais (ou excepcionalmente) obteria e ostentaria tal riqueza. Percebe-se, claramente, que esse ‘brasileiro’, ao qual os escritores portugueses se referem, é o viajante europeu que enriqueceu no período da exploração da cana-de-açúcar.

A palavra “brasileiro”, portanto, pode ser concebida como um navio que viaja no tempo e é tripulado por diversas narrativas. É uma palavra habitada, invadida e, hoje, designa aqueles que são naturais de uma nação que, muitas vezes, recebe o estereótipo de ser o país dos cinco “S” (*sun, sand, samba, soccer e sex*).

A palavra “brasileiro”, portanto, que, nas primeiras décadas de colonização, fez referência a uma atividade industriosa, ou a uma pessoa que faz uma espécie de jornada do herói em um contexto de colonização, ou que, no período da exploração da cana-de-açúcar, que, posteriormente retorna com uma riqueza, produzida pelo suor e dor de pessoas escravizadas, evidencia uma relação com a identidade e cultura do trabalho no Brasil.

Brasil: identidade e cultura do trabalho

Desde os tempos “do encontrão”, “da Invasão ou Choque”, expressões utilizadas por Darcy Ribeiro (2010) para designar o descobrimento do território que viria a ser o Brasil, constata-se, conforme Roberto DaMatta (2000), que há uma multidão de explorados e uma concepção de cidadania e de trabalho que é nitidamente negativa(da), desqualificada, posta em vida

nua.

Embora, como apontou Kathryn Woodward em “Identidade e diferença”, a respeito da mídia, a qual, na atualidade, “diz como se deve ocupar uma posição-de-sujeito particular” (WOODWARD, 2000, p. 18), como “o trabalhador em ascensão” (WOODWARD, 2000, p. 18), nota-se que o Brasil não é um lugar para a melhoria da classe trabalhadora. Em relação ao âmbito do trabalho, o Brasil não se deixa comparar com outros contextos que não tenham um passado colonial similar.

Woodward (2000) afirma que as formas de representação dos sujeitos, em qualquer sociedade, seja como mulheres, como homens, como pais, como pessoas trabalhadoras, têm mudado radicalmente nos últimos anos. Segundo a autora, pode-se passar por experiências de fragmentação nas relações pessoais e no trabalho, as quais são vividas no contexto de mudanças sociais e históricas, tais como mudanças no mercado de trabalho e nos padrões de emprego. Essas mudanças e experiências implicam a heterogeneidade dos sujeitos. No Brasil, entretanto, há uma constante degradação⁸ em relação aos trabalhadores, à classe trabalhadora, pois, mesmo que se fragmentem suas relações, ou tenham jornadas infinitas e esforços descomunais, a dignidade que viria pelo viés do trabalho⁹ é apenas uma ilusão, pois essa classe e a pobreza, ao longo do tempo, continuam de mãos dadas. Em outras palavras, a identidade do trabalhador está, geralmente, em determinada continuidade, conjugada com a condição de pobreza, seja ela vista dentro da ótica de uma sociedade disciplinar, ou do controle ou do desempenho (FOUCAULT, 2007, DELEUZE, 2010, HAN, 2018).

Louis Althusser, em *Aparelhos ideológicos de Estado*, indica que o salário¹⁰ “é determinado pelas necessidades de um mínimo histórico (Marx sublinhava: é preciso cerveja para os operários ingleses e vinho para os proletários franceses) – portanto historicamente variável” (ALTHUSSER, 1985, p. 56-57). No entanto, ao se pensar no salário-mínimo do trabalhador brasileiro, vê-se o trágico, pois, nesse mínimo, nem se poderia pensar que a cachaça está inclusa.

8 Embora se tenha um discurso que tenta positivar as diversas formas precárias de trabalho no Brasil contemporâneo. Em relação a isso, Ricardo Antunes apresenta e discute a uberização em *Privilegio da servidão*.

9 Ou que vem em outros lugares por meio do trabalho, no Brasil contemporâneo, não acontece.

10 A menção ao salário mínimo é realizada mais como uma provocação que uma construção teórica a respeito do salário (embora a ironia seja uma figura do trágico).

Sem retirar a ironia, no Brasil, o salário, visto dessa forma, apresenta-se como pena e como chiste, pois não vai ao encontro de uma remuneração ajustada pela prestação de serviços em razão de contrato de trabalho. O trabalhador brasileiro, na esfera das urbes, muitas vezes, ainda está na posição de migrante, como Fabiano, personagem de *Vidas Secas*, de Graciliano Ramos (2018): sem salário (ou sub-remunerado), sem endereço, sem sobrenome, sem dignidade, em busca de uma esperança de vida, ou melhor, de uma sobrevivência, na qual a cachaça, a cerveja ou vinho são uma suntuosidade.

Assim, tem-se representações em produtos culturais de uma classe trabalhadora cercada por um envoltório do trágico, geralmente em queda, buscando a manutenção da vida dentro de uma lógica social exploratória, a qual raramente dá chance para ascensões e bem-estar.

O Brasil trágico: identidade e cultura

A degradação que circunscreve a atividade laboral no contexto brasileiro remete à ideia do trágico. O termo “trágico” tem um caráter complexo e polissêmico. Segundo Barnaba Maj, em *Idea del tragico e coscienza storica nelle “fratture” del Moderno*,

[...] c'è il tragico quando è in gioco un'idea che sta al di sopra ed è più forte della stessa vita umana, che le viene perciò sacrificata [...]. Il tragico è il tentativo di dare un nome al nome al dolore. Il che non si può fare senza il nome degli dèi [...] i nomi o il nome di Dio [...]. Dire che c'è stato un 'tragico' incidente stradale è un absurdo, se riferito all'incidente in sé. Ma potrebbe non esserlo, se nominasse per chi e per quale la perdita è [...]¹¹ (MAJ, 2003, p. 9).

O trágico pode ser entendido, neste texto, não somente como a exploração capitalista da força-trabalho, mas, também, como um trágico histórico, pois se apresenta como um impasse, ou uma impossibilidade de superação de uma determinada posição social. Pode-se, inclusive, dizer

11 Tradução nossa: [...] existe o trágico quando se tem uma ideia, a qual está acima e é mais forte que a própria vida humana, que, portanto, é sacrificada [...]. O trágico é a tentativa de dar um termo ao nome da dor. Isto não pode ser feito sem o nome dos deuses [...] os nomes ou o nome de Deus [...]. Dizer que houve um “trágico” acidente de carro é um absurdo, se se refere ao incidente em si. Mas poderia não ser, se nomeasse para quem e para os quais tiveram a perda [...].

que ele tem uma orientação mais genérica, pois é trágico que as sociedades contemporâneas (que antes foram colônias) carreguem, como um traço constituinte, essa marca.

O trágico geralmente é relacionado à *polis* (VERNANT, 1999), sendo, assim, um fato político, no qual as pessoas que pertencem a um determinado contexto possuem, também, os códigos para entender o núcleo trágico de um discurso específico. Portanto, neste artigo, não se está apenas diante de um fato genericamente trágico, como também de um trágico histórico, que remete a uma história que não consegue ir além das próprias contradições: uma história que gira em falso é, mesmo assim, uma história, e, sob essa ótica, remete a um trágico – por mais redundante que isso possa parecer. Não se pode dizer que esse trágico nada tenha a ver com tragédia convencional, porém é a ideia de um trágico que inclui toda a negatividade que ele tenta representar. Para Roberto Vecchi (2004, p. 88), há

[...] o trágico moderno, mais exactamente, para distingui-lo do género aristotelicamente canonizado da tragédia ou do trágico antigo com que ao mesmo tempo mantém relações complexas, residuais, sendo uma sua actualização – ou melhor uma sua “tradução” – fora do contexto mitológico.

Em suma, o trágico¹², na perspectiva deste texto, é o mal, a violência, a dor extrema, a falta, a impossibilidade, etc. Ele se caracteriza como um adjetivo sintético, mas que se mostra como um impasse diante de uma representação catártica de um determinado fato. Levanta-se, nessa ordem, a conexão entre o trágico e a história, que acaba por ser um traço identitário do pensamento, em oposição ao trágico como fato estético relacionado com a tragédia. Dessa forma, examina-se, neste estudo, o trágico que acontece na história, “um trágico se torna uma possibilidade de reler a história cultural brasileira do século XX” (VECCHI, 2004, p. 5).

Na trajetória brasileira, milhões de pessoas enfrentaram enormes obstáculos para ascender da condição de escravos à de proletários, os quais se concentram nas camadas mais pobres da população (RIBEIRO, 2010). E essa é a ascensão mais notável que se tem registrada na contra-história

12 Há duas compilações teóricas importantes sobre o trágico moderno e o pós-trágico: *Formas e mediações do trágico moderno: uma leitura do Brasil* (FINAZZI-AGRÓ; VECCHI, 2004) e *Travessias do pós-trágico: os dilemas de uma leitura do Brasil* (FINAZZI-AGRÓ; VECCHI, AMOROSO, 2006).

do Brasil, o que não é uma exceção. Toma-se, por referência, o conceito trabalhado por Michel Foucault (2010), que mostra que a história é o discurso do poder, das obrigações pelas quais o poder submete. Além disso, é o discurso do brilho pelo qual o poder fascina, aterroriza e imobiliza. O que na história é lei ou obrigação, na contra-história é o abuso, a violência e a extorsão. A história do trabalhador no Brasil é, nesse sentido, uma contra-história. O estudo da representação do trabalhador, por exemplo, dentro da literatura brasileira, não deixa de ser uma contra-história, uma vez que ela serve, também, de suporte para as narrativas das lutas de classes. Nas palavras de Foucault, a contra-história “vai falar do lado da sombra, a partir da sombra” (FOUCAULT, 2010, p. 59).

Os trabalhadores do Brasil, além de enfrentar a pobreza, proveniente da exploração de que são padecedores, defrontam-se com a discriminação, que impõe a obrigatoriedade da continuação permanente em posições subalternas, as quais complexificam uma suposta ascensão a postos de trabalhos dignos ou mais altos na escala social. Dentro de um contexto mais específico, como o Brasil atual, situando o problema geral, os produtos culturais (dentro deles a literatura brasileira) atestam, com uma extraordinária força crítica, múltiplos casos do recalçamento da pobreza da cena principal, em que se espelha o idealismo vazio de pertença a uma pressuposta nação. Um dos exemplos canônicos mais evidentes – mas o repertório poderia se estender quase *ad infinitum* – é um breve conto de Rubens Fonseca, no conhecidíssimo *Feliz ano novo*. Trata de “O outro”, no qual o leitor pode perceber que o poder se funda na vida nua do excluído, como atesta de maneira incisiva o seu assassinato ‘sem culpa’: “que culpa eu tinha de ele ser pobre?” (FONSECA, 1989, p. 90). É possível, também, destacar o número de ocorrências da palavra “pobre” no conjunto de *Feliz ano novo*, as quais são empregadas como algo a ser desaprovado, desviado, rejeitado, repudiado e condenado (VECCHI; CABRAL, 2019).

No cenário brasileiro, em diversos momentos, o trabalhador teve apenas a esperança de alguma ascensão, e, talvez, essa expectativa seja mais explícita em um discurso que raramente se torna efetivo no cotidiano: o discurso do “chegar lá”, tendo-se o “lá” quase como um lugar transcendental, pois o sujeito, na condição de força de trabalho, embora necessário para colocar a sociedade em movimento, não raramente é tratado com descaso, impossibilitado de avançar socialmente. Ele é, até mesmo, vítima de eufemismos, como, por exemplo, quando é “elevado” à condição

de “empreendedor”. No contexto atual, sob a “égide” do governo, o empreendedorismo nada mais é que uma tentativa de fugir do desemprego, do subemprego ou, pior, do desalento.

A força centrífuga social proveniente da classe dominante, e que resulta de uma longa jornada de imposição de poder (VECCHI, 2004), em seus mais diversos formatos, seja em contextos teóricos, científicos, literários, seja na vida social em suas mais diversas instâncias, faz com que se tenha, no Brasil atual, uma massa trabalhadora que os detentores do poder desejam sempre subalterna, extraindo dela o “[...] direito de reivindicar direitos”¹³ (TASSARINI, 2009, tradução nossa). Para isso, a classe dominante lança enunciados imperativos para direcionar a massa, tais como: “Não pense em crise, trabalhe”¹⁴. Esse enunciado, do ex-presidente interino Michel Temer, por exemplo, foi impactante e polêmico, proferido na posse dos novos ministros ao governo provisório em virtude do afastamento da presidenta Dilma Rousseff. Enunciado problemático, pois muitos brasileiros o relacionaram com a frase que servia de ornamento nos portões de Auschwitz, “*Arbeit macht frei*”. O enunciado soou como sardônico, pois remete não somente ao *lager* mais sombrio, mas, também, a um excerto de Primo Levi (2010, p. 15), em “O degelo”, relato integrante de *A trégua*:

Fui içado à carroça por Charles e Arthur, junto com uma carga de moribundos, de quem eu não me sentia muito diferente. Chuviscava, e o céu estava baixo e fosco. Enquanto o lento passo dos cavalos de Yankel me conduzia para a tão distante liberdade, desfilavam pela última vez sob os meus olhos os barracões, onde eu sofrera e amadurecera, a praça da convocação, onde ainda se erguiam, lado a lado, a forca e uma gigantesca árvore de Natal, e a porta da escravidão, na qual, agora inúteis, liam-se ainda as três palavras de escárnio: “*Arbeit macht frei*”, “Só o trabalho liberta”.

É um enunciado que tenta instituir uma norma, uma verdade, conforme Foucault (2010), e explicita que a norma é o discurso (que se quer) verdadeiro, pois, ao menos em parte, decide, veicula e propulsa efeitos de poder. Esse enunciado imperativo tenta julgar, condenar, classificar,

13 No original: “[...] diritto di rivendicare diritti”.

14 Há um notável artigo sobre esse enunciado, analisado sob as luzes da análise do discurso, intitulado “*Não pense em crise, trabalhe*”: o jogo da história na trama da língua, publicado pela *Revista Fórum linguístico*, em 2018, de autoria de Dantielli Assumpção Garcia e Lucília Maria Abrahão e Sousa.

obrigar a tarefas, destinar os modos de viver¹⁵ da população trabalhadora. Tal enunciado faz parte de um discurso que se pretende verdadeiro e tenta trazer consigo efeitos específicos de poder.

Sobrevivendo no inferno

O contingente brasileiro está conscrito como força de trabalho e, em nenhum momento (ou em raros), desde a colonização, o grupo inserido na produção se constitui em uma nação que viva para si. Fica evidente que a população “empreendedora”, para usar eufemismos atuais, que mascaram a realidade da multidão trabalhadora, é tratada, historicamente, como “combustível humano em forma de energia muscular, destinado a ser consumido para gerar lucros” (RIBEIRO, 2010, p. 40). Opõe-se, neste texto, a expressão “massa trabalhadora” de “multidão trabalhadora”, pois massa está para o conjunto das camadas populares não subjetivada, assujeitada, bloco de manobra passiva. Por sua vez, multidão trabalhadora está para sujeitos em situação de trabalho, com identidade, passível de reconhecimento, com desejos e vontades, reconhecidos como seres humanos que usam de si em atividade laboral, tendo e formando, sim, um conjunto de subjetividades.

O termo “brasileiro”, oriundo de uma atividade laboral vinculada à colonização e, conseqüentemente, à exploração, poderia, nessa ordem, estar relacionado a uma nação trabalhadora, como realmente é. Mas, na prática, não é o que acontece. Parte majoritária da população que labuta é constantemente desqualificada por diversas práticas sociais que a fazem permanecer em uma vida nua¹⁶, sempre sacrificada, no sentido banal, em um jogo constante de recolonizações por parte de corporações globais. Essas são trazidas no colo por um corpo político entreguista, que projeta a precarização do trabalho a qualquer custo, ou melhor, à custa das vidas que

15 Ou o modo de morrer. Refere-se, aqui, à biopolítica foucaultiana, à gestão e transformação da vida humana, por meio de dispositivos biopolíticos, tais como regulação da saúde, da higiene, alimentação, natalidade, sexualidade, etc.

16 Cabe salientar que o conceito de vida nua é trabalhado anteriormente por Walter Benjamin, em *Crítica da violência: crítica do poder*. Para Agamben, esse conceito é central na reestruturação do poder. Benjamin usa tal conceito para criticar a violência mítica e pura sobre todas as vidas. Agamben retoma essa figura de pensamento benjaminiana e consegue traduzi-la e situá-la para seus propósitos de análise. Assim, esse conceito lhe permite constituir a forma de qualificação e de desqualificação da vida. Está em vida nua a parte da sociedade que é desprezada em diversos aspectos de sua cidadania.

são destinadas a apenas trabalhar para viver e viver para trabalhar, à custa da vida nua, a qual é excluída e “incluída” – conforme a necessidade do capital.

Ainda sobre a vida nua (AGAMBEN, 2007) vale dizer que esse conceito entra em uma dimensão de natureza histórica. Nesse viés, insere-se, neste estudo, o conceito no interior do processo de formação do Brasil, no qual há toda uma residualidade colonial que, apesar das provações históricas, acabam sendo uma espécie de permanência. O período colonial, assim, torna-se um elemento para pensar o contemporâneo, tendo a vida nua como uma factualidade constante. Agamben (2007), quando pensa a vida nua, traz uma citação de Walter Benjamin, a qual se encaixa muito bem no que é posto sobre a vida desqualificada (o mínimo viver, apenas viver¹⁷), sobre a vida nua no Brasil dos últimos séculos (ainda mais na atualidade): “A tradição dos oprimidos nos ensina que o ‘estado de ‘exceção’ em que vivemos é na verdade a regra geral” (BENJAMIN *apud* AGAMBEN, 1987, p. 226). Pensar a formação do Brasil conjuga essas duas realidades, essas duas temporalidades, como se fosse possível uma inscrição do passado colonial no tempo presente. Caso se pense na formação, há uma dialética captada, mas também se pode acrescentar a possibilidade de verificar o uso do passado (TRAVERSO, 2012).

A reutilização do passado funda outros passados, na maioria das vezes, com interesses específicos. Tal uso do passado conduz, geralmente, a uma discursividade complexa e, portanto, compreender os mecanismos (de construção) do passado é a forma ideal e crítica para pensar o que a história divulgará sobre ele. A história, portanto, sob esse ângulo, pode ser percebida como uso possível do passado.

Nessa ordem, a literatura, como manifestação cultural, também pode ser tocada pelo passado (por exemplo, nos romances históricos). Uma reflexão sobre a economia ou capital¹⁸ do passado tanto é instigante quanto relevante. Mais importante, entretanto, é estar ciente dos riscos eminentes do uso do passado, ou seja, é ter a capacidade crítica de entender os mecanismos nos quais esses usos são engendrados, pois, entender os dispositivos desse uso significa construir uma posição crítica para revê-los e avaliá-los. A literatura

17 Agamben (2017) faz uma série de dicotomias entre vida política, a vida protegida e a vida nua, isto é, a vida sob constante ameaça de morte. A vida nua também se resume ao “viver”, de modo desamparado, assim como a vida política, a forma-de-vida, está ampliada para o “viver bem”.

