

**SOCIEDADE**

Diversidade



**CONHECIMENTO**

**VOZ**

# Megafone

Estudos de teoria e crítica literária



Marcos Paulo Torres Pereira  
Rafael Senra Coelho  
Willian Gonçalves da Costa  
(organizadores)

# Megafone

## Estudos de teoria e crítica literária



Copyright © 2020, Autores

**Reitor:** Prof. Dr. Júlio César Sá de Oliveira  
**Vice-Reitora:** Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Simone de Almeida Delphim Leal  
**Pró-Reitor de Administração:** Msc. Seloniel Barroso dos Reis  
**Pró-Reitora de Planejamento:** Msc. Luciana Santos Ayres da Silva  
**Pró-Reitora de Gestão de Pessoas:** Cleidiane Facundes Monteiro Nascimento  
**Pró-Reitor de Ensino de Graduação:** Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Elda Gomes Araújo  
**Pró-Reitora de Pesquisa e Pós-Graduação:** Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Amanda Alves Fecury  
**Pró-Reitor de Extensão e Ações Comunitárias:** Prof. Dr. João Batista Gomes de Oliveira

**Diretor da Editora da Universidade Federal do Amapá**  
Madson Ralide Fonseca Gomes

**Editor-chefe da Editora da Universidade Federal do Amapá**  
Fernando Castro Amoras

#### Conselho Editorial

Madson Ralide Fonseca Gomes (Presidente), Ana Flávia de Albuquerque, Ana Rita Pinheiro Barcessat, Cláudia Maria Arantes de Assis Saar, Daize Fernanda Wagner, Danielle Costa Guimarães, Elizabeth Machado Barbosa, Elza Caroline Alves Muller, Janielle da Silva Melo da Cunha, João Paulo da Conceição Alves, João Wilson Savino de Carvalho, Jose Walter Cárdenas Sotil, Norma Iracema de Barros Ferreira, Pâmela Nunes Sá, Rodrigo Reis Lastra Cid, Romualdo Rodrigues Palhano, Rosivaldo Gomes, Tiago Luedy Silva e Tiago Silva da Costa

P4361m

Megafone – estudos de teoria e crítica literária / Marcos Paulo Torres Pereira; Rafael Senra Coelho; Willian Gonçalves da Costa (organizadores) - Macapá: UNIFAP, 2020.

172 p.

ISBN: 978-65-990110-3-0 (impresso)

ISBN: 978-65-990110-2-3 (digital)

1. Teoria e Crítica Literária. 2. História da Literatura. 3. Análise do Discurso. I. Marcos Paulo Torres Pereira. II. Rafael Senra Coelho. III. Fundação Universidade Federal do Amapá. IV. Título.

CDD 809

Capa e contracapa: Mike Gonçalves

Editoração: Marcos Paulo Torres Pereira



Editora da Universidade Federal do Amapá

[www2.unifap.br/editora](http://www2.unifap.br/editora) | E-mail: [editora@unifap.br](mailto:editora@unifap.br)

Endereço: Rodovia Juscelino Kubitschek, Km 2, s/n, Universidade,  
Campus Marco Zero do Equador, Macapá-AP, CEP: 68.903-419



Editora afiliada à Associação Brasileira das Editoras Universitárias

É proibida a reprodução deste livro com fins comerciais sem permissão dos organizadores.

É permitida a reprodução parcial dos textos desta obra desde que seja citada a fonte. As imagens, ilustrações, opiniões, ideias e textos emitidos nesta obra são de inteira e exclusiva responsabilidade dos autores dos respectivos textos.

A Francisco Wellington Rodrigues Lima, amigo, pesquisador,  
parceiro de caminhada em defesa da ciência brasileira.  
(In memoriam)



## Sumário

Apresentação	9
Rosivaldo Gomes	
Literatura para quê?	13
Marcos Paulo Torres Pereira	
A literatura de viagem dos missionários na América portuguesa	21
Fernanda Santos	
A profanação como ato político no <i>Auto da Barca do Inferno</i> : uma fenda no discurso de poder da Igreja	35
Daniel Silva Lima	
Marcos Paulo Torres Pereira	
A monstruosidade em Capitu: o silenciamento e a culpa da mulher nas relações abusivas	45
Rayanne Rodrigues dos Santos	
Yakaikanã: da narrativa à identidade dos povos Galibi-Marworno e Palikur em Oiapoque/AP	59
Yanérica Narciso Monteiro	
Mariana Janaína dos Santos Alves	
Montag e o Sabujo mecânico: poder e vigilância em Fahrenheit 451	85
Edivan dos Santos Gomes	
Martha Zoni	
Baleia – ou sobre o migrar do corpo domesticado para o devaneio	97
Nilva Oliveira dos Santos	
Marcos Paulo Torres Pereira	
Martha Zoni	
Construção da imagem de si no discurso: um estudo inicial da rede social Tinder	III
Willian Gonçalves da Costa	
Marcos Paulo Torres Pereira	



O poder da língua: nos discursos e na construção de identidades culturais	119
Claudinéia Ribeiro Pacheco	
Ideologia, (inter) discurso e silenciamento: uma análise a partir do slogan político “Brasil acima de tudo, Deus acima de todos”	127
Marilene Salazar	
Mery Pacheco	
Martha Zoni	
Identidade e diferença: um jogo de espelho que estabelece a linguagem	141
Raimunda Santana Rodrigues	
A resignificação da escrita na sala de aula através do gênero relato pessoal	149
Greyce Caroline da Silva Dias Pantoja	

## Apresentação

“O tempo torna-se tempo humano na medida em que está articulado de modo narrativo; em compensação, a narrativa é significativa na medida em que esboça os traços da experiência temporal” (RICOEUR, 1994, p.15)

Mais do que um livro interessante, esta obra, que o/a leitor/a tem em mãos neste momento, apresenta consistentes reflexões que envolvem três grandes eixos, os quais dão consistência e qualidade às discussões apresentadas aqui. São eles: literatura, discurso e representações identitárias.

Esses eixos, marcados nos textos por fios dialógicos, no sentido bakhtiniano do termo, apresentam, configuram, conforme propõe Ricouer, “traços de experiências temporais” de escritas, as quais nasceram a partir de frutíferos debates teóricos realizados durante a disciplina Discurso, Literatura e Identidade Cultural, ofertada no Curso de Especialização em Linguística Aplicada e Ensino de Línguas, da Universidade Federal do Amapá no ano de 2018, e que foi ministrada pelo professor mestre Marcos Paulo Torres Pereira. Além disso, os textos nascem também de estudos desenvolvidos por professores e alunos dos cursos de Letras dos Campi Marco Zero, Binacional e Santana da referida instituição.

A obra é composta por 12 ensaios teórico-analíticos que alinham e entrelaçam reflexões a respeito de temas variados, tais como: relações de poder sobre os sujeitos, especialmente sobre os corpos; questões de identidade e diferença no entrelaçamento entre linguagem e representações discursivas e identitárias; questões de masculinidade, poder e a culpabilização da mulher nas relações abusivas; construção discursiva de si em redes sociais e convencimento da adesão a essa imagem construída; ideologias, silenciamentos e interdiscurso em slogans políticos; apresentação

de narrativa literária indígena, registrada na língua khéuol; fios teóricos/reflexivos sobre a relação língua, poder e discursos identitários; análises sobre questões de poder e vigilância exercida sobre os indivíduos, entre outros temas que enriquecem a qualidade das discussões que o leitor encontrará a partir da sua leitura na obra.

Cabe destacar ainda que os 12 ensaios “refratam/refletem” os interesse e estudos epistemológicos dos pesquisadores do Núcleo de Pesquisa em Estudos Pós-Coloniais (NepC) e do Núcleo de Estudos e Pesquisas Interdisciplinares em Linguística Aplicada (NePLa), que estão, a partir de seus espaços de atuação e de encontro com o outro, consolidando, no âmbito da Universidade Federal do Amapá, tanto a nível da graduação quanto da pós-graduação, a ampliação de discussões a respeito de temas relevantes no campo dos estudos culturais, literários, discursivos, identitários e da linguagem.

Assim, os ensaios que compõem esta obra podem ser lidos e apreciados como ilustrativos da qualidade da pesquisa universitária que, mesmo em tempos tão difíceis, de pouco crédito por aqueles que (des)governam este país chamado Brasil, apresenta-se com um caminho profícuo para o combate às falácias daqueles que nela não acreditam. Afinal, como dizem Chico Buarque de Holanda e Gozaguinha, respectivamente em suas canções “Apesar de você” e “E vamos À Luta”...

Amanhã há de ser  
Outro dia  
Inda pago pra ver  
O jardim florescer  
Qual você não queria  
Você vai se amargar  
Vendo o dia raiar  
Sem lhe pedir licença  
E eu vou morrer de rir  
Que esse dia há de vir  
Antes do que você pensa

(...)  
Eu acredito é na rapaziada  
Que segue em frente e segura o rojão  
Eu ponho fé é na fé da moçada  
Que não foge da fera e enfrenta o leão  
(...)

Rosivaldo Gomes  
Professor do Programa de Pós-graduação em Letras  
Departamento de Letras e Artes  
da Universidade Federal do Amapá

Macapá, 31 de agosto de 2020  
Em noite de chuvas de verão nas Terras Tucujus



## Literatura para quê?

Marcos Paulo Torres Pereira<sup>1</sup>

Para que serve a literatura? Esse questionamento nada tem de original e, na verdade, muitas são as obras e os autores que buscam lhe dar uma resposta (ou respostas). As respostas (sim, no plural, pois elas dependem diretamente da concepção de literatura, de texto, de leitor que você adotar) em comum têm o caráter de não serem conclusivas, de não conseguirem abarcar de uma forma concisa aquilo que possa de uma vez convencer a todos que tenham tido, vez ou outra, essa dúvida.

Se você se viu atraído pelo título deste ensaio, então aqui vai sua primeira decepção (prometo que encontrará outras!): também não tenho uma resposta convincente. Ademais, até tenho uma: não serve para nada! (outra decepção?) Se quiser permanecer na leitura deste texto, apesar de duas decepções em tão curto espaço, coisas se podem inferir sobre você: 1) você é teimoso e ainda acha que alguma coisa pode vir daqui; 2) você é curioso e quer ver onde isso vai dar; 3) você está sendo forçado a permanecer nesta leitura (se esse for o caso, peça socorro); ou 4) você é minha mãe e quer ver se todo o investimento na minha educação serviu para algo.

Mas voltemos ao tema, que viemos escrever sobre literatura. Quem espera com o texto literário encontrar a resposta para os grandes problemas da modernidade ou como se constrói um edifício com maior segurança e menor custo, então o texto literário, na acepção de literatura como arte da palavra (olha uma primeira definição aqui!), não poderá ser-lhe útil, pois, por seu caráter, ele não tem nada de funcional... Entretanto, tomando as

---

<sup>1</sup> Professor Assistente de Literaturas em Língua Portuguesa pela Universidade Federal do Amapá (UNIFAP). Doutor em Teoria e História Literária pela Universidade Estadual de Campinas. Coordena o grupo de pesquisa Núcleo de Estudos Pós-coloniais (NePC) e participa como pesquisador do Núcleo de Pesquisas em Estudos Literários (NUPEL), ambos da Universidade Federal do Amapá.

palavras de Compagnon (2012, p. 31) por empréstimo, dou-lhe um salvo conduto neste cercear da arte literária:

[literatura como] exercício de reflexão e experiência de escrita, (...) responde a um projeto de conhecimento do homem e do mundo. Um ensaio de Montaigne, uma tragédia de Racine, um poema de Baudelaire, o romance de Proust nos ensinam mais sobre a vida do que longos tratados científicos.

“Ensinar sobre a vida”... Bom, a definição de Compagnon é bem melhor do que a minha, então vou trabalhar com ela mesmo... Essa definição você encontrará no livro *Literatura para quê?*, donde eu descaradamente roubei o título (calma, mãe, você poderá dizer para suas amigas que eu fiz uma adaptação, dependendo da convicção com que disser isso, elas acreditarão). Nessa obra (p. 23), o autor lança os seguintes questionamentos: 1) quais valores a literatura pode criar e transmitir para o mundo?; 2) que lugar deve ser o seu no espaço público? 3) ela é útil para a vida?; e 4) por que defender sua presença na escola?

Baseado nessas perguntas, buscarei desenvolver minha argumentação, todavia não espere que eu as organize didaticamente, pois que elas se imbricam, se misturam, e iria dar um trabalho hercúleo separar. Receba esses fios enovelados, e se estiver se sentindo como Teseu, fique à vontade para desenrolar, que eu prefiro ver a estrutura do labirinto como um todo do que os becos que o compõe.

Voltando aos escritos de Compagnon (2012, p. 24), encontramos o seguinte trecho no qual, citando Proust, ele explica a importância da literatura: “A realização de si, julgava Proust, acontece não na vida mundana, mas pela literatura, não somente para o escritor que se consagra a ela inteiramente, mas também para o leitor que ela emociona durante o tempo em que ele se dá a ela”. Como que em diálogo com o francês, Gabriel Perissé (2006, p.60) escreve:

A literatura não é, na sua forma legítima, uma fuga da realidade. É uma fuga para a realidade, como sabem os poetas e prosadores. Mas exige do leitor uma qualidade, um interesse, uma preocupação: o

desejo sincero de encarar os problemas, sem querer resolvê-los, dissolvê-los, extingui-los, como se o ser humano fosse onipotente. Porque também somos tentados pela pretensão de ser mais altos do que somos...

Nessa “fuga para a realidade” é que, talvez, esteja o maior motivo para que gastemos o precioso tempo de nossas vidas com a literatura. Não se engane: sua vida passa rápido, realmente muito rápido. Escrevo este ensaio no dia de meu aniversário de casamento (que para mim foi ontem), porém para minha esposa já se passaram muitos anos (e mesmo assim ela permanece comigo... ou ela me ama, ou lhe falta juízo). Então, se o tempo nos é tão precioso, porque gastá-lo com os livros?

Por mais paradoxal que possa parecer, gastamos tempo com os livros para economizá-lo. Você conseguiria imaginar quanto tempo teríamos que viver para experimentar as emoções e os eventos que encontramos nos livros? Quanto tempo poderíamos dispor para isto? Um livro de literatura é como uma Tardis: bem maior por dentro (se não pegou a referência, dá uma pesquisada no Google). A literatura, como simulacro de realidade, nos proporciona ter acesso a mais situações do que poderíamos vivenciar diretamente, ou ainda que nos seriam impossíveis, e situações algumas que, até, não gostaríamos de nenhuma forma vivenciar: como matar alguém, ter ciúme doentio (*Otelo*, de Shakespeare), viver e morrer por um amor impossível (*Romeu e Julieta*, também de Shakespeare), passar fome (*A fome*, de Rodolfo Teófilo), ou fazer um pacto com o demônio (*Fausto*, de Goethe).

A literatura nos permite acelerar, parar ou atrasar o tempo, possibilitando a avaliação de nossa vida em relação à vida de outrem. E quantos outros não encontramos? Sejam esses incríveis ou medíocres, como um detetive inglês que utiliza método dedutivo para solucionar seus casos; um cientista que, quando com raiva, se transforma num mostro selvagem (não é o Hulk!); uma boneca de pano que fala pelos cotovelos; um ufanista que se vê condenado por seu país; um caçador inglês na Índia; um cavaleiro da triste figura; um marinheiro com ânsia de



vingança contra uma baleia; uma mãe de alta classe russa que tem um caso de adultério; um conde morto-vivo amaldiçoado a beber sangue; uma garota que atravessa um espelho; um índio que também é negro e branco etc. Novo paradoxo: ler é uma atividade solitária, mas não uma atividade de solidão!

Por vezes, tão reais essa gente de papel passa a ser, que acabam por invadir nossa própria realidade. Dois exemplos: 1) muitos fãs, ainda hoje, visitam Baker Street à procura do número 221B (spoiler: não existe esse número na rua!); 2) em 1999, no jornal Folha de São Paulo, o Supremo Tribunal Federal fez um julgamento da personagem Capitu, buscando elucidar se ela traía ou não a Bentinho. Atuaram no julgamento: José Paulo Sepúlveda Pertence, ministro do STF (juiz); Márcio Thomaz Bastos, advogado e ex-presidente da OAB (acusação); Luiza Nagib Eluf, procuradora de Justiça em São Paulo (defensoria); tendo por testemunhas os escritores Rosiska Darcy de Oliveira, Carlos Heitor Cony, Marcelo Rubens Paiva e o historiador Boris Fausto. Ela foi inocentada na ocasião (eu, no entanto, não acredito na inocência da dissimulada).

De novo, a metáfora da Tardis: tempo e dimensão relativa no espaço! Na literatura temos acesso a tempos e lugares por quase nenhum custo, a não ser o folhear das páginas. Temos a possibilidade de, num exercício de alteridade, vivenciarmos o outro, o diferente, deixamos o provinciano para nos tornar ecléticos, mais do que cidadãos do mundo, cidadãos da humanidade.

O exercício de alteridade é o que nos proporciona experimentar o ponto de vista do outro, o passar de algo que não sou eu, o que nos permite considerar as consequências de nossas ações nos outros, de uma forma que não poderíamos se nos mantivéssemos em nossa própria percepção de mundo. É um “princípio de subjetividade”, porque o lugar da experiência é o sujeito, entretanto um sujeito que não sou eu, que não depende de mim. As projeções de mim se esvaem pela manifestação do outro, é o outro que passa a ter potência, a ter ideias, intenções, vontade. Essa entrega de mim ao outro, ou tomada do outro por

mim (para a nossa explicação, essa distinção não vem ao caso), é realizada mediante a fruição do texto literário.

Não se engane: exercemos a fruição mais vezes do que você imagina. A fruição se dá quando, de forma consciente ou inconsciente, nos envolvemos com aquilo que nos é apresentado, quando nos permitimos a entrega àquilo que se nos apresenta... Quantas vezes você, assistindo a um jogo de futebol em casa, pelo televisor, não gritou com o atacante do seu time para que passasse a bola? Quantas vezes, assistindo à novela, não brigou com a mocinha por ela ser uma tonta? Quantas vezes, assistindo a um filme de suspense, você não se assustou? Envolvendo-se com o que se lhe apresenta, você se permite abandonar seu natural pelo outro. Ou você não acha ridículo brigar com o jogador, com a mocinha ou se assustar pelo que passa na TV? Isso não é indício de loucura, não se preocupe.

Resumindo: envolvendo-nos com a literatura podemos ser pessoas melhores, porque temos a oportunidade de conhecer o outro. “Uma biblioteca não é somente o lugar da sua memória, onde você conserva o que leu, mas o lugar da memória universal, onde um dia, no momento fatal, será possível encontrar aqueles outros que leram antes de você” (ECO, 2014, p. 49).

Atenção: não nos tornamos pessoas melhores apenas conhecendo ao outro, mas também nos conhecendo. Essa possibilidade se dá à proporção que, no nosso encontro com o texto literário, passamos a reconhecer algo que nos identifica, que nos pertence, algo que vivenciamos. Isso, no entanto, não se dá apenas naquilo que nos é aprazível, ao contrário: lendo, testemunhamos nossos próprios medos, anseios, solidões, ódios e outras mazelas do espírito que por vezes teimam em nos atentar...

Não se assuste, que isso não é ruim, pois nos livros se apresentam de forma catártica descrições de quem nós somos, retratos de nossas falhas, erros e pecados, que nem a seu melhor amigo (ou a sua mãe) você teria coragem de confessar, porquanto não teria coragem de, e nem como, maturá-los ou expurgá-los. “As palavras trazidas pelo autor são um conjunto um tanto embaraçoso de evidências materiais que o leitor não pode deixar

passar em silêncio“ (Eco, 1993, p. 28). A literatura é também terapêutica.

(...) a narração não criaria, muitas vezes, o clima apropriado e a condição mais favorável de uma cura? Não seria toda doença curável se ela se deixasse levar pela correnteza da narração até a foz? Se considerarmos a dor uma barreira que bloqueia a corrente da narração, podemos ver claramente que ela se quebra quando o declive é suficientemente acentuado para arrastar tudo que encontra em seu caminho em direção ao oceano do venturoso esquecimento. (Benjamin, 2002, p. 115-116)

O texto literário não está fechado nele mesmo, ao contrário, abre-se a um ato comunicativo de sentido, na relação do sujeito com o mundo, com os homens e com as palavras. “Diante do livro, em contraposição, procuramos uma pessoa, um modo individual de ver as coisas. Não procuramos apenas decifrar, mas também interpretar um pensamento, uma intenção” (ECO, 2014, p. 15). Essa relação acaba por gerar uma construção de si e de mundo, na compreensão de que o ato de ler se traduz em prática social, pois o exercício de interpretação imanente deste ato põe em prática memória, imaginário, mentalidade, sistema de valores, crenças e tradições, atitudes etc. As palavras de Joseph Campbell (1990, p. 131) resumem essa ideia:

Onde temíamos encontrar algo abominável, encontraremos um deus. E lá, onde pensávamos matar alguém, mataremos a nós mesmos. Onde imaginávamos viajar para longe iremos para o centro de nossa experiência. E onde pensávamos estar sozinhos encontraremos o mundo todo.

A concepção de que a literatura pode ser entendida como prática social é o que estabeleço como resposta ao quarto questionamento de Compagnon (“por que defender sua presença na escola?”). A leitura, ao contrário do que muitos pensam, não é uma atividade escolar, e sim uma atividade escolarizada. Ter o conhecimento disso é extremamente importante para os professores, visto que lhes proporciona uma mudança de visão

acerca das potencialidades e das condições com que a leitura se faz presente no espaço escolar.

Normalmente (e não uso esse termo com a intenção de generalizar, mas como registro de uma constatação pessoal, não somente pela experiência de sala de aula – primeiro como estudante, depois como professor – mas também pelo diálogo com outros profissionais da educação), o texto chega a sala de aula através dos livros e manuais que se destinam ao aluno daquela determinada ano e/ou modalidade de ensino, independente se aquele que o receberá em última instância seja um aluno residente no Amapá, no Ceará ou no Rio Grande do Sul. Há um agrupamento desses em uma massa cujo único critério de delimitação é a faixa etária, porquanto esquecendo-se de todos os outros caracteres que os definem.

Caracteres plurais requerem necessidades plurais, resalto. Se a leitura (e aqui dou ênfase à leitura literária) não responde às necessidades de aprendizado do estudante, então melhor seria que ela fosse de uma vez abolida do universo escolar. E, realmente deveria ser, se os responsáveis por essa decisão comungarem com a mesma ideia que inicialmente apresentei de que a literatura não serve para nada, não serve para construir prédios ou resolver as questões econômicas que assolam o país. Porém, se esses seguirem a aceção de que a escola não deve preparar os seus somente para o trabalho e sim para a vida, então a literatura encontra – e necessita! – de mais espaço no universo da escola, pois “o homem da racionalidade é também o da afetividade, do mito e do delírio. O homem do trabalho é também o homem do jogo. O homem empírico é também o homem imaginário. O homem da economia é também o homem do consumismo” (MORIN, 2001, p. 58), porquanto, ao homem plural, múltiplas realidades.

E quantas múltiplas realidades encontramos nos livros!

## **Referências**

BEANJAMIN, Walter. Narrativa e cura. In.: *Jornal de Psicanálise*. vol. 35 no. 64/65. São Paulo, 2002.

CAMPBELL, Joseph. *O poder do mito*. São Paulo: Palas Atenas, 1990.

COMPAGNON, Antoine. *Literatura para quê?* Trad. Laura Taddei Brandini. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2012.

ECO, Umberto. *Interpretação e Superinterpretação*. São Paulo: Cortez, 1993.

\_\_\_\_\_. *A memória vegetal e outros escritos sobre bibliofilia*. Trad. Joana Angélica D'Ávila Melo. 3ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2014.

MORIN, Edgar. *Os sete saberes necessários à educação do futuro*. São Paulo: Cortez; Brasília: UNESCO, 2001.

PERISSÉ, Gabriel. *Literatura e educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

# A literatura de viagem dos missionários na América portuguesa

Fernanda Santos<sup>1</sup>

## A Literatura de Viagem

A literatura de viagens, enquanto “subgênero literário”, teve um reconhecimento tardio (CRISTÓVÃO, 2002, p. 15), o que fica a dever-se, por um lado, à ambiguidade em torno do tema da viagem na literatura e às interrogações, distinções e confusões daí advindas. Por outro lado, a “natureza compósita e interdisciplinar” (CRISTÓVÃO, 2002, p. 15) dos textos dificulta a sua percepção enquanto gênero ou subgênero literário. A influência da ficção e do romanesco, na literatura de viagem, constitui um ponto de partida para refletir sobre a literariedade dos textos. A escrita dos viajantes influencia, largamente, as épocas posteriores, inspirando romances e contos.

Para a autora Susana Cabete, a literatura de viagem da restante literatura que elege a viagem enquanto tema literário parece ser o estatuto genológico da viagem como deslocação, o qual vai possibilitar ao viajante essa experiência fundamental da alteridade, de encontro com o Outro. Segundo a autora, a literatura de viagem

caracteriza-se, fundamentalmente, por um forte hibridismo discursivo, assumindo modalidades semânticas e genológicas muito variadas, desde as *relações*, *roteiros*, *cartas*, *itinerários* e *guias náuticos*,

---

<sup>1</sup> Vice-coordenadora do Programa de Mestrado em Letras, da Universidade Federal do Amapá. Professora Adjunta no colegiado de Letras, Campus Santana – UNIFAP. Doutora em Letras, pela Universidade Federal do Espírito Santo. Doutora em História, pela Universidade Federal de Santa Catarina. Professora Adjunta no Colegiado de Letras da Universidade Federal do Amapá – Campus Santana. Membro do Núcleo de Estudos em Pesquisa Literária da Universidade Federal do Amapá e do Núcleo de Estudos Pós-coloniais da Universidade Federal do Amapá.

E-mail: fercris77@gmail.com.

sendo o elemento unificador o facto destes múltiplos modos discursivos parecerem existir em função e como resultado da própria viagem. (CABETE, 2010, p. 127)

O hibridismo deste gênero literário mistura diversos registos discursivos e uma liberdade formal notável. Os autores são os viajantes-escretores encarregues de registrar e transmitir a sua experiência de mundo ao leitor (CABETE, 2010, p. 125-128).

A partir do século XVI, não podemos deixar de mencionar as viagens de formação rumo aos grandes centros do saber e da arte na Europa, que privilegiam as principais universidades europeias, movidas, essencialmente, pela curiosidade intelectual; ou as viagens de serviço público dos funcionários reais em missões diplomáticas. Inúmeras narrativas são, ainda, movidas pela imaginação.

No início do século XVII teve lugar na Europa uma produção constante e volumosa de relatos de viagem, atividade que se tornou quase uma obrigação para o viajante instruído, quando este retornava dos seus périplos além-mar. O apreço pelas narrativas de viagem dos homens cultos aumentou, e por meio da escrita propagaram-se ideias e descrições contidas nos relatos. As primeiras décadas de seiscentos revelaram, intensamente, o Novo Mundo, através dos testemunhos de marinheiros, cartógrafos, governantes, comerciantes ou letrados.

Dentre os mais doutos escritores estão os missionários religiosos que, animados pela vontade de evangelizar, relatam, em detalhe, suas experiências aos superiores das respectivas Ordens. Este conjunto de escritos missionários constituem um objeto fundamental para a percepção e a tradução das terras bráslicas, no século XVII, desvelando uma capacidade descritiva assinalável. Por outro lado, os missionários não perdem de vista o objetivo principal de glorificar os feitos religiosos da Ordem a que pertencem.

Não é possível definir, em termos cronológicos, a constituição da literatura de viagem. Para além das viagens que nos dão conta das expedições por terra e por mar, as narrativas de indagações científica fazem, também, parte deste gênero. Ao

longo dos séculos, a literatura de viagem assumiu formas muito diversas, desde roteiros, a relações, mapas, itinerários, cartas, relatos, provindos dos mais diversos sujeitos enunciativos: navegadores, geógrafos, cartógrafos, médicos, missionários, etnólogos, antropólogos. Estes ensaios narrativos permitem a construção de um Outro, do ponto de vista antropológico e cultural, criando um verdadeiro discurso da alteridade. O diário, o discurso epistolar, a autobiografia ou o ensaio constituem gêneros discursivos bem determinados, influenciando narrativas que, por sua vez, tiveram origem em experiências muito distintas, como as de navegação, naufrágio, observação etnográfica, botânica ou das espécies animais.

A necessidade de contar a viagem empreendida foi interpretada de múltiplas formas. A narrativa permite ao viajante reintegrar a sua experiência, atribuindo à viagem uma função de revelação. A narrativa nos coloca perante a emergência do Outro, dando visibilidade a um espaço novo, estrangeiro, que é agora estrategicamente definido. A observação desse espaço é multimodal, ou seja, recorre a inúmeros sentidos. O narrador, geralmente autodiegético, contador da sua própria experiência, insere o seu discurso num quadro cultural mais complexo, colocando em cena espaços e locais variados, lendo e problematizando o Outro, à luz de um código de valores culturais que lhe são próprios. A narrativa de viagem coloca em pauta a representação de um imaginário do narrador.

Conforme lembra Chartier, nenhum texto, mesmo o mais aparentemente documental, mantém uma relação transparente com a realidade que apreende. O texto literário ou documental é constituído por esquemas de percepção e de apreciação que remetem para as suas próprias condições de produção, o que se torna ainda mais complexo no caso de textos como as narrativas de viagem, que se constroem na interseção do literário e do documental. Sendo assim, a relação do texto com aquilo que se apresenta como o real, constroi um referente exterior, a partir de “modelos discursivos e delimitações intelectuais próprios de cada situação da escrita” (CHARTIER, 1990, p. 62-63).



## O imaginário nos relatos de viagem sobre a América Portuguesa

A chegada dos europeus à América, no século XVI, produz inúmeros autores que, embalados pelas expedições, procuram descrever os locais. Nos séculos seguintes, solidifica-se essa prática, através de um vasto epistolário, contendo as impressões de viajantes e de missionários sobre esse novo mundo, que detalham costumes e comportamentos humanos, bem como fauna, flora ou a geografia do local.