18 Acúmulo de informações e invenções sobre o passado.

é um lugar de reuso do passado; percorre-se esse caminho nesta reflexão, pois nela o passado pode ser negado, reformulado, reconstruído, revisitado.

Além disso, a literatura traz um efeito de real, por meio de signos que são capazes de fazer o leitor atar sua interpretação com aspectos da sociedade. A literatura que traz, em seu *leitmotiv*, personagens e enredos que perpassam pela esfera do trabalho, inevitavelmente, reflete sobre aspectos econômicos que permeiam a classe trabalhadora.

Portanto, quando se fala em economia, pode-se pensar em Aristóteles, na *Política*. O filósofo grego define a economia como o lugar do *oikos*, da casa, e parece subtrair a economia da centralidade da *polis*, isto é, da centralidade pública. Há, também, outra passagem sobre *oikos*, mas, agora, com Agamben (2011), na qual ele afirma que economia, a partir do século VI, significa exceção. É produtivo trazer a economia ao lado da exceção, pois os dois termos remetem ao exercício de poder, ou seja, o poder de subtrair, de reduzir o espaço da *polis*, a política, a um espaço privado, próprio, econômico. Esse gesto de subtração é um ato de soberania. Isso fica evidente nos produtos culturais que têm no seu projeto personagens dos estratos sociais que sofrem os efeitos do poder constituído, o qual, atualmente, apenas subtrai direitos e debilita, desestabiliza ainda mais as condições dos brasileiros trabalhadores que se desdobram ao largo da história, desde a colonização até a atualidade. A constituição do estado de exceção, em que o soberano atua sobre a *polis*, seu espaço de poder, permite uma aproximação dessa circunstância com a exceção linguística, uma vez que o ‘brasileiro’, o brasileiro-trabalhador, encontra-se em uma condição subalternizada, imerso nas circunstâncias de seu contexto, de maneira a não conseguir mais visualizar o que lhe afeta negativamente, ou seja, acatando as atrocidades do estado de exceção em seu cotidiano sem uma percepção crítica ou tentativa de resistência.

Ainda sobre as temporalidades brasileiras, é possível defender a ideia de que a paisagem edênica dessas terras foi substituída por um panorama triste de um povo, o qual sempre foi colocado na condição de mera força de trabalho, de um meio para a produção, como aponta Ribeiro (2010, p. 59), “[...] primeiro escravo, depois assalariado; sempre avassalado. Suas aspirações, desejos e interesses nunca entraram na preocupação dos formuladores dos projetos nacionais, que só tem olho para a prosperidade dos ricos”.

O brasileiro comum¹⁹ vive uma tensão diária, pois é destinado a ser o componente mais vil de qualquer produção e empreendimento. A pessoa humana, na esfera laboral, é elemento mais barato do que a terra, o gado, as máquinas e os insumos, portanto, não há nenhum limite em relação a sua atividade. Tenta-se (e na maioria das vezes com êxito) gastá-lo e desgastá-lo, pois há um excedente de pessoas fabricadas culturalmente para trabalhar (RIBEIRO, 2010), tal como um *homo sacer* (AGAMBEN, 2007), mas em um “homosacerização” à brasileira (MÜGGE, KERNIEW, CABRAL, 2021).

Para tentar concluir: o trabalhador brasileiro ou o brasileiro trabalhador

Após apresentar as nuances do adjetivo pátrio ‘brasileiro’, por meio de um roteiro epistemológico e instituir uma contraposição em relação a um paralelo histórico circunscrito desde o Brasil colonial até a atualidade, pode-se ponderar tanto a identidade quanto a cultura, além de toda a tragicidade que acompanha a ambas.

Dessa forma, nesta reflexão, que se iniciou por uma exceção linguística do termo “brasileiro”, tentou-se atingir as questões embrionárias de identidade e cultura, circunscrevendo-as no âmbito do trabalho, em que, na ordem do dia, há milhões de subocupados, desempregados e desalentados. Por isso, apresenta-se a seguinte questão: o que fazer com tantas pessoas que excedem os postos de trabalho, já precários no Brasil atual? Talvez, a lógica dominante seja tão velha como o pensamento de que a força do trabalho, no seu ideal, é infinita; em outras palavras, quanto mais tal força exista, mais plena e corretamente o sistema da produção capitalista poderia funcionar (FOUCAULT, 2010). O que é velho e retrógrado ainda encontra funcionamento no país da ordem e do progresso. Tem-se, portanto, uma atmosfera laboral montada para desgastar os corpos dos trabalhadores, com

19 Aquele que trabalha de sol a sol, edificando, construindo, cultivando tudo o que se planta para exportar, fabricando todos os tipos de produtos em indústrias multinacionais, fábricas ou fabriquetas, tanto no trabalho formal ou informal, no seu empreendedorismo de subsistência, comprando produtos importados de baixa qualidade, para vender para outros que também trabalham de sol a sol, nas ruas, debaixo das marquises do prédios centrais das urbes, obtendo, se é que se pode dizer assim, um “lucro” irrisório. Esse é o “cidadão” comum que, para Ribeiro, “é só preto, mestiço e branco pobre, que, afinal, é a mesma coisa” (RIBEIRO, 2010, p. 77).

uma eficácia incomparável, tal como moinho de gastar gentes (RIBEIRO, 2010).

Por fim, se o Brasil é um mistério inventado, o brasileiro também foi moldado por mãos e vontades não apenas estrangeiras. Com o passar dos séculos, o seu povo²⁰ foi remoldado por si próprio como em um autoimperialismo, sempre trabalhando, privado de consciência crítica – bem como ocorre em todos os países colonizados. Todavia, o trabalhador brasileiro, ao longo de sua trajetória, tem uma identidade ambígua: nem indígena, tampouco africana, muito menos europeia, dominada econômica e culturalmente por outras nações. Além disso, parece que foi feito para não ser, nem parecer, nem se reconhecer jamais com aquilo que é. Talvez, por isso, nos produtos culturais e na própria literatura brasileira, sua representação seja tão fragmentada.

A partir deste artigo pode se derivar outros estudos e apresentar outras faces desse universo, pois, relacionando a vida nua com o trabalhador brasileiro, encontra-se uma figura constante tanto na história quanto na cultura (e conseqüentemente em produtos culturais) do brasileiro-trabalhador, noção que tem como intuito dar uma forma dialética e tensionar a expressão do senso comum “trabalhador brasileiro”. Isso, porém, fica para o porvir.

Referências

ABREU, Capistrano de. **Capítulos de história colonial**. Disponível em: <<http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bn000062.pdf>>. Acesso em: 28 de jan. de 2022.

AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. São Paulo: Boitempo, 2004.

AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer**: o poder soberano e a vida nua. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

AGAMBEN, Giorgio. **O reino e a glória**: uma genealogia teológica da economia e do governo (*Homo Sacer II*). São Paulo: Boitempo, 2011.

ALTHUSSER, Louis. Reprodução da força de trabalho. In: ALTHUSSER, Louis. **Aparelhos ideológicos de Estado**: nota sobre os aparelhos ideológicos de Estado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.

ANDRADE, Mario de. In: ANDRADE, Mario de. **Contos novos**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1983.

ANDRADE, Mario de. **O movimento modernista**. Rio de Janeiro: Edição da casa do estudante do Brasil, 1942.

AUTHIER-REVUZ, Jaqueline. **Entre a transparência e a opacidade**: um estudo enunciativo do sentido. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

BAKHTIN, Mikhail (Voloshinov, V. N.) **Marxismo e filosofia da linguagem**. 9. ed. Tradução Michel Lahud e Yara Frateschi Vieira. São Paulo: Hucitec, 1999[1929].

BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política**: ensaios sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 1987.

BENVENISTE, Émile. Da subjetividade na linguagem. In: **Problemas de lingüística geral I**, Campinas: Pontes, 1988.

BUENO, Márcio. **A origem curiosa das palavras**. Rio de Janeiro: J. Olympio, 2003.

CALMON, Pedro. **Segredos e revelações da história do Brasil**. Brasília: Senado, 2013.

CANTARINO, Geraldo. **Irlandês**: uma ilha chamada Brasil: o paraíso no passado brasileiro. Rio de Janeiro: Editora Mauad, 2004.

CASTELO BRANCO, Camilo. **A brasileira de Prazins**: cenas do Minho. 2.ed. Lisboa [Portugal]: Ulisseia, [1984].

CASTELO BRANCO, Camilo Ferreira Botelho. **Os brilhantes do brasileiro**. São Paulo: Saraiva, 1966.

CASTRO, Therezinha. **José Bonifácio e a unidade nacional**. Rio de

Janeiro: Record, 1972.

COSTA, Emília Viotti da intitulado. Primeiros povoadores do Brasil: o problema dos degredados. Revista Bueno - Textos de História. Vol. 6, nº 1-2, 1998.

DAMATTA, Roberto. **O que faz o brasil, Brasil?** Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

DELEUZE, Gilles. Post-Scriptum sobre as sociedades de controle. In: Conversações (1972-1990). Trad. Peter Pál Pelbart. 34 ed. São Paulo, SP: Editora 34, 2010.

DONNARD, Ana. O Outro Mundo dos celtas atlânticos e a mítica Brasil, ilha dos afortunados: primeiras abordagens. In: **Nuntius Antiquus**, Belo Horizonte, v. 3, 2009.

FINAZZI-AGRÓ, Ettore. ; VECCHI, R., AMOROSO, Maria B. **Travessias do pós-trágico**: os dilemas de uma leitura do Brasil. São Paulo: Unimarco Editora, 2006.

FINAZZI-AGRÓ, Ettore. ; VECCHI, R. **Formas e mediações do trágico moderno**: uma leitura do Brasil. São Paulo: Unimarco Editora, 2004.

FONSECA, Rubem. **Feliz Ano Novo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**: curso no Collège de France (1975-9176). São Paulo: Editora WWF Martins Fontes, 2010.

FOUCAULT, Michel. Microfísica do poder. 24. ed. Rio de Janeiro, RJ: Graal, 2007.

GANDAVO, Pero de Magalhães. De como se descobriu esta província, e a razão por que se deve chamar Santa cruz e não Brasil. In: GANDAVO, Pero de Magalhães. **Tratado da Terra do Brasil**: história da província Santa Cruz, a que vulgarmente chamamos Brasil. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2008. Disponível em: < <https://www2.senado.leg.br/>

bdsf/bitstream/handle/id/188899/Tratado%20da%20terra%20do%20Brasil.pdf>. Acesso em: 28 de jan. de 2022.

HAN, Byung-Chul. **Sociedade do cansaço**. Petrópolis: Vozes, 2018.

LEVI, Primo. **A trégua**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

MAJ, Barnaba. **Idea del tragico e coscienza storica nelle “fratture” del Moderno**. Macerata: Quodlibet, 2003.

MATRIZ TUPI (episódio 1). Direção: Isa Grinspum Ferraz. In: **O povo Brasileiro** [série]. São Paulo: Distribuidora Versatil Digital, 2005. 2 DVDs. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=rQOPdiEdX24>>. Data de acesso: 28 de jan. 2022.

MÜGGE, Ernani, KIERNIEW, Janniny, CABRAL, Éderson. “Noite”, de Ronaldo correia de Brito: lugar privilegiado de memória. In: **Brasil/Brazil**, v. 34, n. 64, 2021.

RAMOS, Graciliano. **Vidas secas**. Rio de Janeiro: Record, 2018.

RIBEIRO, Darcy. **A América Latina existe?** Rio de Janeiro: Fundação Darcy Ribeiro; Brasília, DF: Editora UnB, 2010.

SAID, Edward. **Fora do Lugar**: memórias. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

SCHWARCZ, Lília; STARLING, Heloisa M. **Brasil**: uma biografia. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

SILVA, Joaquim Norberto de Souza. Sobre o descobrimento do Brasil. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**, Rio de Janeiro, t. 15, 1852.

SOUZA, Bernardino José de. **O pau-brasil na história nacional**. São Paulo: Nacional, 1939. Disponível em: <<https://bdor.sibi.ufrj.br/handle/doc/245>>. Acesso em: 28 de jan. de 2022.

TASSARINI, Stefano. Il racconto del conflitto. **Rivista Letteraria** (revista

semestrale di letteratura sociale), ano 1, número 2, nov. 2019.

TRAVERSO, Enzo. **O passado, modos de usar**: história, memória e política. Lisboa: Unipop, 2012.

VECCHI, Roberto; CABRAL, Éderson. Insônia, ou a pobreza não descansa. **Revista ALEA**, vol. 21/3, set./dez. 2019.

VECCHI, Roberto. Incoincidências de autoras: fragmentos de um discurso não só amoroso na literatura da Guerra Colonial. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 68, 2004.

VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e Sociedade na Grécia Antiga**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1999.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais /Tomaz Thadeu da Silva (org.). Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

Como citar este artigo

CABRAL, E.; MÜGGE, E. Brasil brasileiro: etimologia, identidade, cultura e trabalho. **Fragmentum**, Santa Maria, p. 213-237, 2022. Disponível em: 10.5902/2179219469133. Acesso em: dia mês abreviado. ano.

Dossiê

RESSIGNIFICAÇÃO E RESISTÊNCIA NO SINTAGMA “DISTANCIAMENTO SOCIAL”: UMA ANÁLISE DISCURSIVA SOBRE A LUTA PELOS SENTIDOS EM TEMPOS DE COVID-19 NO BRASIL

RESIGNIFICATION AND RESISTANCE IN THE SYNTAGM “SOCIAL DISTANCING”: A DISCOURSE ANALYSIS ABOUT THE STRUGGLE FOR THE SENSES IN TIMES OF COVID-19 IN BRAZIL

Mariana Jantsch de Souza

Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia Sul-rio-grandense,
IFSul, Venâncio Aires, RS, Brasil

Naiara Souza da Silva

Universidade Federal do Pampa, Unipampa, Jaguarão, RS, Brasil

Resumo: Esta leitura, fundamentada nos pressupostos teóricos de Pêcheux, conforme a Análise de Discurso Materialista, leva em conta um discurso dominante, cujos efeitos de sentido negam a gravidade da situação epidemiológica da Covid-19 no Brasil e promovem movimentos de (in)visibilização de uma parcela da sociedade. A expressão “distanciamento social” analisada, ao ser (re)significada, materializa um gesto de resistência e de denúncia, direcionando a atenção à pandemia e à constituição da sociedade brasileira dividida em classes. É necessário compreender a produção de sentidos que problematizam as determinações sócio-históricas, e, também, aqueles sentidos que funcionam discursivamente reforçando e naturalizando as condições materiais de produção.

Palavras-chave: resignificação; resistência; sentidos; covid-19; (in)visibilidade.

Abstract: This reading, based on Pêcheux's theoretical assumptions, according to the Materialist Discourse Analysis, takes into account a dominant discourse, whose sense effects deny the seriousness of the epidemiological situation of Covid-19 in Brazil and promote movements of (in)visibility of a part of society. The expression “social distancing” analyzed, when (re)signified, materializes a gesture of resistance and denunciation, directing attention to the pandemic and to the constitution of Brazilian society divided into classes. It is necessary to understand the production of senses that problematize socio-historical determinations, and also those senses that function discursively reinforcing and naturalizing the material conditions of production.

Keywords: resignification; resistance; senses; covid-19; (in)visibility.

1 Discurso e luta pelos sentidos no atual cenário político

A crise sanitária que assombra o Brasil desde janeiro de 2020, quando a Organização Mundial da Saúde (OMS) declarou Emergência de Saúde Pública de Importância Internacional¹ devido à pandemia da Covid-19², vem expondo, a nosso entender, o desequilíbrio econômico e a desigualdade no acesso e na fruição dos direitos fundamentais.

A realidade material da sociedade brasileira pode ser interpretada por diversos ângulos teóricos, e, um deles, pode ser a vertente do materialismo histórico. Para este exercício analítico, então, entendemos que os dois conceitos fundamentais desse aporte teórico – modo de produção e luta de classes –, tornam-se pontos centrais. Isso porque as relações de produção contemporâneas, quando observadas pelo viés da luta de classes, expõem as desigualdades sociais estruturais que são materializadas em práticas discursivas que atribuem sentido a questões públicas de prevenção de doenças e de (acesso à) saúde pública.

No contexto da Inglaterra, século XIX, em que Marx e Engels pensaram o materialismo histórico, a relação e as diferenças de classe social entre burguesia e proletariado eram bastante específicas. Todavia, a proposta marxista de compreensão da sociedade, em termos filosóficos, históricos e sociológicos, permanece atual, sobretudo, em tempos de pandemia em que a luta pelos sentidos está desdobrada em vida/morte.

Em nosso entender, a questão que se impõe, nesta conjuntura, vai além do antagonismo entre classes sociais nos moldes corriqueiros. Agora, num contexto pandêmico inédito na história recente da humanidade, vivenciamos a materialização e a reprodução das desigualdades decorrentes da relação de dominação/subordinação entre classes de um modo muito específico. Disso

1 Trata-se do mais alto nível de alerta da Organização, conforme previsto no *Regulamento Sanitário Internacional*. Fonte: Disponível em: <https://www.paho.org/pt/covid19>. Acesso em: 16/09/20.

2 A denominação Covid-19 tem origem nos primeiros casos da nova cepa do vírus Coronavírus em seres humanos, divulgados publicamente pelo governo chinês em 2019. O Coronavírus significa COrona VIRus Disease, uma doença que causa infecções respiratórias em seres humanos e em animais, geralmente, apresentando-se com sintomas respiratórios semelhantes a um resfriado comum, mas, que podem ser agravados diante da apresentação de comorbidades. O Brasil, em dezembro de 2021, contabiliza mais de 678 mil óbitos.

resultam condições materiais de possibilidades de proteção e de prevenção em relação à Covid-19, ou seja, resulta em possibilidades diferentes de sobrevivência para cada classe social.

Em razão das formas de transmissão desse vírus³, a OMS, por meio de diferentes meios de comunicação, explica como ocorre o contágio e salienta a importância das medidas de proteção e prevenção para que se possa evitar uma escalada ainda maior na taxa de mortalidade. As principais medidas indicadas pela Organização referem-se ao uso de máscaras, à higiene adequada e constante das mãos – evitando o toque nos olhos, nariz e boca –, e também, ao distanciamento físico.

Essa última medida de proteção, de acordo com as orientações sanitárias, é caracterizada pelo seguinte padrão: “Manter, pelo menos, 1 metro de distância entre si e os outros para reduzir o risco de ficar infectado quando as outras pessoas tosse, espirram ou falam. Manter uma distância ainda maior entre si e os outros, quando se encontrar num ambiente fechado. Quanto mais longe, melhor”⁴ (OMS, 2020).

É necessário frisarmos que o sintagma utilizado pela Organização Mundial de Saúde, quanto ao necessário afastamento para evitar a contaminação e a transmissão da Covid-19, é “distanciamento físico”. No Brasil, quando tais medidas foram discursivizadas em documentos institucionais oficiais⁵ e em meios de comunicação, o sintagma produzido é

3 “De acordo com as actuais recomendações, o vírus da COVID19 transmite-se, primeiro, entre as pessoas, através de gotículas respiratórias e vias de contacto. A transmissão de gotículas ocorre quando uma pessoa está em contacto próximo (a menos de um metro) com uma pessoa infectada, ocorrendo assim exposição a gotículas respiratórias potencialmente infecciosas, por exemplo, através da tosse, espirros ou contacto pessoal muito próximo, podendo resultar na inoculação de portas de entrada, tais como a boca, o nariz ou a conjuntiva (olhos) (5-10). A transmissão poderá igualmente ocorrer através de fómites no ambiente imediato em torno da pessoa infectada (11, 12). Por conseguinte, a transmissão do vírus da COVID-19 pode ocorrer directamente por contacto com pessoas infectadas ou indirectamente por contacto com superfícies no ambiente imediato ou com objectos usados na pessoa infectada (e.g., estetoscópio ou termómetros)” (OMS, 2020, p. 2).

4 Disponível em:

https://www.who.int/pt/emergencies/diseases/novel-coronavirus-2019/advice-for-public?gclid=CjwKCAjwsNilBhBdEiwAJK4khvZflOkqnTophllk8PVyTGgcu-uRIA-enpwJjQlcpjVLJ9GSG5J50XhoCiQoQAvD_BwE.

5 A título de exemplo, no que tange ao emprego das expressões “distanciamento físico” e “distanciamento social”, podemos citar os seguintes documentos oficiais: Nota técnica nº 04/2020 da Anvisa; informativos oficiais do Senado; Portaria Conjunta nº 20, de 18 de

“distanciamento social”⁶.

Ao que nos interessa, na produção e na circulação de sentidos, atentamos para o uso de “distanciamento social”, na seleção do léxico, para a formulação de um enunciado que, ao (re)significar a expressão, materializa um gesto de resistência a um discurso dominante, cujos efeitos de sentido negam a gravidade da situação epidemiológica e promovem movimentos de (in)visibilização de uma parcela da sociedade brasileira. Com isso, no enunciado em estudo, os efeitos de sentido produzidos direcionam a atenção não só à pandemia, mas a nossa constituição social, estruturalmente dividida em classes, num contexto em que uma parcela da população é, com recorrência, desamparada.

Resistência, neste texto, é um conceito chave para nossa análise. Do lugar da AD, entendemos que resistência é a marca da subjetividade que se materializa, aqui, por meio da língua. Com amparo teórico em Soares et al., entendemos que resistência “é a possibilidade de, ao dizer outras palavras no lugar daquelas prováveis ou previsíveis, deslocar sentidos já esperados. É ressignificar sentidos e rituais enunciativos, deslocando processos interpretativos já inscritos historicamente” (2015, p. 10).

A esse respeito, ressaltamos as palavras de Fernandes (2021, p. 146-7) sobre a relação entre resistência e dominação:

[...] a noção de resistência é da ordem da ruptura e se faz no interior da língua (por meio do equívoco), da história (por meio da luta de classes), e do sujeito (por meio do inconsciente). É, portanto, intrínseca à constituição do sujeito simbólico e social, o que o faz resistir à dominação [...] E, ao resistir, o sujeito marca na linguagem sua contradição e seus dilemas resultantes da revolta instalada por certas desidentificações .

Para essas reflexões, resistir, em termos discursivos, envolve conflito, tensão, disputa entre sentidos em circulação social. Movimentos discursivos de resistência operam rompendo com um sentido e produzindo outro(s). Dessa forma, ao compreendermos os processos de interpelação ideológica,

junho de 2020, do Ministério da Economia/Secretaria Especial de Previdência e Trabalho.

6 Para exemplificar o uso da expressão “distanciamento social” na mídia nacional – e, conseqüentemente, o não uso da expressão “distanciamento físico”, remetemos o leitor às seguintes notícias: <<https://www.bbc.com/portuguese/geral-53343977>>;<<https://g1.globo.com/bemestar/coronavirus/noticia/2020/06/05/oms-divulga-novas-orientacoes-para-uso-e-fabricacao-de-mascaras-de-pano-contr-a-covid-19.ghtml>>.

propostos em termos pècheuxtianos, também consideramos a noção de resistência, uma vez que “não há dominação sem resistência” (Pêcheux, 2009, p. 281), característica própria da luta de classes. Nesse viés, ao ressignificar o sintagma posto em questão neste texto, o sujeito, investido de uma posição discursiva, não se deixa dominar pelas redes significantes socialmente vigentes e dominantes, ou seja, pelos gestos de interpretação hegemônicos que circulam na sociedade brasileira em tempos de Covid-19.

Não é surpreendente afirmarmos que esse cenário epidemiológico alterou os modos de viver e de conviver em sociedade, em diferentes esferas da vida pública e privada. No entanto, talvez, seja inesperado pensar que um dos aspectos que emergiu nas práticas sociais foi o acirramento da luta de classes no âmbito da saúde pública, da luta pela sobrevivência diante da possibilidade de contaminação pelo Coronavírus, especialmente, quando estão em jogo, nessa disputa, os direitos fundamentais e a dignidade humana. Ao mesmo tempo, esse acirramento abriu espaço para a retomada da própria compreensão da divisão material da sociedade no âmbito econômico.

No presente contexto social, as medidas de proteção preconizadas pelo órgão máximo de saúde pública na esfera internacional são constantemente ignoradas pelo chefe do Poder Executivo brasileiro, que deveria, conforme a Constituição Federal, zelar pelos interesses públicos. A nosso ver, as práticas discursivas do capitão da República⁷, quanto à crise sanitária, promovem um agravamento das desigualdades sociais entre as classes. Ou seja, o dever constitucional de o Estado zelar pelos direitos fundamentais individuais e sociais⁸, em nosso ponto de vista, é descumprido, pois ao minimizar a necessidade e importância de práticas preventivas, o mandatário desampara as classes que necessitam do Estado.

Recuero e Soares (2021), por exemplo, ao tratar do discurso da desinformação sobre a cura do Coronavírus, salientam que esse discurso está alinhado com o discurso político de apoio ao capitão da República. Segundo os autores, ele manifesta-se contraditoriamente às orientações do Ministério da Saúde e aos posicionamentos de alguns governadores que defendem medidas de restrição para a contenção da disseminação do vírus:

7 Tomamos de empréstimo de Indursky (2020) as seguintes designações quando se trata do atual Presidente da República: mandatário do país ou capitão da República.

8 Conforme determinado na Constituição Federal em seu artigo 85, inciso II.

[...] o presidente defendeu que o COVID-19 tratava-se de “uma gripezinha”, que as coisas “deveriam voltar à normalidade” (ou seja, que o isolamento social terminasse, contrariando diretamente o ministro da Saúde), e que a cloroquina seria uma “cura” para o coronavírus (em live e em pronunciamento no dia 24/03/2020), embora os especialistas alertassem para a falta de evidências sólidas da eficácia e os possíveis riscos do uso da droga [grifos dos autores] (RECUERO; SOARES, 2021, p. 03).

Recentemente, em *live*⁹, o mandatário do país pontuou que a contaminação em massa pelo Coronavírus poderia ser até mais eficaz que a vacinação contra a doença. Em suas palavras: “Eu estou **vacinado entre aspas**. Muita gente que... todos que contraíram o vírus estão vacinados... **até** de forma **mais eficaz** que a própria vacina, porque você pegou o vírus para valer. Então, quem contraiu o vírus, **não se discute**, esse está imunizado” [grifos nossos] (MATOSO; GOMES, 2021). Além disso, o capitão, frequentemente, defende a desobrigação do uso de máscaras e promove aglomerações¹⁰, mesmo em momentos de altos índices de contágio e de mortalidade.

O funcionamento discursivo do operador argumentativo “até”, em sua formulação, reforça, a nosso entender, uma posição ideológica que (re) produz uma política governamental que vai contra os preceitos¹¹ do Estado Democrático de Direito, marcada pela responsabilidade dos governantes em relação à(s) coletividade(s) e à preocupação com o bem comum. Isso porque o próprio ao afirmar que “todos que contraíram o vírus **estão vacinados**”

9 Em *live* transmitida ao vivo através das redes sociais, no dia 17 de junho de 2021, Fonte: Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=WVhTmzNcFEg>>. Acesso em: 20/07/21.

10 A título de exemplo, remetemos o leitor às seguintes notícias sobre o mandatário do país e os fatos afirmados: <<https://oglobo.globo.com/fotogalerias/bolsonaro-promove-aglomeracao-com-motociata-no-rio-25030562>>; <<https://g1.globo.com/politica/noticia/2021/08/04/bolsonaro-promove-aglomeracao-no-planalto-para-oficializar-cironeogueira-na-casa-civil.ghtml>>; <<https://www.metropoles.com/brasil/politica-brasil/sem-mascara-bolsonaro-fala-com-apoiadores-e-promove-aglomeracao-no-rs>>; <<https://www1.folha.uol.com.br/poder/2021/08/sem-mascara-e-de-cocar-bolsonaro-promove-aglomeracao-com-indigenas-pro-governo.shtml>>; <<https://www.bbc.com/portuguese/brasil-57283323>>; <https://cultura.uol.com.br/noticias/17872_bolsonaro-promove-aglomeracao-e-exalta-trabalho-do-governo-federal-na-pandemia-em-comemoracao-de-aniversario.html>.

11 Consideramos a noção de Estado Democrático de Direito, e seus preceitos, no âmbito da Teoria Geral do Estado em uma perspectiva jurídica formal. Não nos atemos, nessas reflexões, à complexidade do funcionamento do Estado Democrático de Direito numa formação social capitalista.

e marcar como elemento mais importante da sequência o sintagma “mais eficaz”, na continuidade do seu enunciado, por meio do termo “até” – “até de forma **mais eficaz** que a própria vacina” –, produz, no fio de seu discurso, sentidos que sustentam o negacionismo científico e a minimização da gravidade da doença.

Considerando os elementos linguísticos destacados (“até” e “mais eficaz”), entendemos que, nesse processo discursivo, a contaminação seria da ordem do desejável, pois é significada como um fator de imunização mais eficiente e importante do que a vacina. Com isso, esse modo de significar a doença minimiza a necessidade de proteção (entre as quais está a medida de distanciamento físico/social recomendada pela OMS) e induz os sujeitos que se identificam com essa rede discursiva a ignorar a vacina, encorajando-os a também “estar vacinado entre aspas”.

O fechamento dessa sequência discursiva com “**não se discute**, esse está imunizado”, reforça o efeito de encorajamento à contaminação e de desestímulo à vacinação. Tal formulação eleva os saberes negacionistas (anticiência, antivacina) a um nível de superioridade insuscetível de dúvida em relação aos saberes opostos (representados pelo saber científico). Nesse processo discursivo, a desinformação é propagada a partir de sentidos que negam fatos, negam a ciência, negam a pandemia e negam a gravidade da crise sanitária. Esse sintagma funciona colocando os saberes dessa rede discursiva acima do conhecimento científico, conferindo a esse discurso um grau de autoridade e superioridade em relação à ciência.

Sendo assim, compreendemos que, no funcionamento desse discurso, os elementos destacados (“até”, “mais eficaz”, “não se discute”) convergem para um mesmo desfecho: desacreditar a ciência e a vacina (como resultado do conhecimento científico), enaltecendo os saberes (negacionistas) dessa rede discursiva e encorajando os sujeitos a não se vacinarem e a não cumprirem as medidas preventivas. Estes seriam, portanto, os únicos saberes válidos e capazes de oferecer certezas e segurança diante do vírus, pois oferecem um caminho para a imunização absoluta (aquela que não se discute e se realiza com a contaminação). Assim, tal efeito de sentido é atravessado pela dúvida sobre a imunização que a vacina (e a ciência) oferece.

Nesse panorama, as declarações públicas do capitão da República produzem informações falsas sobre a cura e sobre a relevância da Covid-19, e, tais sentidos formulados, de acordo com o estudo de Recuero e Soares (2021), aumentaram a circulação de desinformação e ainda continuam

produzindo efeitos que boicotam as medidas preventivas e desacreditizam a vacina. Em nossa leitura, essas práticas afetam diretamente a parcela da sociedade que necessita do apoio do Estado para garantir as mínimas condições de saúde, e essa política governamental de negligência potencializa as desigualdades sociais constitutivas de nossa sociedade.

Vinhas (2020), por sua vez, em análise de dois enunciados produzidos pelo mandatário do país em circunstâncias diferentes, acerca de tragédias ocorridas no país, mas, que também dizem respeito às coletividades, bem situa o momento sócio-histórico em que vivemos. A autora escreve:

A reflexão aqui proposta se situa em uma formação social em desamparo. Uma formação social que vê museus queimarem, florestas queimarem, vidas perderem o oxigênio que as sustenta. Se não há fumaça sem fogo, precisamos observar os fogos que estão se colocando cada vez mais como óbvios para que a prática da destruição não se torne hegemônica, natural, inquestionável (VINHAS, 2020, p. 472).

Diante de tais condições de produção, entendemos, fundamentadas nos pressupostos teórico-analíticos propostos por Michel Pêcheux, na perspectiva da Análise de Discurso Materialista (AD), que precisamos estar atentas, então, à luta pelos sentidos. Eis o que se apresenta como essencial nos nossos dias: o esforço de compreendermos os sentidos que circulam em sociedade, o modo como a mesma expressão (distanciamento social) (re)produz sentidos em direções distintas. Atentar para essas práticas sociais e discursivas auxilia na compreensão de sentidos e interpretações sobre o Brasil, sobre os brasileiros e a brasilidade em tempos de crise sanitária.

Nesse olhar, para analisar o movimento e a luta pelos sentidos é necessário retomarmos Pêcheux (2009 [1988], p. 146) e esclarecermos que os sentidos atribuídos à expressão em pauta não estão pré-estabelecidos semanticamente em cada palavra, tampouco, desfiguram a realidade material em que são (re)produzidos, pois, referem-se a processos discursivos resultantes de determinadas posições-sujeitos, em diferentes condições de produção e matriz de sentido distinta.

Dessa posição teórica que assumimos, enquanto profissionais da área de Letras e da Educação, é importante explicitar que o exercício analítico, no âmbito da AD, envolve compreender as possibilidades de significação com base na língua e nos processos que colocam em jogo as posições política,

ideológica e de classe dos sujeitos envolvidos no discurso. Dito de outra forma, para a interpretação de qualquer objeto simbólico, seguindo o legado pècheuxiano, é preciso estabelecer a articulação entre a base linguística (língua) e o processo discursivo, analisando o funcionamento da língua em relação às representações colocadas em jogo nas relações sociais.

Aqui, após 30 anos de “Terra à Vista! Discurso do confronto: velho e novo mundo”, escrito por Orlandi (1990), continuamos, mais do que nunca, a pensar sobre como, através da linguagem, podemos observar a relação entre os sujeitos em sociedade no Brasil. E apuramos o nosso olhar ao que vem ocorrendo no âmbito de classes e ao que está sempre mais além, conforme instiga a autora: “Como está sempre mais além o sentido profundo do que imaginamos ser o que chamamos Brasil” (ORLANDI, 1990, p. 09).

Diante do que nos inquieta, então, em textos distintos, já propomos pensar sobre os sentidos acerca da Covid-19, na medida em que defendemos, a partir de nossas análises, que a pandemia pode, sim, provocar consequências distintas para cada polo de relações sociais dicotômicas, em uma sociedade cuja estrutura material é dividida em classes. Nesse viés, buscamos analisar e expor as disputas de sentidos no Brasil, as interpretações de uma parcela dos brasileiros sobre a sua própria condição social.

Ao tomarmos como objeto de análise central a referida expressão, propomos pensar sobre: como a luta pelos sentidos pode ser compreendida a partir do sintagma “distanciamento social”? Assim, nosso objetivo é promover um exercício de leitura a partir de um enunciado específico apresentado a seguir.

2 Distanciamento social: práticas de (in)visibilidade

Vejamos o enunciado:

Figura 1: Sequência discursiva imagética.



Fonte: ARAÚJO, 2020.

Esse é um dos enunciados que se propagou nas redes sociais¹², sendo repetido a cada vez que as medidas de prevenção à disseminação e contágio por Covid-19 eram repercutidas. Assim como pontuou Orlandi (1990), em sua análise do enunciado “Terra à vista!”, tomado como primeira fala sobre o Brasil, expressando um olhar inaugural através da língua, por meio de processos de significação a partir dos quais se consolidou um imaginário acerca do Brasil e do brasileiro, aqui, buscamos compreender os processos

12 O enunciado em análise circulou intensamente nas redes sociais no segundo semestre de 2020 e, em outubro daquele ano, tornou-se notícia em diferentes veículos eletrônicos de comunicação após ser publicado em uma rede social no perfil de um sujeito investido em uma posição de fama em nossa formação social. Dessa forma, nosso objeto de análise encontra-se *online* em uma conta privada nas redes sociais, mas em um contexto público de circulação de dizeres através de meios de comunicação. Ressaltamos que não é considerado, nos pressupostos da AD, o sujeito empírico que o publicou.

discursivos que atribuem sentido a uma classe social que, por sua vez, são parte do funcionamento imaginário da sociedade brasileira e fazem emergir o caráter excludente dessa formação social.

Distinguindo compreensão de interpretação, conforme ensinamentos de Orlandi (2012), ao nos aproximarmos do nosso objeto de análise, atentamos para a primeira parte desta oração - “Distanciamento social *sempre existiu*” (grifo nosso) - em que o sintagma, usualmente atrelado aos discursos sobre a Covid-19, é utilizado no fio do discurso acompanhado de uma sequência que traz um advérbio e um verbo (sempre e existir, respectivamente), formando um enunciado de caráter afirmativo. Tal formulação, assim proposta, indica uma determinada posição-sujeito em relação às condições materiais de produção da sociedade brasileira.

O advérbio de tempo “sempre”, que caracteriza/modifica o verbo que o precede, “existiu”, sinaliza, pela leitura que fazemos, que embora o sintagma tenha agora recebido visibilidade e repercussão quando relacionado à crise sanitária, o sentido que também produz não se trata de uma novidade na realidade social brasileira no que tange aos aspectos sociais e econômicos. Nessa leitura, o termo “sempre” funciona no nível intradiscursivo como um operador que reforça e intensifica a ideia de que o “distanciamento social” entre os sujeitos brasileiros existe, ou seja, trata-se de uma realidade material já vivenciada e já conhecida por uma parcela da sociedade (apesar do índice de pobreza e de desemprego ter aumentado consideravelmente em tempos de Covid-19).

O advérbio marca, no fio do discurso, a existência passada e presente daquilo que é representado no/pelo sintagma precedente (distanciamento social), por meio da retomada de um discurso que nega a existência de diferenças sociais de classe. Dito de outra forma, este enunciado afirma o que poderia ser negado/silenciado ou o que é negado/silenciado. O uso do tempo verbal no pretérito perfeito do modo indicativo, em “existiu”, complementa o efeito de sentido sobre uma realidade concreta e factual em relação à ação (existir), evidenciando a posição do sujeito enunciator.