A absorção do espaço considerado como Novo Mundo é lenta e gradual. As publicações sobre as novas terras a Ocidente são escritas, sobretudo, em língua francesa, em língua holandesa e italiana. A América, ou a ideia do espaço americano, percorre a Europa, através das palavras dos diversos viajantes, armadores, aventureiros, marinheiros. Esse “novo mundo” é anunciado como um mundo distinto da Ásia, da Europa e da África. Surge, também, um vasto epistolário, por parte das Ordens religiosas e os seus missionários.

O motivo de escrita é a obrigação religiosa, política ou econômica. Conforme assinala Jean Marcel França (2012, p. 22-25), enviar uma embarcação ao Novo Mundo, quer seja por iniciativa de agentes estatais quer seja por iniciativas particulares é um empreendimento extremamente dispendioso. Torna-se necessário recolher o maior número possível de informações, durante essas viagens. Poucos aventureiros conseguiam voltar a fim de poder contar o que tinham visto.

O primeiro registro escrito conhecido sobre terras de Vera Cruz é de Pero Vaz de Caminha, a El-rei D. Manuel, em 1500. Fica, no entanto, guardada nos arquivos portugueses até 1773, altura em que se torna conhecido. O espaço brasílico é notabilizado por Américo Vespúcio. As primeiras cartas assentam em ideias já propagadas no *Diário da Primeira Viagem de Colombo*, enraizadas em relatos de viagem de Marco Polo, de Mandeville, de Prestes João (CUNHA, 1990, p. 92).

Os membros das Ordens religiosas, tais como os missionários, são, muitas vezes, elementos atuantes na política e na economia, o que sustenta a empresa marítima e colonizadora.

A curiosidade natural pelos lugares é sempre acompanhada pelo reconhecimento dos espaços onde os impérios expansionistas investem capitais.

Um dos escritos mais conhecidos sobre o Brasil é a obra *História da província de Santa Cruz* (1980, [1576]), de Pêro Magalhães Gândavo, impresso em Lisboa, na oficina de Antônio Gonçalves. A outra obra de Gândavo é escrita em torno de 1570 e intitula-se *Tratado da Terra do Brasil*. Para o autor Marcel França (2012, p. 96-97), as lacunas deixadas pelos escritos portugueses chamam a atenção, pois ao longo de seiscentos e de setecentos Portugal não publica livros sobre a chegada ao Novo Mundo. As cartas jesuítas conhecem publicações em França, Itália, Inglaterra, Alemanha e, em menor escala, Espanha. De terras brasis saem ainda menos escritos, pois a carência de prensas, instrução, bibliotecas, livros dificulta o trabalho de divulgação destes escritos. Algumas obras dos séculos XVI e XVII só chegam ao público nos séculos XIX e XX, caso do *Tratado Descritivo do Brasil* [1578], de Gabriel Soares de Sousa, *Diálogos das grandezas e riquezas do Brasil* [1618], de Ambrósio Brandão, *História do Brasil* [1627], de frei Vicente de Salvador, entre outras. A este respeito, veja-se que Serafim Leite (1965, p. 111) aponta para a falta de uma tipografia por parte dos Jesuítas, em terras brasis, ao contrário do Oriente, para onde tinham levado uma tipografia em regra, uma vez que a comunicação era mais difícil. Sendo a tipografia de licença régia, não houve indícios de que os Jesuítas possuíssem uma na América Portuguesa. As designações de encadernador, tipógrafo e impressor levam a admitir a hipótese de um pequeno prelo portátil para *pagelas* (pequenas páginas) de uso privado, bem como uma caixa de tipos para lombadas de livros encadernados.

A mesma opinião de França é partilhada pela antropóloga Manuela Carneiro da Cunha (1990, p. 91-92), quando refere que o Brasil passa praticamente despercebido nos escritos de viagem portugueses nos primeiros cinquenta anos da sua chegada. O interesse do imaginário português concentra-se nas Índias, ao contrário dos espanhóis, holandeses, ingleses, que escrevem largamente sobre o Novo Mundo das Américas. Dentre estes

viajantes, alguns são missionários, mas outros são administradores, juristas, ou colonos ligados ao escambo. Não é de admirar, por isso, que a construção e a imagética sobre a América Portuguesa seja, em grande parte, feita por povos europeus que não os ibéricos.

Susana Cabete (2010, p. 157) observa que, apesar de Portugal ser pioneiro no que diz respeito à imagética dos povos colonizados (ameríndios e africanos), o país “não se converte, ele próprio, num centro produtor de coleções de viagem, funcionando, sobretudo, com um “banco de dados” ao qual o exterior recorre, frequentemente, para receber informações relativas aos novos povos e locais. Neste processo de edição textual, Portugal tem carácter periférico, pois não controla os mecanismos de recepção desses conhecimentos na Europa, uma vez que está fora dos principais centros produtores das grandes coleções e viagens impressas.

Embora o século XVI compreenda o início dessa grande jornada que são as expedições marítimas, o século XVII assiste a uma emergência de vários escritos de viajantes e de várias teorias sobre o que e quem é observado. Os escritos do século XVI incidem sobre essa figura ainda desconhecida que é o indígena. Colombo não deixa de assinalar a inocência, a docilidade, a ausência de crenças das gentes que encontra. Pêro Vaz de Caminha continua essa apreciação, considerando os indígenas como “uma tábula rasa”, onde qualquer coisa pode ser impressa (CAMINHA, [1500]). Cunha (1990, p. 94) refere que o termo indígena se aplica aos índios aldeados ou escravizados, de alguma forma. O termo mais geral, “gentio”, designa os indígenas independentes. Caminha e Vespucci designam “gente”, “homens”, “mulheres”. As etnias serão designadas, ao longo dos séculos, por “gerações”, “nações” e “linhagens”.

O século XVII deixa, para segundo plano esse sujeito indígena, que vai perdendo espaço nas narrativas, para dar lugar à observação do mundo que o português estava construindo, em terras de Vera Cruz. A partir de 1613, na França começam a circular os relatos dos capuchinhos que tinham participado na segunda tentativa francesa de implantar uma colônia na América

Austral, a França Equinocial, dessa vez nos domínios a norte dos portugueses, no Maranhão. Os relatos de Yves D'Evreux, Arsène de Paris, Louis de Pezieu e, sobretudo, de Claude d'Abbeville são, todavia, os últimos escritos publicados por estrangeiros com temáticas ligadas à exuberâncias dos habitantes e da terra.

### **Missionários no Novo Mundo: a epistolografia**

Os missionários das Ordens religiosas são os viajantes que produzem contínuos escritos e coletâneas de cartas edificantes, publicadas em pequenos opúsculos ou reunidas e publicadas em grandes coletâneas. Um exemplo do que é afirmado são as narrativas de missão (cartas, crônicas, martiriológios), promovidas e cultivadas pela Companhia de Jesus, desde o século XVI. As cartas ânuas dos colégios, as histórias gerais, junto com uma longa série de textos impressos têm um papel preponderante na construção da imagem do Novo Mundo. As cartas trimestrais, quadrimestrais e ânuas, escritas geralmente pelos padres provinciais ao padre geral da Companhia de Jesus, informam sobre a atividade missionária desenvolvida, constituindo uma fonte de informação sobre os sucessos e os insucessos da vida missionária da Ordem. Além de apresentarem fatos históricos da atividade eclesiástica e civil dos inacianos, contêm informações etnográficas, demográficas e geográficas importantes (BARBOSA, 2006, p. 27). Outras viajantes, não pertencentes a Ordens religiosas, marcam a sua representação da América Portuguesa. O corpus de autores do século XVII compreende, entre outros, o francês François Pyrard de Laval, e que desembarca na Baía de Todos os Santos em 1601, com direito a quatro edições da sua obra *Voyage de Pyrard de Laval aux Indes Orientales* (1601-1611), no século XVII (1611, 1615, 1619 e 1679). Richard Hawkins relatou as suas impressões sobre alguns pontos do litoral-sul brasileiro, produzindo a obra *The Observations of sir Richard Hawkins Knights in his Voyage into the South Sea* (1622 [1593]), do mesmo modo que Walter Raleigh e sua obra *A True Relation of the Travels and Most Miserable Captivity of William*

Davies (1614), sobre a sua navegação pelo Amazonas, em 1601 (FRANÇA, 2012, p. 21-87).

A prática da escrita transforma os jesuítas em “intermediários representacionais”, nas palavras de Alina MetCalf (2009, p. 311), homens que explicam o significado do contato cultural e do intercâmbio, por meio de discursos e de símbolos, moldando os encontros e as percepções seguintes. A conversão passa a ser o meio e o fim da evangelização religiosa na América Portuguesa. Na carta de 8 de maio de 1558, Nóbrega descreve como converter o gentio:

Primeiramente o gentio se deve sujeitar e fazê-lo viver como criaturas racionais, fazendo-lhe guardar a lei natural [...]. A lei que lhes não-de dar, é defender-lhes comer carne humana e guerrear sem licença do Governador; fazer-lhes ter uma só mulher, vestirem-se pois têm muito algodão, ao menos depois de cristão, tirar-lhes os feiticeiros, mantê-los em justiça entre si e para com os cristãos; fazê-los viver quietos sem se mudarem para outra parte, se não for para entre cristãos, tendo terras repartidas que lhes bastem, e com estes Padres da Companhia para os doutrinarem. (NÓBREGA, 1955, p. 179)

O século XVII tem, no entanto, outros nomes importantes da Companhia de Jesus, cuja escrita marca os relatos de viagem. Entre 1604 e 1608, o padre jesuíta Pierre du Jarric publica, em Bordeaux, a *Histoire des choses memorables*, uma coletânea de cartas em três volumes, escritas por missionários espalhados pelas colônias portuguesas nas Índias Ocidentais e Orientais. A *Histoire de Nouveau Monde* (1625), escrita pelo jesuíta Joannes Laet, marcou a segunda metade do século XVII. Laet compõe uma obra sobre o nordeste brasileiro, com objetivos precisos, como fazer o levantamento dos recursos do continente americano e tornar mais fácil a instalação de colônias (FRANÇA, 2012, p. 36; 39; 116-117).

Da longa lista de escritos missionários, os inicianos ganham um espaço considerável, no que diz respeito à descrição do continente americano. As cartas anuais dos colégios jesuíticos, as histórias gerais das ações missionárias, os opúsculos, notas, relatos fazem parte de uma lista considerável de escritos de

viagem que se dedicam a relatar os territórios recém-chegados e os povos recém-encontrados. A natureza, aparentemente monstruosa, dos ameríndios serve de contraponto às benesses promovidas pelo cristianismo e exalta os jesuítas (SANTOS, 2018, p. 38). Tal como afirma o padre José de Anchieta, a capacidade de vencer as adversidades faz parte do carisma dos inacianos:

Não deixarei de dizer, já que vem a propósito, que quase nenhuma arte existe das necessárias para o comum uso da vida, que os irmãos não saibam fazer. Fazemos vestidos, sapatos, principalmente alpargatas de um fio como de cânhamo, que extraímos de uns cardos, lançados na água e curtidos, as quais alpargatas são muito necessárias pela aspereza das selvas, e as grandes cheias das águas, que é necessário passar muitas vezes por grande espaço até a cintura e ainda até ao peito. Barbear, curar feridas, sangrar, fazer casas e coisas de barro, e outras semelhantes coisas não se busca fora, de maneira que a ociosidade não tem lugar algum em casa. (ANCHIETA, 1984, [1560], p. 150)<sup>2</sup>

Os relatos de viagem de Fernão Cardim exemplificam a tradução de um mundo completamente novo para os europeus. A sua descrição, pormenorizada, da fauna e da flora brasileiras são, antes de mais, registros de conhecimento sobre as terras brasis. Cardim revela, aliás, surpresa, ao constatar que o uso da palavra, por parte dos povos indígenas, é muito cultivado e apreciado. A partir destas observações, escreve dois tratados: *Do Clima e Terra do Brasil e de algumas coisas notaveis que se acham assim na terra como no mar*, e *Do Princípio e origem dos Índios do Brasil e dos seus costumes, adoração e cerimônias*; o primeiro tratando de ciências naturais, o segundo de etnologia, reimpresso com o título de *Tratados da Terra e Gente do Brasil*<sup>3</sup>. O missionário se refere ainda

---

<sup>2</sup> “Carta do Irmão José de Anchieta ao Geral P. Diogo Laines, Roma, São Vicente, 1 de junho de 1560”.

<sup>3</sup> A obra englobava no seu título original: *Narrativa Epistolar de uma viagem e missão jesuítica, pela Bahia, Ilhéus, Porto Seguro, Pernambuco, Porto Santo, Rio de Janeiro, São Vicente (São Paulo), desde o ano de 1538 ao de 1590, indo por Visitador o padre Cristóvão de Gouveia ou Informação da missão do padre Cristóvão Gouveia às partes do Brasil – ano de 83 escrita em duas cartas ao padre Provincial em Portugal*.

às pregações dos jesuítas e às muitas atividades de oratória sagrada da Companhia de Jesus (MASSIMI, 2005, p. 23).

A nível da literatura de viagens, os escritos do padre jesuíta João Filipe Bettendorf, que chega ao Maranhão<sup>4</sup> em 1661 e escreve sua *Crônica* em 1699, assume um lugar importante. A *Crônica* é um conjunto de escritos, relatando episódios comuns, mas que prendem a atenção do leitor, mais não seja pela quantidade de vocabulários indígenas, já incorporados nos relatos da época. Dos quinze capítulos, onze são dedicados ao Estado do Maranhão.

Os capuchinhos franceses são os que mais produzem escritos, no século XVII, que circulam pela Europa. A primeira a vir a público, em 1612, é a obra de Claude d'Abbeville, intitulada *L'Arrivéê des peres capucins en l'Inde nouvelle, appelée Maragnon*, e a obra frei Ives d'Evreux, *Voyages dans le nord du Brésil fait durant les années 1623 et 1614*, impressa, e não publicada, em 1615. Efetivamente, a bibliografia produzida pelos padres capuchinhos é vasta, e tem outras figuras importantes, tais como Martim de Nantes, Bernardo de Nantes, autor do *Catecismo índico da língua cariri aumentado de várias práticas doutriniais e morais adaptadas ao gênio e capacidade dos índios do Brasil* [1709], Castro Valva, Mansueto de Val Floriana, Sabino de Rimini, entre outros.

Outras Ordens religiosas chegam ao Maranhão e seus missionários escrevem sobre a região, tais como Mercenários e Franciscanos. De forma mais esporádica, a Ordem dos Capuchinhos atua, também, na América Portuguesa, numa

---

<sup>4</sup> Note-se que, durante o século XVII, o Maranhão fazia parte do Estado do Grão-Pará e Maranhão, uma unidade administrativa da colônia portuguesa. A 13 de junho de 1621, Filipe II de Portugal designou esse território por Estado do Maranhão, só em 1654 adquiriu o nome de Estado do Maranhão e Grão-Pará. Em 1751 é renomeado Estado do Grão-Pará e Maranhão, com capital na cidade de Belém (Pará). No período áureo, abrangia os territórios atuais dos estados do Maranhão, Piauí, Pará, Amazonas, Amapá e Roraima. O Estado do Maranhão se desmembrou entre 1772 e 1774, permanecendo subordinado à corte de Lisboa. A partir daí duas unidades se formaram: Estado do Grão-Pará e Rio Negro ao extremo norte e o Estado do Maranhão e Piauí, no Meio Norte, sendo ambos integrados no Estado do Brasil em 1811 (SCHWARCZ; STARLING, 2015, p. 264).

altura em que ocupa lugar cimeiro nos pregadores populares na Europa.

## Referências

ANCHIETA, José de. *Cartas. Correspondência ativa e passiva*. Introd. e not. de Hélio Abranches Viotti. São Paulo: Loyola, 1984.

BARBOSA, Maria de Fátima Medeiros. *As Letras e a Cruz: pedagogia da Fé e estética religiosa na experiência missionária de José de Anchieta, s.j. (1534-1597)*. Roma: Editrice Pontificie Università Gregoriana, 2006.

BETTENDORFF, João Filipe. *Crônica Missão dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão*. Brasília: Edições do Senado Federal, vol. 115, 2010 [1699].

BRANDÃO, Ambrósio Fernandes. *Diálogo das Grandezas e Riquezas do Brasil*. Ed. e introd. Capistrano de Abreu. Salvador: Progresso, 1956 [1618].

CABETE, Susana Margarida Carvalheiro. *A narrativa de viagem em Portugal no século XIX: alteridade e identidade nacional*. Tese de doutorado. Paris: Universidade de Sorbonne, 2010.

CAMINHA, Pêro Vaz (de). *A carta de Pêro Vaz de Caminha*. Ed. de Jaime Cortesão. Rio de Janeiro: Livros de Portugal, [1500].

CARDIM, Fernão. *Tratados da Terra e Gente do Brasil*. Transc., introd. e not. de Ana Maria de Azevedo. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1997 [1583-1601].

CHARTIER, Roger. *A História Cultural. Entre Práticas e Representações*. Trad. port. Maria Manuela Galhardo. Lisboa: Difel; Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.

COLOMBO, Cristóvão. *Diários da Descoberta da América: as quatro viagens e o testamento*. Porto Alegre: L&PM, 1998 [1492-1493].

CRISTÓVÃO, Fernando. Para uma Teoria da Literatura de Viagens. In: CRISTÓVÃO, Fernando (Org). *Condicionantes Culturais da Literatura de Viagens – Estudos e Bibliografias*. Coimbra/ Lisboa: Almedina/ CLEPUL, 2002.



- CUNHA, Manuela Carneiro da. *Imagens de Índios do Brasil: O Século XVI. Estudos Avançados*. São Paulo: USP, vol. 4, n.º 10, p. 91-110, 1990.
- D'ABBEVILLE, Claude. *História da missão dos padres capuchinhos na ilha do Maranhão*. Apres. Mário Guimarães Ferri. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Universidade de São Paulo, 1975 [1614].
- D'ÉVREUX, Yves. *Voyage dans le nord du Brésil fait durante l'es années 1613 et 1614*. Introd et not. Ferdinand Denis. Leipzig, Paris: Libraire A. Franck, 1864.
- DAVIES, William. *A True Relation of the Travels and Most Miserable Captivity of William Davies*. Oxford: Text Creation Partnership, 2005 [1614].
- FRANÇA, Jean Marcel Carvalho. *A construção do Brasil na literatura de viagem dos séculos XVI, XVII e XVIII*. Antologia de textos - 1591-1808. Rio de Janeiro: José Olympio Editora/ São Paulo: editora UNESP, 2012.
- GÂNDAVO, Pero de Magalhães. *Tratado da Terra do Brasil e História da Província de Santa Cruz*. São Paulo: Ed. Itatiaia e EDUSP, 1980.
- HAWKINS, Richard. *Voyage into the South Sea in the year 1593*. Ed. by C. R. Drinkwater Bethune. London: Hakluyt Society, 1622.
- LAET, Joannes. *História ou Anais dos Feitos da Companhia privilegiada das Índias Ocidentais desde o seu começo até ao fim do ano de 1636*, por Joannes de Laet. Trad. José Higinio Duarte Pereira e Pedro Souto Maior. Rio de Janeiro: Oficinas Gráficas da Biblioteca Nacional, 1916-1925.
- LAVAL, François Pyrard de. *Voyage de Pyrard de Laval aux Indes Orientales*. Ed. de Xavier de Castro. Préf. de Geneviève Bouchon. Librairie Portugaise, 1998 [1601-1611].
- LEITE, Serafim. *Suma Histórica da Companhia de Jesus no Brasil: Assistência de Portugal. 1549-1760*. Lisboa: Junta de Investigação do Ultramar, 1965.
- LÉRY, Jean de. *Viagem à Terra do Brasil*. São Paulo, Martins Ed. e EDUSP, 1972 [1578 circa 1563].

- MASSIMI, Marina. *Palavras, almas e corpos no Brasil colonial*. São Paulo: Loyola, 2005.
- METCALF, Alina. A Busca pelo Intermediário Feminino no Século 16 no Brasil. In: SCHWARTZ, Stuart B.; MYRUP, Erik Lars (Orgs.). *O Brasil no Império Marítimo Português*. Bauru, São Paulo: Editora da Universidade de Santa Catarina, p. 299-336, 2009.
- NANTES, Bernardo de. *Catecismo da língua kariris*. Leipzig: B. G. Teubner. Edição facsimilar, por Julio Platzmann, da primeira edição, 1896 [1709].
- NÓBREGA, Manuel da. *Cartas do Brasil e mais Escritos*. Introd. e not. históricas e críticas de Serafim Leite. *Actas Universitatis Conimbrigensis*, 1955.
- PINTO, Fernão Mendes. *Peregrinação e cartas*. 2 vols. Fixação de texto de Rebecca Catz. Lisboa: Afrodite, 1989.
- POLO, Marco. *O livro das maravilhas: a descrição do mundo*. Tradução de Elói Braga Júnior, Porto Alegre, L&PM, 2009 [1271-1295].
- SALVADOR, Frei Vicente do. *História do Brasil*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, 1889 [1627].
- SANTOS, Fernanda Cristina da Encarnação dos. Retórica da alteridade em “Relação da missão da serra da Ibiapaba”, do Padre Antônio Vieira. Programa de Pós-Graduação em Letras (Tese de doutorado). Vitória: Universidade Federal do Espírito Santo, 2018.
- SCHWARCZ, Lília M.; STARLING, Heloísa M. *Brasil: Uma Biografia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- SOUSA, Gabriel Soares de. *Tratado Descritivo do Brasil em 1587*. São Paulo: Cia Editora Nacional e EDUSP, 1971.
- VESPÚCIO, Américo. *Novo Mundo – As cartas que batizaram a América*. Apres. E notas Eduardo Bueno. São Paulo : Planeta do Brasil, 2003.



# **A profanação como ato político no *Auto da Barca do Inferno*: uma fenda no discurso de poder da Igreja<sup>1</sup>**

**Daniel Silva Lima<sup>2</sup>**

**Marcos Paulo Torres Pereira<sup>3</sup>**

Suponho que as autoridades religiosas não vão gostar. Em todo o caso, não há mais inquisição.

(José Saramago)

Um sistema de dominação ideológica precisa consolidar-se através de uma lógica capaz de sustentar não só a sua ascensão, como também sua continuidade por meio de práticas e de costumes que absorvem os sujeitos em sociedade quando em contato nos espaços sociais nos quais se institui. É de se esperar, pois, uma reação de intolerância aos comportamentos que se distanciam dele exatamente para preservar o exercício do poder de um grupo sobre o outro.

Convém lembrar que do mesmo modo que a burguesia conjura, no decorrer dos séculos e com todas as suas armas, seu ideário, a Igreja Católica também o faz a suas leis e dogmas, evidenciados em um percurso histórico caracterizado em demasia por mecanismos violentos às manifestações políticas ou às atitudes destoantes – apresentadas como comportamentos de profanação – das normas sagradas ditadas às comunidades pela instituição religiosa, devendo-se segui-las sob pena de grave punição no momento do juízo final.

---

<sup>1</sup> Atividade avaliativa referente à disciplina de Literatura Portuguesa do Período Medieval, ofertada pela Universidade Federal do Amapá, ministrada pelo Prof. Dr. Marcos Paulo Torres Pereira.

<sup>2</sup> Graduando em Licenciatura plena em Letras Português-Inglês pela Universidade Federal do Amapá.

<sup>3</sup> Professor Assistente de Literaturas em Língua Portuguesa pela Universidade Federal do Amapá (UNIFAP). Doutor em Teoria e História Literária pela Universidade Estadual de Campinas. Coordena o grupo de pesquisa Núcleo de Estudos Pós-coloniais (NePC) e participa como pesquisador do Núcleo de Pesquisas em Estudos Literários (NUPEL), ambos da Universidade Federal do Amapá.

No artigo “Perspectivismo Ameríndio nos Discursos Mitificados do Catolicismo Popular na Amazônia”, Reis & Pereira (2020, p. 276) explicam que os aspectos religiosos e culturais defendidos pela Igreja Católica foram importantes para justificar a imposição do modelo de sociedade trazido pelos europeus ao país. Os pesquisadores tomam por objeto a ação da Igreja na Amazônia brasileira, contudo a análise poderia facilmente ser estendida para o restante do país, pelo *modus operandi* colonizador desenvolvido pela Instituição no que tange ao controle de tradições, de hábitos, do corpo, da imagética de seu discurso, como ações de manifestação de poder e controle.

Neste sentido, há aqui o propósito de trazer à discussão a profanação como atitude política, a fim de se verificar tal registro ideológico no comportamento das personagens, bem como, os aspectos representativos da vida em sociedade no *Auto da Barca do Inferno*, de Gil Vicente, de modo a explicitar a possibilidade de haver uma abertura, isto é, uma fenda no discurso de poder da Igreja. Para isso, serão utilizados alguns estudos teóricos acerca do poder do discurso, do mal (enquanto desvio da moralidade, desencadeando o sofrimento) e da profanação (como operação de ruptura com as coisas pertencentes ao domínio do sagrado).

Para desenvolver esta questão, o presente estudo inicia-se pela caracterização histórica acerca das táticas políticas de uso da Igreja durante a Idade Média, as quais constituíam o fomento à sua persuasão em se tratando dos modos de pensar, de viver e de se comportar em sociedade e no mundo. Em seguida, faz-se a verificação do poder religioso na narrativa de Gil Vicente, buscando-se trazer à tona as formas de exercício do poder dos dogmas religiosos com a aplicação de punição por parte da justiça divina. Ao final, tem-se a profanação a partir da sua manifestação nas ações das almas que chegam às Barcas do Inferno e do Céu.

Historicamente, o discurso de poder da Igreja católica foi o próprio campo de articulação política a serviço do seu domínio nas práticas sociais, construindo, dessa forma, um pensamento moldado aos seus desígnios religiosos. O poder, nesse sentido, era paulatinamente internalizado pelas correlações de forças nos

espaços nos quais as pessoas formam-se enquanto sujeitos históricos e sociais, uma vez que apreendem, nestes lugares, formas de comportamento e de visões de mundo que detêm hegemonia em sociedade, tais como as instituições de ensino, de família, jurídicas e a própria Igreja. Afinal, como bem salientou Marx, “as ideias dominantes de uma época sempre foram as da classe que domina” (Marx, 1848, p 48). Novamente, tomamos as palavras de Reis & Pereira (2020, p. 277) para exemplificar essa questão:

Normalmente, estabelecia-se o conflito na implantação do discurso religioso do catolicismo, porque seu verdadeiro meio de enunciação seria o confronto entre práticas e crenças coloniais e práticas e crenças tradicionais dos colonizados, entre vozes sociais e históricas nesse universo relacional de enunciação dialógica, no qual as tentativas de imposição do catolicismo romanizado às comunidades católicas (...) chocavam-se a resistência na manutenção dos valores tradicionais vivenciados por estes povos.

Durante a Idade Média, a vida social circulava em torno dos espaços religiosos da Igreja Católica e nos quais esta atuava, pois as formas de poder econômico, político, jurídico, social e cultural, compunham uma articulada coalizão política que convergiam para o fortalecimento e a manutenção do poder. Evidenciados, respectivamente, na posse de muitos terrenos, na influência às decisões políticas dos reinos, na interferência à elaboração das leis, no estabelecimento de padrões de comportamento moral para a sociedade, na influência da temática religiosa à arte e aos livros, bem como, na criação (no século XIII) do Tribunal do Santo Ofício (A Inquisição) para combater as heresias aos dogmas da Igreja católica os quais, por natureza divina, eram indubitáveis, sendo intoleráveis posições contrárias (BICKERS, 2006).

A respeito disso, é nos preceitos do discurso religioso que reside o dispositivo regulador do poder, por seu caráter mesmo de irrefutável e absoluto. É, além disso, o fio condutor pelo qual passa a eficiência da estratégia política adotada pela instituição

religiosa, fomentada pelos procedimentos de exclusão do discurso inverso ao padrão vigente, ou seja, os assuntos ou aquilo pensado realmente não podem vir a público, sendo rejeitado todo ato de linguagem não condizente ao que é imposto socialmente, pois a fala recorrente e que circula em sociedade é considerada justa e absoluta, por isso os sujeitos a respeitam e a temem (FOUCAULT, 1970).

No *Auto da Barca do Inferno*, de Gil Vicente, é possível verificar a manifestação simbólica do poder da Igreja acima mencionado na narrativa, à medida que se desenvolve construindo um cenário conflitante entre o material e o espiritual, no qual há o purgatório e a barca do inferno, guiada pelo diabo e seu companheiro; e a barca do paraíso, guiada por um anjo, na proa. Nesse lugar, as almas que chegam são, de imediato, submetidas ao julgamento que determinará se irão enveredar-se à morada de Satanás, em sofrimento eterno; se irão ao usufruto de vida eterna e de bem-aventurança no Paraíso, ao lado de Deus.

O embargo às almas humanas deu-se em razão de que, na vida material, perderam-se do caminho que garantiria esta passagem, o qual se alcançaria somente se as andanças do homem pelo mundo seguissem uma vida tipificada pelas prescrições morais da igreja. A exemplo disso, há o seguinte diálogo entre o Anjo e o Fidalgo quando do seu julgamento, que, por representar a tirania e o prazer resultante do trabalho do mais fraco é castigado a ir para barca do Inferno:

Fidalgo — Que me leixeis embarcar.

Sou fidalgo de solar, é bem que me recolhais.

Anjo — Não se embarca tirania neste batel divinal.

(...)

Anjo — Para vossa fantasia mui estreita é esta barca.

Fidalgo — Ao Inferno, todavia!

Inferno há i para mi?

Oh triste! Enquanto vivi não cuidei que o i havia:

Tive que era fantasia!

Folgava ser adorado, confiei em meu estado e não vi que me perdia.

(VICENTE, p. 3)

Nota-se, com isso, que é nos desejos e nos prazeres advindos à humanidade pela inserção às coisas mundanas que reside, com efeito, o poder do discurso religioso, posto tratar-se da parte humana que a faz querer caminhar à procura do suprimento das necessidades geradoras dessa inquietude que a impulsiona à vida em níveis oscilantes de avidez. Pereira (2017, p. 308), citando Foucault, esclarece que os discursos de poder controlam os corpos e os grupos, mediante o exercício do biopoder e da biopolítica. Para isso, o pesquisador toma como objeto o controle sobre a sexualidade dos indivíduos que a Igreja exerce à manifestação da *verdade* de seus discursos, dogmáticos e de fé,

(...) imbricado à sexualidade encontram-se relações de poder (sociais, históricas, políticas, religiosas etc.) que se projetam sobre o corpo, sobre o prazer e suas manifestações, fazendo com que o poder que se exerceu sobre o sexo definisse a sexualidade, não no que tange a suas proibições, mas sim no que se refere às suas concepções de “verdade”. Busca examinar a existência e o papel do discurso de proibição sobre o sexo, que se via atrelado a um regime de saberes que articulava as relações, mecanismos, efeitos e dispositivos de poder ao prazer, num quase dístico, “poder-saber-prazer”, responsável por sustentar um discurso cuja presença se fazia sentir em níveis diferentes da sociedade, em espaços íntimos e individuais, em extensões variadas e específicas, questionando quem fala e a partir de que lugares e instituições se pode falar sobre o tema.

A Igreja, através da pungência de sua predominância na consciência das massas, constrói importância rígida aos seus mandamentos de maneira que o povo, atuante em sociedade nos diversos domínios discursivos influenciados por ela, absorva o mundo que o alardeia pelas formas de linguagem tomadas pela verdade religiosa, estando assim propenso a acatar, em irrefreável devoção, sob risco de padecer de punição eterna nos meandros do inferno, o desejo divinal para ao fim da vida chegar ao encontro no mundo espiritual.

Na vida mundana, o caminho a ser percorrido pelo devoto é fortemente marcado por sucessivas tentações, as quais terá de vencê-las por meio dos sacrifícios, que regulam a separação entre



os dois mundos através de rituais seculares, a fim de manter intacto o uso restrito das coisas confiscadas pelo sagrado, tendo-se em vista o comportamento mesmo da compreensão acerca da própria religião, como uma prática que subtrai objetos e os transpõem à esfera sagrada (AGAMBEN, 2007). Em consequência, a liderança religiosa, vista como a porta-voz da vontade divina na terra, assegura sua perpétua dominação, porque, do contrário, o vacilo quanto à realização das querências consideradas pecaminosas resulta em amarga rejeição frente ao descumprimento das preconizações dogmáticas:

O Messias vem para os nossos desejos. Ele os separa das imagens para realizá-los. Ou, então, para mostrá-los já realizados. O que imaginamos já o obtivemos. Sobram – irrealizáveis – as imagens do que foi realizado. Com os desejos realizados, ele constrói o inferno; com as imagens irrealizáveis, o limbo. E com o desejo imaginado, com a pura palavra, a bem-aventurança do paraíso. (AGAMBEN, 2005, p. 49)

Pereira (2018, p. 237), em “Pelo bom comer, pelo bom beber e pelo bom fuder”, dialoga com os escritos de Foucault e Agamben para explicar como o devir humano se vê constituído, representado e materializado pela ação biopolítica do que os discursos de poder definem como humano:

A biopolítica é apagamento do devir humano (...) porque o que esta mobiliza é o homem-espécie e não o homem-corpo, regendo “a multiplicidade dos homens na medida em que essa multiplicidade pode e deve redundar em corpos individuais que devem ser vigiados, treinados, utilizados, eventualmente punidos” (FOUCAULT, 1999, p. 289). Entretanto, o desejo orbita a concepção do homem-corpo e se cala às acepções do homem-espécie porque o “corpo dos desejos é uma imagem. E o que é inconfessável no desejo é a imagem que dele fizemos” (AGAMBEN, 2007, p. 43).

Noutro momento da narrativa há, mais uma vez, a manifestação de atitude negativa do Anjo da barca do céu diante do desejo do Onzeneiro de adentrar o caminho do paraíso, por representar, enquanto personagem, as pessoas que possuem uma

relação de ganância e de apego ao dinheiro. A vida de outrem, uma vez entremeada por comportamentos que afastam o homem das proximidades da santidade, torna-se andante ao risco de sofrer penalidades preestabelecidas, em primeiro, pelo remorso advindo da culpa frente ao mal praticado e, por conseguinte, a desautorização para estar no reino dos céus, sendo a ele relegado, portanto, e inevitavelmente, o sofrimento de servidão a Satanás diante da consumação da atitude maldosa e desvio de moralidade massificada pelo discurso da Igreja (RICOEUR, 1998):

Onzeneiro — Para onde caminhas?  
Diabo — Oh! que má hora venhais, onzeneiro, meu parente!  
Como tardastes vós tanto?  
Onzeneiro — Mais quisera eu lá tardar...  
Na safra do apanhar me deu Saturno quebranto.  
Diabo — Ora mui muito m'espanto nom vos livrar o dinheiro!...  
Mas para onde é a passagem?  
Diabo — Para a infernal comarca.  
Onzeneiro — Diz! Nom vou eu tal barca.  
Anjo — E onde queres tu ir?  
Onzeneiro — Eu para o Paraíso vou.  
Anjo — Pois cant'eu mui fora estou de te levar para lá.  
Essoutra te levará; vai para quem te enganou!  
Onzeneiro — Porquê?  
Anjo — Porque esse bolsão tomará todo o navio.  
Onzeneiro — Juro a Deus que vai vazio!  
Anjo — Não já no teu coração. (VICENTE, p. 5)

Em ambos os exemplos extraídos da obra vicentina, as formas de punição àqueles que infligem as normas divinas responsáveis pelo regimento das vidas das pessoas para alçarem, quando no ingresso à morte enquanto limiar entre os dois mundos, a bonança prometida no âmbito da espiritualidade ocorre em razão da intolerância à profanação, pois profanar é, por natureza, um ato político de revolta diante das proibições dos mandamentos a serviço do reforço contínuo à imposição da verdade religiosa, de modo a reinar na posição de ter para si as rédeas da mentalidade coletiva, cujo propósito é tão somente assegurar a permanência do poder em suas diversas nuances distribuídos pelos espaços sociais. Assim, o comportamento de

profanação é, por força, reprimido, uma vez que tal prática ameaça a derrocada das ideias dogmáticas porque restitui ao uso comum aquilo que foi transferido à esfera sagrada pelo confisco da religião, de cujo núcleo encontra-se no sacrifício, sendo a prática ritualística que divide o sagrado do profano e assim desvincula-os (AGAMBEN, 2007).

Percebe-se, portanto, que a maioria das personagens vão para o inferno, todas preteridas pelo descumprimento da vontade divina quando em vida. Isso implica dizer que, uma vez rechaçadas diante da barca do céu e acolhidas na barca do inferno, estritamente em decorrência das suas histórias carregarem no bojo das experiências humanas o lastro das profanações das coisas sagradas, abre-se uma fenda no discurso de poder da Igreja, em consequência desta ruptura, através da qual há a possibilidade de desvencilhar-se das amarras do poder em voga na sociedade e ressignificar em outras maneiras, libertárias, de trazê-las à experiência outra vez. Sobre isso, Agamben (2007, p. 75) considera:

Profanar não significa simplesmente abolir e cancelar as separações, mas aprender a fazer delas um novo uso, a brincar com elas. A sociedade sem classes não é uma sociedade que aboliu e perdeu toda memória das diferenças de classes, mas uma sociedade que soube desativar seus dispositivos, a fim de tornar possível um novo uso, para transformá-los em meios puros.

É notório, portanto, a relação de poder que forja, de um lado, a posição de subserviência daquele que obedece e, de outro, a posição de poder daquele que manda e dita normas de comportamento, circunscritas no *Auto da Barca do Inferno* na corporificação das personagens, na expressiva vontade de rumar à barca da glória e no lamento diante da desautorização.

Nesta relação de poder também a fabricação de uma ideologia em prol da dominância para legitimar a posição daquele que é subjugado, porém há a existência de maneiras de construir o seu desmantelamento a partir das fragilidades do sistema, não à toa seja inegável que a Igreja perdeu muito do poder que detinha na época do medievo.

A profanação se opera, neste sentido, como ato político concretizado na ação discursiva diante de normas de separação entre o sagrado e aquilo que restritivamente não o é, de modo a abrir uma fenda no discurso de poder da Igreja, havendo a possibilidade de construção de outro discurso capaz de combater a supremacia da linguagem religiosa sobre as formas de comportamentos e de convicções sobre a *práxis* da humanidade no mundo, e do devir humano, bem como revelar as opressões, com suas raízes históricas e formas variadas que trabalham politicamente para gerar servidão, de modo a fazer perdurar o poder e, com isso, a dominação.

## Referências

- AGAMBEN, Giorgio. *Profanações*. São Paulo: Biotempo, 2007.
- BICKERS, J. Derek Bernard W. *História da Igreja Católica*. São Paulo: Edição 70, 2006.
- FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. Paris: Éditions Gallimard, 1971.
- MARX, Karl. *Manifesto do Partido comunista*. São Paulo: Edipro; Edição: 1ª. de Bolso, 2014.
- PEREIRA, Marcos Paulo Torres. *A sedução de Caetana: o feminino e o selvagem na Morte sertaneja*. In.: SILVA, Natali Fabiana Costa e; CRUZ, Lua Gill da; TATIM, Janaína; PEREIRA, Marcos Paulo Torres (org.). *Mulheres e a Literatura Brasileira*. Macapá: UNIFAP, 2017.
- \_\_\_\_\_. *Pelo bom comer, pelo bom beber e pelo bom fuder: a comensalidade do catolicismo-sertanejo do Romance d'A Pedra do Reino*. In.: PEREIRA, Marcos Paulo Torres & LIMA, Francisco Wellington Rodrigues (org.). *A Ilumiara Sob o Sol do Meio-Dia: estudos sobre a obra de Ariano Suassuna*. Macapá: UNIFAP, 2018.
- REIS, Marcos Vinicius Freitas; PEREIRA, Marcos Paulo Torres. *Perspectivismo Ameríndio nos Discursos Mitificados do Catolicismo Popular na Amazônia*. In. *Diálogos*, Maringá-PR, Brasil, v. 24, n. /2, p. 275-291, mai./ago. 2020.

RICOEUR, Paul. *O Mal: um desafio à filosofia e à teologia*. Trad. Mariada Piedade Eça de Almeida. Campinas: Papirus, 1998.

VICENTE, Gil. *Auto da Barca do Inferno*. Disponível em <http://www.d/ominiopublico.gov.br/download/texto/ua00111a.pdf>. Acesso em 18/09/2018.

# A monstruosidade em Capitu: o silenciamento e a culpa da mulher nas relações abusivas<sup>1</sup>

Rayanne Rodrigues dos Santos<sup>2</sup>

## Introdução

As discussões sobre as acusações de traição de Capitu na obra Machadiana ainda são recorrentes, uma vez que os dias atuais possibilitam reflexões e estudos sobre os sentidos da obra *Dom Casmurro* e suas intencionalidades. Escrevo aqui já ciente que essa personagem já foi considerada culpada e inocente em vários trabalhos, salas de aula, grupos de discussão na internet e até foi ré absolvida no 2º Tribunal do Júri de Goiânia. Portanto, sem muitos rodeios, já adianto que também considero-a inocente (talvez por eu por ter algum local de fala quando se discute sobre a mulher e ver injustiças durante a narrativa ou é só meu senso de empatia aflorado) mas que também sempre quis tentar entender o porquê nosso autor deixa algo tão ambíguo para os seus leitores, e como Capitu se torna uma heroína nos tempos atuais, mesmo Casmurro tentando torná-la vilã sem afirmar.

Dom Casmurro, com o objetivo de “atar as duas pontas da vida, e restaurar na velhice a adolescência”, narra a sua juventude. Ele não é mais Bentinho e nem Bento Santiago: já é Dom Casmurro, um velho que crê na traição de sua esposa, Capitu, e que compõe toda a sua história a partir dessa perspectiva. Assim, Machado de Assis traz Capitu como uma personagem marcante, dentro de uma rede de intrigas, desconfiança e ciúmes.

---

<sup>1</sup> Ensaio apresentado como requisito parcial à aprovação na disciplina Tópicos em Discurso, Literatura e Identidades como Memórias Culturais, sob orientação do Prof. Dr. Marcos Paulo Torres Pereira.

<sup>2</sup> Pós-graduada do Curso de Especialização em Linguística Aplicada e Ensino de Línguas, na Universidade Federal do Amapá. Atuante na área de Letras, com ênfase em Línguas Estrangeiras Modernas, com temas sobre ensino-aprendizagem de língua inglesa, autonomia e motivação, e em Linguística Aplicada com temas que abrangem os Multiletramentos e Multimodalidades.

Considerando o contexto histórico da trama, em meados do século XIX, em que Capitu está inserida em uma cultura patriarcalista onde a mulher é colocada em uma posição de inferioridade, passa-se a questionar sobre as imagens e estereótipos construídos através dos relatos de Dom Casmurro, na qual vem à tona a questão do direito de defesa de Capitu que inexistente. É a mulher que não possui voz. Por mais que ela seja retratada como uma mulher a frente de seu tempo, sendo caracterizada como fugaz, inovadora, perspicaz e sonhadora, a personagem é silenciada quando descrita por meio da visão unilateral de um narrador masculino. E é através desse “silêncio” de Capitu que as acusações de traição tomam força nas palavras de Casmurro, colaborando para se construir uma imagem da mulher-monstro da relação, a culpada pelo fim e pelas consequências.

As mulheres do século XIX, criadas em uma sociedade patriarcal, eram vistas como frágeis e indefesas, e que deveriam sempre ser protegidas pela figura masculina, seja o pai ou marido, para que a honra dos mesmos não fosse manchada por comportamentos femininos ditos vergonhosos, que somente os homens poderiam evitar através da submissão das mulheres. E foi nesse contexto que Machado de Assis, na sua fase mais madura, criou a personagem mais polêmica da Literatura Brasileira.

Neste trabalho, procuro desdobrar como o ciúme patológico de Bentinho demonstra a relação de poder masculino que existia na época, indo de encontro com a imagem da mulher submissa, mas que possui qualidades vistas como incomum para uma mulher, que, mesmo assim, são obrigadas a ficar em silêncio enquanto são moldadas perante a sociedade como uma mulher diabólica, uma mulher culpada.

## **Resumo da obra**

Dom Casmurro, ao longo de 148 capítulos, relembra seu passado adolescente como Bento Santiago, em que apresenta um amor adolescente por Capitu e os obstáculos que enfrenta para

casarem-se. Capitu, menina pobre e Bentinho, de família nobre eram vizinhos que moravam na rua de Matacavalos, viviam juntos brincando de missa e que prometeram casarem-se quando adultos. Percebendo essa aproximação, a mãe de Bentinho, seguindo sua promessa, decide mandá-lo para o Seminário para tornar-se padre.

Depois de alguns anos, Bentinho sai do Seminário com a ajuda do agregado José Dias, forma-se em Direito e casa-se com a amada Capitu. Escobar, amigo de Seminário de Bentinho e Sancha, amiga de infância de Capitu, agora são casados e passam a frequentar a nova casa dos amigos. Escobar morre e, durante o velório, nasce a desconfiança de Bentinho em relação a traição da sua esposa com seu melhor amigo, já que ele fica perturbado com a postura de Capitu ao ver Escobar no caixão. No decorrer da história ele ainda suspeita que seu filho, Ezequiel, seja fruto dessa traição ao comparar a semelhança entre Ezequiel e Escobar.

Assim, com a estrutura romântica desarticulada com o fracasso do casamento, Bentinho se torna “casmurro” e solitário, culpando Capitu e seu melhor amigo de traição e, recaindo aos ombros de Capitu, que se torna uma mulher fingida e que utiliza de sua sedução para alcançar seus objetivos.

### **Capitu: o monstro dissimulado?**

Machado de Assis consegue prender e seduzir o leitor na personalidade forte de Capitu. A personagem descrita desde a infância (a fruta dentro da casca) como uma mulher esbelta, forte, esperta e que sabe o quer, remonta em uma mulher a frente de seu tempo e que dá brechas para as desconfianças de Bentinho sobre seu adultério, mas que não possui provas concretas e que faz com que não possamos julgar a heroína. O autor também faz com que o leitor crie desconfianças em relação as acusações de Casmurro que está absorto em ciúmes, já que Capitu prefere o silêncio.

Ainda sobre a personalidade de Capitu, Bentinho detalha algumas características físicas de Capitolina:



Não podia tirar os olhos daquela criatura de catorze anos, forte e cheia, apertada em um vestido de chita, meio desbotado. Os cabelos grossos, feitos em duas tranças, com as pontas atadas uma á outra, à moda do tempo, desciam-lhe pelas costas. Morena, olhos claros e grandes, nariz reto e comprido, tinha a boca fina e o queixo largo. (ASSIS, 1994. p.20)

Sobre a postura da personagem, Bentinho também a descreve em algumas partes para afirmar sobre sua sagacidade, seu jeito de contornar situações, até mentir, como no trecho em que Capitu e Bentinho estão de mãos dadas e são flagrados pelo pai dela, tornando a cena constrangedora para Bentinho que permanece calado, enquanto Capitu dá uma resposta rápida mentindo que estavam jogando siso.

Ainda há outros personagens que afirmam sobre as características perigosas de Capitu, em que temos como exemplo quando Prima Justina, em uma conversa com Bentinho, elogia Capitu e critica também, fazendo o leitor refletir que a menina Capitu bonita e prestativa também pode ser astuta e ardilosa. E também há em uma das passagens mais marcantes do enredo, em que José Dias diz que “Capitu, apesar daqueles olhos que o diabo lhe deu... Você já reparou nos olhos dela? São assim de cigana oblíqua e dissimulada. Pois, apesar deles poderia passar se não fosse a vaidade e a adulação”. (ASSIS, 1994, p.38)

Priore enfatiza (1999, p.32) que “Capitu foi descrita com todos os ingredientes de um diabo de saias: olhar enganador, olhos de ressaca, dissimulada, tontinha, escondendo-se pelos cantos, enganadora de pai e mãe.” Assim, o narrador-personagem, com uma visão masculina e patriarcal, tenta demonstrar que a Capitu adulta já existia desde a infância e adolescência, que era uma criatura perigosa e dissimulada, que sabe fingir emoções para conseguir o que almeja. Um verdadeiro monstro em forma de mulher.

O olhar de Capitu é algo extremamente evidenciado, mostrando também o poder de sedução através de seus “olhos de ressaca”

Olhos de ressaca? Vá de ressaca. É o que me dá ideia daquela feição nova. Traziam não sei que fluido misterioso e enérgico, uma força que arrastava para dentro, como a vaga que se retira da praia, nos dias de ressaca. Para não ser arrastado, agarrei-me às outras partes vizinhas, às orelhas, aos braços, aos cabelos espalhados pelos ombros; mas tão depressa buscava as pupilas, a onda que me saía delas vinha crescendo, cava e escura, ameaçando envolver-me, puxar-me e tragar-me. (ASSIS, 1994, p.51)

Bentinho se vê seduzido por Capitu, em que a metáfora de “olhos de ressaca” remete a um naufrágio de onde dificilmente conseguiria se salvar, e que também denota a personalidade de Capitu, que assim como o mar, é oscilante, encantador, mas perigoso. Essa mesma metáfora, mais tarde, é utilizada para afirmar sobre a morte de Escobar e o olhar de Capitu ao vê-lo, um “olhar grande e aberto”.

Mulheres como Capitu, bonitas, olhos marcantes, esbeltas eram consideradas criaturas perigosas, ameaçadoras que trairiam seus esposos por utilizarem a dissimulação, artifício feminino utilizado para seduzir, enganar, manipular e destruir a honra do homem. Por isso, a mulher deveria estar sempre sobre o controle do sexo masculino, pois a sensualidade era um risco para a sociedade. Portanto, acreditava-se que a gravidez tiraria da mulher o seu instinto carnal e sedutor, sua atenção voltava para seu filho e nele se concentrava, a maternidade como um rito final para o fim da liberdade feminina.

Essa concepção de mulher pode ser explicada desde quando a Igreja Católica pregava que a mulher, filha de Eva e herdeira do pecado original, deveria ser mantida na ignorância pois ela tem artifícios para manipular e enganar o homem, fazendo com que a mulher perdesse sua liberdade e sua importância em todas as esferas sociais. O silenciamento da mulher começou a partir do viés religioso. Assim como a própria Bíblia Sagrada prega para que as mulheres sejam obedientes e submissas aos seus maridos, como vimos no livro intitulado Efésios.

As doutrinas católicas contribuíam para que o patriarcalismo colocasse a figura feminina apenas como objeto de desejo e procriação. Entretanto, na metade do século XIX, com as

manifestações dentro da Revolução Francesa, que repercutiu no sistema capitalista do Brasil, o papel da mulher foi repensado e, a partir dali, houve mudanças significativas para conquistas femininas. E nesse contexto, Machado nos traz Capitu.

Podemos atentar, a esses fatos, à criação de Bentinho, que foi para o Seminário por causa da promessa da mãe de torná-lo padre e que também apreendeu ainda mais sobre esses estereótipos de mulher pelo viés da Igreja, tidas como fatos que não precisam de comprovações. Porém, até aqui não entrarei tanto em méritos religiosos, até porque sabemos que até os dias atuais as decisões que concernem aos direitos de mulheres sempre têm “pitacos cristãos” (estamos no século XXI, só lembrando).

Temos ainda outro aspecto incomum da nossa *Criatura* para que Bentinho tente confirmar suas desconfianças: suas amizades com homens. Desde a infância, ela mantém a amizade com Bentinho e, depois de casada, ainda tem Escobar que passa a ser chamado de amigo também. Já não bastasse Capitu chamar atenção demais por seu porte físico e sua personalidade, ainda tem a audácia de conversar com homens. Priore (2008, p. 43) nos diz que “as mulheres até se casarem quase nunca saíam de casa, a não ser quando sob a vigilância da mãe e vão à missa; companhia de homens lhes é absolutamente proibida”, ou seja, a mulher estava enclausurada em suas famílias porque era uma ameaça para o domínio masculino, que não poderiam se envolver em relacionamentos considerados abomináveis ou que entrassem em contato com outras mulheres que tinham comportamentos obscenos. Assim se formavam os estereótipos de mulher diabo, aquela que não tem escrúpulos, insubmissas e infiéis.

Todo esse cativo formado para “prender a fera”, mesmo assim, não impedia que muitas mulheres se entregassem às paixões e às escondidas, antes ou depois de se casarem. É quando tinham frutos dessas relações, os bebês eram tirados de circulação, tanto através de abortos ou abandonos em Conventos, desta forma, as mulheres sendo julgadas pela família, igreja e a sociedade pelos erros, ao mesmo tempo, que procuravam ajuda para se livrarem dos escândalos, iam para conventos – com ou

sem seu consentimento – com a ideia de que substituiriam a vida promíscua pela vida religiosa (PRIORE, 2008).

Com um pouco desse apanhado histórico, podemos ver um pouco sobre o que se passava na cabeça de Bentinho: sua mulher além de tê-la desonrado com o seu amigo, ainda teve um filho! Era para ela e o filho estarem em um convento ou estarem mortos! Sim, mortos. Na época a mortalidade infantil cresceu de maneira absurda, pois até mesmo nas próprias casas de acolhimento davam jeito nas crianças indesejadas. E as mulheres, os próprios maridos tinham passe livre para lavar sua honra com sangue que, mesmo tendo apenas desconfianças, era compreensível matar a traidora. As mulheres eram realmente a maior ameaça para ferir a masculinidade. Capitu era uma ameaça desde sempre, e Casmurro mesmo não afirmando que ela a traiu, tinha todas essas paranoias em sua mente envelhecida.

Se esses aspectos não são mais do que suficientes para colocar Capitu como um monstro destruidor de famílias, ainda podemos observar que Bentinho descreveu muitas qualidades, fazendo ele se sentir diminuído, como ele mesmo diz: “Capitu era Capitu, isto é, uma criatura mui particular, mais mulher do que eu era homem” (ASSIS, 1994, p. 46). Imaginem uma mulher ser mais inteligente que o homem, principalmente quando essa é sua esposa? Desde o começo da trama, o narrador nos apresenta características e episódios que a sustentam como ser superior e bem mais dotado de racionalidade do que Bentinho e isso faz de Capitu uma mulher que sempre arquiteta seus passos, fazendo com que o leitor aceite a teoria de adultério engendrada pelo narrador. Uma mulher que possui uma independência intelectual, que se torna ativa na sociedade, que possui voz, é aceitável e compreensível, que tirem essa *coisa* pensante de circulação.

### **A voz do dominante e o silêncio do monstro**

Capitu, mesmo com toda sua personalidade, provavelmente não aceitando de toda forma ser submissa, aceitou um casamento convencional com Bentinho, seu amor de adolescência, mesmo

não alcançando a plenitude de um relacionamento, no qual deve ser construído a base da confiança. Querendo ou não, também por ser influenciada pela cultura da época, acatava as ordens de um Bentinho controlador e ciumento, como podemos ver em várias passagens da obra. Destacarei aqui a passagem de quando Bentinho e Capitu vão ao baile, recém-casados e muito felizes e os braços de sua esposa estão à mostra: “Cheguei a ter ciúmes de tudo e de todos. Um vizinho, um par de valsa, qualquer homem, moço ou maduro, me enchia de terror ou desconfiança” (ASSIS, 1994, p. 156). Bentinho demonstra seus ciúmes, incomodado e que por vezes não comparecia nos eventos, deixando Capitu sozinha. Mostra-se intolerante e adverte a esposa para cobrir seus braços e ela consente, obedece e não sai mais sem antes cobrir seus braços que, pelo jeito, eram sensuais demais para serem expostos.

Esse consentimento de Capitu é marcado para evitar conflitos, já que ir de encontro com os moldes de comportamento feminino da época perpassava o casamento. Não é só obedecer ao marido, é obedecer também a sociedade, as famílias, a Igreja. A representatividade da voz masculina para rebaixar e pôr a mulher em seu devido lugar, faz com que a mulher seja silenciada através desse relacionamento abusivo que demonstra poder.

Vemos agora o Monstro dentro da sociedade patriarcal sendo amansado pelo sistema, em que a ideia de esposa e mãe dedicada é marcada pela religiosidade e pela devoção ao marido e ao filho, sem ter poder de fala em nenhuma das esferas sociais. E essa ambiguidade de anjo e monstro que torna Capitu interessante a ponto de nem o seu próprio marido conseguir desvendá-la, trazendo aos leitores os enigmas e suas sensações.

O narrador-personagem, que nos traz a imagem de uma Capitu moça, decidida, uma esposa dedicada, logo após do episódio em que ela comenta com Bento sobre a semelhança entre seu filho Ezequiel e Escobar, seu amigo falecido:

- Você já reparou que Ezequiel tem nos olhos uma expressão esquisita?
- perguntou-me Capitu. – Só vi duas pessoas assim, um amigo de

papai e o defunto Escobar. Olha, Ezequiel; olha firme, assim, vira para o lado de papai, não precisa revirar os olhos, assim, assim...  
Aproximei-me de Ezequiel, achei que Capitu tinha razão; eram os olhos de Escobar, mas não me pareceram esquisitos por isso. Afinal não haveria mais que meia dúzia de expressões no mundo, e muitas semelhanças se dariam naturalmente. (ASSIS, 1994, p. 174)

A partir de então nasce um homem maligno. Casmurro enlouquece em suas desconfianças de traição, e Capitu passa a ser ignorada e tratada com frieza e ela, tomando decisões drásticas na tentativa de salvar seu casamento e recuperar o amor e admiração de Bento, coloca o filho em um Colégio Interno para que Bento volte a vê-la como sua esposa. A mulher começa a aguentar o desprezo do marido e a saudade do filho, achando que é culpada pelo amor de Bentinho ter se esvaído e causando a crise em seu casamento. Todo um sofrimento causado por desconfianças sem provas de um homem cego de ciúmes. É a mulher levando toda a culpa e ao mesmo tempo se martirizando, achando que é a principal responsável pela destruição de sua família e quanto mais, não rebatia as acusações, ficando em silêncio, mais culpada era.

É tanta raiva junto a uma mente perturbada que Casmurro passou a ter pensamentos suicidas, mas depois tentou matar o próprio filho. Num momento de desespero pensa em colocar veneno em uma xícara de café, mas com a chegada do menino é interrompido, pensa em fazer algo pior, tirar a vida do menino fazendo com que ele bebesse o café. Desistindo no último instante, deixa a xícara de lado, beija a cabeça do menino e acaba dizendo que não era seu pai. Isso mostra os pensamentos desvairados de Casmurro e mostra um retrato do homem machista em que proteger sua honra é sempre mais importante que qualquer vida humana, não poupando nem uma criança, muito menos àquela que ele dizia amar. Capitu se mantendo silenciosa diante das acusações, mesmo sem a certeza de traição, e Bento coberto de ciúmes vê o silêncio como uma confissão, já que aquela Capitu que estava lutando por seu casamento, agora decide não convencer o marido de que ele estava errado sobre ela. Se a mulher fala, é culpada, se ela se cala, também.

A mulher é silenciada e sua voz transborda através do olhar que trava uma luta intensa com o homem, detentor da palavra, em outras palavras, detentor do poder. O narrador se interpõe a ela com a voz autorizada de alguém culto e capacitado para falar, não tentando salvá-la, ao contrário, condenando-a ainda mais à solidão, ao desprezo. Silenciada, acuada e sem a menor possibilidade de defesa, a mulher deverá ser punida de sua possível transgressão – de preferência com a morte –, a fim de que seja mantida a ordem na sociedade. (GUALDA, 2008, p.45)

Então, vemos uma Capitu já condenada à solidão, sem direito de respostas e muito menos de defesa. Por fim, ela e o filho são exilados para a Europa, ela morre sozinha. Ezequiel ainda volta para o Brasil, é recebido com frieza pelo pai. Depois parte para Jerusalém, morre em decorrência de uma epidemia. Para Casmurro, mesmo eles não morrendo pelas suas mãos, lavando sua honra, a solidão na morte já foi suficiente para manutenção da ordem e o fim dos riscos. E Bento Santiago, por fim, sozinho, se afunda em seus delírios, em sua casmurrice.