Nessa perspectiva, “distanciamento social” move-se para outra matriz de sentido que faz o sintagma funcionar discursivamente como possibilidade parafrástica para a expressão “exclusão social”, por exemplo. Também, no eixo parafrástico, podemos pensar em possibilidades de paráfrase como: distanciamento social/ desigualdade social/ exclusão social. Instaura-se, portanto, uma relação metafórica entre os referidos sintagmas. Ou, conforme Indursky (2011, p. 76),

Os sentidos, à força de se repetirem, podem acabar por se modificar, de modo que as redes discursivas de formulação, formadas a partir de um regime de repetibilidade, vão recebendo novas formulações que, ao mesmo tempo que vão se reunindo às já existentes, vão atualizando as redes de memória. Tais formulações podem trazer o mesmo sentido e, nesse caso, produzem uma relação de metáfora em que uma palavra é tomada pela outra, mas produzindo o mesmo sentido, tal como ocorre em uma família parafrástica que funciona como uma matriz de sentido.

Na relação metafórica instaurada entre *distanciamento*, *desigualdade* e *exclusão*, as questões relacionadas à pandemia e seus desdobramentos sanitários passam a ser associadas às desigualdades sociais e econômicas vivenciadas há muito na sociedade brasileira. Assim, a partir da língua, sujeitos posicionam-se, produzindo efeitos de sentido de denúncia, de resistência, de procura por visibilidade diante dessa conjuntura política atual que assumiu uma postura que inviabiliza sujeitos de determinada parcela.

Quanto aos elementos verbais, o enunciado em análise é finalizado com a exclamação/proposição “bem vindos ao Brasil...”, sequência esta que sustenta e reforça o imaginário e sentidos já instaurados pelos elementos anteriores: esse é o Brasil que existe e sempre existiu, aqui distanciamento social não é uma novidade trazida pela Covid-19, pois, essa recomendação da OMS é uma prática que ocorre há muito tempo, mas, por outras razões que são denunciadas nessa discursividade.

Não podemos deixar de considerar a reticência “...” apresentada no enunciado, visto que ela também significa na produção do sentido. No entendimento de Grantham (2003), as reticências “sinalizam um espaço de virtualidades, de sentidos possíveis”. Mas reforça também nossa hipótese de que esse espaço não abre para qualquer coisa, pois os sentidos que são produzidos ali não estão fora do campo daquilo que é possível dizer” (p. 1024). Nesse ínterim, as reticências não são um vazio ou uma comunicação sem expressão, mas, um espaço lacunar carregado de significação. Essa pista linguística, então, permite, a nosso ver, que o sujeito opere ilusoriamente com o dito e com o a dizer, significando, no entremeio, o não-dito que significa.

Dessa forma entendido, os efeitos de sentido que até hoje nos submetem ao “distanciamento social” são os que silenciam a historicidade da sociedade dividida em classes. Sentidos que circulam socialmente dissimulando a desigualdade social estrutural e, no contexto da pandemia,

buscam minimizar as diferenças de classe na prevenção e proteção contra os riscos sanitários decorrentes da Covid-19. E, então, ao observarmos práticas sociais e discursivas como esta em análise, atentamos para o seu funcionamento como um gesto de resistência, denunciando as diferenças de classe, que são determinantes para a sobrevivência, para a proteção à saúde dos sujeitos das classes vulneráveis. Por isso, nossa proposta é compreender os processos de significação instaurados por sujeitos que, ao se posicionarem frente a um modo de significar a pandemia de maneira homogênea e desvinculada das questões de classe, resistem.

Atentando para o texto como um todo, observando os elementos verbais e não-verbais que o compõem, destacamos o modo como a união desses elementos atua na produção do efeito de sentido em questão. A imagem que apresenta um lugar desfavorecido economicamente cuja estrutura encontra-se destruída, com tijolos e canos de saneamento aparentes, materializa a situação vivida por parte dos brasileiros. E, imbricada ao nível linguístico, a dimensão imagética reforça as questões sociais relacionadas à pobreza, à desigualdade, à exclusão e ao abandono de alguns espaços públicos por parte do Estado.

Sendo assim, entendemos que a imagem associada ao enunciado “Distanciamento social sempre existiu bem vindos ao Brasil...” direciona e intensifica um movimento de (re)significação do sintagma “distanciamento social” para além das questões de saúde pública, no contexto sócio-histórico em que foi produzido, cujo espaço de circulação tornou-se saturado de sentidos sobre a Covid-19.

Esse funcionamento discursivo ancorado na repetição do sintagma distanciamento social remete-nos, logo, às bases teóricas da AD, pois o sintagma em pauta, ao desestabilizar o processo de saturação/regularização de sentidos por nós salientado, torna-se outro¹³. Orlandi (2012) ao tratar das relações de sentido, acentua que é pelo funcionamento do interdiscurso que a exterioridade é inscrita no próprio interior da textualidade. O interdiscurso, por sua vez, “é todo o conjunto de formulações feitas e já esquecidas que determinam o que dizemos. Para que minhas palavras tenham sentido é preciso que elas já façam sentido” (ORLANDI, 2012, p. 33).

13 A esse respeito, vale retomar Pêcheux (2008 [1983]): “todo enunciado é intrinsecamente suscetível de tornar-se outro, diferente de si mesmo, se deslocar discursivamente de seu sentido para derivar para um outro (a não ser que a proibição da interpretação própria ao logicamente estável se exerça sobre ele explicitamente)” (p. 53).

Nesse ponto, recorremos a Indursky (2011, p. 71, grifo nosso), ao refletirmos sobre a noção de memória no âmbito da AD, quando a autora ressalta que

[...] se há repetição é porque há retomada/regularização de sentidos que vão constituir uma memória que é social, mesmo que esta se apresente ao sujeito do discurso revestida da ordem do não-sabido. São os discursos em circulação, urdidos em linguagem e tramados pelo tecido sócio-histórico, que são retomados, repetidos, regularizados. [...] Repetir, para a AD, não significa necessariamente repetir palavra por palavra algum dizer, embora frequentemente esse tipo de repetição também ocorra. Mas **a repetição também pode levar a um deslizamento, a uma ressignificação, a uma quebra do regime de regularização dos sentidos.**

Dessa posição teórica, a repetição é entendida como um modo de manifestação da memória no discurso e pode associar-se ao efeito de regularização de sentidos, quando se realiza no eixo parafrástico, ou como deslocamento e ressignificação, quando se realiza no eixo polissêmico da linguagem. No caso que analisamos, podemos observar o funcionamento desse segundo movimento quando o sintagma “distanciamento social” surge no fio do discurso inserido em um enunciado que nos leva a uma determinada interpretação, justaposto a imagens que buscam significar a realidade material das classes sociais desfavorecidas.

A expressão em análise, portanto, permite-nos distinguir que repetir não é apenas renovar o mesmo, já que a repetição pode produzir movimentos polissêmicos, pode romper com processos de significação já instalados. Dessa forma, ao analisarmos o efeito parafrástico e o efeito polissêmico do discurso, temos em vista que repetir não significa necessariamente a fixação ou o enrijecimento de sentidos, e, por isso, evidenciamos a sua movência, uma vez que “também é a repetição que responde por sua movimentação/alteração. Ou seja, os sentidos se movem ao serem produzidos a partir de outra posição-sujeito ou de outra matriz de sentido” (INDURSKY, 2011, p. 77).

Em nosso objeto, observamos que a repetição altera o curso do processo de significação das mesmas palavras, justamente porque a produção de sentido é uma questão de determinação ideológica, de relações com a exterioridade, com o interdiscurso. O sentido, nessa perspectiva a qual nos filiamos, não é apenas um produto da língua enquanto estrutura, é efeito,

um processo resultante da língua enquanto estrutura, mas, também, como fato social que se realiza na interseção do histórico e do ideológico. Orlandi bem escreve: “não há neutralidade nem mesmo no uso mais aparente cotidiano dos signos” (2012, p. 09).

Assim, a desestabilização de um processo de regularização e saturação de alguns sentidos em torno do sintagma “distanciamento social”, de acordo com a nossa interpretação, evidencia a luta pelos sentidos como resistência aos processos dominantes/hegemônicos de significação da pandemia que a compreendem como sendo vivenciada de modo igual para as diferentes classes sociais e que, na realidade material, (sobre)vivem ao vírus de modo bastante distinto. Esse gesto de resistência também retoma as relações de dominação/subordinação que estruturam a sociedade brasileira.

A partir do gesto de análise aqui materializado, compreendemos que confrontar o sentido de “distanciamento social” como medida de proteção de saúde (saturado e dominante) com o sentido de exclusão social (ressignificação, resistência e denúncia) mostra como a língua é, também, arena política para a luta de classes, para a luta pela sobrevivência, para a luta pelos sentidos. Analisar esses enfrentamentos, tal como buscamos evidenciar nessas reflexões, nos permite retomar Pêcheux (2014, p. 7, grifos nossos) acerca da luta ideológica de classes:

O duplo caráter dos processos ideológicos (caráter regional e caráter de classe) permite compreender como as formações ideológicas se referem aos “objetos” (como a Liberdade, a Justiça etc.), ao mesmo tempo idênticos e diferentes, isto é, **cuja unidade está submetida a uma divisão: o próprio da luta ideológica de classes é se desenvolver num mundo que, de fato, não termina nunca de se dividir em dois**”.

Por fim, entendemos que a discursividade analisada é um exemplo de que as palavras podem ser armas a partir das quais os enfrentamentos se estabelecem socialmente: “Pero en la lucha política, ideológica y filosófica, las palabras también son armas, explosivos, calmantes y venenos. Toda la lucha de clases puede a veces resumirse en la lucha por una palabra o contra una palabra” (ALTHUSSER, 1974, p. 20).

Considerações finais

Com este gesto de análise, observamos que para compreender e analisar as disputas de interpretação sobre o Brasil, os brasileiros e a brasilidade, é necessário que as reflexões propostas contemplem a (re) produção de sentidos e problematizem as determinações sócio-históricas que reforçam e naturalizam as condições materiais de produção e as relações sociais de desigualdade/subordinação. Nesse ínterim, observamos, com amparo teórico em Orlandi, “o fato de que há um repetível que retorna indefinidamente nessa produção de sentidos” (1990, p. 242).

No movimento discursivo de ressignificação do sintagma “distanciamento social” a partir de outro processo discursivo e outra matriz de sentido, irrompem efeitos que evidenciam a relação entre saúde e classe social, denunciando que a saúde pública não deve ser significada de modo igual para toda a população brasileira, pois o direito à saúde não é uma realidade material que se apresenta de modo igual para todos (entre tantos outros direitos fundamentais).

Com efeito, a repetição instaurada a partir do eixo polissêmico, como gesto de ressignificação, resistência e denúncia, ao demarcar a luta pelos sentidos, evidencia que distanciamento social produz sentidos diferentes conforme a classe social dos sujeitos. Para classes sociais vulneráveis economicamente, distanciamento social produz sentidos que vão muito além da crise sanitária e, assim, podemos perceber que “é aí que os sentidos se dividem inexoravelmente”, tal como propõe Orlandi (1990, p. 239), uma vez que “podem ser muito diferentes se recortamos as histórias em diferentes perspectivas do contar” (idem, p. 239).

A partir das condições de produção do enunciado em análise e da noção de que todo gesto de resistência é atravessado pelas práticas dominantes, nossa leitura considerou práticas discursivas como as do mandatário do país. Isso porque suas práticas sociais e discursivas agravam o jogo de forças desigual e desproporcional que estrutura as relações sociais de produção. As classes social e economicamente vulneráveis não têm condições materiais de entrar nessa disputa sem colocar-se em risco concreto de morte. No cenário epidemiológico que vivemos, o negacionismo e a desinformação matam, mas matam muito mais aqueles que não têm condições materiais de acesso à saúde.

Nosso objeto de análise, em seu funcionamento discursivo,

expôs que é preciso resistir ao discurso de abandono e desamparo das classes vulneráveis, o qual circula fortemente no âmbito do discurso político de apoio ao capitão da República e a suas práticas de negação da pandemia. É preciso ressignificar o sintagma e promover a visibilidade daqueles que o governo está negligenciando. Então, compreendemos que a luta pelos sentidos desdobra-se na luta por políticas de prevenção e combate à Covid-19 que leve em conta a realidade material das classes sociais vulneráveis. Assim, o enunciado analisado resulta da urgência em produzir sentidos de resistência para que as classes menos favorecidas não sejam abandonadas em definitivo. Os dizeres analisados, portanto, denunciam que é preciso lembrar que essa parcela da população existe e precisa do Estado para ter seus direitos à saúde garantidos.

Referências

ALTHUSSER, Louis. **La filosofía como arma de la revolución**. Madri, Espanha: Siglo Veintiuno Editores, 1974.

ARAÚJO, Pedro Zambarda de. Luciano Huck posta foto de periferia e seguidor ironiza: 'Condomínio, segurança armada, você que o diga'. **DCM**. Publicado em 1 outubro de 2020. Disponível em: <<https://www.diariodocentrodomundo.com.br/essencial/luciano-huck-posta-foto-de-periferia-e-seguidor-ironiza-condominio-seguranca-armada-voce-que-o-diga/>>. Acesso em: 06 nov. 2020.

Coronavírus: o que significa o alerta da OMS sobre transmissão aérea da covid-19? **BBC News Brasil**. Publicado em 9 julho 2020. Disponível em <<https://www.bbc.com/portuguese/geral-53343977>>. Acesso em: 12 abr. 2021.

FERNANDES, Carolina. “Resistir pela opressão é preciso”: uma análise sobre deslizamento de sentidos na disputa pelo poder. In SILVA, D. S.; SILVA, C. S. [Orgs.] **Pêcheux em (dis)curso**: entre o já-dito e o novo. Uma homenagem à professora Nadia Azevedo. Vol 2. São Carlos: Pedro & João Editores, 2021, p. 145-170.

GRANTHAM, Marilei. Leitura, reescrita e pontuação. In: V Círculo de

Estudos Linguísticos do Sul – V CELSUL, 17 e 18 de out., 2002. Curitiba. **Anais do evento**, 2003. p. 1022-1028.

HERBERT, Thomas. Observações para uma teoria geral das ideologias. **Revista Rua**. Campinas. v. 1. 1995 [1967]. p. 63-89.

INDURSKY, Freda. A memória na cena do discurso. In: INDURSKY; MITTMANN; FERREIRA (Org.). **Memória na/da análise do discurso**. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2011, p. 69-89.

MARX, K.; ENGELS, F. **O manifesto Comunista**. Tradução de Ridendo Castigat Moraes. São Paulo: Fonte Digital. 2009 [1848].

MATOSO, Filipe; GOMES, Pedro H. Bolsonaro diz que contaminação é mais eficaz que vacina contra Covid; especialistas contestam. **Portal G1**, 2021. Disponível em: <<https://g1.globo.com/politica/noticia/2021/06/17/bolsonaro-diz-que-contaminacao-e-mais-eficaz-que-vacina-estrategia-pode-levar-a-morte-diz-sanitarista.ghhtml>>. Acesso em: 22 jun. 2021.

OMS. Conselhos sobre doença coronavírus (COVID-19) para o público. Disponível em: <https://www.who.int/pt/emergencies/diseases/novel-coronavirus-2019/advice-for-public?gclid=CjwKCAjwsNiIBhBdEiwAJK4khvZfIOkqnTophllk8PVyTGcu-uRIaenpwJjQIcpjVLJ9GSG5J50XhoCiQoQA_vD_BwE>. Acesso em: 12 abr. 2021.

OMS. Recomendações sobre o uso de máscaras no contexto da COVID-19 - Orientações provisórias, 5 de Junho de 2020. Licença CC BY-NC-SA 3.0 IGO. WHO reference number: WHO/2019-nCov/IPC_Masks/2020.4 Disponível em: <https://apps.who.int/iris/bitstream/handle/10665/332293/WHO-2019-nCov-IPC_Masks-2020.4-por.pdf>. Acesso em: 12 abr. 2021.

OMS divulga novas orientações para uso e fabricação de máscaras de pano contra a Covid-19. G1. Publicado em 5 junho 2020. Disponível em <<https://g1.globo.com/bemestar/coronavirus/noticia/2020/06/05/oms-divulga-novas-orientacoes-para-uso-e-fabricacao-de-mascaras-de-pano-contr-a-covid-19.ghhtml>>. Acesso em: 12 abr. 2021.

ORLANDI, Eni Puccinelli. **Análise de Discurso**: princípios e procedimentos. Campinas, SP: Pontes Editores, 2012.

ORLANDI, Eni Puccinelli. **Terra à vista!** Discurso do confronto: velho e novo mundo. Campinas, SP: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1990.

PÊCHEUX, Michel. **O discurso:** estrutura ou acontecimento. Campinas, SP: Pontes Editores, 2008 [1983].

PÊCHEUX, Michel. **Ousar pensar e ousar se revoltar.** Ideologia, marxismo, luta de classes. *Décalages*: Vol. 1: Iss. 4. 2014. Disponível em: <http://scholar.oxy.edu/decalages/vol1/iss4/15>. Acesso em: 12 set. 2016.

PÊCHEUX, MICHEL. **Semântica e Discurso:** uma crítica à afirmação do óbvio. 4. ed. Tradução de Eni Puccinelli Orlandi et al. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2009 [1988].

Portaria estabelece orientações para prevenção do novo coronavírus no ambiente de trabalho. Publicado em 19 junho 2020. Disponível em: <<https://www.gov.br/pt-br/noticias/trabalho-e-previdencia/2020/06/portaria-estabelece-orientacoes-para-prevencao-do-novo-coronavirus-no-ambiente-de-trabalho>>. Acesso em: 12 abr. 2021.

RECUERO, Raquel; SOARES, Felipe. **O Discurso Desinformativo sobre a Cura do COVID-19 no Twitter:** Estudo de caso. *E-compós*. v. 24., 2021. p. 01-29.

SOARES, Alexandre S. Ferrari et al. (Org.). **Discurso, Resistência e...** Cascavel, PR: EDUNIOESTE, 2015.

VINHAS, Luciana. O messias que não faz milagre: notas sobre a ideologia da destruição. **Revista da Abralin**. v.19. n. 3. 2020. p. 455-474.

Como citar este artigo

SOUZA, M. J. de.; SILVA, N. S. Ressignificação e resistência no sintagma “distanciamento social”: uma análise discursiva sobre a luta pelos sentidos em tempos de Covid-19 no Brasil. **Fragmentum**, Santa Maria, p. 173-191, 2022. Disponível em: 10.5902/2179219468890. Acesso em: dia mês abreviado. ano.

Entrevista

ENTREVISTA COM O PROFESSOR RANDAL JOHNSON

Felipe Reis Pompeu de Moraes

Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil, CPDOC/FGV, Rio de Janeiro, RJ, Brasil

Randal Johnson é um renomado acadêmico de cinema e literatura luso-brasileiros. O referido professor foi diretor do Instituto de Estudos Latino-Americanos da Universidade da Califórnia, Los Angeles. Foi também chefe do Departamento de Espanhol e Português e do Programa sobre o Brasil da UCLA, bem como Diretor do Centro de Estudos do Programa de Educação no Exterior da Universidade da Califórnia. Antes de ir para a UCLA em 1994, o professor Johnson serviu no corpo docente da Rutgers University e da University of Florida, onde foi chefe do Departamento de Línguas e Literaturas Românicas.

A experiência acadêmica de Johnson concentra-se, principalmente, no estudo do cinema e da literatura brasileira. Ele é o autor ou editor de onze livros e dezenas de artigos de pesquisa. Entre suas publicações, estão Cinema Brasileiro (com Robert Stam), Cinema Novo x 5, A Indústria Cinematográfica no Brasil: Cultura e o Estado, Brasil Negro: Cultura, Identidade e Mobilização Social (com Larry Crook) e O Campo da Produção Cultural, uma coleção editada de ensaios por Pierre Bourdieu. Também publicou um livro sobre o cineasta português Manoel de Oliveira. A pesquisa de Johnson foi apoiada pela Fundação Tinker, pelo Conselho Conjunto para a América Latina do Conselho de Pesquisa em Ciências Sociais, pelo Conselho Americano de Sociedades Eruditas e pelo National Endowment for the Humanities [Fundo Nacional para as Humanidades]. Foi condecorado, em 1999, com a Ordem do Cruzeiro do Sul, e, em 2018, com a Ordem de Rio Branco, ambos pelo governo brasileiro. O PhD de Johnson é da Universidade do Texas em Austin.¹

Palavras-chave: Literatura e Cinema; Cinema e Estado; Modernismo; Manuel de Oliveira

Introdução

Nessa entrevista, dividida em alguns blocos, o brasilianista Randal Johnson discorre sobre *Literatura e Cinema*. Especificamente, sobre o filme *Macunaima* de Joaquim Pedro de Andrade e intercessões com a obra escrita, além de temas como o *tropicalismo*.

Em um segundo bloco, Randal discorre sobre o cinema brasileiro: os seus livros *Brazilian Cinema* e *Cinema Novo X 5*, além das fases do cinema novo propriamente ditos.

1 Disponível em: <https://www.spanport.ucla.edu/person/randal-johnson/>.

Nos blocos seguintes, sobre Cinema e Estado, o autor discorre sobre a falta de apoio financeiro e proteção do Estado Brasileiro, e, especificamente, sobre “o jogo complexo de interesses (internos e externos)”, envolvendo o financiamento estatal.

No quarta parte, Randal aduz sobre o Modernismo e campo literário brasileiro nos anos 30-40, sobre seus artigos *A dinâmica do campo literário brasileiro (30-45)* e *Institutionalisation of brazilian modernism*, dentre outros assuntos correlatos.

No quinto bloco, Randal discorre sobre Manuel de Oliveira. Especificamente, sobre filmes como *Viagem ao princípio do Mundo e Francisca*, bem como as particularidades desse cineasta português. Por último, comenta acerca de seus projetos futuros.

ENTREVISTA COM O PROFESSOR RANDAL JOHNSON

Primeiramente, gostaria de agradecer sua disponibilidade para conversar comigo. Minha primeira pergunta refere-se aos motivos que o levaram a estudar e a pesquisar a literatura e o cinema brasileiros. Em recente entrevista ao Professor Antônio Dimas,² o Sr. ressaltou o fascínio por um LP de João Gilberto (cantando Tom Jobim), o entusiasmo pelo filme Orfeu Negro, de Marcel Camus, e a possibilidade de convocação para a guerra do Vietnã. Esses foram os motivos que o levaram a querer conhecer o Brasil?

Foram, pelo menos, em parte. Na realidade, a situação era um pouco mais complexa. Comecei a me interessar pela América Latina quando tinha uns 15 anos e fiz, junto com a banda do colégio (tocava clarineta), uma viagem de ônibus de Arlington, Texas, onde morava, até a Cidade do México, fazendo concertos em várias cidades. Estudei espanhol durante os quatro anos do colégio. No verão, depois de me formar, passei seis semanas estudando o idioma na *Universidad de las Américas*, que naquela época ficava na Cidade do México (depois se mudaria para Puebla). Entrei na

2 Dimas, Antônio. “Sobre letras e cinema: uma entrevista com Randal Johnson”. Teresa: Revista de Literatura Brasileira, n. 16 (2015), 277-285.

Universidade do Texas em Arlington, naquele mesmo ano (1966), com a ideia de voltar à Universidade das Américas, dois anos depois para estudar Relações Internacionais. Continuei fazendo matérias em espanhol, e, no segundo semestre do primeiro ano, comecei a estudar russo. Mas antes do final do semestre, a universidade indicou que no próximo ano letivo ia oferecer, pela primeira vez, uma disciplina de língua portuguesa. Foi aí que o LP de Gilberto e Jobim entrou na história. Como pretendia fazer a disciplina por causa do meu interesse na América Latina e não sabia nada do Brasil ou da língua, antes de começar o semestre, resolvi comprar o disco. *Gilberto & Jobim* é um LP de Bossa Nova, lançado em 1964, em que Gilberto canta acompanhado por Jobim. Há músicas de Jobim no LP, mas também de outros compositores. Não entendi nada que cantava, mas adorei a música. E foi aí que comecei a me interessar pelo Brasil, que não estava no meu radar antes disso.

Mas há outros passos nessa trajetória. No verão do ano seguinte (1968), ganhei uma bolsa para fazer um programa de seis semanas de língua portuguesa e literatura brasileira, na Universidade do Texas em Austin. Numa disciplina de literatura, ministrada pelo Professor Alexandrino Severino, li meu primeiro romance em português: *Vidas Secas*. Ainda tenho o exemplar que li na época, com muitas palavras definidas ou traduzidas na margem (em tinta). Também me lembro de ter lido o conto *Missa do Galo*, de Machado de Assis, e, talvez, se não falha-me a memória, a peça *Auto da Compadecida*, de Ariano Suassuna.

Na mesma época, o filme *Orfeu Negro* (1959) ainda circulava nas universidades americanas. Não me lembro de quando o vi pela primeira vez, mas sei que teve um impacto sobre muitos jovens americanos, mesmo com a visão idealizada do Brasil e, talvez, até por causa de suas imagens lindas do Rio, tiradas do Morro da Babilônia. Essa visão contrastava, fortemente, com as imagens de horror da guerra do Vietnã que circulavam, diariamente, no país.

A partir do LP de Gilberto e Jobim, o meu interesse pelo Brasil foi crescendo como uma bola de neve. Esse interesse se tornou mais direcionado quando, já na pós-graduação na Universidade do Texas, tive a oportunidade de fazer disciplinas com os professores visitantes, Massaud Moisés e Haroldo de Campos. Haroldo ministrou um seminário sobre prosa de vanguarda no Brasil, no qual, entre outras coisas, delineou o seu estudo do romance *Macunaíma*, que seria publicado depois com o título *Morfologia*

do *Macunaíma* (1973). Isso plantou a semente para o que viria a ser minha tese de doutorado, sobre a adaptação que Joaquim Pedro de Andrade fez do romance em 1969. Assisti ao filme pela primeira vez em uma sala de cinema na Galeria Alaska, em Copacabana. Isso deve ter sido no segundo semestre de 1971, quando tive uma bolsa da Fulbright para fazer pesquisa para minha dissertação de mestrado sobre o romancista baiano Adonias Filho. Hoje, a sala onde vi o filme é uma igreja evangélica. A tese, que defendi em 1977, seria publicada como livro com o título *Literatura e Cinema: Macunaíma do Modernismo na literatura ao cinema novo* (T. A. Queiroz, 1982).

A adaptação de Joaquim Pedro de Andrade da obra de Mário de Andrade seria um bom exemplo de diálogo entre a obra escrita e o cinema? Ao mesmo tempo em que há fidedignidade à obra escrita (como o respeito ao movimento antropofágico³, o diálogo coloquial e as características marcantes das personagens criadas por Mário), há inovações e liberdades adaptativas consideráveis (como o flerte com a retórica tropicalista⁴ e a própria existência de uma personagem guerrilheira)?

É um exemplo excelente, a meu ver. Em 1966, Joaquim Pedro disse o seguinte numa entrevista concedida ao crítico Alex Viany: “Acho que só teríamos a ganhar se tornássemos a analisar o movimento de 22 em relação ao que ocorre hoje”. É isso que ele faz com *Macunaíma*. No filme, Joaquim Pedro segue, de modo geral, a narrativa e mantém os personagens principais do romance de Mário. Também cria certa equivalência com a mistura de elementos culturais que caracteriza o romance. A trilha sonora, por exemplo, inclui música de Carlos Gomes, Villa Lobos, Borodin, Roberto Carlos, Lamartine Babo, Wilson Simonal, e até a canção *By a Waterfall*, do filme musical americano *Footlight Parade* (1933). O figurino também mistura muitos estilos e até épocas diferentes. O filme também traduz, a seu jeito, o humor do romance, especialmente no uso do *kitsch*, da sátira, e da atuação exagerada dos personagens. Importante, nesse sentido, é sua incorporação de elementos do teatro de revista e da chanchada.

3 Algumas cartas trocadas entre Alceu Amoroso Lima e Mário de Andrade geraram questionamentos sobre a aplicabilidade do romance ao movimento antropofágico por questões temporais.

4 Há muitos que entendem existir conexões entre o Tropicalismo e o Modernismo.

O Sr. acredita que, na adaptação cinematográfica de *Macunaíma*, a estratégia de Joaquim Pedro de Andrade teria sido “a de simplificar e concretizar elementos mágicos e fantásticos” (p. 123 do seu livro). A que o Sr. atribui essa estratégia de “simplificação”?

Um dos argumentos que faço no livro *Literatura e Cinema* é que na sua adaptação Joaquim Pedro fez uma radicalização ideológica do romance. O subtítulo do romance é “O herói sem nenhum caráter”. De acordo com o roteiro, o título do filme ia ser “O herói de mau caráter”, o que já representaria uma diferença significativa. No romance, Macunaíma tem poderes mágicos. Para “brincar” com a namorada do irmão, ele se transforma numa formiga e depois num pé de urucum; transforma um irmão numa chave para abrir uma porta e num telefone (ou “máquina telefone”) para pedir lagosta e francesas; transforma um inglês na “máquina *London bank*” e a cidade de São Paulo, num bicho preguiça de pedra. Ele morre mais de uma vez, mas é ressuscitado através do uso de agentes mágicos, como o guaraná. No final, Macunaíma é transformado na constelação Ursa Maior. Na sua adaptação, Joaquim Pedro elimina quase todas as transformações mágicas: o Macunaíma negro (Grande Otelo) se transforma em um príncipe branco (Paulo José) para brincar com Sofará, a namorada do seu irmão Jiguê (Milton Gonçalves), e depois vira branco de vez. Há também o episódio em que Macunaíma engole um pedaço de carne da perna do Currupira⁵ e o episódio em que ele vai a uma festa de macumba para dar uma surra em Venceslau. Mas no final do filme, Macunaíma morre, consumido pela Uiara; não vira constelação. Desse modo, Macunaíma não tem poderes mágicos. Através dessa simplificação ou concretização de elementos fantásticos, Joaquim Pedro desmistifica Macunaíma, que não tem mais poderes que qualquer outro homem.

Outra mudança importante é a caracterização de Ci. No romance, ela é a Mãe do Mato; no filme, é uma guerrilheira urbana. Isso, obviamente, tem a ver com a atualização do livro, com a tentativa de fazer a história se relacionar mais diretamente com o momento no qual o filme foi feito. A sua destruição, com a própria bomba, é uma forma de autofagia. Aliás, como já disse Ismail Xavier, um dos temas centrais do filme é exatamente a autofagia.

5 O termo “Curupira” aparece grafado nessa forma “Currupira” em alguns episódios nas pesquisas de Couto de Magalhães, nas análises de Cavalcanti Proença(1978) e nas narrativas catalogadas na aldeia Tekohaw (ver nota 1 em https://abralic.org.br/anais/arquivos/2016_1491505550.pdf).

O país devora os seus cidadãos, que devoram o país, que, portanto, devora a si mesmo.

No episódio do Currupira, há uma imagem que mostra isso muito bem. Quando Macunaíma, fugindo do Currupira, finalmente consegue expelir o pedaço de carne da perna do ogro que havia comido, ele o vomita numa poça de lama. O enquadramento mostra a poça como um losango, com a carne borbulhando no meio. Parece-me claro que é uma representação da bandeira brasileira. Isso ecoa no final, quando Macunaíma morre, consumido pela Uiara, e sua jaqueta verde se espalha pela água com sangue borbulhando por baixo. Enfim, a leitura política do filme tem a ver com todos esses elementos. Sem mencionar o episódio anterior da anta, no qual Sofará está usando um vestido-saco com o emblema da Aliança para o Progresso. Macunaíma, o suposto herói brasileiro, caça a anta, mas, no final, só recebe as tripas para comer.

Há quem diga que Joaquim Pedro nega esse flerte com o Tropicalismo. Qual a opinião do Sr.?

Não sei se ele, pessoalmente, negou alguma relação com o Tropicalismo. Mesmo que tivesse negado, o caso dele seria um pouco como o de Mário de Andrade em relação ao Pau Brasil e à Antropofagia, de Oswald de Andrade. Mário escreveu *O Losango Caqui* (1926) antes do *Manifesto da Poesia Pau Brasil* (1924), mas o publicou depois, e o livro acabou associado ao movimento de Oswald. A mesma coisa aconteceu com *Macunaíma*, escrito em 1926, mas só publicado em 1928, o mesmo ano do Manifesto Antropofágico. Mário lamentava essas coincidências e não se sentia confortável sendo incorporado ao movimento antropofágico.

Seja qual fosse atitude de Joaquim Pedro, o filme é, fortemente, associado ao Tropicalismo, mesmo que isso não tenha sido a intenção do diretor. No seu livro *Alegorias do Subdesenvolvimento*, Ismail Xavier tende a associar o tropicalismo mais ao cinema marginal, e especialmente a *O Bandido da Luz Vermelha*, de Rogério Sganzerla, do que ao Cinema Novo, mas vê o “influxo tropicalista” em *Macunaíma* – no figurino, nas mutações do herói, no *kitsch*, na trilha sonora, entre outras coisas. Numa crítica publicada na época do lançamento do filme, Alberto Shatovsky descreve o personagem Macunaíma como um “herói *hippie* e *tropicalesco*” e o filme como uma “comédia bufa”. Praticamente tudo na sua resenha conduz a uma associação do filme com o tropicalismo.

No terceiro capítulo de seu livro, uma reflexão sua me chamou atenção: a de que “Mario Andrade, em *Macunaíma*, põe em prática sua teoria da legitimidade de formas populares de expressão para a criação de formas literárias eruditas” (p. 101). Nesse mesmo raciocínio, “o uso de fontes populares e indígenas na composição de *Macunaíma* está ligado à preocupação de (...) como abraçar a literatura brasileira e desse modo descolonizá-la”. Gostaria que o Sr. falasse um pouco sobre isso.

A formulação no livro é um pouco simplista, mas isso é um dos aspectos mais comentados da obra de Mário. Durante toda a carreira, ele estava interessado em múltiplas questões relacionadas à cultura nacional e tinha uma visão utilitária, prática, do seu papel. Aliás, ele diz exatamente isso na conferência *O Movimento Modernista* (1942): “[...] eu decidira impregnar tudo quanto fazia de um valor utilitário, um valor prático de vida, que fosse alguma coisa mais terrestre que ficção, prazer estético, a beleza divina”. Nesse sentido, além de muitas outras atividades, como dirigir o Departamento de Cultura em São Paulo, ele tentou sistematizar a conexão entre a obra de arte, o papel do artista e as necessidades do país; fez pesquisa extensiva em diversos aspectos da cultura popular, inclusive na língua falada, como um meio de forjar uma identidade cultural autêntica. Isso se relaciona, diretamente, a seu conceito de nacionalismo literário e artístico.

Mário via o nacionalismo como o primeiro passo num processo de autodescobrimento que contribuiria aos valores culturais universais, à medida que era autêntico e fiel a si mesmo. O seu objetivo era, em última análise, a integração da cultura brasileira na cultura universal, e, não, o isolamento ou fechamento implícito em correntes mais xenofóbicas de nacionalismo, que também faziam parte do movimento modernista. Ele reconhecia a dificuldade de criar uma cultura nacional autêntica num país permeado por valores e padrões europeus.

Sua resposta a esse dilema foi usar formas populares de expressão estruturalmente, não apenas ornamentalmente, em formas culturais de elite. Começou por sistematizar os erros da fala cotidiana das classes populares como meio de capturar um caráter social e psicológico, autenticamente, nacional na própria língua falada no país. Trazendo aqueles erros para a fala e escrita educadas, esperava ajudar na formação de uma língua literária brasileira. Seu interesse na cultura popular como meio de entender o Brasil envolveu o estudo sistemático do folclore e a recriação de formas populares

num nível erudito. Conhecendo e incorporando na sua obra o pensamento popular, pensava que poderia ajudar a levar o Brasil a um autoconhecimento e contribuir para sua passagem do nacionalismo, levando-a um nível universal nas artes. *Macunaima*, que oferece ao mesmo tempo um mito etiológico de criação nacional e um mito escatológico de destruição nacional, representa a culminação de sua pesquisa sobre folclore e formas populares de expressão. Contudo, não é um romance popular, de fácil acesso. É um romance para camadas educadas que têm a disposição cultural (no sentido de Bourdieu) para entender o que o escritor está fazendo.

Lendo, recentemente, seu artigo *Literatura e Cinema, diálogo e recriação*, o Sr. se mostra um crítico à ideia insistente de “fidelidade da adaptação cinematográfica à obra literária originária”, citando muitos exemplos, como *A hora da estrela*, de Clarice Lispector, e *Dona Flor e seus dois maridos*, de Jorge Amado. Gostaria que o Sr. falasse um pouco sobre a ideia de “falso problema” em relação às críticas de muitas obras literárias adaptadas ao cinema.

A fidelidade como exigência crítica ou a ideia de que um filme baseado numa obra literária deve, de alguma forma, fazer o que a obra original faz é um conceito há muito tempo descartado pela maioria dos estudiosos da adaptação. É um falso problema por várias razões. Primeiro, cada obra de arte deve ser avaliada em seus próprios termos; não em termos de sua adesão ou a uma obra anterior, senão cria-se uma hierarquia valorativa entre a obra original e a adaptação, quase sempre com favorecimento da primeira (na realidade, nem se trata de adesão à obra original, mas às expectativas do leitor daquela obra). O filme *A Hora da Estrela* (1985) é uma obra de Suzana Amaral e, não, de Clarice Lispector, assim como a minissérie *Capitu* (2008) e o filme *Lavoura Arcaica* (2001) são de Luiz Fernando Carvalho e, não, de Machado de Assis ou Raduan Nassar. É claro que pode ser interessante discutir as estratégias de adaptação, mas criticar um filme porque não é igual à obra na qual se baseia não faz muito sentido. Esse tipo de exigência tende a ignorar as diferenças entre os dois meios de expressão artística. Diz-se com frequência que a diferença se reduz à distinção entre a língua escrita e a imagem visual, mas isso é uma simplificação. Sim, um escritor ou escritora lida com a linguagem verbal, com toda sua riqueza metafórica e figurativa, mas um cineasta tem à sua disposição pelo menos cinco materiais diferentes

de expressão: imagens visuais, linguagem verbal, sons não verbais, música e a própria língua escrita. Todos podem ser manipulados de diversas maneiras, dependendo da intencionalidade expressiva do realizador. Não é, portanto, apenas a diferença entre a língua escrita e a imagem visual. Longe disso.