## **Conclusão**

Este trabalho contribui ao discutir sobre a representação feminina através da construção de estereótipos de gênero, que trazem consigo a tentativa de recair somente sobre a mulher a culpa pelos relacionamentos conturbados e tratando-as como verdadeiros monstros que não devem circular na sociedade, pois demonstram perigo, através de seus modos de agir e de pensar, considerados impróprios no século XIX. Empregando as figuras da heroína Capitu, juntamente com o seu marido, Bento Santiago, contextualizo o relacionamento abusivo na época em que vivem, de forma a explicar sobre a historicidade e desenvolvimento da sociedade patriarcal, que condena e torna a mulher em uma figura diabólica, utilizando a figura masculina como meio de silenciá-las, de forma a não ter o perigo de ferir a honra do homem, da família e da sociedade, veiculando a imagem da mulher de forma ameaçadora e negativa.

Capitu, uma personagem que mesmo descrita apenas por uma visão masculina, demonstra que possui muitas qualidades que não eram para uma mulher do século XIX ousar em demonstrar. A nossa heroína estava sujeita a um sistema patriarcal, em que a moral e os bons costumes recaíam ao comportamento feminino e a vigilância masculina. A mulher participa da sociedade de forma passiva, que não detém a palavra. Sabendo-se que é através do discurso, da linguagem que se instaura o poder, as mulheres acabam sendo vítimas desse sistema sem privilégios, que são acuadas a sufocar suas vozes em função da moral, recorrente principalmente nos relacionamentos abusivos, e Capitu faz parte disso.

Todo o molde de Capitu feito pelo narrador como ela sendo um monstro, um demônio que é a culpada pelo seu próprio fim e o fim de seu casamento, mostra-nos que ela não é tão diferente da mulher atual. As mulheres que detém um poder de pensar, falar, se comportar da maneira que quer, passam a ser Capitu. O julgamento por suas qualidades e por seus defeitos (considerando o que a sociedade tenta ditar como errado) sempre a levam para seu aniquilamento, tornando-se justificativas para a violência e para o seu fim, o tipo de mulher que deve ser extinta da sociedade. Assim vemos a agressividade e tendências assassinas de Bentinho que até tenta envenenar o seu filho, tudo isso sendo reflexo de uma sociedade que repreende e condena a mulher, que procura justificativas quando querem exercer seu “direito de macho”.

O homem passa a ver como ameaça justamente quando a mulher se impõe contra o que é imposto pela sociedade do que é “ser mulher”. Ter amizades masculinas, vestir roupas de seus gostos, falar o que pensa, falar sobre seu próprio corpo, ser dona de si, tudo isso é ameaça de perda de privilégios por parte da percepção masculina. E então que o homem passa a denominá-las como a “mulher-diabo”, assim como Casmurro fez a Capitu, quando sentiu que ela estava sendo superior e chamando atenção mais que ele. Ele estava sendo apagado por uma mulher, pela sua própria esposa.



O silêncio de Capitu é algo que simbolicamente retrata o que uma mulher, mesmo com sua personalidade, tem de passar quando se tem uma voz masculina que é a que detém poder. Ir de encontro a alguém que tem poder é resistir, é lutar. Capitu já estava lutando contra o patriarcado, e não conseguiu vencer.

A independência feminina continua sendo uma ameaça e, por vezes, faz com que as próprias mulheres recuem e passem a não acreditar na igualdade entre os gêneros. Em grande parte, somos tratadas como Capitu: devassas, loucas, objeto de desejo e culpadas pela perda masculina. Mesmo circulando, nos tempos atuais, discursos de igualdade de homens e mulheres, parece que nós mulheres não somos ouvidas, somos silenciadas.

Machado nos traz uma heroína que está a frente de seu tempo. Portanto, falar de Capitu é além de discutir se ela traiu ou não: é refletir sobre a questão feminina em uma sociedade ainda patriarcal e machista, quando silenciam e culpam a mulher por meio de estereótipos de gênero, que causam efeitos devastadores na vida da mulher e conseqüentemente, em toda a sociedade.

## Referências

ASSIS, Machado de. *Dom Casmurro*. 15<sup>o</sup> ed. São Paulo: Ática, 1994.

BARREIRA, Cecília. *A imagem da mulher na literatura oitocentista*. [S.I]: Virtual Books, 1985. Disponível em: <http://analisesocial.ics.ul.pt/documentos/1223552648E4nYB9heiUm86PF4.pdf>.

Acesso em 18/05/2018.

GUALDA, Linda Catarina. A mulher silenciada em *O Primo Basílio* e *Dom Casmurro*. *Revista online do Grupo Pesquisa e Estudos em Cinema e Literatura* Vol. 1, n<sup>o</sup> 5, Ano V, Nov/2008 p.34-50

LIPORACI, Francine Pires. COSTA, Sueli Silva Gorricho. Capitu, a figura feminina, na obra *Dom Casmurro* de Machado de Assis. *Revista Nucleus*, v.9, n.2, out.2012 p. 387-396.

MOREIRA, Maria Cecília Gonçalves. A CONDIÇÃO FEMININA: uma breve retrospectiva histórica. In: *A violência entre parceiros íntimos, o difícil processo de ruptura*. PUC – Rio

de Janeiro, 2005, p.17-40. (Dissertação de mestrado). Disponível em: <[https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/8603/8603\\_3.PDF](https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/8603/8603_3.PDF)> Acesso em 22/05/2018.

PRIORE, Mary Del. *Capitu ou mulher sem qualidades*. In: Schprejer, Alberto (Org.). *Quem é Capitu?* Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2008. p. 33-47.

RANGEL, Maria Lúcia Silveira. *As personagens femininas na obra de Machado de Assis*. Disponível em: <<http://kplus.cosmo.com.br/matéria.asp?co=literatura>> Acesso em 18/05/2018.

RELAÇÃO das obras de Machado de Assis. Disponível em: <<http://www.suapesquisa.com/machadodeassis/1>>. Acesso em: 23/05/2018.

SOUZA, Camila Ariane de. BATISTA, Jacqueline Aparecida. COQUEIRO, Wilma dos Santos. A audácia dessa mulher: uma releitura da Capitu do final do século XX. *2º encontro de diálogos literários*. Disponível em: <https://dialogosliterarios.files.wordpress.com/2013/12/126.pdf>. Acesso em 21/05/2018.



# Yakaikanĩ: da narrativa à identidade dos povos Galibi-Marworno e Palikur em Oiapoque/AP

Yanérica Narciso Monteiro<sup>1</sup>

Mariana Janaína dos Santos Alves<sup>2</sup>

## Introdução

Jean Paul Sartre ao discorrer sobre o *Imaginário* explica a partir da fenomenologia, a estrutura intencional da imagem e o papel dela na vida psíquica. Nessa leitura, encontramos a seguinte afirmação: a imagem é uma consciência. Nas palavras do filósofo, “a palavra *imagem* não poderia, pois, designar nada mais que a relação da consciência ao objeto, dito de outra forma, é um certo modo que o objeto tem de aparecer à consciência, ou se preferirmos, um certo modo que a consciência tem de se dar um objeto” (SARTRE, 1996, p.19, grifo do autor).

Considerando como referência a reflexão acima, para encaminhar a leitura que segue, propomos a apresentação da narrativa sobre a *Cobra grande* ou *Yakaikanĩ*, registrada na língua khéuol, como expressão da cultura dos povos indígenas Galibi-Marworno e Palikur. A *Cobra grande*, mesmo diante de todas as mudanças ocorridas nas aldeias, geradas pelo acesso à informação e as tecnologias, permanece como um mecanismo que coloca em evidência a oralidade para a preservação dos valores culturais e a identidade dos povos. As narrativas relevam questões pontuais, no que tange ao processo de sucessão de narradores em cada

---

<sup>11</sup> Graduanda em Licenciatura plena em Letras Português e Francês pela Universidade Federal do Amapá.

<sup>2</sup> Professora assistente B, nível 01, de Teoria literária e literaturas em língua portuguesa da Universidade Federal do Amapá, Campus Marco Zero, atuando principalmente nos seguintes temas: Estudos literários, Língua francesa, leitura, cultura, tradução e intersemiótica. Atualmente, doutoranda em Estudos Literários pela Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” FCL-Ar UNESP e membro do Núcleo de Pesquisa em Estudos Literários (NUPEL) no CNPq.

etnia, haja vista que em cada um dos povos, a história é contada no idioma da comunidade, a saber, para os galibi-marworno, o khéuol e para os Palikur, o Parikwaki.

Neste texto, faremos a apresentação da narrativa em khéuol, com partes que serão traduzidas para a língua portuguesa do Brasil. Essa versão, que foi contada pelo pajé Leven, o senhor José Andrade Monteiro, será comparada com uma versão da Cobra grande narrada entre os indígenas da etnia Palikur.

Este povo habita nos dois lados da fronteira entre o Brasil e a Guiana Francesa e, a respeito das diferenças de contexto, mantém uma organização social bastante semelhante em ambas as situações de habitação. Os Palikur falam o parikwaki, uma língua pertencente à subfamília Maipureanas filiada à grande família linguista Arawak. Segundo Capiberibe (2016, p.86) “Antes do processo de escolarização dos Palikur, na Guiana Francesa e no Brasil, os indígenas estudavam até o ensino médio e poucos chegavam até a universidade. Contudo, tem se observado que no Brasil, há um crescimento no número de estudantes Palikur que frequentam e concluem o ensino superior.” Esse processo ocorre devido acesso mais facilitado à universidade, por meio de cursos de modulares realizados na cidade de Oiapoque/AP, geograficamente mais próxima da área indígena, e pelo investimento das famílias no processo de formação educacional como um meio eficaz para entender e dominar o sistema político-econômico brasileiro.

Por sua vez, os Galibi-Marworno são habitantes das vastas savanas e campos alagados do norte do Amapá, país de aves brancas e jacarés sombrios, se dizem um povo “misturado e unido”. Segundo Vidal (2016, p. 124):

Atualmente, a população Galibi-Marworno tem como língua materna uma variação do crioulo falado na Guiana Francesa. Esse idioma é utilizado como língua franca dos povos indígenas do Baixo Oiapoque, que reconhecem diferentes fonéticas entre aquele falado pelos Karipuna e o falado pelos Galibi-Marworno.

Anteriormente, os Galibi-Marworno falavam sua língua conhecida como “Galibi antigo” que, com o passar dos anos,

deixou de ser utilizada pelos indígenas dessa etnia. Historicamente, sabe-se que devido ao contato com os franceses que capturavam escravos, em outra época, os Galibi-Marworno passaram a aprender e a adquirir o crioulo francês como língua de comunicação e tornaram-na materna. Porém, o crioulo indígena, distingue-se do crioulo francês, no que se refere aos aspectos fonéticos e lexicais. Entretanto, os indígenas mais velhos desse povo, ainda conhecem um pouco sobre o Galibi antigo, principalmente, o pajé que ainda utiliza a língua nos cantos do Turé, que é uma dança típica entre os povos dessa região.

Nesse contexto, as narrativas se compõem a partir dos mitos indígenas. Para esses povos, elas são formas de tentar explicar o mundo, e assim, abrir caminhos para várias interpretações e aplicações diversas no cotidiano. De acordo com Vidal, os mitos registrados entre os Galibi-Marworno relatam e interpretam fatos históricos marcantes, sempre localizados na paisagem específica da Terra Indígena Uaçá que, por sua vez, também é, de alguma forma, submetida a uma interpretação, como os rios e lagos, as montanhas e formações geológicas variantes. Esses dois povos, os Palikur e os Galibi-Marworno, compartilham várias narrativas, por estarem próximas as suas regiões, eles adaptaram as histórias à realidade social e cultural das aldeias, relacionando-as, na maioria das vezes, com a natureza, as paisagens e formas de vida.

### **Os caminhos que levam aos Galibi-marworno e Palikur**

Para verificar entre os povos indígenas os aspectos culturais que envolvem esta narrativa, optamos em fazer a análise comparada de histórias contadas nas etnias Galibi-Marworno e Palikur, ambas localizadas na Terra Indígena Uaçá, município de Oiapoque, Amapá. No estudo comparado, por meio das aplicações das teorias críticas, assim como dos Estudos Culturais e da narrativa, a base para a compreensão e análise sobre a *Cobra Grande*, foram as relações existentes nos aspectos históricos e culturais da região e dos povos, além disso, foram feitas analogias sob a perspectiva da tradução cultural de uma etnia para outra.

Verificamos, ainda, a relevância que essas histórias têm para esses povos, no que diz respeito, à sua cultura e tradição. Não nos limitamos, a investigar se as referências são factíveis, tão pouco, nos ocuparemos da veracidade das histórias e suas comprovações. Propomos, de fato, fazer considerações sobre as diferenças nas formas como a mesma narrativa é contada e quais variantes podem ser observadas nesse processo.

É importante também registrar que, a divulgação desta pesquisa amplia o estudo crítico, quanto aos aspectos estruturais da narrativa indígena e seus elementos catalisadores, uma vez que as histórias se compõem pela junção de algumas unidades, tais como o imaginário (que muda de acordo com quem conta a história), a tradição oral e a formação cultural destes povos, que por sua vez, mesclam elementos da vida cotidiana e da natureza.

Por esse motivo foram escolhidas duas fontes de pesquisa: a primeira é o livro *A Cobra Grande uma introdução à cosmologia dos povos indígenas do Uaçá e Baixo Oiapoque – Amapá* (2009) da antropóloga Lux Vidal, na qual, se apresenta diferentes versões da narrativa. E a segunda foi coletada por meio da entrevista, as impressões de uma pessoa representativa do povo Galibi-Marworno, o pajé Leven, o senhor José Andrade Monteiro.

Para melhor compreender as narrativas, é preciso, entretanto conhecer um pouco mais sobre essas duas etnias. Nesse quesito, o livro *A presença do invisível: vida cotidiana e ritual entre os povos indígenas do Oiapoque* (2016), trata questões importantes, especialmente, em *Palikur: história e organização de um povo entre dois países* de Artionka Capiberibe. Nele, encontra-se a informação que, segundo o navegador Vicente Yáñez Pinzon, os Palikur eram suficientemente numerosos no início do século XVI a ponto de emprestar seu nome ao território que ocupavam. Entretanto, assolados por epidemias, pela perseguição dos caçadores de escravos e das “Tropas de Guarda-costas” portuguesas que os perseguiam por considerá-los aliados dos franceses, os Palikur quase desapareceram.

No primeiro quarto do século XX, a população Palikur no Urukauá contava apenas 186 pessoas, mas ao longo desse século, com o fim das perseguições e uma assistência à saúde mínima

dada pelo Estado, houve uma retomada do crescimento populacional.

Em território brasileiro, segundo Capiberibe (2016), os Palikur estão localizados no extremo norte do Estado do Amapá, no perímetro do município de Oiapoque, na região da bacia do Uaçá, um afluente do baixo rio Oiapoque. São os habitantes mais antigos dentre as populações indígenas que, segundo dados arqueológicos e fontes históricas, até a invasão europeia foi amplamente ocupada por populações Arawak. As aldeias do povo Palikur estão às margens do rio Urukauá, mas, o número de aldeias é sempre flutuante, porque a decisão de sair de uma aldeia e fundar uma nova é estabelecida pelo chefe de um grupo doméstico. Conforme Capiberibe (2016, p.96):

Tradicionalmente, as aldeias são construídas voltadas para o rio e possuem uma morfologia variada. Nas menores, o ponto de referência é a casa do fundador (paytwempu akivara), com as outras casas dispostas ao seu redor. Algumas de porte médio, com cerca de oito habitações, tem as casas construídas em torno de um campo de futebol, ou são construídas com uma estrutura de ruas. A maior aldeia, o Kumenê, é comprida, tem suas casas perfiladas em duas ruas paralelas e ocupa toda a extensão da ilha. As construções públicas, como escolas, posto de saúde e posto da FUNAI, estão localizadas numa ponta mais isolada da aldeia.

No texto *Galibi Marworno: cotidiano e vida ritual* (2016) de Lux Boelitz Vidal, encontram-se as informações sobre o outro povo, os Galibi-Marworno. O nome desta etnia é uma designação bastante recente, que se cristalizou principalmente na década de 1980. Ela veio substituir, em alguns contextos, o termo “Galibi do Uaçá”. Os que assim se autodenominam constituem um povo oriundo de populações etnicamente diversas: Aruã, Maraon, Karipuna, “Galibi” e até não-índios. O primeiro termo, componente de autodenominação, Galibi, decorre da aplicação desse nome, por parte da Comissão de Inspeção de Fronteiras e do Serviço de Proteção aos Índios, a toda a população do rio Uaçá. Entretanto, os Galibi-Marworno não se identificam e nem reconhecem parentesco com a população Galibi da costa da



Guiana (que atualmente se designa Kali'na) e que tem um pequeno número de famílias que migrou da Guiana Francesa na década de 1950 e se fixou na margem brasileira do curso inferior do rio Oiapoque.

Por sua vez, o segundo termo componente da autodenominação, Marworno, está relacionado à atuação de agências de assistência e reflete um movimento mais recente e faz referência a uma das etnias ascendentes da atual população, os termos Maruane ou Maraunu começaram a ser utilizados pelos vizinhos Palikur e Karipuna, na tentativa de marcar alteridade em relação às famílias Galibi-Kali'na. De acordo com Vidal (2016, p.125) “A história da população Galibi-Marworno refere-se às trajetórias de populações distintas, migrantes de antigas missões, fugitivas de aprisionamentos, que criaram redes locais de sociabilidade”.

No início da colonização, segundo a autora, a região poderia ser definida como “aberta” a todas as vicissitudes da história. Por exemplo, os Maraon são mencionados em relatos do século XVI como habitantes da região do Uaçá. Os Aruã migram para a região das Guianas, no século XVII, fugindo das correrias portuguesas da região do baixo Amazonas e chegam a ser escravizados pelos franceses. Na primeira metade do século XVIII, os Maraon e os Aruã são reunidos nas missões jesuíticas do litoral da Guiana Francesa, juntamente com Galibi. Com a expulsão dos jesuítas da Guiana entre 1765-1768, uma ofensiva portuguesa invade os antigos territórios de missões, aldeias e estabelecimentos de colonos, aprisionam a população indígena e a deportam para o Amazonas. Os Aruã deportados retornaram no século seguinte e se instalaram no alto Uaçá. A maior aldeia é o Kumarumã, localizada na grande ilha à margem esquerda do médio rio Uaçá.

### **As duas cobras**

Dada algumas explicações sobre os povos indígenas, passaremos a apresentação da narrativa. A primeira foi contada pelo palikur Manoel Labonté.

Há 500 anos, havia uma Cobra Grande na montanha Tipoca (situada entre o rio Urucaú e Uaçá). Aquela montanha era cheia de gente morando. A Cobra apareceu de repente, em uma praia, onde se tomava banho. Os índios não sabiam da existência da Cobra. Ela começou a fazer desaparecer muita gente. Ficaram se perguntando como poderiam matar a Cobra. Tinham medo, eram mansos e bestas. Uma vez a Cobra pegou um homem meio doente, que fora tomar banho pensando: ‘Vou tomar banho para esse bicho me pegar, comer e acabar comigo de uma vez’. A Cobra Grande decide vir a este mundo caçar para sua mulher comer. Ela desejava naquele dia comer macaco. A Cobra (macho) saiu com sua espingarda e viu um macaco cheio de feridas, doente, mas mesmo assim levou-o para sua mulher comer. Para as cobras do outro mundo, macaco é gente. A Cobra chegando em casa, disse: “Não vamos matar nem comer ele. Vamos preparar um remédio para sarar suas feridas ele fica aqui para cuidar de nosso filho”. Para comer, o Cobra (macho) juntou o que ele gosta de comer mesmo: caramujos e caracóis. No dia seguinte, a cobra (macho) disse para o índio: “Eu e minha mulher vamos caçar. Fique aqui. Tem quatro caminhos e você não se aventure no caminho do norte porque um bicho vai comer você”. Mesmo assim, quando sozinhos, o índio deixou o pequeno brincando e pegou o caminho proibido. Saiu pelo buraco neste mundo, mas logo voltou apagando as pegadas de seus pés com cinzas. Quando o casal de cobras chegou em casa, com aquele estrondo igual a trovão, perguntaram se o índio havia se aventurado pelo caminho do norte e ele respondeu que não. No dia seguinte, o índio se ofereceu para caçar e juntar caracóis e caramujos. A Cobra (macho) lhe fez recomendações, mas ele conseguiu pegar o caminho, sair neste mundo e ir visitar sua família a quem contou o que lhe havia acontecido. Ele disse “É preciso matar a Cobra senão ela mata todos os índios”. Pediu que todos fabricassem arcos e flechas e também um curral bem seguro ao redor do buraco por onde a Cobra saía. Esse bicho gostava muito também de tomar cachiri. Sucessivamente, o índio conseguiu enganar o casal de cobras, voltando várias vezes a este mundo para verificar se tudo estava pronto para atrair o monstro. Um dia o índio disse: “Olha pai, eu fui num lugar e vi homem muito humilde”. O bicho cismou: “Não é uma pessoa do outro mundo?” E disse para a mulher: “O que você acha? Aquele homem é um homem mesmo? Quem vai sair hoje é eu”. Mas o índio o dissuadiu e mais uma vez chegou a este mundo. O curral estava pronto. “Agora o que falta é vocês pegarem um papagaio, criar ele, amansá-lo. Eu volto para a casa das cobras. Quando tudo estiver pronto, ao meio-dia, vocês entram com o papagaio no buraco. Naquela hora, o Cobra está descansando. Ele tira a camisa, o paletó (que lhe permite aparecer neste mundo sob forma “invisível”), e fica apenas de

cueca. Quando, meio adormecido, ouvir o papagaio, ele vai se assustar e não conseguirá se vestir. Neste mundo, cada esteio do curral era uma pessoa, a postos, com arco e flecha. O índio voltou para o fundo trazendo coisas do mar para a cobra. A mulher dele é quem gostava de macaco que é gente. Em seguida, o índio voltou mais uma vez para sua aldeia e perguntou: “Tudo pronto? Olhem bem, ao meio dia vocês entrem com o papagaio e o apertem forte para que ele grite”. No dia seguinte, os índios foram lá, tudo como combinado. O cobra de barriga cheia, dormindo de cueca, como previsto. Ao ouvir o papagaio, acordou apavorado e saiu correndo: “Oh, mulher é o inimigo!” A mulher-cobra ficou apavorada por sua vez. Quando saiu no mundo de aqui, sem paletó, o Cobra Grande apareceu como cobra-animal e foi flechado no olho até morrer. O olho dele era como um radar, uma máquina fotográfica. A mulher, que o seguia, também foi morta. Depois, o índio pegou o seu irmãozinho, o cobrinha, e os dois foram embora de barco. Saíram no mar e começaram a navegar no oceano. O índio pensou: “Eu vou num lugar bem longe deixar o meu irmão, senão ele vai comer a gente, vai querer se vingar”. Foram a um lugar chamado Mavô, no oceano. É um lago. Mais tarde, o índio ainda voltou para visitar a casa das cobras e, vendo as bacias e copos ali espalhados, falou: “Agora entendo o que ele fazia. Com esses copos e bacias ele puxava as pessoas para o fundo”. O índio embarcou tudo. Fechou a casa e foi visitar sua família. Ele disse: “Matamos o bicho, um monstro mesmo. Eu só vim me despedir. Vou para um lugar muito longe. Trabalhem bem aqui, com carinho. Eu vou sempre me lembrar de vocês”. E foi morar no Mavô com o irmãozinho para controlá-lo<sup>3</sup>. (VIDAL, 2009, p.18-19)

Na sequência, apresentamos a narrativa *Yakaikanĩ* que foi coletada com o pajé Leven, José Andrade Monteiro, em língua *khéuol*.

A Txipók ki volól, a mun dhét áke no, a Txipók ki volól, tã dji ha tã-la, a te un txi pahiku, i volól, kōhā mem ie pa ka fini kumā no fika-la, no ka gade kote gāiē zibie-iela. Ban jako, mokhe a so betaj-iela, ie obo li, ie ka veie jako-iela. Txiwom-la mete ki ka ale txwe un jako, ie ka txwe ie tut tã, mē sa ju-la, so tã hive; li hale so ko, li we un jako li flexe jako-la, jako-la kumase hele i voie so lamē, so tét i txêbe i ka hale ato jako-la i jako-la ka hele, i lādā fléx deha, ha hale ki ka hale la,

---

<sup>3</sup> A narrativa foi transcrita, conforme apresenta-se no livro *A Cobra Grande: Uma introdução à cosmologia dos povos indígenas do Uaçá e baixo Oiapoque – Amapá* (2009).

mamã-la vinĩ, i gade lasu txi bonom-la i dji: u mem u ke ale ke mo, pase mo gãĩẽ sélmã un pitxit, (a un pitxit ie te gãĩẽ, ie ka aple Uakanĩ) mo ke phã sa txi makak-la pu mo fe li fhã pu mo pitxit so kōpãĩẽ, pu li hete pu so fwe. Txiwom-la, pãxe pu hale so ko, li mãke tét hakaba dji so kanũ i djibut la tét hakaba-la, pu so malo, li tōbe la djilo, kã li leve, li we li djibut obo un laku. I gade a un laku, i gade un gho fam ka bale obo laku-la, li dji kote mo fika? mo pedji, kote sa fam-la fika? Fam-la wél li gade i maxe kote li, (li pe, li pe txi wom la), i hele pu li: ei mo pitxit, pa bēzwē pe dji mo, a mo kisa u mamã, pa bēzwē pe dji mo. Txiwom-la hete gade, fam-la dji: pa pe dji mo, ātan vitmã, mo ke isplikeu pukisa u isila, atxélmã mo pa puve koze ke u, (pase ie ofō djilo, txi wom la, so lalem ka kupe) fam-la ale li phã bē iumãware, un wat bē āko arakuxini, irawaio, li phã pu li lavél, sa thoa-iela, li lavél lãdã ie, pu li puve hale so lalem, li lavél, (a bē i fe, pu li hete sãtxibō, pu so wom pa phã so lodo, pu li pa mājél, pase so wom ale deho li ale pexe, pase kã i ke hive i ke phã so lodo, i ke le mājél, pase ie sa bét), apusa fam-la lavél tut lãdã sa bē-iela, kã li finĩ li dji pu li fika, pase u ghãpapa pa la, u ghãpapa ke hive aphwe djimē, li ale pexe, kã u ghãpapa ke hive, mo ke khuviu āba un gho ja, dji ādjidã sa já-la, u ke gade tut so zés, akiha li ke fe, pase li ke xikanē-mo moso, txiwom-la dji: dakó, fam-la dji: mo phãu pu mo pitxit so kōpãĩẽ, li pa gãĩẽ fwe, a linso, mē atxélmã li gãĩẽ so fwe, (li aple pitxit la li koze bai li), li dji : sa la a u fwe, zót ke vihe tupatu, a un so ka phomenē i pa jis, atxélmã u gãĩẽ u fwe. Detã mo jenē, u papa le poze, no pa puve, a un so, no ka veie pãga bagaj hive ke to, atxélmã u gãĩẽ u fwe, no thãkil, u puve jwe ke u fwe. Ie vihe sa de ju-iela, li abitue ke fwe-la, so kōpãĩẽ, txi fwe. Pitxit dji Txipók a Uakanĩ ie ka aplél, pitxit kulév-la, li mem txiwom-la, so nõ Yakaikanĩ, a te ēdjē. I vihe, vihe, ie abitue deha ke so fwe, ie ka phomenē, ie ka kuxe, mamã-la ka gade, odja i to bō, li kōtã, i kōtãl, li dji ato mo ke pale zót, lãdã de ximē, lãdã ximē la mo tximun-iela, zot pa jē ale lãdã sa ximē-la, ( a sa ximē ka sutxi la su tã la) li pole ie ale, fam la dji: la gãĩẽ bét, pãga bét mãje zót. Dako. Jodla ghãpapa ka hive, anũ, ja-la isila, fika pa pãse ãĩẽ la u txó, fika, ( li deja tut lave) kã u ke ue i ke hive, gade zés ki mo ke fe ke li, pase li ke xikanē-mo, fika a la mo ke mete u, gade biẽ, li gade li sutxi deja obo buxu hukawá, li ka vinĩ, li paie a pa pitxi gho bato, li ka vinĩ, djilo ka vole hót pase bato-la, fam-la dji: wél ghãpapa ka vinĩ, li dji fika gade tut so zés ki li ke fe, pa pãse la u txó ãĩẽ, si u pãse la u txó li ke save, pãga li fe mixãste ke u, si li fe mixãste ke u, li ke finĩ ke no tut, se we li fe mixãste ke u li ke fe mixãste ke mo, li ka hete linso. (li hive, li koxte, ie ka gade, fam-la li phã un gho fhuka, pa pitxi gho fhuka, pu ale kōthe bato-la laba, li tōbe la djilo. txi wom-la li ka gade, li kōphan ie boku, li pa we ãĩẽ. A limem li phã so sētu li mahe so hē, li vole a te,

li djibut a te la, li dji hũũũũ, li phã lodo la, li dji gãiẽ bagaj ki pase isila, la kaz ? fam-la hepon nõ pa gãiẽ phiés aĩẽ ki pase isila, mo save ki u ka vinĩ, li dji, mo lave no kaz ke arakuxinĩ, ke irawaio, ke iumãware, mo lave no kaz, a lave mo fini lave no kaz. Fam-la vole lãdã bato-la, li phã li hamase gho gho sak koklix lamẽ-iela, (a ie unso li pote, pa txi moso, kat mil kilo ie ka peze sa bét-iela, pu li a kat sodjie mãje pu fe tusuit-la, fam la phã li ale bui. La mem li phã so sodje i mete la djife, tu le kat sodje li plẽ, li dji bai wom-la: u swéf? li hepon: wi mo swef, fam-la dji: ãtan tximoso, li phã un gho kwi kaxihi li bai li pu li bwe, kã li hete dji bwe, li phã lodo-la, kã i phã lodo dji txi wom-la, fam-la dji: a pa aĩẽ li dji a pa aĩẽ, a lave mo lave no kaz, i te gãiẽ iwit ja kaxihi, li hale un i mete la so bux, i vide un tut, dji la li phã wat, la mem i hote kaxihi-la, li fe lohaj ofõ djilo, fam-la dji: atxelmã mãje-la deha ka pahe osi, tãhãtã li ka phã lodo, fam-la pa mele, i phã mãje li vide la so gój mem bagaj-la tut un sodje, li phã wat, i devide kat sodje mãje la so bux, ie ka pahét mem la so bux, a limem i phã kaxihi ki hete-la, li dji wi mo van plẽ. Txiwom ki sa makak-la, li mem, i sehe lãdã ja-la, pitxit-la mem ka hele hele pu papa la, mamã-la kase wei kote pitxit-la pa koze ke u papa, a li mem papa-la li kuxe lãdã so amak, li dji: mo van plẽ, zót mãje ke no pitxit, (fam-la mem pa ka mãje sa wat mãje-iela, li ka mãje sèlmã oko, li pa ka mãje sa tut kalite mãje, a sèlmã Txipok ki kõtã mãje makak. Fam-la dji: u van plẽ mem ? li hepon: wi mo van plẽ, mãje ke tximun-la, fam-la dji: wi no deha mãje, (li ka gade kote pitxit-la i ka kase wei pu li, djila pitxit-la vinĩ i voie so ko la suli (la papa la), i mahe ie amak i bake lãdã, so wei ka fwemẽ, fam-la dji mo ke djiu un bagaj, la mem i leve, li dji: mo te save, fam-la dji: nõ a pa aĩẽ, mole hakõte u un bagaj, mo te save li dji, (wadji li pa te ka dhumĩ bet-la) mo ke hakõte u un bagaj, sèlmã un bagaj, bole u fe aĩẽ, se u fe un bagaj, ãbe u ka péd mo mem u ka péd no pitxit, u ka hete un so la u kaz, u kõphan? u ka péd no tut, li dji : nõ, mo pa ka fe aĩẽ ãko, akisa mo save ki khek bagaj ka pase, fam-la dji: mo ke pale ki mo hamase un txi makak pu no pitxiti so kõpãiẽ, li pa gãiẽ fwe i pa gãiẽ kamahad, atxelmã i gãiẽ kamahad pu li jwe, papa-la dji: kotél? li hepon: i la, mo ke mõtheu, sèlmã mo ka paleu se u fe un bagaj mal pu li, u ka péd no tut, u ka hete unso la u kaz, mo ka pale u dhét pu save. Nõ li dji, mo pa ka fe aĩẽ ãko, mo le wél, a limem i numél, li dji sutxi, (li we tut kumã li fe li kumã ie pa fe deha) a limem fam-la dji pu txiwom-la: ale tumabês dji ghãpapa mo ke gadeu, si fe u un bagaj i ka fe ke no tut. Papa-la pa puve fe aĩẽ, mãje la so bux tuju. Txiwom-la phã i tumabês dji li, fam-la dji: we sa la a mo tximum so kamahad, u ke we tuswit-la kumã ie fika, no pitxit pa ka lesél mẽ i vinĩ deha obo li, (txi kulév-la vinĩ deha obo li) we kumã ie fika, i sa so fwe, li koze bai li i finĩ koze bai li, papa-la dji: dakó, mo save deha,

kōhā apa poble. Lamem txi wom-la vole ke fwe-la, ie ale obo laku-la pu ie flexe, fam-la dji: we kumā ie fika, li hepon: avwe. Fam-la dji: atxélmā no ka ale pose no ko thākil, kā no le leve no ke leve, iāpwē āiē ka hivél, pase li gāiē so nenē, fam-la ka koze bai li, kā somēi ale ke li i dhumī, so van plē. Pa mem hete ie leve, kote ie fika? Papa-la dji, mē ie laba gade, fam-la hepon, ie ka flexe, we, djila i phā so bwesō āko fam-la bai li, papa-la dji: ato mo save ki no pitxit gāiē un txi fwe, mo kōtā, atxélmā mo ke mōthél mo zés dji thavai kumā mo ka thavai isila, fam-la dji: wi, sa la mole u mōthél, i aple ie, ie vinī. Papa-la dji: txiwom, atxélmā u ke txēbe mo plas, mē mo fizi isila, mē mo sak kote we, la u lamē, kā u txi fwe ke dji mole māje tél māje, u ke sase ke li, txiwom-la dji: wi papa. Papa-la dji: talo aphwe midji zót ke ale sase un de makak pu mo, mo kōtā māje makak, u txi fwe save kote mo ka sase makak, ale koze ke u txi fwe, (djila li majinē) li dji nō, u save un bagaj, mo ke ale ke zót, mo ke ale mōthe zót. Ēbe mo ka ale ke zót osi, no tut ke ale mamā-la dji, ( li pe pāga li māje txiwom-la laba, ie ale ban la ximē la, ie maxe ie hive laba, ie we makak-iela, a mun-iela, ie ka lave, ie pa mele, āle ie ka pahét wadji lasu tā-la, mē ie ofō djilo, a limem li hāje so fizi, li txwe thoa, txi ědjē-la ka gade, li dji laso txó: sa la a mo kuzē, sa la li dji a mo tōtō (la so txó, li ka gade) papa-la dji: mē mete lādā sakól-la, li mete lādā sakol-la, mamā-la ke ie li dji: mo ke xaie ke zót, djila papa-la dji: ke bō, lese, a munso ka māje zót mamā pa ka māje sa māje-la. A limem li phā un sakól, mamā txēbe un la so do, ie vinī, ie hive la kaz, mamā-la phā xode makak-iela, li bai papa-la māje, li māje so makak, ie mem phā ie pa māje, ie māje ie finī māje. A limem papa-la dji: ato un bagaj mo ke dji zót, i gāiē sa de ximē-iela, la sa ximē-iela i gāiē bét, sa de ximē-iela, zót pa jē ale lādā ie, ju zót ale lādā ie, bét ke māje zót, txiwom-la hepon: wi. I sa wat-iela, tut sa ximē ki u ka we-iela, a no betaj-iela, iwanao, txig nwē, sāliwe, tut kalite, a ie lapót-iela, a pu zót nuhi ie, pu zót baie māje, zót ke luvi baie i zót ke take ie, akōhā, mē sa de ximē-iela zót pa ale, pāga bét māje zot ( a ka sutxi lasu tā, kote ie ka jite ie bhuie) dakó, txiwom-la dji, mo save. Tut bagaj la u lamē mo tximum, sa la dejēnē mo boku, ato ki mo kōtā, nuhi no betaj-iela, i kote pu zot ale sase māje, mo mōthe zót deha, zot we, txiwom-la hepon: wi, mo save pa bēzwē ale āko ke no papa, pa bēzwē, mo deha we, mo save, mo ke ale ke mo txi fwe, no ke ale sase māje (pu li puve txwe sa ki pa sa so famī pu li dji sa la a mo fami, sa la pa sa mo famī, li ke txwe de, thoa). Li fe phóx un mwā, li majinē li dji: nō, (so txó pa ka bai pu li hete laba, pa ka bai jis, li ka majinē, pukisa li pole mo ale la sa ximē-iela? mo deha pedji, mo pa save kote mo fika, mo save ki mo gāiē mo mamā mo gāiē mo papa, mo gāiē mo lafamī, mo save, mo ke ale la sa ximē-la, mo ke ale txwe mo ko un fwe, pu mo finī ke sa, mo ke ale, kā ie ke dhumī ie tut,

(pase pitxit-la ka jwe ke li bomoso, mē djila ie ka ale kuxe lādā ie amak, ie ka dhumī ie tut. Li gade ki lo ie ka dhumī, kōbiē lé dji tā ie ka dhumī, li phā biē djistās-la, djila li dji: mo ka ale txwe mo ko, mo le finī ke sa, mo pa save kote mo fika, si a pu li gāiē bét la, mo ke we (kā ie dhumī ie tut, ato li kuhi lādā ximē la, li hete li tāde un thē, li dji avwe i gāiē bét, li tāde thē la, li maxe, li maxe li sutxi lādā sa tā-la, tā-la deha ka femal pu li, li sutxi la tā-la i gade a isila, li dji: mē mo papaiela, ie kaz, mo so-iela, ie kaz, mo lafamī-iela. A limem i kuhi, li konet so kaz, li kuhi kote so mamā ke so papa, kā ie wél ie kuhi, li dji pu ie: zót pa vinī, zót pa vinī koxte mo, mo le koze ke zót dji lwē; ie vinī so fwe-iela, li dji: zót pa koxte mo, mo vinī koze pu zót, djimē mo ke vinī āko, mo ke vinī koze āko ke zót, mo deha save kote zót fika, zót te kōphan ki mo te pedji apakōsa? ie hepon: wi, a judji no pa we u, no dji li pedji, bét mājél. Txiwom-la dji: mo ke hakōte zót, kā tut bagaj ke finī mo ke hakōte zót pi biē, djila no ke pataje dji no kōpāiē, juk-la fē dji tā, zót ke muhi, kā tā-la ke xāje, mo mem mo ke huduble, mo pa ke muhi, aphwesa no ke koze, selmā sala de le vetxi zót, mo deha save kote zót fika, atxélmā mo ka ale, djimē mo ke vinī āko. A limem li tōnē, i kuhi, i hive laba i leve txi fwe-la, li dji bai li: anū jwe, li leve txi fwe-la, ie ale obo laku, ie ale flexe. Kā mamā-la ke papa-la leve, ie gade ie we ie deho (txi wom-la majinē, a la ie fika, atxélmā mo save). Papa-la dji: u save un bagaj, zót ale sase un de makak pu mo, txiwom-la hepon: wi, no ke ale; ie ale, i ka gade un ki pa sa so famī li ka txwél, i txwe thoa, ie tonē, ie hive, ie māje, ie dhumī. I ju bonō li pahe so ko, i phā ie pwē biē deha, atxélmā li dji mo ke ale āko laba, pu mo koze bai ie un fwe kumā pu ie fe. Li ale āko, li kuhi, li hive kote ie laba, li dji: kōsa pu zót fe, kumā li phā mo, akōsa pu zót txwél, ie dji: wi ; zót ke txēbe thoa jako, zót ke fe un hele-la buxu thu-la, zót ke fe un hele dhét mitā ximē-la, djila zót ke fe un hele laba la finisiō dji ximē-la, zot ke fe un ghā ximē, zót ke mōthe un bō hoto pase i hót, li gho bét-la, pu zot finī ke li, zót phwepahe zót zam, a manī, lāsā, a batō, a hax, tut bét, pu zót txwe ie, a ie de, djimē mo ke vini āko kote zót; ie dji: wi ; mo ka tonē deha, mo pa puve hete pase sa, (pase tā-la deha ka fe mal pu li) li tonē, li hive laba ie ka dhumī tuju, ēbe ju pu ie fe thavai ke papa-la, li save, li save ki sa ju-la li ke phā ku, li vole lādā so somēi, li te ka dhumī, mē li vole lādā so somēi) li leve, li dji pu so fam: mo fam, gāiē un bagaj ke pase ke mo ; fam-la dji: akiha? li dji: ēbe mo fe un mixā hév, mē i gāiē un bagaj ke pase ke no tulede. Mun-iela phwepahe tut bagaj-iela. Pa mem tade, ie tāde jako-la ka hele, ie kute, ie tut kute, papa-la dji: no ioko ka hele, akisa ka fe li hele, a bét ka fe li hele ( txi ēdjē-la fe āke li pa save) txiwom-la dji: no ka ale gade, papala hepon: nō, zót pa ale, bola pa bō pu ale, pāga bét māje zót, veie a bét ki txēbe ioko-la, mo ke ale mo mem. A limem i voie, li phā, li hāje so

abimã, li fuhe so lěj, li kuhi. (kote-la thãble) fam-la gade, li dji: un bagaj ki pase ke zót papa, mo ka ale gade, txiwom-la hepon: no ka ale keu, mamã-la dji: nõ, a munso ka ale, a un bagaj ki pase ke li, sa lohaj-la pa fét bõtxo. A limem li hãje ho ko, li ale, djila ie mem ke so txi fwe ie ka jwe. This. Pãko hete mem bagaj, lohaj ofõ djilo, li dji txiwom-la: pa kõte; ěbe pitxit-la save, i to save, li hete xaghẽ, txiwom-la dji pu li: akiha ka fe u majinẽ mo txi fwe? Li dji: mamã, papa, kote ie? Iela li hepon, ie ale phomenẽ, ie ka vinĩ, li hete, ka gade, i dji: anũ ke mo gade ie, anũ take sa bagaj-iela, no ka ale gade ie. Ie ale, ie take tut sa bét-iela, iwanao, txig nwẽ, ie take ie tut, a ie ka ětxupe dji ie. Djila txiwom-la dji: u save un bagaj mo ke ale munso, u pa ka ale ke mo, u ke hete isila, hete isila, ātan mo, kã mo ke vinĩ dji gade ie, mo ke vinĩ pu no ale, pase a un bagaj ki fe no mamã ke no papa; txi fwe-la dji: ěbe wi (kote li ke hete, a bét) a limem ědjẽ la kuhi, li dji pu txi fwe-la: fika ātan mo. La mem li hive laba, li sutxi kote so mamã ke so papa, li koze bai ie, li dji: we ato zót gãĩẽ ie, ie hepon: wi. (ie lõje, ie fãde dãbwa, ie fe gho gho batxi kote ie bhize) li dji pu ie: akõsa mo mamã, mo papa, ( li kokhe ie, li txẽbe ie lamẽ) mo ka ale, li dji, mo pa save si mo ke tonẽ, si we mo pa tonẽ, ěbe, no ke kõthe juk-la fẽ dji tã, zot mem, zot ke finĩ, mo mem mo pa ke finĩ, mo ka ale, kã tã ke xãje mo ke huduble lãdã wat-tã, sélmã mo ke koze ke zót, mo gãĩẽ pu koze ke zót, mem mo pa ke koze ke zót ātxe, mo ke koze ke zót lésphwi, zót ke we mo. (a bét deha) ie khie, mamã khie, papa khie, ie dji : pa ale, pa lese no. Li dji: mo pa puve fe sa, mo ka ale gade mo txi fwe kote li fika. (li save ki txi fwe-la pa la ie kaz āko). Kã li hive la kaz-la, li pa we txi fwe la, li take un fwe tupatu, li majinẽ: kote li ale, li kuhi ofõ lamẽ, this, li pa we ãĩẽ, li kuhi bola, li kuhi wairapanĩ, kã li hive wairapani, li koze ke laba, li dumãde: zót pa we mo txi fwe bohisi? Ie dji: tuswit-la li pase, li ale Marapuruá, li ale kote so tõtõ, no pi ghã fwe, a la li ale, li ka khie no we li ka pase. A limem li ale deie li, mo ale deha tupatu, mo dji mo txi fwe pedji, ie dji nõ a bola li fika, li ale Marapuruá. Kã li hive laba, li dji pu txi fwe-la: no papa muhi, no mamã muhi, atxélmã kote no ke hete? Li hepon: isila lãdã sa kote-la.<sup>4</sup> (MONTEIRO, 2017)

---

<sup>4</sup> Pajé Leven (José Andrade Monteiro). A narrativa foi coletada no município de Oiapoque, dia 04/07/2017 e gravada em registro mp3. A transcrição foi realizada por Yanérica Narciso Monteiro, sob consulta e revisão de Jaciara Santos da Silva e a colaboração de Cleide Narciso e Cleniúria Narciso Monteiro, todas indígenas da etnia Galibi-Marworno. Neste artigo, optou-se em não traduzir para a língua portuguesa toda a narrativa Khéuol, apenas os trechos utilizados para a análise foram traduzidos.



## Memória e tradução cultural entre os narrares

Após a leitura atenta dos textos acima, entendemos, nesta pesquisa, que os narradores são tradutores culturais de sua etnia, assim como, as próprias narrativas consolidam a tradição dos povos galibi-marworno e palikur. As explicações sobre os acontecimentos, e como elas são reiteradas por cada povo, enfatiza o fato de como elas estão ligadas e o quanto cada cultura é importante no processo das traduções.

Ora, se entendemos que as formas de contar de cada pessoa varia, e que este elemento está intrinsecamente relacionado com a cultura, concordamos com as anotações de Diniz (1996, p.81) que afirma que uma teoria de tradução deve, pois, preocupar-se com as exigências de um mundo em constante mudança, onde não só a linguagem, mas também a cultura, a história, com a ideologia se misturam, passam de um texto para outro. De fato, os estudos recentes focalizam o interrelacionamento entre os textos, suas re-escritas, e o contexto de suas produções. Enfatizam também o que se considera um fenômeno cultural, isto é, o texto como entidade concreta em frente ao leitor, porém acrescentado da história acumulada de suas leituras. Ao nosso ver, no caso estudado, o aspecto fundamental do texto é exercido pela oralidade, que mantém segura a expressão da cultura indígena, seja em língua portuguesa, ou seja em khéuol.

A partir da narração surgem várias reflexões do cotidiano da sociedade, que o ser humano encontra para representar ou mesmo para criticar. De acordo com Fernandes (2013, p.196-197):

O contador de histórias, através da linguagem simples e vigorosa, narra acontecimentos oriundos do saber tradicional e retrata dois universos – o real e o imaginário – e essas narrativas são utilizadas pelo indivíduo, ou por seu grupo social, como o instrumento desvelador do mito e da realidade.

Entretanto, ao refletirmos sobre a imaginação ou pensamento, percebemos que também, o imaginário, de alguma forma, se reflete na composição do ser, quanto parte integrante da natureza, de seu meio. Esses fatos, criados a partir da

imaginação, são percebidos como desejos relacionados ao querer, e a satisfação. Assim, pode-se afirmar que “a consciência imaginante é um ato que se forma de uma só vez por vontade ou por espontaneidade pré-voluntária” (SARTRE, 1996, p. 177), ou seja, essa consciência sobre fatos pode surgir pela imaginação, o que se quer, e também de forma espontânea, sem intencionalidade. Concordamos, nesse sentido que, a maioria das narrativas são concebidas individualmente e servem para contar ou fazer uma reflexão sobre um determinado fato. No entanto, há também de se considerar que algumas delas derivam de algo que tenha ocorrido, em tempo real. Para os indígenas, as narrações são situações que aconteceram, que foram vistas e são contadas para outras pessoas que não souberam ou não viveram naquele tempo.

Os narradores são reais, cada indivíduo crê conforme a sua experiência e conta. Para Sartre o fenômeno de *crença*; é um ato posicional. Nas palavras do crítico, a duração dos objetos irrealis é o correlativo estrito desse ato de crença: *creio* que as cenas truncadas unem-se num todo coerente, ou seja, que eu unio as cenas presentes às cenas passadas por intenções vazias acompanhadas de atos posicionais (SARTRE, 1996, p.173). Assim, entende-se que há um fator relevante que deve ser levado em consideração, que é o ato de crença. Ele que depende muito do indivíduo e principalmente da cultura, embora existam partes irrealis em um dado contexto narrado, deve-se ponderar a perspectiva de quem narra. Não se pode, contudo, explicar como surgem os fatos que, de certa forma, são gravados na memória de cada ser humano.

Mas, de modo geral, concordamos com a ideia de que:

A mente humana cria modelos do mundo ao lidar com ele e para lidar com ele. Tais modelos, ou esquemas, são estrutura de expectativas prontas, fornecidas pela cultura, ou, até um certo ponto, criados pelo indivíduo. Essa visão postula que não criamos tudo sempre de novo, porém confrontamos novas experiências com tais modelos. Isso é, então, talvez o que de mais importante a narrativa pode nos fornecer: o fato de que a mente não grava o mundo, mas o cria de acordo com

sua própria mistura de expectativas culturais e individuais. (AZEVEDO, 2006, p.48)

Em vista disso, podemos verificar alguns pontos. Vejamos algumas semelhanças, nas quais, por exemplo, as cobras descritas nas narrativas se comportam como seres humanos.

Narrativa Palikur: A cobra (macho) saiu com sua espingarda e viu um macaco cheio de feridas, doente, mas mesmo assim, levou-o para sua mulher. Para as cobras do *outro mundo*, macaco é gente (VIDAL, 2009, p.18, grifo da autora).

Em Khéuol: Li pe pāga li mājē txiwom-la laba, ie ale ban la ximē la, ie maxe ie hive laba, ie we makak-iela, a mun-iela, ie ka lave, ie pa mele, āle ie ka pahét wadji lasu tā-la, mē ie ofō djilo, a limem li hāje so fizi, li txwe thoa, txi ēdjē-la ka gade, li dji laso txó: sa la a mo kuzē, sa la li dji a mo tōtō (la so txó, li ka gade) (MONTEIRO, 2017).

Tradução do Khéuol para o português: Ela tem medo que o pai come o menino lá, eles foram todos, andaram e chegando lá, eles viram os macacos, que são os humanos, eles estavam tomando banho, em cima eles parecem que estão no alto, mas estão no fundo d'água, aí ele ajeitou sua arma, e matou três, o indígena ficou olhando, e disse no pensamento: esse é o meu primo, esse outro é o meu tio (só falando no pensamento). (MONTEIRO, 2017)

Podemos observar nas narrativas, ao se fazer a primeira leitura, o seguinte fato: cobras são animais e os humanos são os indígenas. Contudo, se bem observado e se consideramos o perspectivismo indígena dos narradores que são indivíduos atuantes, observadores culturais de seu povo, verificaremos que eles consideram além deste fato, o perspectivismo das cobras. A construção imaginária dos personagens que compõem a narrativa, incluem, também as cobras. Esse imaginário, descrito no ato de contar, manifesta-se pelo estado onisciente, pois, como podemos observar no trecho descrito, os macacos são para as cobras como seres humanos. Ou seja, os narradores têm a visão imaginária dos fatos, e eles vão além dela: pois, eles se permitem ver, ainda, sob a ótica do sujeito que integra a narração. Essa informação se confirma no momento em que os narradores afirmam que para as cobras, homens são macacos.

Fernandes (2013, p. 206) esclarece que as narrativas orais dos povos indígenas são uma forma autônoma de arte, e ressalta também que, a transmigração da narrativa oral remonta ao princípio da história dos povos. Através deste fenômeno, os esquemas narrativos permanecem no corpo de tradição de uma cultura, enquanto que, os discursivos são moldados conforme a mentalidade desse povo. Observa-se que, as cobras se apresentam como seres humanos, por isso, elas se vestem como tal. A vestimenta, na narrativa, serve como meio de transporte para se fazer a distinção de espaço. Os narradores se referem ao paletó que a cobra macho usa para indicar a mudança, ou seja, a saída para este mundo. Exatamente, neste ponto, as narrações se diferenciaram.

Narrativa palikur: Ele tira a camisa, o paletó (que lhe permite aparecer neste mundo sob forma *invisível*), e fica apenas de cueca. Quando, meio adormecido, ouvir o papagaio, ele vai se assustar e não conseguirá se vestir [...]. Quando saiu no mundo de aqui, sem paletó, o Cobra Grande apareceu como cobra-animal e foi flechado no olho até morrer. (VIDAL, 2009, p.19, grifo da autora)

Em khéuol: A limem i voie, li phã, li hãje so abimã, li fuhe so lěj, li kuhl. (MONTEIRO, 2017)

Tradução do khéuol para o português: Aí ele foi, pegou e ajustou sua vestimenta, colocou sua roupa e correu. (MONTEIRO, 2017)

É preciso lembrar, a partir do perspectivismo indígena que, para o povo Palikur, conforme explica Capiberibe (2016), o universo mítico desses indígenas aparece dividido em três camadas: o plano subterrâneo e subaquático, chamado de “mundo do fundo”, o plano terrestre e o plano celeste. O primeiro, como apontam suas designações, encontra-se logo abaixo da superfície da terra e no fundo dos rios. A posição em paralelo com o nível terrestre facilita o contato entre os dois mundos, condição para a existência do mundo mítico, uma vez que este plano só possui sentido em conexão com o mundo dos humanos.

A representação da passagem entre os dois mundos é física: nos relatos há sempre um mergulho nas águas ou um “buraco”

no nível terrestre, que permite o deslocamento da história e seus personagens de uma esfera a outra ao longo da narração. A mudança de um plano a outro é marcada pela transformação dos seres sobrenaturais, que, no seu mundo, possuem forma humana, mas, para subirem ao plano terrestre, precisam vestir-se com um casaco que lhes confira forma animal. No plano terrestre, vivem os seres humanos, as plantas, os animais e também os seres sobrenaturais. Por fim, o plano celeste. Num primeiro momento, ele aparece ser um espaço dominado exclusivamente pelo universo cristão, em contraposição o céu é um vazio mitológico. Esse contexto, nos leva a refletir sobre um fator interessante: se há tradução entre as versões de cada indígena, o que se sabe de fato, é que existe tradução do idioma de cada narrador, tanto do palikur, quanto do galibi-marworno para a língua portuguesa. Entretanto, acredita-se que as versões narradas, segundo os indígenas, são escolhas feitas por cada um. A visão de mundo sobre o fato ocorrido vem no âmbito do sistema cultural e o ambiente segue uma estrutura ou um modelo criado, pela cultura de quem traduz, justamente para visualizar e explicar o mundo, conforme orientações próprias. Mostra-se, também que, a estrutura de uma narrativa oral, muda com o tempo, através do discurso e ela depende do narrador que expressa cada acontecimento.

Por exemplo, citamos o final da narrativa, contada pelo palikur Manoel Labonté, na qual, se lê que o índio não volta para família, porque ele vai levar o irmão para bem longe da aldeia, para que dessa forma, ele não acabe com o seu povo. No trecho correspondente a esta ação, na narrativa galibi-marworno, o pajé Leven conta que o índio vai embora porque não consegue mais viver neste mundo, como se lê abaixo:

Narrativa palikur: O índio pensou: Eu vou num lugar bem longe deixar o meu irmão, senão ele vai comer a gente, vai querer se vingar (VIDAL, 2009, p.19).

Em khéuol: Mo ka ale, li dji, mo pa save si mo ke tonẽ, si we mo pa tonẽ, ãbe, no ke kõthe juk-la fẽ dji tã, zot mem, zot ke finĩ, mo mem mo pa ke finĩ, mo ka ale, kã tã ke xãje mo ke huduble lãdã wat-tã,

sélmã mo ke koze ke zót, mo gãĩẽ pu koze ke zót, mem mo pa ke koze ke zót ãtxe, mo ke koze ke zót léspwi, zót ke we mo. (a bét deha) ie khie, mamã khie, papa khie, ie dji: pa ale, pa lese no. Li dji: mo pa puve fe sa, mo ka ale gade mo txi fwe kote li fika (MONTEIRO, 2017).

Tradução do khéuol para o português: Eu vou, ele disse, eu não sei se voltarei, se eu não voltar, então, nós iremos nos reencontrar até o fim do mundo, vocês vão desaparecer, e eu não vou, eu irei, quando o mundo acabar eu irei estar em outro tempo, mas eu falarei com vocês, eu tenho que falar com vocês, não falarei pessoalmente, mas falarei através do espírito, vocês irão ver, (ele já não é mais ele mesmo) eles choraram, a mãe chorou, o pai chorou e disseram: não vai, não nos deixe. Ele disse: não posso, eu vou ver meu irmãozinho aonde ele está agora. (MONTEIRO, 2017)

A estrutura de uma narrativa oral se constrói a partir da memória, seja ela individual ou coletiva, como afirmamos no início deste texto. Assim, percebemos que o registro feito em Khéuol, no qual, o pajé Leven conta a mesma narração transcrita pela antropóloga Lux Vidal, é diferente, pois apresenta a variante cultural de cada narrador. A história contada para a pesquisadora foi traduzida para língua portuguesa e as palavras que foram usadas para contar em Khéuol, não são as mesmas. Logo, compreende-se que, apesar de ser a mesma história, conhecida por ambos os povos, ela nunca será contada da mesma forma, se isso ocorrer através da oralidade.

Do ponto de vista da tradução, entende-se que a língua é algo social, histórico, determinado por condições específicas de uma sociedade e de uma cultura e assim, entende-se que, no processo de tradução, o tradutor deve levar em conta os fatores culturais e lembrar que a palavra só tem sentido em um contexto que se especializa neste determinado cenário (AGRA, 2007, p.03). Por isso, entendemos que se houve tradução para a língua portuguesa, é possível que se tenha modificado algumas informações. A autora também esclarece com as palavras de Vermeer:

Tradução não é transcodificação de palavras ou sentenças de uma língua para outra, mas uma complexa forma de ação, por meio da qual informações são geradas em um texto (material da língua fonte) em

uma nova situação e sob condições funcionais, culturais e linguísticas modificadas, preservando-se os aspectos formais os mais próximos possíveis. (AGRA, 2007, p.08 apud. VERMEER, 1986)

Sendo assim, é preciso conhecer profundamente a cultura de um povo, para que se compreenda as questões ligadas às narrativas, e principalmente, o papel dos tradutores culturais, pois, no processo de contar para permanecer, deve-se levar em consideração os aspectos essenciais que relevam a identidade dos povos, seus mitos, e não apenas, restringir-se aos aspectos que pontuam caráter idêntico a narrativa fonte.

Isso nos mostra que uma narrativa oral, ao ser contada mais, e ela passa a ser moldada a partir das expressões das palavras, como explica Azevedo (2006, p. 48); “que as histórias humanas repetem-se, diferenciam-se entre falantes de uma mesma cultura, muitas vezes, apenas em detalhes e contextualizações”. A autora cita falantes de uma mesma cultura, então, mesmo sendo narrações de indígenas de povos que vivem nas mesmas terras, a história se diferenciou, pois, o discurso dado nunca será o mesmo.

Para finalizar, citamos um último elemento comparativo: os irmãos vão embora para longe da aldeia. Eles vão para um outro lugar, segundo o Palikur, eles foram para Mavô. Porém, segundo o narrador Galibi-Marworno, os irmãos vão morar num lugar conhecido como Marapuruá.