Além do mais, a exigência de fidelidade tiraria a liberdade criativa do cineasta; impediria, por exemplo, que Suzana Amaral focalizasse a história dramática de Macabeia ao eliminar a voz do narrador masculino do romance da Clarice, ou que Sérgio Bianchi, em *Quanto vale ou é por quilo?* (2005), expandisse a sua adaptação do conto *Pai contra Mãe*, de Machado de Assis que trouxe a história de Machado para o presente e incluiu uma crítica ao trabalho de certas ONGs.

A adaptação de *Vidas Secas* (de Nelson Pereira dos Santos) seria outro bom exemplo de respeito e diálogo de uma obra literária adaptada ao cinema?

Com certeza. O Nelson disse mais de uma vez que, com o filme, queria ser fiel ao espírito do livro de Graciliano Ramos, mas também queria que fosse uma contribuição aos debates que estavam acontecendo na época sobre a reforma agrária. O filme segue a narrativa do romance, com alguns deslocamentos, e acrescenta alguns elementos, como o som do carro de boi, a festa de bumba-meu-boi e a cena da cadeia, que existe no romance de uma forma muito mais reduzida. Aliás, no artigo mencionado antes, *Literatura e Cinema, Diálogo e Recriação*, tento mostrar que a cena da cadeia, a festa de bumba-meu-boi e o encontro com o grupo armado na estrada fazem parte da leitura política que o Nelson faz do romance. Em primeiro lugar, desloca o episódio do começo na narrativa (é o capítulo três, no romance) para perto do final. No romance, Fabiano está na cadeia com um bêbado que falava alto e alguns homens agachados em redor de um fogo. No filme há, apenas outro prisioneiro na cela com Fabiano que não diz uma palavra. Quando não está ajudando Fabiano, ele olha calmamente pela janela da cadeia. A luz tende a iluminá-lo de cima, dando a impressão de que ele representa alguma forma de salvação. Ao nascer do sol, o bando armado, ao qual ele pertence, entra na cidade e o solta. O fazendeiro vê Fabiano e manda soltá-lo. Logo depois, Fabiano e a família encontram o bando armado na estrada, e o jovem que estava na cadeia com Fabiano lhe oferece o seu cavalo e o convida a se juntar ao bando. O vaqueiro se recusa, sentindo, talvez, uma responsabilidade maior por sua família.

No romance, Fabiano pensa que “entraria num bando de cangaceiros e faria estrago nos homens que dirigiam o soldado amarelo”. Não o faz, porque “havia a mulher, havia os meninos, havia a cachorrinha”. O filme além de sar essa opção a Fabiano, inclui uma imagem dele montado no cavalo segurando um rifle. Mas o que é esse bando? Cangaceiros? De modo geral, não possuem as características visuais de cangaceiros, cuja iconologia específica já tinha sido codificada no cinema brasileiro quando Nelson fez o filme. Não sabemos quem são, apenas que representam uma ameaça à estrutura de poder da pequena cidade. Isso, junto à imagem de Fabiano segurando uma arma, fortalece a ideia de resistência, que está mais latente no romance.

O Sr. já publicou vários livros sobre o cinema brasileiro, inclusive, o primeiro livro sobre o assunto publicado nos Estados Unidos, *Brazilian Cinema*, organizado com Robert Stam. Como se deu essa colaboração e como surgiram os outros livros?

Bob (Robert) e eu terminamos os respectivos doutorados, mais ou menos, na mesma época: ele, em 1976, em Berkeley; eu, em 1977, na Universidade do Texas. Ele foi contratado para lecionar em NYU (Universidade de Nova Iorque), onde permanece até agora, e eu, em Rutgers University (Universidade Estadual de Nova Jersey). Uma noite, depois da exibição de um filme brasileiro em Nova York – não lembro qual –, Fabiano Canosa nos apresentou. Bob e eu tínhamos a mesma ideia de organizar um livro em inglês sobre o cinema brasileiro, por isso, resolvemos colaborar. Trabalhamos muito no livro durante bem mais de um ano. Felizmente, tivemos a cooperação generosa de muitos críticos, pesquisadores e cineastas no Brasil e conseguimos organizar uma boa introdução ao cinema brasileiro para o público estadunidense. O livro teve uma primeira edição em 1982, uma segunda em 1988 e uma terceira, com dois ensaios adicionais, em 1995.

Depois disso, resolvi escrever um livro sobre alguns diretores do Cinema Novo, e em 1984, saiu *Cinema Novo x 5: Masters of Contemporary Brazilian Film*, que inclui capítulos sobre a obra de Joaquim Pedro de Andrade, Cacá Diegues, Ruy Guerra, Glauber Rocha e Nelson Pereira dos Santos. O título, *Cinema Novo x 5*, é uma homenagem óbvia ao filme *Cinco Vezes Favela* (1962).

Aí, quando fazia pesquisa para *Cinema Novo x 5*, comecei a tentar entender a relação entre o cinema e o Estado no Brasil, o que levou à publicação de *The Film Industry in Brazil: Culture and the State*, em 1987. Alguns anos depois, em 1998, publiquei, na Inglaterra, um pequeno livro sobre *O Dragão da Maldade contra o Santo Guerreiro*, de Glauber Rocha (1969). Além disso, publiquei um número considerável de artigos sobre vários assuntos relacionados ao cinema brasileiro. Para quem se interessar, a lista quase completa pode ser consultada na minha página do site do *Department of Spanish and Portuguese* da UCLA (Universidade da Califórnia em Los Angeles): (<https://www.spanport.ucla.edu/person/randal-johnson/>).

O Cinema Novo teria tido três fases: a primeira entre 1960 e 1964⁶, a segunda entre 1964 e 1968⁷ e a terceira entre 1968 e 1973⁸. Em 1967, é criado o Instituto Nacional de Cinema (INC) e, em 1969, é criada a Embrafilme, a maior empresa pública de distribuição de filmes da América Latina. O filme *Macunaíma* de Joaquim Pedro de Andrade, é exibido, justamente, em 1969. A escolha de Joaquim pela principal obra do escritor (modernista) Mário de Andrade teria alguma relação com o contexto político vigente? Existiu alguma relação entre o regime militar e a valorização de Mário de Andrade, um expoente da literatura nacional brasileira?

Toda a produção do Cinema Novo tem alguma relação com o contexto político vigente. Vê-se isso, por exemplo, nos três principais filmes do período anterior ao golpe de 1964 – *Vidas Secas* (1963), *Deus e o Diabo na Terra do Sol* (1964), e *Os Fuzis* (1964) – que coincidiram com debates sobre reformas estruturais e questões sobre a pobreza, a marginalização e possibilidades de transformação social. Filmes como *O Desafio* (1966), *Terra em Transe* (1967), e *O Bravo Guerreiro* (1968) têm tudo a ver com o momento depois do golpe, e outros, como *Macunaíma* (1969), *O Dragão*

6 As imagens tinham cenários, predominantemente, rurais O objeto principal entre os cineastas era despertar a consciência na população sobre a necessidade de transformações sociais.

7 Inicia-se a ditadura militar. As imagens passam a ter cenários urbanos, passa a existir censura no material a ser exibido.

8 Na terceira fase há um endurecimento da ditadura. Algo verificável com o AI-5, ato institucional que suspendia liberdades individuais, como Habeas Corpus. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/ait/ait-05-68.htm. Acesso: 27 de abril de 2021.

da *Maldade contra o Santo Guerreiro* (1969) e *Azyllo Muito Louco* (1970) partem para uma abordagem mais alegórica num momento que era mais difícil dizer as coisas abertamente. Como disse antes, em 1966, Joaquim Pedro havia dito que o Cinema Novo podia se beneficiar de uma reavaliação do Modernismo à luz da situação atual que viviam. Disso, saiu *Macunatma* e outros filmes, inclusive *O Homem do Pau-Brasil*, filme que Joaquim Pedro lançou em 1982.

No seu livro, *Cinema Novo X 5*, o Sr. aduz que “a semente do cinema novo” teria vindo com dois congressos: um em 1952 (em São Paulo) e outro em 1953 (no Rio de Janeiro). Gostaria que o Sr. falasse um pouco sobre a importância desse momento para o Cinema Novo (ainda pretérito ao Cinema Novo propriamente dito).

Acho importante lembrar que quase sempre há perspectivas diferentes sobre os rumos do cinema no Brasil. Nesses dois congressos, os participantes discutiram alternativas para diversos aspectos da produção cinematográfica no país. Os dois congressos foram organizados ainda na era de estúdios: a Atlântida, no Rio de Janeiro, produzia uma chanchada atrás da outra e a Vera Cruz, em São Paulo, tentava produzir filmes sérios com uma qualidade igual a do cinema europeu. Alguns cineastas e críticos, como Alex Viany, Nelson Pereira dos Santos, Rodolfo Nanni e Carlos Ortiz, entre outros, não estavam satisfeitos com a situação existente, rejeitavam tanto a chanchada carioca quanto os filmes mais cosmopolitas da Vera Cruz, a favor de um cinema baseado em questões e tradições nacionais. Nelson Pereira dos Santos chegou a apresentar um trabalho com o título *O problema do conteúdo no cinema brasileiro*. Além de diferenças em termos de conteúdo, também discutiam o modo de produção do cinema nacional: gostariam de ter acesso aos equipamentos dos estúdios, mas sem se submeter às exigências deles. Em outras palavras, queriam a liberdade de fazer os filmes que quisessem ao invés dos que os estúdios queriam. Isso já era um passo na direção de um cinema independente e um cinema de autor, que são características do Cinema Novo. Também falavam da necessidade de usar equipes pequenas com orçamentos mais baixos, além de muitos outros assuntos relacionados aos problemas que a indústria enfrentava. Maria Rita Galvão (*O desenvolvimento das ideias sobre cinema independente*) e José Inácio de Melo Souza (*Congressos, patriotas e ilusões*) têm estudos importantes sobre os congressos, e eu abordo o assunto brevemente no terceiro capítulo de *The Film Industry in Brazil*.

Quais seriam as principais preocupações do Cinema Novo?

Cacá Diegues disse várias vezes que o Cinema Novo queria apenas três coisas: mudar o cinema brasileiro, mudar o Brasil e mudar o mundo. Vou deixar de fora o desejo de mudar o mundo, mas, de fato, o Cinema Novo queria mudar o Brasil e o cinema brasileiro. Os participantes do movimento não estavam interessados no tipo de filme que estava sendo feito no país, nem pelos filmes europeizados da Vera Cruz, nem pelas chanchadas da Atlântida. Queriam fazer um cinema social e político ao invés de um cinema comercial. A ideia era explorar, de uma perspectiva crítica, as contradições do país – a pobreza, a fome, a marginalização, a violência – e assim contribuir para os debates que estavam ocorrendo no país, naquela época. Além desse aspecto político, também queriam explorar novas linguagens cinematográficas e não aderirem às convenções do cinema comercial. Acharam modelos no Neorealismo Italiano (a ideia de filmar nas ruas, com equipes pequenas, e orçamentos baixos) e na Nouvelle Vague francesa (o conceito do cinema de autor), mas cada diretor seguia suas próprias preferências. Por isso, Raquel Gerber podia falar, em relação ao movimento, de uma “ortodoxia nuclear” (uma visão crítica sobre a realidade brasileira) e de uma “heterodoxia expressiva” (em termos de estilos cinematográficos). De certa forma, é isso que tento mostrar no meu livro sobre o Cinema Novo, focalizando as distintas trajetórias, preocupações e abordagens estilísticas dos cinco escritores escolhidos.

A falta de recursos financeiros como realidade do cinema levou a uma estratégia cinematográfica conhecida como: transformação da “escassez em significante”. O que significa essa expressão?

Transformar “escassez em significante” é uma expressão usada por Ismail Xavier para descrever a estratégia de alguns filmes da primeira fase do Cinema Novo. Não tendo a sua disposição financiamentos que os igualariam ao cinema internacional, imbuíram a relativa pobreza dos seus meios em elementos significativos do filme. O uso da câmera na mão e da cinematografia em *Vidas Secas* seriam exemplos perfeitos: com a imagem instável que acompanha o caminhar da família de retirantes ou o céu quase branco que representa a aspereza e dureza da região. Isso tem sua expressão

teórica em *Uma Estética da Fome*, de Glauber Rocha (1965), ou, em outro contexto, no manifesto *Por um Cine Imperfecto*, do cubano Julio García Espinosa (1970).

De forma resumida, como foi a evolução do Cinema Novo e a aliança entre os cineastas do Cinema Novo com a Embrafilme?

Apesar dos baixos orçamentos, o financiamento sempre foi problemático para o Cinema Novo. Antes do golpe, alguns filmes conseguiram financiamento do Banco Nacional de Minas Gerais, de José Luiz de Magalhães Lins, outros, da Comissão de Auxílio à Indústria Cinematográfica (CAIC), no de Estado de Guanabara, então sob o governo de Carlos Lacerda. De modo geral, os cineastas viam algum nível de apoio estatal essencial, assim como se via em, praticamente, todo o mundo. No entanto, nem todos os cinemanovistas apoiavam a criação do Instituto Nacional do Cinema por um decreto baixado pelo presidente militar Humberto Castello Branco, em 1966. Ainda assim, praticamente todos acabaram participando dos seus programas de apoio. O mesmo pode ser dito com a criação da Embrafilme, em 1969. O Cinema Novo, eventualmente, teria um peso importante na Embrafilme, particularmente, durante a gestão do diretor Roberto Farias entre 1974 e 1979.

Muitos foram os filmes financiados pela Embrafilme. Gostaria que o Sr. falasse um pouco sobre a importância, em termos e em números, dessa empresa para a viabilização de produções cinematográficas brasileiras, apesar de tantas críticas. Os cineastas financiados pela Embrafilme eram proibidos de se expressarem contra o regime. Havia algum tipo de censura ou métodos de se impedir críticas ao governo? O filme *Os cafajestes* seria um bom exemplo? Quais outros o Sr. destacaria?

O papel da Embrafilme era ajudar no desenvolvimento do cinema nacional, através de vários programas de apoio à produção e à distribuição. Não tinha a responsabilidade de censura, propriamente dita, que era uma função, naquela época, da Divisão de Censura de Diversões Públicas, que estava vinculada ao Ministério da Justiça. Que eu saiba, portanto, a Embrafilme não censurou nenhum filme. Poderiam ter acontecido pressões internas a respeito de um filme ou outro, mas censura como tal, não. Houve

casos em que filmes foram impedidos de circular. Um exemplo é *Iracema: Uma Transa Amazônica*, de Jorge Bodansky e Orlando Senna, que dirigiram em 1975. Dado o tipo de película usada, revelaram o filme num laboratório na Alemanha, onde seria exibido na televisão. Devido ao fato de não ter sido revelado no Brasil, não se enquadrava, tecnicamente, na definição oficial de “filme brasileiro” e não podia ser exibido no país como tal. Também não podia ser exibido como filme estrangeiro, porque, obviamente, era brasileiro. Essa interdição burocrática, que na realidade era uma forma velada de censura, durou até 1980, quando ganhou o Festival de Brasília e foi distribuído pela própria Embrafilme. Outro exemplo notório é o caso de *Pra Frente Brasil* (1982), dirigido por Roberto Farias, que havia sido presidente da Embrafilme entre 1974 e 1979. O filme ganhou o prêmio de Melhor Filme no Festival de Gramado em 1982, mas foi proibido dentro de uma semana. Na época, o presidente da Embrafilme, que coproduziu o filme, teve que renunciar. Foi liberado sem cortes depois das eleições, que ocorreram no segundo semestre daquele ano. O que acontece com a censura é o seguinte: o cinema é uma atividade cara, e a ideia de produzir um filme com a possibilidade de perder o investimento por causa de censura pode levar a uma autocensura, evitando certos assuntos ou abordagens potencialmente problemáticos.

Sobre a segunda fase do cinema novo (1964-1968), haveria um o paradoxo entre o período (de extrema repressão militar) e, concomitantemente, o fortalecimento do Cinema Novo, enquanto movimento. Em segundo lugar, uma transição do objeto e foco. O Brasil deixou de ser rural e passou a ser urbano. Isso teria ficado claro nos filmes da segunda fase?

Roberto Schwarz publicou na França, em 1970, um ensaio essencial para entender esse período: *Cultura e política, 1964-69*, incluído depois no livro *O Pai de Família e outros estudos*. Simplificando, entre outras coisas, o argumento de Schwarz é que nessa fase inicial da ditadura, a esquerda manteve hegemonia no campo cultural, incluindo, naturalmente, o cinema. Apesar da censura e do aumento na repressão, entre 1964 e 1968, foram lançados filmes como *Menino de Engenho* (1965), *O Desafio* (1966), *O Padre e a Moça* (1966), *A Grande Cidade* (1966), *Terra em Transe* (1967), *Garota de Ipanema* (1967), *A Falecida* (1968), *O Bravo Guerreiro* (1968), e *Fome*

de Amor (1968), entre outros, inclusive documentários importantes como *Viramundo* (1965). Enfim, os cinemanovistas continuaram produzindo nesse período, embora as condições políticas fossem mais difíceis que antes do golpe (e não devemos esquecer-nos da interrupção, pelos militares, do filme *Cabra Marcado para Morrer* em 1964). As coisas ficaram ainda mais complicadas depois do AI-5 em dezembro de 1968. Pode-se ver pelos próprios títulos que esse período ou fase é bem mais urbano que rural.

Em seu livro *Cinema Novo x 5*, o Sr. revela o seguinte senso comum, entre os cineastas de diferentes orientações: “Sem o apoio financeiro e proteção do Estado brasileiro não seria possível suportar o poder do cinema estrangeiro no mercado nacional”¹⁰. Tal realidade escrita e refletida, em 1982, ainda se mostra uma realidade contemporânea?

A grande maioria das indústrias cinematográficas do mundo depende de algum tipo de apoio estatal, seja ele direto ou indireto, e isso em grande parte pela ocupação de mercados nacionais pelo cinema estadunidense. A forma do apoio pode variar muito, desde políticas de exibição compulsória a diversas formas de subsídio, subvenção, prêmios, coprodução, apoio à comercialização, incentivos fiscais, assim por diante. No Brasil, a primeira lei de exibição compulsória data dos anos 30, e foi se expandindo muito lentamente até chegar a 140 dias por ano em 1980, isto é, cada cinema no país era obrigado a exibir filmes brasileiros 140 dias por ano. O apoio estatal aumentou depois da criação do Instituto Nacional do Cinema, em 1966, e da Embrafilme, em 1969, embora houvesse alguns tímidos programas de apoio antes disso. Os vários programas de financiamento evoluíram até a extinção da Embrafilme por Fernando Collor, em 1990, baseado na sua agenda neoliberal e na ideia de que o estado não tem papel a desempenhar em relação à cultura (uma ideia que está se repetindo hoje, com muito mais antagonismo e virulência). O apoio foi se reconstruindo, depois do *impeachment* de Collor, com a Lei Rouanet e, mais importante, com a Lei do Audiovisual e seu programa de incentivos fiscais. Com isso, o apoio foi se modificando e expandindo, com o Fundo Setorial do Audiovisual, os Funcines e outros programas.