Narrativa Palikur: Foram a um lugar chamado Mavô, no oceano. É um lago [...]. Vou para um lugar muito longe. Trabalhem bem aqui, com carinho. Eu vou sempre me lembrar de vocês. E foi morar no Mavô com o irmãozinho para controlá-lo. (VIDAL, 2009, p. 19)

Em Khéuol: A limem li ale deie li, mo ale deha tupatu, mo dji mo txi fwe pedji, ie dji nõ a bola li fika, li ale Marapuruá. Kã li hive laba, li dji pu txi fwe-la: no papa muhi, no mamã muhi, atxélmã kote no ke hete? Li hepon: isila lãdã sa kote-la. (MONTEIRO, 2017)

Tradução do Khéuol para o português: Aí ele foi atrás do irmãozinho, ele disse: eu já procurei por todos os lados, aí eu pensei meu irmãozinho se perdeu, eles responderam: não, ele foi para lá, para

Marapuruá. Quando ele chegou lá, ele disse para o irmãozinho: nosso pai morreu, nossa mãe morreu, onde vamos morar agora? Ele respondeu: aqui nesse lugar. (MONTEIRO, 2017)

Ao se tratar da cultura indígena, entendemos ao final desta pequena reflexão que, os costumes, as crenças e as tradições são maneiras de consolidar a identidade desses povos. As narrativas cumprem papel fundamental para continuar as formas de expressão humana, nestas localidades, sob a justificativa de que essas narrativas são fatos que aconteceram no passado. Elas servem para refletir sobre um determinado fato ou mesmo sobre várias situações que ocorreram dentro da sociedade ou em outra época.

Assim nos encaminhamos para o encerramento desta reflexão.

### **Considerações finais**

Na atualidade existem inúmeras reflexões sobre o mundo que são publicadas a cada minuto, sejam em jornais, revistas, na mídia ou nas redes sociais. O acesso a informação, seja ela verdadeira ou *fake news*, está a cada dia mais presente em todos os cantos do mundo, inclusive, entre as comunidades mais tradicionais, que vivem de modo diferenciado, conforme sua cultura e saberes locais. Contudo, as narrativas permanecem, mesmo diante de tantos questionamentos sobre a existência humana, elas provocam leituras e permitem vários modos de interpretar, representar as sociedades. No âmbito literário, as produções impressas, normalmente, voltam-se para as literaturas que representam, de modo geral, os povos de várias origens e países. No Brasil, o livro ainda não atinge grande parte da população. Contudo, há muitos povos, entre eles, os indígenas, que mantem as narrativas, e nelas, representam-se.

De acordo com Descaltagné (2002), na narrativa brasileira contemporânea é marcante a ausência quase absoluta de representantes das classes populares. Fala-se aqui de produtores literários, mas a falta se estende também às personagens. De maneira um tanto simplista e cometendo alguma (mas não



muita) injustiça, é possível descrever nossa literatura como sendo a classe média olhando para a classe média. O que não significa que não possa haver aí boa literatura, como de fato há – mas com uma notável limitação de perspectiva.

Considerando as palavras da pesquisadora, ao nosso ver, a narrativa indígena é uma forma de expressão literária oral. Por mais que ainda, no Brasil, seja limitada essa discussão por parte da crítica literária. Ao final de nossos apontamentos, entendemos que os narradores palikur e galibi-marworno não são meros transmissores de fatos, e sim, tradutores culturais de sua etnia, pois, cada um expressa, conforme a sua experiência e identidade a mesma narrativa, que é, inclusive, amplamente conhecida entre outros povos da Terra Indígena Uaçá. A expressão, neste caso, não ocorre por meio de um livro impresso, mas por uma das formas mais antigas que o homem encontrou para se identificar: a oralidade.

Os estudos sobre a narrativa, há muito tempo, são amplamente difundidos. Contudo, debutamos quando se fala sobre literatura ou poética indígena. Nesse sentido, entendemos que entre esses povos, por mais que não haja, com tanta frequência a publicação de um livro impresso, o objeto físico, existe literatura. Pois, sabemos que a narrativa existe e compõe parte importante da cultura e identidade desses povos.

Assim sendo, refletimos sobre a seguinte questão: entre os indígenas, de fato, não há expressão literária, devido à ausência do livro impresso? Se a narrativa é utilizada como forma de registro da cultura, de representação dos mitos, pode-se dizer, então, que os povos que resistem por meio da oralidade utilizada como fonte de explicação do mundo, da natureza e da cosmologia, não possuem literatura? Para nós, a narrativa seria, portanto, uma expressão do fazer literário. E nesse sentido, retomamos o que anotou Descaltagné sobre a definição dominante de literatura que circunscreve um espaço privilegiado de expressão, que corresponde aos modos de manifestação de “alguns grupos”, não de outros (2002, p. 37, grifo nosso).

É importante ressaltar que entre os indígenas existe literatura, apesar de poucas produções escritas, elas estão guardadas na

memória. No entanto, com o tempo, elas passam a ser perdidas, por isso é fundamental que sejam feitos estudos sobre a memória e identidade desses povos, que permaneceram por muito tempo, silenciados.

Bhabha (1998, p.209). ao explicar sobre a nação nos dias de hoje, afirma que privada da visibilidade não-mediada do historicismo – “vendo a legitimidade de gerações passadas como provedoras e autonomia cultural” – a nação se transforma de símbolo da modernidade em sintoma de uma etnografia do “contemporâneo” dentro da cultura moderna. Sobre o conceito de “perspectiva social” entende-se que pessoas posicionadas diferentemente (na sociedade) possuem experiência, história e conhecimento social diferentes, derivados desta posição. Cada pessoa vive suas experiências de vida, individual e culturalmente, não podendo o outro viver e sentir o mesmo, por isso, cada uma tem perspectivas diferenciadas.

Descaltagné (2002) afirma que a narração é uma arte em evolução, que busca caminhos frente a obstáculos novos, ou seja, sempre haverá novos conceitos, novos fatos que merecerão ser descritos, pois, a narrativa faz parte da sociedade. Fernandes (2013, p.34) anota que os povos indígenas contribuem para nos esclarecer que as narrativas orais constituem em forma autônoma de arte, pois, é uma forma de expressão artística cuja especificidade decorre da oralidade, muito também é dito acerca da capacidade mental (intelectual, cultural) desses povos, cuja arte, tal qual a das sociedades ditas de escrita e de civilização, é altamente elaborada.

As narrativas são acompanhadas da interação de fala, de um contexto e o discurso se relaciona com as experiências da sociedade. A oralidade é o meio de retomar a experiência social humana, por esse motivo, a narrativa tem perspectiva interacional, ou seja, pretendem tratar o conteúdo integrado à situação específica de produção da história. Ela é utilizada como forma de experimentação imaginária, de modo a diminuir as fronteiras no espaço entre as pessoas e o mundo em que são integrantes.

À luz dos apontamentos de Bhabha (1998, p. 206), entendemos os povos indígenas tal como ele explica a integração de nação. É precisamente na leitura entre as fronteiras do espaço-nação que podemos ver como o conceito de “povo” emerge dentro de uma série de discursos como um movimento narrativo duplo. O conceito de povo não se refere simplesmente a eventos históricos ou a componentes de um corpo político patriótico. Ele é também uma complexa estratégia retórica de referência social; sua alegação de ser representativo provoca uma crise dentro do processo de significação e interpelação discursiva. Temos, então, um território conceitual disputado, onde o povo tem de ser pensado num tempo-duplo.

Pensemos, os povos indígenas, como indivíduos e coletivos que tem na narrativa uma significação dupla. Assim sendo, a narrativa dos palikur e galibi-marworno apresenta questões num espaço-duplo. E, neste caso, as narrativas estão escritas na memória.

## Referências

AGRA, K.L. de O. *A integração da língua e da cultura no processo de tradução*. São Paulo: 2007, p.01-18. Disponível em: <<http://www.bocc.ubi.pt/pag/agra-klondy-integracao-da-lingua.pdf>>. Acesso em 30 jan. 2018.

AZEVEDO, Adriana Maria Tenuta. Narrativa. In: *Estrutura narrativa e espaços mentais*/ Adriana Maria Tenuta de Azevedo. – Belo Horizonte: Faculdade de Letras da UFMG, 2006. p. 46-59.

BHABHA, Hommi K. *O Local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

CAPIBERIBE, Artionka. Palikur: história e organização social de um povo entre dois países. In: *A Presença do invisível vida cotidiana e Ritual entre os Povos Indígenas do Oiapoque*/ Lux Boelitz Vidal; José Carlos Levinho; Luís Donisete Benzi Grupioni (Org.) – Rio de Janeiro: Iepé – Museu do Índio, 2016, p. 85-105.

DESCALTAGNÉ, Regina. Uma voz ao sol: representação e legitimidade na narrativa brasileira contemporânea. In: *Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea*, no 20. Brasília,

julho/agosto de 2002, pg. 33-87. Disponível em < [periodicos.unb.br/index.php/estudos/article/view/2214](http://periodicos.unb.br/index.php/estudos/article/view/2214)>. Acesso em: 07 jan. 2019.

DINIZ, Thais Flores Nogueira. Tradução: da Semiótica à cultura. In. *Estudos da tradução*. Mariana – BH: Com textos Revistas do Departamento de Letras-UFOP,1996.

FERNANDES, Frederico A. G. *Oralidade e literatura: manifestações e abordagens no Brasil* [livro eletrônico] / Frederico Augusto Garcia Fernandes (Org.). – Londrina: Universidade Estadual de Londrina, 2013. Disponível em: <<<http://www.uel.br/editora/portal/pages/livros-digitais-gratuitos.php>>. Acesso em: 25 nov. 2017.

SARTRE, Jean-Paul. *O imaginário: Psicologia Fenomenológica da Imaginação*. São Paulo: Ática, 1996.

VIDAL, Lux Boelitz. Galibi-Marworno: cotidiano e vida ritual. In: *A Presença do invisível vida cotidiana e Ritual entre os Povos Indígenas do Oiapoque*/ Lux Boelitz Vidal; José Carlos Levinho; Luís Donisete Benzi Grupioni (Org.) – Rio de Janeiro: Iepé – Museu do Índio, 2016, p.123-141.

VIDAL, Lux. *A Cobra Grande: uma introdução a cosmologia dos Povos Indígenas do Uaçá e Baixo Oiapoque – Amapá*. / Lux Vidal. 2ª ed. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2009.



# Montag e o Sabujo mecânico: poder e vigilância em Fahrenheit 451<sup>1</sup>

Edivan dos Santos Gomes<sup>2</sup>

Martha Zoni<sup>3</sup>

## Introdução

“*Queimar era um prazer*”. É com essa declaração piromaniaca do personagem principal, Guy Montag, que começa um dos mais realistas romances distópicos de todos os tempos. E ainda continua: “*Era um prazer especial ver as coisas serem enegrecidas e alteradas.*”

E o que você diria se lhe contassem que isso é o pensamento de um bombeiro? Sim, você leu certo! Em uma América futurista, onde as casas são à prova de combustão, os bombeiros desempenham uma nova função: atear fogo a livros.

O que aconteceria se os livros fossem incinerados, varridos da face da Terra até o ponto em que o único vestígio de milênios de tradição humanista estivesse alojado na memória de alguns poucos sobreviventes? Qual seria o próximo passo da barbárie? Queimar os próprios homens, para apagar de vez a memória dos livros? (PINTO, 2012).

---

<sup>1</sup> Trabalho apresentado com requisito parcial para aprovação na disciplina “Tópicos em Análise do Discurso: práticas aplicadas ao ensino de línguas”, ministrada pelo Prof. Dr. Marcos Paulo Torres Pereira.

<sup>2</sup> Especialista em Linguística Aplicada e Ensino de Línguas (CELAEL) pela Universidade Federal do Amapá.

<sup>3</sup> Professora Assistente II do Departamento de Letras e Artes – DEPLA – da Universidade Federal do Amapá. Doutora em Letras pela Universidade Federal Fluminense. Tem experiência na área de Linguística, com ênfase em Análise do Discurso de Linha Francesa, atuando principalmente nos temas relacionados à memória, discurso e identidade acerca de grupos minoritários. Também trabalha na área de ensino/pesquisa/extensão de Português como Língua Materna/Segunda Língua para Surdos e Língua Estrangeira. É professora do Departamento de Letras e Artes da Unifap. Integra o Núcleo de Estudos e Pesquisas em Linguística Aplicada (NEPLA/Unifap) e o Núcleo de Pesquisas Pós-coloniais (NePC/Unifap). E-mail: mcfzoni@hotmail.com

É essa a pergunta que reverbera na mente do leitor após a leitura de *Fahrenheit 451*, romance do americano Ray Bradbury, publicado em 1953, menos de dez anos após o término da Segunda Guerra Mundial. Neste período, o mundo passava por um momento de retorno à normalidade pós-guerra.

O livro é um romance distópico<sup>4</sup> ambientado numa sociedade em que ler é crime e os bombeiros, ao invés de apagar incêndios, incineram livros e bibliotecas. Em uma América futurista, massificada e emburrecida pela televisão, onde todos pensam igual e o pensamento crítico é suprimido, livros, esses objetos que guardam e difundem uma multiplicidade de ideias e concepções de mundo, são vistos como uma pestilência, como agentes desagregadores da harmonia social. E quem os lê ou possui é tachado de hedonista, desajustado e subversivo, passível de prisão ou hospício (AUGUSTO, 2017).

Esse dado inverossímil, que imanta a sociedade fictícia de *Fahrenheit 451*, faz com que o relato de Bradbury seja incluído na categoria das “distopias”, que, segundo Causo (2003), são “a descrição de um lugar fora da história, em que tensões sociais e de classe estão aplacadas por meio da violência ou do controle social”. A distopia é o contrário da utopia, ou uma “utopia negativa”.

Pode-se dizer que a sociedade retratada em *Fahrenheit* é o resultado de um projeto utópico que não se concretizou, ou que se concretizou pelo avesso. Tenta-se, a todo custo, chegar à realização da utopia, à felicidade prometida em seu projeto. Mas,

---

<sup>4</sup> Segundo Benjamin (2019, p. 1), “um romance distópico é assim aquele que descreve, por antecipação, engenharias sociais que, apoiadas em mecanismos de controle dos pensamentos, comportamentos, e atitudes, dos seus membros, e em mecanismos de repressão da dissidência, garantem a unanimidade totalitária. A ação dos romances distópicos decorre frequentemente em tempos futuros e locais inexistentes, embora possam ter ligação a territórios presentes. São criados na maioria das vezes como avisos ou sátiras, tentando demonstrar como as atuais convenções sociais, e a exploração de conhecimentos científicos, extrapoladas aos limites, podem conduzir a sociedades castradoras dos indivíduos e da sua humanidade”.

a utopia, exatamente por ser utopia, para se realizar, torna-se tirânica, distópica (SILVA, 2003).

Neste trabalho, a partir da leitura do romance *Fahrenheit 451* e ancorados no procedimento metodológico da Análise do Discurso Francesa, analisaremos a questão do poder e da vigilância exercida sobre os indivíduos, destacando a ideia do Panóptico de Bentham, tomando como base as obras “Vigiar e Punir” (2004) e *Microfísica do Poder*” (2005), ambas do filósofo francês Michel Foucault.

Este estudo está dividido nas seguintes seções, além desta Introdução e das Considerações finais: (I) *O brilho incendiário de uma mente sem lembranças*, onde se faz um breve relato dos grandes acontecimentos em torno da incineração de livros na história da humanidade até chegar a breve narração acerca da relação livro/fogo na obra *Fahrenheit 451* (II) *Poder e vigilância em uma América distópica*, é feita uma comparação analítica da obra *Fahrenheit 451* com o mecanismo de vigilância-poder-ação intitulado Panóptico de Bentham, citado nas obras *Vigiar e Punir* (2004) e *Microfísica do Poder* (2003).

## **1 O brilho incendiário de uma mente sem lembranças**

De todas as formas de destruição de livros, o fogo é a mais significativa, talvez por ser a mais eficaz. O papel se consome totalmente, transforma-se em cinzas e a fumaça se esvai pelo ar. Tudo é muito rápido e não deixa vestígios.

Grandes eventos da história da humanidade relacionam-se com o fogo. E grandes eventos da história do livro e das bibliotecas também. A mais importante de todas as bibliotecas - e um mito que ainda persiste - é a de Alexandria, que se consumiu no fogo ateadado pelo califa Umar I. A Biblioteca do Congresso Americano foi queimada pelos ingleses no século XIX. Em maio de 1933, Hitler queimou, em praça pública, 20 mil livros em nome da utopia nazista. Mais recentemente, o Exército do Khmer Vermelho, buscando o novo começo, o Ano Zero, destruiu quase que a totalidade dos livros do Camboja (DARNTON, 2001).



Em Fahrenheit 451, o fogo tem sentidos contraditórios. Se, por um lado, ele significa a destruição dos livros e das ideias naquela sociedade restritiva, ele representa também a transformação de Guy em homem livre (homem-livro). Quando lança as chamas sobre o capitão, ele adquire sua liberdade. No final do livro, descobrimos que também os homens-livros queimam seus livros. Montag se surpreende com o fato. Mas, quando os homens-livros ateiaram fogo aos textos, eles já os têm memorizados. Diferentemente da função dos bombeiros, aqui a continuidade está garantida (SILVA, 2003).

A sociedade de Fahrenheit deve esquecer o passado que traz sofrimento às pessoas e que nada acrescenta às suas vidas. Eis por que os livros são queimados: eles representam o passado, o conhecimento da história e a possibilidade de uso da fantasia, o que pode colocar em risco o projeto autoritário da sociedade.

É sintomático, portanto, que Mildred (esposa do protagonista) jamais se lembre de nada. E quando toma suas pílulas em excesso, é porque não se lembra de tê-las tomado anteriormente. Tampouco se recordará da overdose. Ela é um exemplo bem-sucedido daquela sociedade. Viciada nas pílulas e na televisão interativa, sua vida corre pela superfície, sem qualquer possibilidade de adensamento dos afetos, das emoções.

No romance, as operações memória e esquecimento estão em franco desequilíbrio. Se é fundamental selecionar a memória, esquecer para lembrar, em Fahrenheit tudo deve ser esquecido. Aí é que se instala o desequilíbrio. E o livro, que sempre foi constitutivo da memória coletiva, é banido daquele mundo. Assim, os vestígios do passado que surgirão nas memórias em ruínas das pessoas serão, muito provavelmente, memórias vagas, ou nulas como as de Mildred (SILVA, 2003).

Como destaca Pinto (2012), o aspecto mais inquietante deste livro é que Bradbury não imaginou um país de analfabetos, mas diagnosticou um mundo em que a escrita foi reduzida a um mero papel instrumental e no qual a literatura e a arte têm função apenas simbólica. As personagens sabem ler, mas só querem ler a programação de suas televisões ou o manual técnico que lhes

permitirá ter acesso a um entretenimento que preenche seu vazio.

Mais grave que a proibição e a inexistência de livros são a ausência de comunicação, de interação entre os membros da sociedade e o domínio da máquina televisiva. Em *Fahrenheit*, as pessoas não leem porque os livros são proibidos. Mas qual seria o índice de leitura caso a proibição não existisse? Que importância teria a leitura para aquela sociedade? Que importância tem, efetivamente, a leitura em nossa sociedade?

A tensão entre texto e imagem, ou entre livro e televisão, apresentada no romance é uma realidade em nossa sociedade. A televisão, como o principal meio de difusão de informações e lazer, engole todas as outras formas de transmissão do conhecimento. Lemos cada vez menos “[...] porque a leitura exige esforço, e a mídia [...] oferece uma gratificação instantânea; [...] porque a leitura implica uma historicidade, um mergulho temporal na cronologia dos personagens e da trama, enquanto a mídia habitou a um presente eterno” (ROUANET, 2000).

## **2 Poder e vigilância em uma América distópica**

Em *Fahrenheit 451*, não há declaradamente uma figura onipresente que a todos observa, mas é espantoso perceber o quanto Beatty, o chefe dos Bombeiros, sabe sobre a vida de Montag e a maneira eficaz como as bibliotecas secretas são descobertas. Mais do que isso, Bradbury também apresenta um vigilante eficaz: o Sabujo, cão-robô que observa, identifica e caça os dissidentes, dotado de um sofisticado sistema de armazenamento de odores corporais; vigilância biológica da qual ninguém pode escapar.

Nesta obra está presente a lógica do panóptico e a tensão que decorre dela. Não há observação propriamente dita realizada por instrumentos, mas pelos indivíduos uns sobre os outros. Não importa efetivamente se os sujeitos estão sendo vigiados ou não; para que haja o efeito de poder e de controle basta a sensação de vigilância.

Em *Vigiar e Punir* (2004), Foucault revela que a forma de governo em que estamos imersos, denominada *poder disciplinar*, constitui-se a partir de micro-poderes e se exerce pelo princípio da invisibilidade. O poder disciplinar é um poder microfísico, que se expande em redes e só pode se tornar possível a partir de relações de poder. Esta forma de governo, que possui, como mecanismos de manutenção, tecnologias de dominação e tecnologias do eu, está intimamente relacionada à noção de regimes de verdade.

Em *Governamentalidade e Educação Liberal*, Marshall (1999, p. 28) afirma que a noção de governo, para Foucault, deve ser entendida como uma forma de atividade dirigida a produzir sujeitos, a moldar, a guiar ou a afetar a conduta das pessoas de maneira que elas se tornem pessoas de um certo tipo; a formar as próprias identidades das pessoas de maneira que possam ou devam ser sujeitos. Essa arte de governo – que é um efeito do exercício do poder – é uma ação sobre ações possíveis; é uma maneira de agir sobre si (através de tecnologias do eu) e sobre os outros (através de tecnologias de dominação).

Parece não haver como se esconder em sistemas capazes de assistir a tudo, de modo que aos indivíduos restam duas opções: comportarem-se conforme a norma ou correrem o risco de serem punidos; ideias gerais que aparecem nas distopias e coincidem com as análises que Foucault (2003, 2004) faz da vigilância fundamentando-se no Panóptico de Bentham.

A proposta feita por Bentham, no século XVIII, pretendia estabelecer uma nova forma de garantir o poder e criar um mecanismo de controle mais eficaz sobre os sujeitos. O panóptico corresponde a uma estrutura física prisional que permite a observação ininterrupta; consiste em um edifício circular com celas dispostas ao redor de uma torre. As celas ou quartos teriam aberturas tanto para o exterior quanto para o interior da construção. Na torre ficaria um vigia que, por meio da passagem da luz pelas aberturas existentes em cada cela, poderia ver e registrar todas as ações de quem estivesse nelas sem ser visto.

Nessa proposta, divisórias nos quartos impediriam a comunicação entre os presos, de maneira que ficassem

absolutamente isolados. Para evitar que os prisioneiros soubessem quando o vigia fala com os outros prisioneiros, tubos de metal ligariam as celas e a torre, proporcionando uma comunicação direta e individual. O grande engenho do panóptico é permitir a vigilância perene e a invisibilidade do vigia (FOUCAULT, 2004, p. 165).

Complementa-se a vigilância central (tecnologias de dominação) com a vigilância mútua (tecnologias do eu). Isto porque, com o tempo, a vigilância é naturalizada e o controle realizado de forma espontânea pelos membros do grupo sem que o vigia necessite lhes dar qualquer ordem para que o façam. O controle de si e dos outros faria parte das suas ocupações cotidianas. Todos observam e são observados. Por nunca saberem quando ou mesmo se estão sendo vigiados, os indivíduos se obrigam a um controle interno e se autovigiam (FOUCAULT, 2004, p. 166).

Temos aí exatamente o efeito que Bentham espera provocar com a sua criação: induzir os sujeitos a um estado consciente e permanente de visibilidade que assegure o funcionamento automático do poder, pois torna os detentos seus portadores (Idem). Com o tempo a coerção física é minimizada ou desaparece, restando apenas a sensação de vigilância, o temor de ver sem ser visto e a dúvida sobre a existência real do vigia. Com base nisto, Foucault (Ibidem) argumenta que o panóptico é uma máquina de dissociar o par ver-sem-ser visto, o que implica diretamente na forma como o poder se faz exercer. Isso significa dizer que se é controlado sem poder controlar, que se é vigiado continuamente até que a vigilância ou suas normas sejam, enfim, internalizadas, como já afirmado.

Foucault (2004, p. 165-166) analisa algumas proposições de Bentham que são fundamentais para as distopias. A primeira é a noção de que as celas funcionam como teatros, nos quais o ator está sozinho, perfeitamente individualizado e constantemente visível. Cada indivíduo desempenha um papel sob as luzes do palco. Isto funciona de modo diametralmente oposto às masmorras escuras das formas de poder anteriores (idem). Estes espaços seriam a “contra-figura” da visibilidade que pretende o

panóptico, pois nele o exercício do poder depende da transparência e do saber das coisas. O poder disciplinar exige visibilidade, como evidenciado também com a perseguição pública a Montag, veiculada pela TV e que conta com a participação de toda a cidade.

A segunda noção implica na automatização e desindividualização do poder, que deixa de se concentrar em um indivíduo para se assentar na disposição dos corpos e sua distribuição na sociedade. O poder depende das relações nas quais os indivíduos se encontram e não mais de um soberano, pouco importa quem o exerce (*Op.cit.*, p. 166). Ocorre aí um bloco capacidade-comunicação-poder ou, em outras palavras, a disciplina. Segundo Foucault (1995, p. 241),

A atividade que assegura o aprendizado e a aquisição de aptidões ou de tipos de comportamentos aí se desenvolve através de todo um conjunto de comunicações reguladas (lições, questões e respostas, ordens, exortações, signos codificados de obediência, marcas diferenciais do “valor” de cada um e dos níveis de saber) e através de toda uma série de procedimentos de poder (enclausuramento, vigilância, recompensa e punição, hierarquia piramidal).

Como terceira característica do poder disciplinar, o panóptico pode ser utilizado como máquina de fazer experiências, modificar comportamentos, treinar ou retreinar indivíduos (FOUCAULT, 2004, p. 168). É um laboratório do poder onde comportamentos são analisados e através do qual novos mecanismos para o seu exercício são aperfeiçoados ou emergem (*op.cit*, p. 166). Os sujeitos são contabilizados, registrados e estudados pelo vigia e são geradas informações a seu respeito sem que haja qualquer comunicação entre eles ou entre eles e aquele que observa. Tudo isso, configura o panóptico como “máquina maravilhosa que, partindo dos desejos mais diversos, fabrica efeitos homogêneos de poder” (*Ibidem*, p. 166).

Essa homogeneização é decorrente do mecanismo da regularização. É preciso que todos estejam iguais para que se reconheça o diferente, o “a-normal” (aquele que está fora da norma). A sanção normalizadora é um mecanismo de controle

que esquadrinha, analisa e reduz o perigo que ocupa, na sociedade, um sujeito indisciplinado frente aos outros. É preciso que se lhe atribua uma punição ou uma ameaça de punição para que os outros o vejam não como exemplo, mas como um contraexemplo.

Via de regra, aquele que se desvia da norma, torna-se alvo de um saber que o examinará e de um poder que o corrigirá e o punirá. O mecanismo de normalização se dá, então, por meio da punição e da recompensa. Isto é, pune-se aquele que difere do padrão, da fôrma e recompensa-se aquele que está no padrão, no modelo, na fôrma. O objetivo é fazer com que, no fim, todos se pareçam.

É por suas qualidades que este instrumento é recorrente nas distopias. A proposição de Bentham abarca não apenas o conceito, mas as funções do Sabujo e da vigilância dos sujeitos entre si e sobre si mesmos, presente na obra. O panóptico é aqui tomado num sentido que transcende a disposição física do edifício e indica quaisquer formas de vigilância contínuas. Assegura também o desequilíbrio, a distinção entre dominantes e dominados, não importando quem esteja no poder, na torre de vigilância. Em outros termos, ocupa o poder quem for capaz de operar o panóptico, de maneira que o controle sobre os sujeitos se despersonaliza. Efetivamente o observador pouco importa, desde que haja redes de vigilância produzidas e mantidas pelos sujeitos.

Em uma sociedade distópica, é fundamental a imposição do poder disciplinar, que funciona na consciência da observação constante e pelo risco de se surpreender os delinquentes (FOUCAULT, 2004, p. 166). Por conta do panóptico, o poder prescinde de forma física, tendendo ao incorpóreo (Op.cit., p. 167). Na obra em questão, há eventual exercício de força sobre os protagonistas, mas o autor deixa claro que se trata de situações extremas provocadas por comportamentos desviantes. Geralmente, o poder não aparece na sua forma física, mas apenas como sombra eternamente à espreita. Estando os sujeitos em um campo de visibilidade e sendo a norma introjetada, o poder externo pode se aliviar dos seus fardos físicos (Idem). Quando isto acontece, seus efeitos tornam-se perenes. Apenas se esta

estrutura não funcionar, o exercício da força física se faz presente, como bem ilustram os regimes distópicos.

Foucault (Ibidem) tece outra consideração relevante para a análise das distopias. O panóptico permite que o observador fique longe dos observados, mas, ao mesmo tempo, perto o suficiente para conhecer suas características individuais. Embora o observador seja despersonalizado, o observado é personalizado e deve ser conhecido para ser interpelado, chamado pelo nome quando necessário. É por isso que Beatty conhece Montag tão bem. O observador, embora desconhecido, está comprometido com aqueles que vigia. Nas palavras de Foucault (2004, p. 169): “meu destino, diz o mestre do panóptico, está ligado ao deles (ao dos detentos) por todos os laços que pude inventar”. Daí decorre que quem observa é responsável tanto pelo funcionamento do dispositivo quanto por aqueles que o integram.

Ambos, vigilante e vigiado são, em última instância, prisioneiros do panóptico que, como lembra Foucault (2003, p. 218-219), “é uma máquina que circunscreve todo mundo, tanto aqueles que exercem o poder, quanto aqueles sobre os quais o poder se exerce”. O autor completa afirmando que, nesta máquina, “ninguém ocupa o mesmo lugar; alguns lugares são preponderantes e permitem produzir efeitos de supremacia” (Op.cit, p. 219).

## **Considerações finais**

É difícil avaliar o quanto essa descrição de um mundo assolado pela indústria do entretenimento e de incisiva e constante vigilância do indivíduo soava caricatural quando Bradbury publicou este livro. Atualmente, porém, nenhum leitor do romance terá dificuldade em ver nesse quadro desolador um instantâneo de nossa realidade mais cotidiana.

Pinto (2012, p. 20) afirma que, “sob certo aspecto, [...] Fahrenheit 451 [pode ser considerado] não uma distopia, mas um romance realista, que flagra a dialética demoníaca da sociedade de massas, em que as massas parecem ser tóteres das elites, mas na qual as elites só existem em função das massas.”.

Ainda existem, sim, livros sendo queimados e proibidos. Mas queimar livros é uma metáfora. Queimar livros significa matar as ideias e o passado. A questão principal do livro parece ser, não a proibição e queima de livros, mas a falta de memória da sociedade.

As distopias versam sobre sociedades disciplinares, um sistema viabilizado por técnicas de controle, vigilância, catalogação e seleção que emanam de um poder central, mas que, sobretudo, são exercidas por toda a sociedade através de micropoderes. O sujeito observado é personalizado para que um controle mais íntimo seja possível e não para a valorização das suas especificidades.

A ideia fundamental da classificação é conhecer para controlar, pois o saber se converte em poder sobre os sujeitos. Segundo Foucault (2003, p. 224), “há uma crença geral no século XVIII que as pessoas se tornarão virtuosas pelo simples fato de serem olhadas”. Como se a observação por si só pudesse mudar comportamentos. A vigilância tende a ser o elemento principal de controle no século XXI, fazendo com que haja uma tensão permanente provocada pela consciência deste processo e promovendo uma fusão entre vida privada e pública.

A vigilância do panóptico não tem limites de tempo nem de espaço, pois estará próxima ao sujeito. Não há escapatória, pois não há ponto cego. É este olhar constante e invisível que viabiliza o “desaparecimento” do vigia: O Sabujo é realmente capaz de farejar o crime? Isto pouco importa, o que importa é que os indivíduos sejam capazes de se autovigiar e vigiar uns aos outros.

## Referências

- AUGUSTO, Sérgio. *Revista 451*, ed. 01. São Paulo: Associação Quatro Cinco Um, 2017.
- BENJAMIN, André. *Cinco romances distópicos*. In. <https://homo-literatus.com/5-grandes-romances-distopicos/>. Acesso em 8/9/2019.
- BRADBURY, Ray. *Fahrenheit 451: a temperatura na qual o papel do livro pega fogo e queima*. São Paulo: Globo, 2012.



- CAUSO, Roberto de Sousa. *Ficção científica, fantasia e horror no Brasil, 1875 a 1950*. Minas Gerais: Editora UFMG, 2003.
- DARNTON, R. *O poder das bibliotecas*. Folha de S. Paulo, São Paulo, 15 abr. 2001.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. São Paulo: Graal, 2003.
- \_\_\_\_\_. O Sujeito e o Poder – (Posfácio). In. RABINOW; DREYFUS. *Michel Foucault – uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. 2ª ed. RJ: Forense Universitária, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Vigiar e Punir*. Petrópolis: Vozes, 2004
- MARSHALL, J. Governamentabilidade e Educação Liberal. In. SILVA, T.T. (org.). *O Sujeito da Educação: estudos foucaultianos*. 3ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999; 21-34.
- PINTO, Manuel da Costa. Prefácio. In: *Fahrenheit 451: a temperatura na qual o papel do livro pega fogo e queima*. São Paulo: Globo, 2012.
- ROUANET, S. *A cultura do fim de tudo: do fim da cultura ao fim do livro*. Tempo Brasileiro, v.142, n.5/6, p.67-85, jul./set., 2000.
- SILVA, Terezinha Elisabeth da. *Montag e a memória perdida: notas sobre Fahrenheit 451*. Minas Gerais, 2003.

# Baleia – ou sobre o migrar do corpo domesticado para o devaneio

Nilva Oliveira dos Santos<sup>1</sup>  
Marcos Paulo Pereira Torres<sup>2</sup>  
Martha Zoni<sup>3</sup>

“Vão bulir com a Baleia”  
“Inconveniência deixar cachorro doido solto em casa”  
(Vidas Secas, Graciliano Ramos)

## Introdução

A cachorrinha Baleia, no romance *Vidas Secas* de Graciliano Ramos, protagoniza uma das cenas mais emocionantes envolvendo animal na Literatura Brasileira. Antítese do próprio nome e fragilizada com enfermidades, falece antes de vivenciar seus próprios sonhos e seus donos iniciarem novo êxodo pela caatinga.

---

<sup>1</sup> Acadêmica do Curso de Especialização em Linguística Aplicada e Ensino de Línguas da Universidade Federal do Amapá e professora da rede pública de educação básica do Estado do Amapá. E-mail: nilvaoliveirams@hotmail.com

<sup>2</sup> Professor Assistente de Literaturas em Língua Portuguesa pela Universidade Federal do Amapá (UNIFAP). Doutor em Teoria e História Literária pela Universidade Estadual de Campinas. Coordena o grupo de pesquisa Núcleo de Estudos Pós-coloniais (NePC) e participa como pesquisador do Núcleo de Pesquisas em Estudos Literários (NUPEL), ambos da Universidade Federal do Amapá.

<sup>3</sup> Professora Assistente II do Departamento de Letras e Artes – DEPLA – da Universidade Federal do Amapá. Doutora em Letras pela Universidade Federal Fluminense. Tem experiência na área de Linguística, com ênfase em Análise do Discurso de Linha Francesa, atuando principalmente nos temas relacionados à memória, discurso e identidade acerca de grupos minoritários. Também trabalha na área de ensino/pesquisa/extensão de Português como Língua Materna/Segunda Língua para Surdos e Língua Estrangeira. É professora do Departamento de Letras e Artes da Unifap. Integra o Núcleo de Estudos e Pesquisas em Linguística Aplicada (NEPLA/Unifap) e o Núcleo de Pesquisas Pós-coloniais (NePC/Unifap). E-mail: mcfzoni@hotmail.com

O intuito deste trabalho é refletir acerca das relações de poder sobre os sujeitos, especialmente sobre o corpo. Baleia representa, neste trabalho, os diversos aspectos fronteirços entre o devaneio da loucura e/ou do sonho com a realidade migratória circundante.

Fundamenta o estudo ora proposto as contribuições filosóficas de Michel Foucault (1976, 1987, 2004, 2005, 2013a, 2013b), sobretudo quando discorre sobre o fato de que a língua não está restrita à sua estrutura, à guisa de um código abstrato; assim como concebe que as relações de poder não estão restritas a processos econômicos, mas se imiscuem nos e pelos sujeitos. Devemos ressaltar, também, o estudo que o autor faz dos processos de domesticação dos corpos e disciplinarização do saber/poder.

Aliás, foi Foucault quem teve grande importância quando se tratou de procurar substituir os reducionismos das ciências de orientação positivista para promover a reflexão acerca de outros aspectos, como a cultura, por exemplo (HALL, 1997). As contribuições dos Estudos Culturais, conhecida como 'virada cultural' da década de 1960, foi de fundamental importância para o estudo acerca de subjetividades diversas. Num primeiro momento, por abranger o fenômeno da linguagem como algo mais amplo, principalmente no que se refere à construção do significado diferenciada em relação às propostas do Estruturalismo. E, no segundo momento, por ser paradigma importante para se analisar, neste caso, as relações entre poder e identidade, cujo suporte se faz também (e não somente) pela linguagem.

Constituem base importante, ainda, os princípios teórico-metodológicos propostos pela Análise do Discurso Francesa e trazidos à baila, aqui no Brasil, por Eni Orlandi. Assim, é mister trabalhar os conceitos de sujeito, discurso e ideologia e seus imbricamentos nos processos históricos e sociais. Concebemos que não existe sujeito sem ideologia, assim como não existe ideologia sem discursos e sem os sujeitos que os produzem e fazem circular.

Baleia em situações de interações familiares pouco se dá conta, mesmo provida de sensibilidade e racionalidade, das relações estabelecidas com os demais membros. Pouco percebe que seu corpo, ainda quando dispunha de energia, era uma espécie de ‘ferramenta’ importante na subsistência familiar, além do próprio conforto psicológico ofertado às crianças. Essa análise não seria possível caso não deslocássemos os discursos de padrões estruturais e fôssemos às sutilezas da própria linguagem. Poder e identidade também se constituem em categorias analisáveis em grupos subalternos e não humanos.

### **Do corpo dócil – Baleia: um corpo dócil e útil**

Baleia é considerado por muitos leitores uma das páginas mais emocionantes da literatura, e, apesar de ser o nono dentro do romance, foi o primeiro a ser escrito por Graciliano Ramos. Um animal carregado de humanidade e compaixão que acompanha a família, sobretudo as crianças, rumo ao cenário utópico de um lugar para se fixarem por um determinado tempo. Embora o estilo predominante de Graciliano Ramos seja objetivo e conciso, esse conto tem cenas carregadas de sentimentos do narrador, da família; mas está na morte de Baleia toda a carga emocional acerca da vulnerabilidade da vida. O sacrifício misturado ao sofrimento dos personagens mirins e as alucinações provocadas pelas dores e pela morte iminente dão aspecto mais pesado à existência daqueles que, abandonados no agreste, são castigados pela seca e desesperança.

Entretanto, podemos perceber que esse grupo de personagens não estava isento das relações de poder. E isso diverge um pouco das ideias marxistas devido ao fato de essas relações não serem restritas aos aspectos econômicos e ao mundo do trabalho. Aqui, poder está intrínseco à constituição humana, campo não explorado por Marx. Nesse ponto, tanto as ideias foucaultianas quanto às do construto teórico da Análise do Discurso Francesa se debruçaram interdisciplinarmente nos aspectos dos sujeitos, em suas relações e discursividade, ampliando as questões colocadas por Marx. Graças à releitura das

ideias marxistas, Foucault nos aponta para a ideia de que o poder não é algo para se possuir, mas para exercer.

Foucault, em um texto de 1976, denominado *Verdade e Poder*, diz que ainda não cortamos a cabeça do rei. Usa essa metáfora para afirmar que é enganoso pensar em uma única forma de poder: a repressiva. Segundo o autor (op.cit.), estamos imersos em uma narrativa que inclui coisas como opressão, legitimação, direito, Estado, governo e autoridade. A hipótese levantada por Foucault, em outras duas obras (*Vigiar e Punir*, 1987; e, *Microfísica do Poder*, 2013a), é a de que quanto mais microfísico é o poder, mais ele é exercido e, portanto, mais eficaz. Assim, o poder e suas relações estão não apenas no Estado e em seus grandes aparelhos, mas também nas pequenas interações entre os sujeitos.

Um outro ponto importante na obra foucaultiana versa sobre a objetificação do sujeito. Essa questão cabe perfeitamente à análise da personagem Baleia. As fronteiras identitárias da cachorra apresentam-na, ao mesmo tempo, como um ser domesticado e como um ser capaz de vínculos conscientes com sua realidade circundante. Essa dicotomização entre a noção de objetificação e a noção de subjetivação é o que faz com que o sujeito possa se tornar, na qualidade de sujeito, objeto do conhecimento. E ele só se torna objeto do conhecimento for objetificado para análise. Se for separado para estudo: estudo do corpo, estudo da mente, estudo da sexualidade e da constituição de si. Interessa-nos, aqui, a noção de Baleia como um corpo a ser disciplinado, como um corpo dócil.

Baleia não era dona de seu corpo. Por mais que escolhesse sua forma de descanso, lugar para caçar preás e dá-los à família faminta, essa cachorrinha metaforiza o que Foucault conceitua, em *Vigiar e Punir* (1987), como o corpo útil: produtivo e submisso. Foucault (op.cit.) diz que ao corpo não se somam apenas as sensações físicas e psíquicas, antes o mesmo faz parte do campo político, e por isso alvo das relações de poder. Diferente da metodologia marxista que incluía o aparato das máquinas burguesas e o conflito das classes como ícones do poder, na teoria foucaultiana as relações discursivas constituíam

um campo muito mais amplo acerca deste poder, uma vez que não é algo aplicado, mas principalmente subjetivado, exercido.

Foucault (idem) reflete, ainda, o corpo como palco das constituições do sujeito, continuamente educado com vistas ao equilíbrio da manutenção capitalista, e muito embora as disciplinas se revistam de objetos, seu adestramento social não é feito por força bruta, antes – e sobretudo – nas formas sutis de relações que permeiam os indivíduos, como a família e a educação. Por isso, podemos afirmar que o poder não é (tão somente) repressivo, mas produtivo. Em outras palavras, o poder é capaz de reproduzir condutas, primeiro por meio educativo, depois – já sem a necessidade de um outro externo – internalizado por meio das normas. Ao longo do trabalho de Michel Foucault, é marcante perceber o fato de que o exercício do poder não é só mental, mas sobretudo físico. Em suas palavras: “é dócil o corpo que pode ser submetido, pode ser utilizado, e pode ser transformado e aperfeiçoado” (FOUCAULT, 2005, p.118).

Diferente da estratificação social marxista, Foucault apresenta o poder engendrado nas relações humanas e que o mesmo é fixado pela discursividade. O poder se imiscui, por meio da palavra, nas menores interações sociais de forma que nem Fabiano com sua família e nem Baleia sabiam ao certo a fronteira entre seus poderes. Historicamente, a cachorrinha foi se constituindo “(...)como uma pessoa da família: brincavam juntos os três, para bem dizer não se diferenciavam, reboavam na areia do rio e no estrume fofo que ia subindo, ameaçava cobrir o chiqueiro das cabras” (s/p.). A intimidade velara os aspectos acerca de quem de fato exercia maior força e poder, e com o quadro grave de sua doença, ela percebe que nem seu corpo lhe pertence, já que “(...) Fabiano resolveu matá-la (...) para a cachorra não sofrer muito” (s/p.).

Guardadas as proporções da intenção com essa medida final, vale refletirmos acerca de um provável tempo de validade do corpo. Numa atualidade política em que se forjam a produtividade em maior tempo possível, podemos perceber a contradição em vermos a validade do corpo ser representada convenientemente aos discursos econômicos.

No conto, o narrador nos apresenta um animalzinho doente, cuja magreza e a queda dos pelos compõem um corpo muito diferente da saltitante companheira das crianças ao longo dos primeiros capítulos do romance. Em meio aos sangramentos provocados pela doença e outros aspectos indesejados, Fabiano presume, no gesto de amarrar sabugos no pescoço dela, uma forma de cura. Sem efeitos, portanto, resolve dar ao bichinho a pena capital. Ao leitor resta o espanto de ver a própria contradição narrada: num dado momento, um ambiente familiar enquanto Baleia era saudável e produtiva; e em outro momento, a decisão e execução da vida da cachorra quando esta se apresenta doente, sem condições para o êxodo. Apesar de disciplinado e dócil, já não é um corpo útil.

O discurso para Foucault (2004) não é neutro, e é regulado, pois não se pode falar sobre tudo, em qualquer momento, com qualquer pessoa. “Ninguém entrará na ordem do discurso se não satisfizer a certas exigências ou se não for, de início, qualificado para fazê-lo” (op.cit., p. 37). A exclusão na produção do discurso é vivenciada pelos personagens de *Vidas Secas*. Mas, tomemos a fala de Sinhá Vitória para percebermos como se dá essa relação de poder, principalmente no discurso. Tentando proteger seus filhos da cena do sacrifício, em que os tiros causavam horror e medo, Sinhá Vitória “(...) enjoou-se da cadela achacada, gargarejou muxoxos e nomes feios. Bicho nojento, babão. Inconveniência deixar cachorro doido solto em casa” (s/p.).

Aqui Baleia é alvo do poder de sua dona. Esse aspecto da regulação do discurso ser consoante às questões de poder, e este não se restringir aos aspectos econômicos, aponta-nos para o fato de que a língua não é neutra. Para Orlandi (2002), a própria Análise do Discurso Francesa não limita os enunciados aos aspectos estruturais, abstratos e universais, como preconizavam os estruturalistas. Aqui pouco importa saber que Sinhá Vitória seja sujeito (na acepção linguística) do primeiro período. Importa-nos é perceber que ela é o sujeito da fala, mas também é sujeito da interpretação acerca do Outro (ORLANDI, 2002) de forma que somente o conhecimento gramatical negaria a

compreensão significativa sobre o ser. Nas palavras da autora (op.cit., p. 30),

os dizeres não são, como dissemos, apenas mensagens a serem decodificadas. São efeitos de sentidos que são produzidos em condições determinadas e que estão de alguma forma presentes no modo como se diz [...] esses sentidos têm a ver com o que é dito ali mas também em outros lugares, assim como o que não é dito, e com o que poderia ser dito e não foi.

Para analisarmos os discursos (e silêncios) de Fabiano e sua família, juntamente com Baleia, teorias como da Comunicação<sup>4</sup> não nos permitiriam observar situações como, por exemplo, a fala da mãe “*Inconveniência deixar cachorro doido solto em casa*”, como vimos acima e nem dos meninos quando perguntam para ela que “*Vão bulir com Baleia?*”.

Os estudos discursivos nos permitem perceber quem foi excluído nesse discurso. Qual elemento aponta o silêncio da voz de Baleia, objeto dessa fala. De alguma forma perceberemos que tanto a voz quanto ao corpo de Baleia, apesar de silenciados e escondidos protagonizam nesse discurso. Mais do que respostas, com a Análise do Discurso Francesa, ampliamos as possibilidades de leitura. O que não está dito na fala daquelas crianças é também um elemento discursivo, parte importante da língua em geral, da literária em especial. Baleia receia de que *vão bulir com ela*, mas pelo fato de ter que sair para se esconder não nos revela sua voz dentro dessa narrativa. Para Orlandi (2002, p. 39-40) o sujeito fala a partir de seu lugar discursivo e “como a sociedade é constituída por relações hierarquizadas, são relações de força, sustentadas no poder desses diferentes lugares, em que se fazem valer na ‘comunicação’”.

---

<sup>4</sup> Teoria defendida pelo linguista russo Roman Jakobson para estabelecer as funções da linguagem, sua explicação considera seis elementos da comunicação (remetente, destinatário, mensagem, código, canal, referente) e sobre cada um haveria uma função distinta. Assim, por exemplo, se a ênfase da comunicação é a mensagem, a função dessa linguagem é poética.



Quanto à inconveniência de deixar um cachorro louco para Sinhá Vitória, também não seria possível outras leituras se mantivéssemos apenas um viés cartesiano de pensamento. A noção de loucura compartilhada durante muito tempo, inclusive de modo semelhante a esse da mãe dos meninos, foi construída por meio de uma psiquiatria decodificadora dos sintomas das anormalidades e periculosidades dos sujeitos. Para ler o conto *Baleia*, em especial a protagonista dessa narrativa, é mister perceber a “(...) invenção de novas formas de relação entre a razão e a desrazão” (GUIMARÃES, AMARANTE, 2011, p. 6). E assim como a questão da saúde mental se repensa atualmente acerca do lugar que o louco possa ocupar, imaginamos se em relação aos aspectos metafóricos, os devaneios de Baleia poderiam ser outra forma de ocupar o espaço, ou de migrá-lo por ele.

### **Do corpo no devaneio – o migrar por espaços não-físicos**

Michael Foucault revolucionou a forma como percebemos a loucura e sua relação com o discurso racional em sua obra *História da Loucura na Idade Clássica* publicada em 1961. O tema foi tratado de maneira interdisciplinar, visto que não ficou isolado aos aspectos psicopatológicos e clínicos cientificistas, mas foi visto, também e sobretudo, em seus aspectos históricos e políticos acerca da normatização e regulação do desatino humano. O autor demonstra clara preocupação em trazer esse assunto para a atualidade, já que a diacronia demonstrava que o próprio conceito de loucura configurava de forma diferente em cada época. E que a forma universal da filosofia clássica não encontra parâmetro na realidade atual. De forma semelhante, Foucault (2013) questionava a noção moderna cartesiana, em que o sujeito entra no mesmo patamar de representações do *logos*.

Nem a teoria universal (como defendiam os clássicos), nem a teoria lógica (com defendiam os cartesianos positivistas) respondem situações como essa que selecionamos. Em outras palavras, como refletir acerca da loucura perante as diversas identidades, bem como suas crises?

Ainda que o gesto de Fabiano represente a angústia de ver um sofrimento sem solução outra, o nosso foco partirá do instante em que os limites de poder do dono daquele animal se encerra no limite em que própria Baleia protagoniza em sua mente não as sujeições impostas pelo seu dono, mas aquelas produzidas pelos devaneios provocados pelas dores e pela morte.

O ato de se afastar gradativamente do espaço físico ocupado por outros, em que diversas relações foram construídas, remete a um tipo específico de migração. Aqui não mais restrito ao espaço geográfico, seja considerado lugar ou não-lugar. Mas aquele que Foucault definiu como heterotopia. Em um documentário de sete (7) de dezembro de 1966, produzido por Françoise Castro, mas sem data de postagem na plataforma Youtube, Foucault explica o conceito de heterotopia. Para esse filósofo francês, as heterotopias são

espaços absolutamente outros e forçosamente a ciência em questão se chamaria, ela se chama já “heterotopologia”, o lugar que a sociedade reserva nessas margens, nas praias vazias que a envolvem; esses lugares são principalmente reservados aos indivíduos cujo comportamento é desviante em relação à média ou à norma exigida. Daí as casas de repouso, as clínicas psiquiátricas, as prisões.

Em meio ao cenário de caos em que a arma apontada de Fabiano possa construir, como possível para solucionar o sofrimento, Baleia não mais o reconhece em suas memórias; ela já está em um espaço heterotópico específico; já pertence a um outro lugar, ao lugar do devaneio. Para ela, ali estava outro Fabiano, e lhe doía porque ainda se sentia parte daquela família. Em “(...) *Coitadinha da Baleia*” (s/p.), podemos inferir a presença de outros discursos acerca da forma como a cachorrinha é vista pelo Outro – neste caso, do narrador. Em outras palavras, “(...) representa assim a alteridade por excelência (o Outro), a historicidade” (ORLANDI, 2002, p.80).

Estaria na psique da cachorrinha lhe ocorrendo as mesmas conjecturas? De ser o alvo para ser eliminada conforme via Fabiano, ou ainda um ser resignado e digno de pena conforme o olhar do narrador? Sinhá Vitória em luta para manter os

meninos afastados do sacrifício do animal, procurava justificar semelhante ao momento em que matara outro animal da família, o papagaio. Outrora a ave não servia para nada, não falava. Seria mais útil como opção para aplacar a fome da família. Já para a Baleia, a justificativa era preciso preencher a espera do sacrifício com alguma fala que ao mesmo tempo servisse para se afastar da culpa, “*bicho nojento, babão. Inconveniência deixar cachorro doido solto em casa*” (s/p.). Embora sentisse em seu peito que toda aquela ação excedia no rigor.

No estado de espírito de Baleia, um Fabiano se agigantava, sentira a primeira bala lhe atingir a parte traseira. A solução que lhe veio à mente era correr para um lugar seguro, uma espécie de aconchego. Depois de ficar desorientada e aos pulos, refugia-se junto ao carro de bois. Momento em que a hemorragia lhe provoca as primeiras alucinações:

Defronte do carro de bois faltou-lhe a perna traseira. E, perdendo muito sangue, andou como gente, em dois pés, arrastando com dificuldade a parte posterior do corpo. Quis recuar e esconder-se debaixo do carro, mas teve medo da roda [...] era um bicho diferente dos outros (s/p.).

Em sua autopercepção, Baleia se via diferente dos outros bichos, e podemos perceber ao longo do romance sua capacidade imagética criativa e crítica. Em meio às alucinações provocadas pelas dores, cujo andar era semelhante ao de um humano, foi-lhe permitida outra experimentação da vida. No documentário de Françoise Castro [s/d], intitulado *Foucault por lui même*, esse filósofo diz o seguinte:

a loucura fascina porque é um saber. É saber, de início, porque todas essas figuras absurdas são, na realidade, elementos de um saber difícil, fechado, esotérico. Este saber, tão inacessível e temível, o louco o detém em sua parvoíce inocente. Enquanto o homem racional e sábio percebe apenas algumas figuras fragmentárias, e por isso mesmo mais inquietantes, o louco o carrega inteiro em uma esfera intacta: essa bola de cristal que para todos está vazia, a seus olhos está cheia de um saber invisível.

Baleia, ao enlouquecer, carrega essa bola de cristal, onde o que é invisível aos outros está cheio de imagens para a cachorra. Sua condição biológica não lhe aprisiona ao biótipo e sua imaginação não sucumbe ao arbítrio de seu dono. Baleia quebra – talvez não propositalmente – a sua exclusão discursiva acerca de si própria. Ao migrar para outra possibilidade, a cachorrinha constrói uma identidade além do imediato e da realidade.

À título de complementação, não poderíamos deixar de citar um trecho de uma das obras mais espetaculares de Foucault: *A História da Loucura*. Neste livro, Foucault diz o seguinte acerca da transcendência do delírio:

Mas o louco tem seus bons momentos, ou melhor, ele é, em sua loucura, o próprio momento da verdade; insensato, tem muito mais senso comum e desatina menos que os atinados. Do fundo de sua loucura atinada, isto é, do alto de sua sabedoria louca, sabe muito bem que sua alma foi atingida. (FOUCAULT, 2005, p. 211)

### **Algumas considerações finais**

De um modo geral, as Ciências Humanas têm se desprendido do enfoque positivista herdado das Ciências Naturais. Aos poucos, teóricos e pesquisadores das humanidades perceberam os impactos de pensamentos em suas análises. Michel Foucault foi um desses marcos para se observar o tanto que as bases filosóficas acerca dos sujeitos, da configuração do poder, entre outros, necessitavam de revisão crítica. Elementos culturais e históricos permeiam as novas perspectivas.

Em relação aos aspectos linguísticos, classificação isolada dos elementos e descrições estruturais dos significantes não dão conta das sutilezas do próprio significado. As diversas camadas presentes numa dada fala permite perceber a própria constituição social, bem como sua visão ideológica. Por isso não poderíamos ignorar as contribuições da Análise do Discurso Francesa.

O romance *Vidas Secas* está apresentado para muitos críticos, e conseqüentemente para muitos processos pedagógicos e didáticos, como pertencente ao Modernismo da terceira fase

(ou geração) e, dentro deste, ao denominado *ciclo da seca*. Fatores geográficos como a seca, provocariam no homem sua construção de identidade.

Assim, diversos aspectos sobre poder e subjetividades não são considerados em diversos manuais e, portanto, restringe-se a potencialidade que o romance de Graciliano Ramos pode oferecer aos leitores contemporâneos. Temas como poder, corpo e devaneio só nos permitiram novos olhares para a migração a partir do momento em que nosso enfoque se abriu para novas vozes, ignoradas ou silenciadas, e refletir que a opacidade da linguagem era outra incongruência dos antigos estudos.

Perceber que *Baleia*, além do personagem significativo que fora construída, era também símbolo da nossa incompreensão acerca das subjetividades, das relações de poder independentes de fatores ambientais ou econômicos; constituiu numa metáfora ampliada acerca da loucura e existência. E possibilita que essa cachorrinha ímpar represente uma gama de releituras, e de novos sentidos para refletir a existência.

## Referências

- CASTRO, Françoise. *Michel Foucault por lui même [s/d]*. Disponível em <linkdoyoutube>. Acesso em 15 jun. 2018.
- FOUCAULT, Michel. Truth and Power. In. Coling Gordon (Ed.). *Power/Knowledge*. Bringhton, Harvester Press, 1976.
- \_\_\_\_\_. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramalhete. Petrópolis: Vozes, 1987.
- \_\_\_\_\_. *A ordem do discurso*. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- \_\_\_\_\_. *História da loucura: na Idade Clássica*. Tradução José Teixeira Coelho Neto. 8.ed. São Paulo: Perspectiva, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Microfísica do Poder*. Org. Roberto Machado. São Paulo: Graal, 2013.
- \_\_\_\_\_. *O corpo utópico: As heterotopias*. Tradução Salma Tannus Muchail. São Paulo: N-1 Edições, 2013.
- GUIMARÃES, Eduardo Henrique; AMARANTE, Paulo. Michel Foucault e a “História da loucura”: 50 anos transformando a

História da Psiquiatria. *Cadernos Brasileiros de Saúde Mental*. ISSN 1984-2147, Florianópolis, V. 3, n. 6, p. 41-64. Disponível em: <http://incubadora.periodicos.ufsc.br/index.php/cbsm/article/view/1502>. Acesso em 22 fev. 2019.

HALL, Stuart. A centralidade da cultura: notas sobre as revoluções culturais do nosso tempo. *Educação e Realidade*, UFRGS, v.22, n.2, p.15-46, 1997. Disponível em:<<http://www.seer.ufrgs.br/index.php/educacaoerealidade/article/view/71361/40514>>

Acesso em 08 abr. 2018.

ORLANDI, Eni Puccinelli. *Análise do discurso: princípios e procedimentos*. 4. ed. Campinas: Pontes, 2002.

RAMOS, Graciliano. *Vidas Secas*. Obra Impressa da edição no formato e-book, da 45ª edição.



# Construção da imagem de si no discurso: um estudo inicial da rede social Tinder

Willian Gonçalves da Costa<sup>1</sup>  
Marcos Paulo Torres Pereira<sup>2</sup>

Todo ato de tornar a palavra implica a construção de uma imagem de si.

(Ruth Amossy)

## Apresentação

A epígrafe que inicia esse texto prenuncia o percurso da pesquisa iniciada na disciplina Discurso, Literatura e Identidade como Memória Cultural, ministrada pelo Prof. Dr. Marcos Paulo T. Pereira, do Curso de Pós-graduação em Linguística Aplicada pela Universidade Federal do Amapá. A pesquisa se debruça, primeiramente, sobre os elementos que fazem um enunciador se dispor para construir sua imagem na rede social Tinder e como é usado esses mecanismos para persuadir o co-enunciador a aderir os argumentos construídos no discurso da construção da imagem.

Para entendermos esses fenômenos, visitamos alguns conceitos teóricos que subsidiam as pesquisas sobre a argumentação e construção de discurso em contextos de adesão de teses, ideias ou argumentos construídos em interação discursiva. Nisso, este ensaio se organiza em conceitos clássicos

---

<sup>1</sup> Especialista em Linguística Aplicada e Ensino de Línguas - CELAEL/UNIFAP. Pós-Graduando em Mídias na Educação - EAD/UNIFAP. Graduado em Letras - Português/Inglês pela Universidade Federal do Amapá - UNIFAP. E-mail: williancosta.doc@gmail.com.