Gostaria de repetir que, praticamente, todas as indústrias cinematográficas do mundo recebem algum tipo de apoio governamental,

e o Brasil não é exceção. Lamentavelmente, parece que o atual governo está tentando sabotar o cinema brasileiro pela asfixia da Ancine, ameaças de confisco do Fundo Setorial e até pela paralisação da Cinemateca Brasileira em São Paulo. É um descaso não apenas pelo cinema, mas também pela cultura

No livro *The Film Industry in Brazil* tentei traçar o desenvolvimento da indústria cinematográfica e, especialmente, das relações entre o cinema e o Estado. O livro foi publicado em 1987, portanto, antes da crise que levaria ao fechamento da empresa depois da posse de Collor, em 1990.

De uma forma geral, o Estado brasileiro, historicamente, se mostrou “patrono, fiador, regulador, repressor e, às vezes, produtor” do cinema brasileiro. Gostaria que o Sr. falasse um pouco dessa realidade e sobre esse “jogo complexo de interesses (internos e externos)” nessa relação Estado e cinema.

Sempre há diversos interesses em jogo quando se trata de apoio estatal à produção cinematográfica. Fala-se que a criação do Instituto Nacional do Cinema, em 1966, surgiu dos esforços de um grupo “universalista”, que se posicionava em oposição a um grupo nacionalista (o Cinema Novo). Há divisões entre aqueles que favorecem um cinema cultural e independente e há aqueles que preferem um cinema comercial. Em certa época, essa divisão foi descrita como a diferença entre o “cinemão” e o “cineminha”, embora, na realidade, seja uma falsa dicotomia. O interessante é tentar entender essas diferenças e pensar no seu impacto sobre a produção.

Quando estava fazendo pesquisa para *The Film Industry in Brazil: Culture and the State* (A indústria cinematográfica no Brasil: Cultura e o Estado), que saiu em 1987, comecei a me interessar pela relação entre os intelectuais/artistas modernistas e o Estado, em grande parte, por causa da leitura de *Intelectuais e Classe Dirigente no Brasil (1920-1945)*, do sociólogo Sérgio Miceli. Elaborei um projeto de pesquisa com o título *The Social Relations of Brazilian Literature* (As relações sociais da literatura brasileira). A ideia era examinar a dinâmica política da produção literária no Brasil durante um período crucial de sua história (1922-1945), através da análise das trajetórias intelectuais e capital simbólico de quatro escritores: Cassiano Ricardo (1895-1974), Mário de Andrade (1893-1945), Octávio de Faria (1908-1980) e Graciliano Ramos (1892-1953). Esses escritores representam

duas gerações literárias – uma que surgiu nos anos 20, outra, nos anos 30 – e ocupam quatro posições diferentes no campo literário: dois na direita (Ricardo e Faria) e dois na esquerda (Ramos) ou centro-esquerda (Andrade). Os quatro também levavam vidas públicas ativas, trabalhando com agências governamentais, a imprensa e/ou partidos políticos (fariam menos que os outros). Portanto, suas respectivas posições no campo são, eminentemente, representativas de constelações mais amplas de escritores e intelectuais.

Minha ideia era escrever um livro sobre o assunto, mas a pesquisa nem sempre segue uma linha reta. Publiquei artigos sobre os quatro escritores, além do que seria o capítulo introdutório do livro, que saiu na Revista USP, numa tradução de Antônio Dimas (*A dinâmica do campo literário brasileiro, 1930-1945*), e ensaios sobre assuntos relacionados ao projeto. Mas outras coisas interferiram, e não cheguei a terminar o livro. Por exemplo, em meados dos anos 80, criei, junto com outros colegas, um grupo de estudos sobre a relação entre cultura e Estado. O primeiro livro que lemos foi *A Reprodução*, de Pierre Bourdieu e Jean-Claude Passeron. Aí comecei a me interessar pela obra de Bourdieu, e, graças ao contato com Sérgio Miceli, que foi à Universidade da Flórida como professor visitante, acabei passando vários meses em Paris acompanhando as discussões do grupo de Bourdieu na École des Hautes Études en Sciences Sociales. Numa reunião com Bourdieu, sugeri a organização de um livro que reunisse os seus ensaios principais sobre literatura e arte, que estavam dispersos em revistas na França e outros países. Ele gostou tanto da ideia que o resultado foi o livro *The Field of Cultural Production: Essays on Art and Literature* (O campo de produção cultural: ensaios sobre arte e cultura), que saiu em 1993. Servi como organizador, tradutor e editor de tradução do livro, além de escrever uma longa introdução. Depois disso, traduzi a parte de Bourdieu, no seu longo diálogo com o artista alemão, Hans Haacke, que foi publicado em 1995 com o título *Free Exchange* (Intercâmbio livre), além de servir como tradutor e editor de tradução para outro livro de Bourdieu, *Practical Reason: On the Theory of Action* (Razão prática: sobre a teoria da ação), que saiu em 1998. Também, em mais um desvio do projeto iniciado, comecei a ver os filmes de Manoel de Oliveira, o que resultou num livro publicado em 2007.

Essa questão, de alguma forma, conecta-se com aquilo que o Sr. levantou nos artigos: *A dinâmica do campo literário brasileiro (1930-1945)* e *The Institutionalization of Brazilian Modernism*¹¹. Nesses ensaios, o Sr. fala que os textos literários constituiriam uma rede de relações sociais vinculadas a relações de poder¹². O que é exatamente isso?

Cada campo de atividade tem suas hierarquias baseadas nos valores específicos daquele campo. No campo econômico, esse valor seria capital econômico; no campo político, seria capital político, e assim por diante. No campo de produção literária, o capital econômico é, muitas vezes, um fator secundário; primário é o que Bourdieu chama de capital simbólico, ou ainda, o reconhecimento e prestígio que um determinado escritor tem no campo, e isso determina a estrutura de poder (simbólico) no campo. Por que alguns escritores ou escritoras permanecem, enquanto outros, não? Por que alguns são publicados pelas editoras mais importantes, enquanto outros, não? Por que alguns são resenhados pelos críticos mais importantes, enquanto outros, não (e o que determina a importância desses críticos)? Por que alguns fazem parte do cânone, enquanto outros, não? Porque existe uma rede de relações sociais – as instâncias de consagração – que eleva algumas obras ou escritoras e rebaixa outras, mesmo que seja apenas a partir da omissão de, simplesmente, não falar sobre a obra. Hoje a universidade tem um papel importante nesse processo; antes, eram os críticos de jornal. Nem sempre é a questão da qualidade da obra que importa. Nos anos 30, o campo literário estava altamente politizado, e os comentários críticos, muitas vezes, tinham mais a ver com a posição política do escritor do que com a qualidade da obra. Às vezes, nem sequer reconhecem certas obras ou escritores como legítimos dentro do campo. Cito três exemplos no artigo *A dinâmica do*

11 Nesse ensaio, “a literatura e a prática literária não são totalmente autônomas, nem, inteiramente, autocontidas (...) constituiriam sistemas dinâmicos ou redes de relações sociais que estão intimamente ligadas a relações frequentemente sutis de autoridade e poder” (JOHNSON, Randal. *The Institutionalization of Brazilian Modernism*. University of Florida, 1990, p. 5-23..

5 (Disponível em: <https://repository.library.brown.edu/studio/item/bdr:918221/>. Acesso em 24 de fevereiro de 2021.)

12 “(...) a literatura e os textos literários não são totalmente autônomos, nem inteiramente autossuficientes (...), mas constituem uma rede dinâmica de relações sociais intimamente vinculada a relações sutis de autoridade e de poder” (JOHNSON, Randal. *A dinâmica do campo literário brasileiro (1930-1945)*. n. 26, 1995. 50 anos de final de Segunda Guerra, p. 164-181, p. 166).

campo literário, que teria sido o primeiro capítulo do livro não terminado, um de Lúcio Cardoso, outro de Marques Rebelo e o terceiro de Jorge Amado. Escrevendo sobre *Em Surdina*, de Lúcia Miguel-Pereira, Amado diz o seguinte: “Espero que a Srta. Lúcia Miguel-Pereira [...] decida-se a escrever romances e deixe para trás suas ideias preconcebidas e suas explicações, que são ótimas em artigos, mas inúteis nas páginas de um romance”. Enfim, através do estudo dos quatro escritores que mencionei, minha ideia era mapear as estruturas de poder do campo literário nos anos 30.

Segundo o Sr., os críticos que canonizaram o movimento modernista teriam rejeitado as tendências menos progressistas desse movimento¹³. Quais seriam as possíveis motivações, a seu ver, para essa negação ou rejeição?

Falo um pouco sobre isso no artigo *A Institucionalização do Modernismo Brasileiro*. Há várias razões para isso, especialmente, a partir da racha que houve dentro do movimento, em 1926, com a criação do Partido Democrático, em São Paulo, em oposição ao Partido Republicano Paulista. Escritores como Cassiano Ricardo, Menotti del Picchia e Plínio Salgado estavam afiliados ao PRP (Partido Republicano Paulista); Mário de Andrade, ao PD (Partido Democrático). Na década seguinte, foram membros do PD que criaram o Departamento de Cultura em São Paulo, além da própria USP, que é talvez o centro principal para o estudo do Modernismo no país. É claro que a qualidade literária faz parte, mas não há dúvida que a posição política dos escritores de direita também tem muito a ver com isso.

O senhor, em recente entrevista, disse que, ao ver *Viagem ao Princípio do Mundo* (de Manoel de Oliveira), *Terra Estrangeira* (de Walter Salles) e o *Céu de Lisboa* (de Wim Wenders), teria surgido o interesse pelo cinema português. Desse interesse, nasce o livro *Manoel de Oliveira* pela editora da Universidade de Illinois (2007). Manoel de Oliveira era um cineasta bastante “original, não ortodoxo (...). Em termos de criatividade cinematográfica ele seria muito mais jovem que muitos cineastas com metade de sua idade”¹⁴ (tradução livre). Ao mesmo tempo, Manoel

13 Due to the complex “homogenizing” process of canon formation, many critics have tended to ignore or simplistically dismiss less-than-progressive tendencies of Modernism”.

14 RANDAL JOHNSON, Manoel de Oliveira, p. 2.

era, extremamente, católico e colocava um pouco de sua religiosidade em seus filmes, como a *Divina Comédia* (de 1991). Gostaria que o senhor falasse um pouco sobre a possível dualidade dessa grande figura.

Sim, Manoel de Oliveira era católico, mas nunca foi dogmático ou fez proselitismo nos seus filmes. Aborda a religião em alguns filmes – *O Acto da Primavera* (1943), *Le Soulier de Satin* (1985), *Mon Cas* (1986), *Non, ou a Vã Glória de Mandar* (1990), *Palavra e Utopia* (2000), entre outros –, mas geralmente para mostrar as distâncias enormes entre ideais cristãos e o comportamento humano. *A Divina Comédia* (1991), que não é uma adaptação de Dante, é um bom exemplo. Embora a Bíblia seja uma das fontes do filme, há várias outras: Dostoiévsky (*Crime e Castigo*, *Os Irmãos Karamazov*), Nietzsche (*O Anti-Cristo*) e José Régio (*A Salvação do Mundo*). De acordo com Oliveira, todos os textos usados lidam de alguma maneira com o problema do pecado e a possibilidade de redenção. A história se passa num manicômio, e quase todos os personagens são pacientes, além de representarem figuras bíblicas, literárias ou filosóficas. O filme não tem um enredo propriamente dito, mas avança por uma série de longos diálogos, normalmente entre pares de personagens (por exemplo, Sonya e Raskolnikov, o profeta e o filósofo), ao mesmo tempo que reconstrói cenas de suas fontes, como o Jardim de Éden, a Última Ceia, a ressurreição de Lázaro, os assassinatos de Raskolnikov, e assim por diante. Nesse sentido, é um filme bastante complexo. Abre com a questão de transgressão (Adão e Eva e a maçã) e termina com o arrependimento e pedido de redenção de Raskolnikov. Como em muitas outras obras de Oliveira, o filme oferece mais questões que respostas.

Talvez, por causa do seu catolicismo, Manoel de Oliveira foi um cineasta profundamente ético. Ele fala da ética em múltiplas ocasiões, em entrevistas e em suas próprias escritas. Numa longa entrevista que concedeu a Antoine de Baecque e Jacques Parsi (publicado como livro com o título *Conversas com Manoel de Oliveira*), ele diz o seguinte: “Tenho uma deontologia para o cinema em geral e para cada filme em particular. Esforço-me por me manter no interior desta deontologia, e creio que é o que estabelece a unidade, o equilíbrio, o sentido e a identidade de cada filme”.

O termo “deontologia” deriva da palavra grega para “dever”, e pode ser definido como “A ciência do dever, ou o ramo do conhecimento que

lida com obrigações morais”¹⁵. Concepções de deontologia focalizam uma obrigação de agir de acordo com algum princípio familiar, social, legal ou religioso – e, não, baseado em consequências ou teleologia – como a base de valor moral. A posição deontológica de Oliveira deriva, a meu ver, de suas reflexões sobre o mundo moderno, formadas, pelo menos em parte, de uma combinação de sua formação religiosa e, talvez, de uma noção mais kantiana de ética e de uma reflexão intensa sobre o lugar e a natureza do cinema em seu contexto social e estético mais amplo.

Oliveira expressa uma postura profundamente ética em sua discussão, em múltiplos filmes, de arte e vida, vida e morte, a relação entre ideais religiosos e morais, a realidade social, o bem e o mal, amor e desejo e a possibilidade de descobrir a verdade da existência dos seres humanos. Em alguns momentos, o seu posicionamento ético assume uma coloração religiosa, em outros, é puramente secular. Os seus filmes levantam muitas questões, mas, raramente, oferecem respostas, e nunca são prescritíveis. Ao contrário, apresentam situações envolvendo a conduta humana em escalas individuais, nacionais e globais para provocar reflexão no espectador. Ao mesmo tempo, questionam convenções cinematográficas tradicionais ou *mainstream*, que, a seu ver, impedem o tipo de reflexão que Oliveira desejava.

Ainda sobre Manoel de Oliveira e, especificamente, sobre *Francisca*. Gostaria que o Sr. falasse um pouco sobre a importância do produtor Paulo Branco para obra de Manoel?

Paulo Branco foi essencial para a carreira de Oliveira. Quando o cineasta lançou *Amor de Perdição*, em Portugal, foi o maior fracasso. É que ele filmou duas versões, uma para o cinema, outra para a televisão; as duas em 16mm e em cores. A versão para a televisão foi exibida em seis segmentos no outono de 1978, mas em preto e branco. O ritmo lento, o enquadramento teatral, o estilo de atuação e o uso de *tableaux vivants* faziam-no inapropriado para a televisão, tornando-o severamente criticado. Um crítico chegou a dizer que representava um exemplo de como não adaptar o romance ao cinema. No ano seguinte, Paulo Branco lançou o filme na sala *Action République*, em Paris, onde teve o maior sucesso, estabelecendo a fama de Oliveira como um grande cineasta moderno. *Le Monde* até noticiou

15 Minha tradução de: “the branch of ethics concerned with the nature of duty and obligation” (Oxford English Dictionary)

o lançamento na capa do jornal. Depois disso, Paulo Branco produziu todos os filmes de Oliveira, desde *Francisca* (1981) até *O Quinto Império* (2004). Em outras palavras, produziu 21 dos 27 longas que o cineasta fez depois de *Amor de Perdição*. O fato conhecido mais curioso é que, quando Oliveira ganhou fama internacional com *Amor de Perdição*, já tinha 71 anos.

No seu currículo, há vários livros que ainda não comentamos: *Tropical Paths: Essays on Modern Brazilian Literature* (1993), *Black Brazil* (1999), *A Companion to Latin American Cinema* (2017) e *Axé Bahia: The Power of Art in an Afro-Brazilian Metropolis* (2018). O que pode nos dizer sobre esses livros?

Tropical Paths é uma coletânea de ensaios que organizei em homenagem ao meu orientador de tese, Fred P. Ellison. Inclui contribuições de estudiosos que o conheciam bem, muitos dos quais tinham sido professores visitantes da Universidade do Texas: Haroldo de Campos, João Alexandre Barbosa, Affonso Romano de Sant’Anna, Walnice Nogueira Galvão, Massaud Moisés, Fábio Lucas e Silviano Santiago, além de colegas e orientados dele. Os outros são livros coorganizados. *Black Brazil* surgiu de um simpósio que Larry Crook e eu organizamos na Universidade da Flórida, em 1993. Benedita da Silva fez o *keynote*¹⁶. Também participaram pessoas como Antônio Pitanga, João Jorge Santos Rodrigues (do Olodum), Carlos Hasenbalg, Jeferson Bacelar, Anani Dzidzienyo, Antônio Risério, e Maria José do Espírito Santo França, entre outras. Como indica o título, *A Companion to Latin American Cinema* é uma coletânea de ensaios sobre o cinema latino-americano contemporâneo. Foi iniciativa de Stephen Hart da University College London (Universidade Pública de Londres). Ele me convidou, junto com Maria Delgado, da Universidade de Londres, para ajudá-lo na organização. Finalmente, *Axé Bahia*¹⁷ surgiu da exibição do mesmo nome que ocorreu no Museu Fowler, da UCLA, entre setembro de 2017 e abril de 2018. A iniciativa foi do curador para América Latina do Fowler, Patrick Polk, e éramos quatro curadores: o Patrick, a historiadora Sabrina Gledhill, o historiador da arte Roberto Conduru e eu. A exibição incluiu artistas como Goya Lopes, Ayrson Heráclito, Caetano Dias, Nádia Taquary, Jota Cunha, Mestre Didi, Rubem Valentim, Pierre Verger, Carybé,

16 Minha tradução: discurso de abertura.

17 Resenha disponível em: <https://muse.jhu.edu/article/725754/pdf>

Mário Cravo Neto, José Adário dos Santos (Zé Diabo), Éder Muniz, entre vários outros. O livro, que é muito bonito, com muitas ilustrações, conta com contribuições sobre a arte baiana, enfatizando os artistas presentes na exibição. Levou-nos quatro anos – várias viagens à Bahia e muitas horas de discussões sobre quem e o que incluir – para organizar a exposição, mas valeu a pena.

Quais são seus planos, quando o mundo voltar ao normal?

Aposentei-me de UCLA em 2018. Gosto muito de poder me levantar de manhã e fazer o que quiser, sem compromisso, sem prazo. No entanto, me comprometi a escrever um livro sobre o cinema brasileiro, desde o período mudo até o presente, para uma editora na Inglaterra. Será um tipo de “*companion volume*”¹⁸. Há alguns outros possíveis projetos no ar, mas nada concreto.

Entrevista realizada em: 14/03/2021.

Bibliografia

CASTAÑEDA, David. Axé Bahia: The Power of Art in an Afro-Brazilian Metropolis (review). **The MIT Press**. Volume 52, Number 2, p. 80-81, 2019. Disponível em: <https://muse.jhu.edu/article/725754/pdf>

DIMAS, Antonio. Sobre letras e Cinema: entrevista com Randal Johnson. **Teresa revista de Literatura Brasileira** [16]; São Paulo, p. 278-285, 2015

JOHNSON, Randal. **Literatura e cinema: Macunaíma, do modernismo na literatura ao cinema novo**. São Paulo: TA Queiroz, 1982.

JOHNSON, Randal. Cinema Novo x 5 Masters of Contemporary Brazilian Film (Latin American Monograph series). University of Texas Austin Press, 1984. Edição do Kindle.

JOHNSON, Randal. **The Film Industry in Brazil: Culture and the State**. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1987. Disponível em:

<https://digital.library.pitt.edu/islandora/object/pitt%3A31735057894150/viewer#page/34/mode/2up>

JOHNSON, Randal. **Manoel de Oliveira**. Champaign/Urbana: University of Illinois Press, 2007.

JOHNSON, Randal. **Literatura e Cinema, Diálogo e Recriação: o caso Vida Secas**. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/2029595/mod_resource/content/2/Adapta%C3%A7%C3%A3o.pdf. Acesso em: 30 de outubro de 2020.

JOHNSON, Randal. A dinâmica do campo literário brasileiro (1930-1945). **50 anos de final de Segunda Guerra**, n. 26, , p. 164 – 181, 1995.

JOHNSON, Randal. As relações sociais da produção literária. **Revista de crítica literária Latino-Americana**, ano XX, n.º40. Lima-Berkeley, p. 189-203 /,2º semestre de 1994. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/4530766?seq=1>

JOHNSON, Randal. The institutionalization of Brazilian Modernism. **Brasil/Brazil: A Journal of Brazilian Literature**, Brown University, 1990, p. 5-23, 1990.

Disponível em: <https://repository.library.brown.edu/studio/item/bdr:918221>

JOHNSON, Randal. Authoritarian Fiction: Octávio de Farias's Tragédia Burguesa. **Ideologies and Literature** (journal of hispanic and lusobrazilian literatures), 3 vol Minneapolis, Univ. of Minnesota, n.1, spring, 1988.

JOHNSON, Randal. Art and Intention in Mario de Andrade. *In: Homenagem a Alexandrino Severino - Essays on the Portuguese Speaking World*. Host Publications, Inc Austin Texas, 1993. Disponível em: https://books.google.com.br/books?hl=pt-BR&lr=&id=eUljuf4noKoC&oi=fnd&pg=PA167&dq=Art+and+Intention+in+M%C3%A1rio+de+Andrade&ots=fgn0aLNncA&sig=VW8yi8_mLEFI8YR5mcHiwL9xbc#v=onepage&q=Art%20and%20Intention%20in%20M%C3%A1rio%20de%20Andrade&f=false

JOHNSON, Randal. *Graciliano and Politics in Alagoas* //: **Graciliano Ramos and the Making of Modern Brazil. Memories, Politics and Identities.** VILLARES, Lucia e BRANDELERO, Sara (orgs). University of Wales Press, 2017. Disponível em: https://books.google.com.br/books?hl=pt-BR&lr=&id=T-yVDwAAQBAJ&oi=fnd&pg=PA21&dq=Randal+Graciliano+and+politics+in+alagoas&ots=RFVItivmK&sig=C62z5Vsh_g-kZDEtQDzadTfFeoM#v=onepage&q=Randal%20Graciliano%20and%20politics%20in%20alagoas&f=false

JONHSON, Randal, POLK, Patrick Arthur, Patrick CONDURU, Roberto, GLEDHILL, Sabrina. **Axé Bahia: The Power of Art in an Afro-Brazilian Metropolis.** Fowler Museum at UCLA, 2018.

JOHNSON, Randal. Notes On A Conservative Vanguard: The Case of Verde-Amarelo/Anta. **Hispanic Studies Series**, v. 4, p. 31-42, 1988.

VILLARES, Lucia e BRANDELERO, Sara. *Graciliano Ramos and the Making of Modern Brazil. Memories, Politics and Identities.* University of Wales Press, 2017.

Como citar este artigo

MORAES, F. R. de. Entrevista com o professor Randal Johnson. **Fragmentum**, Santa Maria, p. 239-264, 2022. Disponível em: 10.5902/2179219465482. Acesso em: dia mês abreviado. ano.

Resenha

REDES DE PESQUISA NO ACONTECIMENTO DO V SEDISC

FLORES, Giovanna B.; GALLO, Solange L. M.; NECKEL, Nádia R. M.; DALTOÉ, Andréia S.; SILVEIRA, Juliana; MITTMANN, Solange; LAGAZZI, Suzy; PFEIFFER, Claudia C.; ZOPPI-FONTANA, Mónica G. (Orgs.) **Análise de Discurso em Rede: Cultura e Mídia**. Vol. 5. Campinas, SP: Pontes Editores, 2021.

Andréia da Silva Daltoé (UNISUL)¹

Claudia Pfeiffer (UNICAMP)²

*em la lucha de clases
todas las armas son buenas
piedras
noches
poemas*

Paulo Leminski (2013, p. 93)

Estar no terreno da Análise de Discurso de linha materialista (AD) é comprometer-se com a luta de que fala Leminski (2013) em epígrafe e com as demais lutas que daí derivam. É deste lugar, desta implicação e deste afetamento de que falamos.

1 Professora do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Linguagem – PPGCL da Universidade do Sul de Santa Catarina – UNISUL; Doutora em Letras (2011) pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS; Líder do Grupo de Pesquisa Relações de Poder, Esquecimento e Memória (GREPEM- CNPq/UNISUL) e do Coletivo Pró-Educação (Tubarão/SC); Integrante do Grupo de Estudos Pecheutianos (GEP-CNPq/Unipampa); Email: andriadaltoe@gmail.com

2 Pesquisadora do Laboratório de Estudos Urbanos da Unicamp e professora do Programa de Pós-Graduação em Linguística do IEL/UNICAMP; Doutora em Linguística (2000) pela UNICAMP; líder do Grupo de Pesquisa Interdisciplinar em Políticas de Saúde, junto com Carlos Correa da FCM/UNICAMP; email: claupfe@gmail.com

Desde o surgimento da AD com Pêcheux na França – poderíamos dizer com a AAD-69, mas o caminho sempre começa antes –, nossa prática teórico-analítica compromete-se com uma luta política que, não dissociada da prática discursiva, propõe-se a enfrentar as forças de poder que tentam justamente apagar esta relação para melhor exercer seus fins. Por isso que, ao encontro da nossa epígrafe, recuperamos também Althusser (*apud* PÊCHEUX, [1975] 1988, p. 210), para dizer que:

[...] na luta política ideológica e filosófica, as palavras são também armas, explosivos, ou ainda calmantes e venenos. Toda a luta de classes pode, às vezes, ser resumida na luta por uma palavra, contra uma outra [...]. O combate filosófico por palavras é uma parte do combate político.

Se antes já compreendíamos a força e a necessidade de nosso fazer neste campo do saber, hoje mais ainda quando enfrentamos ameaças cada vez mais concretas contra uma já frágil democracia e mesmo contra nossa própria existência. Nesta trincheira, nossa arma é a palavra, é a ousadia a que nos impele Pêcheux, é a potência de uma teoria que nos ajuda a dessuperficializar os discursos que nos dominam, mas é também tudo isso potencializado na insurreição de construir laços quando nos queremos isolados e desarticulados.

Nosso agir, portanto, não é um agir individual, solitário entre os gabinetes, departamentos e salas de aula, mas um agir coletivo que explica a motivação e a beleza da criação do Seminário **Análise de Discurso em Rede: Cultura e Mídia - SEDISC**, que se organiza como um espaço de integração em redes de pesquisa, congregando grupos de pesquisa de todo o território nacional e da América Latina – “Um verdadeiro acontecimento” como assim significa Pfeiffer (2017, p. 9).

Este preâmbulo para dizer que resenhar o Livro da 5ª edição do SEDISC de 2021, em suas 420 páginas, é dizer desta força coletiva que desde o início era inspiração, mas que no ano de 2021 ganhou uma importância singular: apesar de contornarmos a distância territorial pela opção de um encontro virtual, ainda vivíamos os horrores e as incertezas da tragédia pandêmica da Covid-19 e as consequências de decisões políticas que nos abandonaram à própria sorte.

O V SEDISC se deu, portanto, nas contingências deste momento tão difícil e que assim se mantém: na época, eram mais de 170.000 vidas

perdas para a Covid e um silêncio sobre elas ensurdecedor, em 2021 já passávamos do meio milhão; eram e são Joões Albertos; Kauás; Zezicos Guajajaras; continuamos sem saber quem mandou matar Marielles; estávamos e estamos em meio a ataques permanentes à ciência, às universidades, à escola, às instituições públicas do país; eram as queimadas no Pantanal e na Amazônia; são as populações ribeirinhas, indígenas e quilombolas ameaçadas constantemente pela Covid, pelo agronegócio, pela grilagem, pela mineração... É a necropolítica (MBEMBE, 2018) que assola o Brasil de modo devastador.

Com a emoção à flor da pele, é que dizemos deste Vol. 5 na confluência da lembrança do encontro, do contato com a força e a urgência dos textos ali reunidos, todos comprometidos com o desafio de 2021, quando o V SEDISC se propôs a *Ler o Brasil hoje*, apesar da angústia e da dor, sustentando-se por um gesto de interpretação que, conforme Orlandi (2014, p. 49), é “uma questão ética e política, é uma questão de responsabilidade, pois ciência e política se atravessam em conjunturas sócio-históricas sempre particulares, por isso mesmo, muito significativas”.

Em meio a tudo isso, o V SEDISC se deu como um sopro de resistência e de persistência e se fez um encontro de múltiplas dimensões para muito além do que prevíamos quando discutíamos como manter a realização do evento prevista para 2020. Pensamos em postergá-lo, ansiando pela possibilidade de ser presencial em 2021, mas sabendo que havia uma chance muito grande de ainda ser necessário fazê-lo de modo remoto. Decisão tomada quanto à sua manutenção em 2020, muitas reuniões foram necessárias para que dêssemos a forma que imaginávamos ser a mais acolhedora e possível nas agendas de pesquisadores com seus corpos exauridos pelas telas, pelas cadeiras, pelo Brasil. Também não queríamos uma mera transposição de um evento presencial em remoto. Com isso pudemos abrir para outros formatos e modos de exposição, com vídeos, áudios, pôsteres, debates ao vivo e na plataforma da Unisul; também ocupamos 8 semanas, a partir do dia 08 de outubro, nas terças e quintas das 17h00 às 19h00 para os encontros ao vivo de abertura, das mesas-redondas, simpósios, lançamento de obras e das conferências de encerramento.

Naquele período, as terças e quintas já amanheciam melhores com a expectativa do encontro que viria a acontecer. Encontro de reflexões, proposições, indagações, análises; encontro de compromisso, luta, resistência; encontro de emoções, afeto, laço, suporte, grupo. Trabalho

vigoroso, rigoroso, amoroso. O SEDISC foi um grande e retumbante encontro.

E só foi assim porque foi um gesto coletivo. Somos 9 organizadoras desta 5ª. edição de três instituições de ensino e pesquisa – UNISUL, UNICAMP e UFRGS. Trabalhamos muito. Rimos muito. Nos desesperamos juntas e juntas fomos encontrando caminhos possíveis. Nossas reuniões de organização às sextas-feiras no fim de dia se tornaram festivas. E mais festiva a cada sim que recebíamos das parcerias convidadas para serem conferencistas, palestrantes nas mesas, coordenadores de simpósio e de sessão de comunicação, e monitores; para realizar o vídeo de abertura de nosso SEDISC; para criar o ambiente digital onde o SEDISC se daria; e muito mais, tivemos muito apoio efetivo e afetivo. Queremos fazer uma menção especial ao apoio infindável dos profissionais de TI da UNISUL; aos monitores fantásticos; ao trabalho lindo de Mara Sala da UNISUL, que orientou a montagem do vídeo de abertura pela discente Juliana Antonello; ao trabalho sensível da Juliana da Silveira, nos demais vídeos e vinhetas, contando com as fotos fortíssimas de Narciso Tenório; e, finalmente, ao trabalho hercúleo de Giovanna Flores e Juliana da Silveira na execução diária das inúmeras dimensões de trabalho que permitiram que o V SEDISC acontecesse.

Dentre tudo que aprendemos e vivenciamos, um muito deste SEDISC materializado, após leitura de pares avaliadores, na valiosa contribuição de parte das pesquisadoras e pesquisadores que integraram a programação do Evento, mostrando-nos, usando palavras de Lagazzi (2021, p. 139) que:

Em nosso olhar discursivo, falar de interpretação é pensar em possibilidades de diferentes leituras, em derivas que questionam e desorganizam o que nos parece evidente e natural, localizando a interpretação em suas determinações históricas, em relações que se tecem materialmente.

O SEDISC tradicionalmente se ancora em 6 eixos temáticos, que procuram perscrutar, a partir de diferentes ordens significantes, processos discursivos importantes de serem trazidos à discussão. Há, também, atravessando esse olhar discursivo, outros gestos sensíveis que se nutrem em práticas, campos disciplinares e teóricos distintos da análise do discurso materialista, promovendo um profícuo diálogo.-

Nesses atravessamentos, propusemos que o ponto de ancoragem comum de reflexão fosse o de *ler o Brasil hoje* enquanto uma prática de resistência, de luta, de urgência. Em relações parafrásticas, já estávamos familiarizados com *Ler o Capital*; *Ler o arquivo hoje*; *(Re)ler Michel Pêcheux hoje...* mas *Ler o Brasil hoje* do V SEDISC nos brindou com leituras surpreendentes, inéditas, plurais, experimentadas em coletivo, em falar *com* e não *por*.

Neste compromisso, o Livro de 2021 trouxe em seus textos, distribuídos em 6 sessões, questões fundamentais de arquivo, cultura, sentido, sujeito, memória, materialidades e tantas outras que nos ajudaram a pensar criticamente a arte, o corpo, a tecnologia, a escola, a pandemia, o urbano, o pedagógico, a mídia... implicados num fazer teórico-analítico que não sucumbe à força de uma ideologia dominante que se esforça em separar os saberes sobre o sujeito do conhecimento científico e os efeitos que produzem uma formação social capitalista, como nos alertava Pêcheux ([1969] 2011).

Todavia, não foi fácil *ler o Brasil hoje* e continua não sendo, mas cá estamos, do outro lado da trincheira, fazendo valer o que Pêcheux (1988) nos ensinou: não há prática científica fora da prática política. Vamos fazendo resistência ao dizer quando muitos nos querem calados e vamos procurando, conforme Leminski, “a porta que esqueceram de fechar, o beco com saída, a porta sem chave, a vida”. Afinal, como nos diz Orlandi (2012, p. 234), “é porque a língua, a ideologia e o Estado falham em sua articulação do simbólico com o político, que a resistência é possível: não aquela da forma heroica, mas aquela que se dá na divergência de sujeitos que teimam em (r) existir”.

Nos parece que nosso ler sempre será da ordem desta teimosia de que fala Orlandi e que toca Guimarães Rosa (1985), em “A vida também é para ser lida. Não literalmente”, indo ao encontro do que fazemos em Análise de Discurso (AD): teimamos em ler a palavra em vida, em sua práxis, enlaçada na teoria, em batimento. E o fazemos mesmo nesta ambiguidade que engendra Guimarães: *lida* como adjetivo, do ato de ler, mas também como substantivo, de *labuta*, de *esforço fora do comum*, *a lida nossa de todo dia*. Esta ambiguidade nos ajuda a pensar que lemos a vida em sua crueza, rudeza, mas também em toda sua beleza e potência. E isso é possível, continuando com Guimarães, porque “O caminho é resvaloso” “a gente cai, mas levanta”, só que, para isso, precisamos “de pés livres, de mãos dadas e de olhos bem abertos”.

Esta passagem diz muito do que aconteceu nesta edição do Evento, mas também nos leva de volta àquele final de tarde de 14 de novembro de 2018, quando, no auditório da Pedra Branca, fechávamos o IV SEDISC com um grande círculo, gritando para quem quisesse ouvir: “*Ninguém solta a mão de ninguém!*”. De lá para cá, tantas lutas seguiram e, enquanto lutávamos, entramos na maior crise sanitária do Século XXI com a Pandemia da Covid-19. Mas não esquecemos desta promessa e viemos cada vez mais entrelaçando-nos em parcerias teóricas e de afeto: esta é a boniteza do SEDISC e é a boniteza da AD.

Finalmente, queremos dizer que o que se abre a ler no livro que aqui resenhamos são reflexões teóricas e analíticas que contribuem para que nos lembremos de nossa responsabilidade de persistirmos enlaçados na delicadeza e agudeza de nossas leituras discursivas, mantendo o fôlego e a coragem necessários para continuarmos nossa escuta do social, recusando o idealismo de uma língua e de um sujeito fora da história, firmando nossa posição “ética e política: uma questão de responsabilidade” (PÊCHEUX, 1983/2008, p. 57).

Referências:

MBEMBE, A. **Necropolítica**. 1ª edição [2003]. São Paulo: N-1, 2018.

LAGAZZI, Suzy. A arte da ilustração materializando o social. In: FLORES, Giovanna B.; GALLO, Solange L. M.; NECKEL, Nádía R. M.; DALTOÉ, Andréia S.; SILVEIRA, Juliana; MITTMANN, Solange; LAGAZZI, Suzy; PFEIFFER, Claudia C.; ZOPPI-FONTANA, Mónica G. (Orgs.) **Análise de Discurso em Rede: Cultura e Mídia**. Vol. 5. Campinas, SP: Pontes Editores, 2021.

LEMINSKI, Paulo. **Toda poesia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

ORLANDI, E. P. **Discurso em análise**: sujeito, sentido, ideologia. Campinas, SP: Pontes Editores, 2012.

ORLANDI, Eni P. **Ciência da Linguagem e Política**: anotações ao pé das letras. Campinas: Pontes Editores, 2014.

PÊCHEUX, Michel. **Semântica e discurso**: uma crítica à afirmação do óbvio. [1975] Campinas: Editora da UNICAMP, 1988.

PÊCHEUX, Michel. [1983]. **O Discurso**: estrutura ou acontecimento. Campinas: Pontes Editores, 2008.

PÊCHEUX, Michel. As Ciências Humanas e o “momento atual” [1969]. In: **Análise de Discurso**: Michel Pêcheux. Textos selecionados: Eni P. Orlandi. Campinas: Pontes Editores, 2011.

PFEIFFER, Claudia. Apresentação. In: FLORES, G. B.; GALLO, S. L. M.; LAGAZZI, S.; NECKEL, N. R. M.; PFEIFFER, Claudia C.; ZOPPI-FONTANA, Mónica G. (Orgs.) **Análise de Discurso em Rede**: Cultura e Mídia. Vol. 3. Campinas, SP: Pontes Editores, 2017.

ROSA, João Guimarães. **Tutaméia** (Terceiras Estórias). - 6ª ed.- Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

Como citar este artigo

DALTOÉ, A. DA S.; PFEIFFER, C. Redes de pesquisa no acontecimento do V Sedisc. **Fragmentum**, Santa Maria, p. 265-271, 2022. Disponível em: 10.5902/2179219470419. Acesso em: dia mês abreviado. ano.