<sup>2</sup> Professor Assistente de Literaturas em Língua Portuguesa pela Universidade Federal do Amapá (UNIFAP). Doutor em Teoria e História Literária pela Universidade Estadual de Campinas. Coordena o grupo de pesquisa Núcleo de Estudos Pós-coloniais (NePC) e participa como pesquisador do Núcleo de Pesquisas em Estudos Literários (NUPEL), ambos da Universidade Federal do Amapá.



da retórica, a saber, o *ethos*, o *pathos* e o *logos*<sup>3</sup> e suas atualizações no seio da Análise do Discurso; posteriormente, de forma sucinta, trazemos os conceitos de redes sociais, contemplando deles considerações sobre o Tinder.

### **As técnicas argumentativas: o percurso da retórica à análise do discurso.**

A retórica consiste na faculdade de descobrir o que é adequado a cada caso com o fim de persuadir um determinado auditório (ARISTÓTELES, 2005; CASTRO, 2015). Sendo também um “estudo das técnicas argumentativas que permitem provocar ou aumentar a adesão dos espíritos às teses que se lhes apresentam ao assentimento” (PERELMAN E OLBRECHTS-TYTECA, 2002). Podemos entender, dessa maneira, que a retórica é uma maneira de persuadir pelo discurso, ou seja, é uma maneira de abrir uma negociação a respeito de uma questão dada, em que há uma diferença de indivíduos na construção dessas negociações (CASTRO, 2015).

Para essa negociação, os enunciadores constroem seus discursos ou argumentações com base em três pilares, segundo Aristóteles, são: o *logos*, o *pathos* e o *ethos*. Para Castro (2015), O *ethos* é o símbolo da presença de um orador admitido pela retórica, que diz respeito ao caráter que o orador deve assumir para inspirar confiança no auditório. Da mesma maneira, é admitido, também, a presença de um auditório denominado como *pathos*, que está relacionado ao conjunto de emoções e paixões que o orador deve despertar no auditório. O *logos*, por fim, que simboliza o discurso, refere-se à argumentação propriamente dita.

Disso, Massmann (2011) diz que para Aristóteles, a noção de *ethos* “constitui praticamente a mais importante das três provas engendradas pelo discurso: *logos*, *ethos* e *pathos*”. Com isso, ela se apoia na teoria perelmaniana que defende a necessidade de o

---

<sup>3</sup> Os termos em itálico neste texto foram empregados para indicar títulos de obras, termos e/ou expressões de origem estrangeira e/ou de cunho expletivo.

orador aproximar-se do seu auditório, ou seja, toda a argumentação se desenvolve em função do auditório para o qual se dirige e ao qual o orador tem de se adaptar.

O orador, ao voltar-se para o seu auditório, possibilita interações de valores, crenças e evidências, que levam, para Mossy (2005), a uma *doxa* (estereótipo) comum. Assim sendo, a imagem do orador (o *ethos*) e a imagem que ele faz de seu auditório (*pathos*) constitui elemento fundamental ao desenvolvimento da argumentação. De fato, essas imagens, nesses parâmetros, se estabelecem nas interações que desenvolvem no discurso.

Para a argumentação ser efetiva, segundo Perelman e Olbrechts-Tyteca (2002), as imagens do orador e do auditório terão que ser correspondentes. De tal modo, o *ethos*

é definido, portanto, como a imagem do orador que é construída através do discurso e que serve de referência ao auditório para aderir ou não às teses que lhe são apresentadas. Para que essa adesão aconteça, o orador deve criar uma imagem confiável de si em função dos valores e das crenças do seu auditório. Só assim ele conseguirá conquistar a adesão do público e persuadi-lo. (MASSMANN, 2011, p. 1757)

Na filosofia aristotélica, o *ethos* significa o aspecto moral que o locutor, com diferentes intenções, deixa transparecer em seu discurso (MARTINS, 2007), isto é, adquire o sentido de honestidade. Para Barthes (1966 apud AMOSSY, 2005) esse pilar é “o traço de caráter que orador deve mostrar ao auditório (pouco importando sua sinceridade) para causar boa impressão. (...) O orador enuncia uma informação, ao mesmo tempo, ele diz: eu sou isso, e não aquilo”. Essa moral que se deve mostrar no discurso, na retórica, deve toda a sua persuasão.

Já no que diz respeito a análise do discurso e a nova retórica, a construção discursiva do *ethos*, em Perelman e Olbrechts-Tyteca (2002), apresenta-se como um jogo no qual se constrói uma imagem de si em função da imagem que se faz do auditório. Nesse jogo, especulam-se imagens em função “das representações

do orador confiável e competente que ele crê ser as do público” (AMOSSY, 2005, p. 124).

Massmann (2011) reforça que o estudo do *ethos* permite descrever e analisar diferentes imagens de um mesmo enunciador<sup>4</sup> em diferentes domínios discursivos que a imagem construída se encontra, “em outras palavras, o *ethos* de um mesmo enunciador pode variar conforme o contexto enunciativo em que ele está inserido” (Masmann, 2011, p. 1757).

Da mesma forma, Maingueneau (1993, p. 93) revisita o conceito de *ethos*, que se constitui no decorrer da enunciação<sup>5</sup>, compreendendo, desse modo, como a modalização na problemática da enunciação. Analisar o *ethos* é “apreender um sujeito construído pelo discurso, ou seja, “é uma imagem do autor, não é o autor real; é um autor discursivo, um autor implícito”. O *ethos* não se explicita no enunciado, mas sim na enunciação enunciada, “nas marcas da enunciação deixadas no enunciado” (FIORIN, 2004, p. 120 apud MASMANN, 2011, p. 121). Desse modo, estudar o *ethos* significa depreender as *marcas* que o sujeito imprime em sua enunciação.

Em vista desse arcabouço teórico, as concepções da Retórica Clássica, da Nova Retórica e da Análise do Discurso, e de construções imagéticas sob as quais se erigem um capital simbólico que evoca manifestações do *ethos*, *pathos* e *do logos*, mediante a concepção de uma narrativa a ser adquirida e de um público que a adquire e como são feitas as argumentações para adesão de uma imagens imanentes a essa narrativa, isso nos motivou a entender as interações ocorridas no *Tinder*.

---

<sup>4</sup> Na Nova Retórica e na Análise do Discurso não se vê presente a denominação de orador, que era usado na retórica clássica, se usa o nome de enunciador por contemplar textos escritos das mais diferentes enunciações.

<sup>5</sup> “[...] enunciação é um processo no qual dois participantes desempenham um papel ativo, pois numa enunciação há uma alternância do papel de ouvinte e locutor, fazendo com que ambos participem de forma dinâmica do processo enunciativo” (HEINE, 2007).

## Redes sociais e a difusão dos discursos: o que é o Tinder?

A contemporaneidade é marcada pelas tecnologias digitais e da consequência direta de sua evolução técnica/digital. Através disso, produzimos artes, conceitos, ideologias e uma densa produção de bens simbólicos e as mais diversas produções culturais que a mídia, com todo o seu aparato, pode nos proporcionar.

Encontramos, da mesma maneira, um novo e complexo fenômeno de comunicação, de práticas sociais e discursivas, a saber, as redes sociais digitais. Para Recuero (2014), as redes sociais focam em estruturas sociais e nas redes de filiação dos atores sociais. Para tanto, as redes sociais online “são representadas principalmente através dos *sites* de rede social e daquelas outras ferramentas que permitiram sua apropriação desse modo” (RECUERO, 2014, p. 62), como, por exemplo, o *Facebook*.

A referida autora apregoa, ainda, que os sites de rede social *publicizaram* as conexões, proporcionando interações e relações mais permanentes, menos fluídas, mais estáveis. Além disso, explica que o site não é a rede, mas um “suporte, que é apropriado de diferentes formas pelos grupos sociais e cujos efeitos são construídos pelo complexo universo de negociação de normas e formas de interação” (RECUERO, 2014, p. 62).

Isso permite que usuários criem e compartilhem conteúdos nesses ambientes. Quanto a isso, Benevenuto (2010), ao trazer-nos o conceito de rede social, elenca algumas características que podem ser observadas no estudo das redes sociais online, como o seu elemento comercial, caracterizado como um lugar de compartilhamento e recebimento de grandes quantidades de informação que influenciam o internauta a comprar certos produtos.

No seu elemento sociológico, a rede social evoca a compreensão da natureza humana relacionada à comunicação e a seu comportamento, evidenciando esse meio de comunicação como modificadora de aspectos de nossas vidas, como por exemplo, a rede de relacionamento Tinder. Isso evidencia que a

rede social, geralmente, é utilizada para identificar grupos de pessoas que interagem através de qualquer mídia de comunicação.

Recuero (2011) sinaliza que as redes sociais são constituídas por dois elementos: *os atores e suas conexões*. O conteúdo dessas conexões é constituído pelas interações entre os atores, que modificam a rede, tornando-a dinâmica. Isso porque as relações entre sujeitos foram percebidas como redes sociais.

Conforme defende Recuero (2011, p. 24), os atores que manipulam essa rede são pessoas, instituições ou grupos, e suas conexões são as interações ou os laços sociais. Esses atores nas redes sociais constroem identidades e através delas são representados por um perfil que criam em um *Twitter, Facebook, Instagram, Tinder*, por exemplo. Esses perfis podem ser mantidos por um ou vários atores ao mesmo tempo.

No que diz respeito a rede social *Tinder*, Palácios (2017) pensa esse site como uma metáfora do mercado, como se fosse uma economia e as curtidas fossem dinheiro. Reforçando esta ideia, Souza (2016) vê o mesmo aplicativo como consumo atual no âmbito das relações interpessoais, dentro dos estudos do consumo, sendo utilizado para compreender as interações entre os indivíduos da sociedade. Para a mesma autora, esta rede é “uma tecnologia fornecida pelo mercado, com fins de consumo, mas que se verte para um aspecto fundamental da vida social” (SOUZA, 2016, p. 187).

Vê-se, assim, uma maneira de corresponder as teorias das interações interpessoais com as que propomos sobre a construção da imagem de si para a adesão do consumo do produto que está sendo ofertado na plataforma, sendo que “as identidade se constroem externamente, com a necessidade de serem visíveis ao olhar alheio, de maneira fluida e constante” (SOUZA, 2016, p. 187).

Por consequência, o *Tinder* é um aplicativo de localização de pessoas para encontros, disponível para vários dispositivos conectados à internet. Um ponto interessante que Souza (2016) nos levanta é a possibilidade de montagem do perfil do usuário no aplicativo, o que faz possibilitar as escolhas de consumo do

indivíduo que ajudam a criar sua identidade e dizer algo sobre si, ou seja, a criação do *ethos discursivo*, um traço de sua personalidade, seu posicionamento sobre determinada questão.

Isso possibilita avaliar fotos e interesses de perfis e qualificá-los pela escolha do sim ou não. Na sua descrição de 2015, o *Tinder* aconselha os usuários da seguinte forma: “É importante que você, antes de começar a qualificar outras pessoas, edite o seu perfil já que é através dele que as pessoas vão te qualificar como positivo ou negativo... você tem que se *vender*<sup>6</sup> direito” (TINDER, 2015). Isso influencia como os indivíduos interagem entre si e como eles aderirão pelos argumentos de mercado ali expostos.

Pelas ideias aqui expostas, justifica-se a pesquisa sobre a construção da imagem de si e do outro no aplicativo *Tinder* por mostrar as construções do discurso em uma enunciação, em que os indivíduos negociarão atitudes por meio de argumentos de persuasão com o propósito de se tornarem desejáveis para um relacionamento amoroso.

## Referências

AMOSSY, R. (Org.). *Imagens de si no discurso: a construção do ethos*. Tradução de Dílson Ferreira da Cruz et al. São Paulo: Contexto, 2005. 154 p.

AMOSSY, R. Da noção retórica e ethos à análise do discurso. In: AMOSSY, R. (org.). *Imagens de si no discurso: a construção do ethos*. São Paulo, Contexto, 2013.

ARISTÓTELES. *Retórica*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2005.

BENEVENUTO, F. 2010. Redes Sociais Online: Técnicas de Coleta, Abordagens de Medição e Desafios Futuros. In: A.C.M. PEREIRA; G.L. PAPPÀ; M. WINCKLER; R.L. GOMES (orgs.), *Tópicos em Sistemas Colaborativos, Interativos, Multimídia, Web e Banco de Dados*. Belo Horizonte, *Sociedade Brasileira de Computação*, p. 41-70. Disponível em:

---

<sup>6</sup> Grifo nosso.

<http://homepages.dcc.ufmg.br/~fabricio/download/mini-curso-swibio.pdf>. Acesso em: 28/02/2017.

CASTRO, Gysle Gonçalves de. Construção de *ethé*: imagens de si e de outros no discurso. *Cadernos do IL*, Porto Alegre, n.º 50, junho de 2015. p. 253-267.

HEINE, Palmira Virgínia Bahia. Considerações sobre a cena enunciativa: a construção do *ethos* nos blogs. *Entretextos*, Londrina, v. 7, n. 1, jan./dez. 2007.

MAINGUENEAU, D. *Le contexte de l'oeuvre littéraire. Énonciation, écrivain, société*. Paris: Dunond, 1993. 202 p.

MASSMANN, Débora. A construção de uma imagem de si no contexto escolar: um estudo sobre as modalizações. *ESTUDOS LINGUÍSTICOS*, São Paulo, 40 (3): p. 1754-1763, set-dez 2011.

Palácio, Nuño Rodrigo. *Estudo da desigualdade... no Tinder*. Disponível em: [https://brasil.elpais.com/brasil/2017/09/30/tecnologia/1506729607\\_864291.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2017/09/30/tecnologia/1506729607_864291.html)

PERELMAN, C.; OLBRECHTS-TYTECA, L. *Tratado de Argumentação: A nova retórica*. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2002. 653 p.

RECUERO, Raquel. Curtir, compartilhar, comentar: trabalho de face, conversação e redes sociais no Facebook. *Revista verso e reverso*: Unisinos, 2014.

RECUERO, Raquel. *Redes sociais na internet* / Raquel Recuero. – Porto.

SOUZA, Ana Luiza de Figueiredo. Mas, afinal, o que é o Tinder? – Um estudo sobre a percepção que os usuários têm do aplicativo. *Verso e Reverso*: Unisinos, 30(75): 186-195, setembro-dezembro 2016.

## O poder da língua: nos discursos e na construção de identidades culturais

Claudinéia Ribeiro Pacheco<sup>1</sup>

Toda espécie de animais, aves, répteis e criaturas do mar doma-se e tem sido domada pela espécie humana; a língua, porém, ninguém consegue domar. É um mal incontrollável, cheio de veneno mortífero. (Tiago 3:7-8)

A língua é um instrumento poderoso, visto como uma arma bélica que destrói tudo a sua frente. Quando usada incorretamente, torna-se um fogo incontrollável tanto para o bem quanto para o mal. Na Bíblia, por exemplo, o livro de Tiago fala sobre a língua e como seu uso afeta vidas. A língua é usada em todas as relações humanas, mediada entre os seres na medida em que atua como um elemento convencional, dentro de uma estrutura. Por meio da linguagem, ela expressa sua força, impondo seu valor.

Falar sobre a linguagem e a língua não é uma tarefa fácil, já que é bem complicado controlar essas ferramentas. Mas, também não é muito complexo reconhecer sua importância, uma vez que a língua nos define e nos identifica. Todos nascem e crescem se comunicando em pelo menos uma língua, e com ela se desenvolvem, constroem e reconstróem seus espaços dentro de uma trajetória ideológica, histórica e identitária.

Sabe-se que a origem das línguas é constituída por um tecido marcado pela diversidade de fios, que se cruzam pelos caminhos da vida. Alguns fios se destacam pela sua espessura, pela sua firmeza, pela sua cor e outros pela sua fragilidade.

---

<sup>1</sup> Especialista em Linguística Aplicada e Ensino de Línguas – CELAEL, da Universidade Federal do Amapá – UNIFAP.

Ensaio apresentado como requisito parcial para aprovação na disciplina, Tópicos em discursos, Literatura e Identidade como memórias Culturais, sob orientação do Prof. Dr. Marcos Paulo Torres Pereira.



As características são marcantes e revelam que estes são fios de linho, de seda, de algodão e de lã, com cores transformadas dentro de um processo contínuo ora de dor, ora de lutas e resistência. Sendo assim, dentro desse contexto entrelaçado (que chega a dar um nó na cabeça), este ensaio nos atira à curiosidade de pensar, analisar e refletir sobre o poder da língua. Como ela é empregada nos discursos? Quais são as suas contribuições na construção de identidades culturais?

A partir dessas inquietações, vamos tecer nesse ensaio alguns fios teóricos sobre a língua e seu poder. Nossa “agulha” analítica cruzará esse tecido, operando um zig-zag em toda essa textura, para verificar quais práticas de poder estão implícitas e explícitas no uso da língua. Vamos verificar a sua força e seu poder nos discursos identitários. Proponho aqui uma análise sobre estes conceitos a partir da contribuição de teóricos que abordam essa temática. Assim fundamentaremos algumas noções e consensos a respeito de língua, poder, sujeito(s), discurso(s) e identidade(s) culturais.

Segundo Barthes (1977, p. 12), “a linguagem é uma legislação, a língua é seu código. Assim que ela é proferida, mesmo que na intimidade mais profunda do sujeito, a língua entra a serviço de um poder.” Para o autor a língua está a ofício do poder, e, conseqüentemente, a linguagem atua como um elemento de potenciação de outras formas de exploração. Ambas se instalam e inflamam suas ideologias por diferenças simbólicas, sociais e culturais, que alimentam atos de discriminação, e que logo se revelam como discursos.

Em um eixo cronológico, ou seja, considerando o contexto histórico, percebemos que o uso que o poder estabelecido faz da língua é algo digno de nota. Mudam-se os métodos e alguns detalhes, mas essa dinâmica de poder é praticamente algo constante na história das civilizações ocidentais. Por exemplo, no final do século XIX, o domínio colonial da Inglaterra possibilitou um vasto processo emigratório da metrópole para os territórios coloniais americanos, nos séculos XVI e XVII, e, posteriormente, para territórios africanos e asiáticos nos séculos XIX e XX. A dominação dos colonizadores europeus sobre o

colonizado pautou todo esse processo, praticado através da violência física, psicológica e simbólica. Este triste cenário, registra a imposição de poder, que se manteve e fez desarticular várias culturas e identidades locais daquela época.

É explícita nesse contexto a imposição da língua do colonizador, que expressa o uso do poder para manter uma “ordem”. Do outro lado vemos os povos colonizados tentaram reagir a toda essa exploração. Estes, de inúmeras maneiras, tentaram lutar contra a imposição cultural e linguística de diversas nações que estabeleceram suas línguas e culturas. Entretanto, sabe-se que todo esse combate grotesco serviu para ações de coragem, de nações que não aceitaram essa dominação. Barthes, afirma que:

A razão dessa resistência e dessa ubiquidade é que o poder é o parasita de um organismo trans-social, ligado à história inteira do homem, e não somente à sua história política, histórica. Esse objeto em que se inscreve o poder, desde total eternidade humana, é a linguagem – ou, para ser mais preciso, sua expressão obrigatória: a língua. (BARTHES,1977, p.12)

Para o autor, o poder existe e seus atos estão concomitantemente em todos os lugares, tanto em pessoas, quanto em acontecimentos. Eles se definem como um elemento dominante com discursos hegemônicos em pleno século XXI. Tal processo de transformação não tem feito muita diferença neste século, e percebemos que o poder ainda continua operando na história humana, distinguindo e marcando diferentes grupos e classes econômicas. Ou seja, nas sociedades atuais, ainda prevalece (mesmo que não tão explicitamente) a imagem do homem branco ocidental prosseguindo com inúmeros privilégios.

É mesmo com o passar dos anos, e com tantas extensas lutas, as instituições representadas por esse extrato patriarcal ainda são as detentoras da palavra e do poder, tendo inúmeras regalias, boa classe social, escolarização, etc. Por isso Barthes (1977) também afirma que “língua e discurso são indivisíveis, pois eles deslizam segundo o mesmo eixo de poder” sendo que a “a língua

aflui no discurso, o discurso reflui na língua, eles persistem um sob o outro, como na brincadeira de mão.” Vemos essas ações implícitas na fala do autor.

Dessa forma, ainda na análise dos fios, não se pode deixar de citar uma outra questão norteadora deste ensaio, que irá possibilitar o entendimento maior do assunto abordado. A proposta, agora, sugere relacionar e compreender como as identidades se projetam no próprio uso da língua. Para Hall (2006) “A questão da identidade está sempre sendo discutida na teoria social”. O autor afirmar que na verdade as “velhas identidades, que antes estabilizaram a sociedade, estão em declínio fazendo surgir novas identidades e fragmentando o sujeito moderno.”

Desta maneira, segundo Hall, vivemos (2006) “em uma crise de identidade”, em um processo de mudança que move as estruturas tradicionais da sociedade. Por isso, é preciso aceitar a existência de diversas identidades. Estas são por si vastas, sobretudo quando se trata de comunidades compostas por diferentes grupos sociais, políticos econômicos, étnicos, religiosos, urbanos e rurais, etc. A partir disso, podemos falar da constituição identitária como um processo que ocorre mediado pelas relações com as pessoas, considerando aí os valores de cada um, os símbolos envolvidos, os dados culturais, etc. O sujeito envolvido nessas relações vai se constituindo na medida em que internaliza valores e significados que permeiam seu contexto social.

Hall (2006) ressalta que as “identidades modernas estão fragmentadas” e isso as torna um pouco complexas. Logo, notamos uma mudança estrutural que transforma as sociedades modernas no final do século XXI. Essas mudanças também ocasionam uma transformação nas identidades pessoais, o que reflete na noção do sujeito sociológico, já que que as identidades se formam na “*interação entre o eu e a sociedade.*” Para o autor não há identidade sem sujeito e também não existe sujeito sem discurso. Tudo se transforma nos sistemas culturais.

Este processo produz o sujeito pós-moderno conceptualizado como não tendo uma identidade fixa, essencial ou permanente. A identidade

torna-se uma “celebração móvel”: formada e transformada continuamente em relação as formas pelas quais somos representados ou interpeada nos sistemas culturais que nos rodeiam. (HALL, 2006, p. 13)

Foucault (1970) explica que “o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo por que, pelo que se luta, o poder do qual nos queremos apoderar.” Neste sentido, entendemos que as identidades não são homogêneas, fixas, estáveis; pelo contrário, elas se modificam no abalo das lutas e na história da sociedade.

Estas abordagens teóricas apontam para um sujeito que, mais que um ser social, se configura como um “ser do discurso”. Ainda que seja alguém fragmentado, híbrido mas com uma identidade concreta. Por isso entendemos que os conceitos de língua e de poder não podem ser discutidos e nem tampouco erguidos fora das concepções sociais, já que estas concepções são vistas no prisma de condições sociopolíticas e ideológicas, e tudo isso ocorrendo em um dado momento histórico-social.

As possibilidades de expressão do sujeito são infinitas. Logo, suas definições são construídas no contexto em que o sujeito está inserido. A pessoa e os sentidos dos discursos ao seu redor se configuram ao mesmo tempo, e conseqüentemente produzem novos discursos. Para Bhabha (1998), “a força dessas questões é corroborada pela linguagem de recentes crises sociais detonadas por histórias de diferenças cultural. “

Ricoeur (2000) também afirma que “a linguagem tornou-se um domínio sobre a qual se entrelaçam hoje em dia, todas as pesquisas”. Podemos assim acreditar que a “linguagem e os símbolos” usados por ela reverberam em nossa existência, e por isso toda essa experiência de mundo por qual perpassa a construção da identidade dos sujeitos “são mediados por este símbolos, pois tanto um quanto o outro ocupam a nossa existência” (RICOEUR, 2000). Sendo necessário haver assim uma interpretação e esclarecimentos desses símbolos.

Quando decodificamos estes símbolos, podemos entender que as identidades se constituem como resultado de uma relação

de força entre, de um lado, as representações impostas pelos que detém o poder de classificar e de nomear, e, por outro lado, as definições (de aceitação ou de resistência) que cada sociedade ou sujeito produz de si mesmo.

Para Foucault (1970),

Em uma sociedade como a nossa, conhecemos, é certo, procedimentos de exclusão. O mais evidente, o mais familiar também, é a interdição. Sabe-se bem que não se tem o direito de dizer tudo, que não se pode falar de tudo em qualquer circunstância, que qualquer um, enfim, não pode falar de qualquer coisa. Tabu do objeto, ritual da circunstância, direito privilegiado ou exclusivo do sujeito que fala: temos aí o jogo de três tipos de interdições que se cruzam, se reforçam ou se compensam, formando uma grade complexa que não cessa de se modificar. Notaria apenas que, em nossos dias, as regiões onde a grade é mais cerrada, onde os buracos negros se multiplicam, são as regiões da sexualidade e as da política: como se o discurso, longe de ser esse e ementa transparente ou neutro no qual a sexualidade se desarma e a política se pacifica, fosse um dos lugares onde elas exercem, de modo privilegiado, alguns de seus mais temíveis poderes. (FOUCAULT, 1970, p.9)

Segundo o autor, ainda existem muitos procedimentos de exclusão atuando na sociedade, e por isso concluímos que a língua e o poder permanecem influenciando na construção das identidades. Stuart Hall (2006) ressalta ainda que as identidades emergem em jogos de poder, sendo assim, são mais produtos da marcação de diferença e de exclusão do que signo de unificação. As identidades são assim constituídas por meio das diferenças e não fora delas. Ele considera que as identidades são “pontos de apego temporário às posições-de-sujeito que as práticas discursivas constroem para nós. Elas são o resultado de uma bem sucedida articulação ou fixação do sujeito ao fluxo do discurso” (HALL, 2006, P. 112).

Tecer esses fios através do presente ensaio nos fez refletir sobre o poder da língua, bem como compreender que qualquer identidade vem acompanhada de significados culturais. Sentidos que, por sua vez, se posicionam ou não de diferentes maneiras dentro dos discursos. Desse modo, é possível concluir que os

sujeitos se constituem na língua e no poder exercido por ela, assumindo diversas posições dentro da própria atividade de linguagem.

## Referências

BARTHES, Roland. *Aula*. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Cultrix, 1989.

BÍBLIA, Português. *A Bíblia Sagrada: Antigo e Novo Testamento*. Tradução de João Ferreira de Almeida. Edição rev. e atualizada no Brasil. Brasília: Sociedade Bíblia do Brasil, 1969.

BHABHA, H. K. *O local da cultura*. Tradução Myriam Ávila et al. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

FOUCAULT, M. *A Ordem do Discurso*. São Paulo: Loyola, 1970.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

RICOEUR, Paul. *Teoria da Interpretação*. São Paulo: Edições 70, 2000.



# Ideologia, (inter) discurso e silenciamento: uma análise a partir do slogan político “Brasil acima de tudo, Deus acima de todos”

Marilene Salazar<sup>1</sup>

Mery Pacheco<sup>2</sup>

Martha Zoni<sup>3</sup>

## Introdução

A escolha do novo presidente do Brasil nas eleições de 2018 foi cercada de muitos posicionamentos e discussões acirradas sobre quem seria aquele (a) que melhor correspondesse aos anseios da população brasileira. O fato é que o candidato eleito, atual presidente do Brasil, obteve mais de 57 milhões de votos, ganhando em quase todos os Estados do Brasil, com números espantosamente altos. A exemplo disso, podemos citar o estado do Acre (onde obteve mais de 70% dos votos válidos). Sem falar nas grandes capitais como São Paulo, Rio de Janeiro e também no Distrito Federal.

Uma onda de seguidores, simpatizantes, como também de anti-simpatizantes e movimentos contra o candidato, surgiu pelo o país afora. Esses movimentos favoráveis ou contrários são cercados por ideologias que se materializam em discursos que fazem eco a outros discursos já ditos em outros momentos sócio-históricos. Por isso, a escolha do slogan “Brasil acima de tudo, Deus acima de todos” não nos foi aleatória. Entendemos que esse slogan não foi posto à sociedade brasileira de forma gratuita.

---

<sup>1</sup> Professora do Governo do Estado do Amapá – GEA. Especialista e em Linguística Aplicada e Ensino de Línguas – CELAEL/UNIFAP. Mestre em Letras pela Universidade Federal do Acre.

<sup>2</sup> Professora do Governo do Estado do Amapá – GEA. Especialista e em Linguística Aplicada e Ensino de Línguas – CELAEL/UNIFAP. Atua nos seguintes temas: atendimento educacional especializado e educação especial.

<sup>3</sup> Professora Associada do Departamento de Letras, Artes e Jornalismo da Universidade Federal do Amapá. E-mail: mcfzoni@hotmail.com



Defendemos a ideia de que esse discurso produzido pelo texto-chave da campanha presidencial apresentado foi o fio condutor do alcance das mais variadas esferas e anseios da população, proclamando-o ao status de “mito”, “salvador”, “herói”, levando-o à Presidência da República, ainda que tivesse contra ele muitos movimentos e contrários à sua eleição.

Ao longo deste artigo, procuraremos discorrer sobre como o discurso, inerentemente ideológico, produz efeitos mediatos e imediatos nas ações dos sujeitos por ele envolvidos. Procuraremos mostrar, também, que os discursos advêm de outros dizeres, igualmente semelhantes, constituindo, assim, formações discursivas que se ratificam e silenciam outros dizeres e outras formações discursivas.

A seção a seguir, de base teórico-metodológica da Análise do Discurso Francesa, discute os conceitos de ideologia, discurso e interdiscurso (ALTHUSSER, 1996; BAKHTIN, 1995; CHAUI, 2006; FOUCAULT, 1996, 1997, 1999; MAINGUENEAU, 1997; ORLANDI, 1997, 1999; PÊCHEUX, 1996, 1997; PÊCHEUX e FUCHS, 1997). A seção de análise do slogan “Brasil acima de tudo, Deus acima de todos” parte das condições de produção deste discurso e de sua relação interdiscursiva com outras frases de efeito, como “Brasil acima de tudo” e “Marcha da família com Deus pela liberdade”.

### **Ideologia, (inter)discurso e silêncio**

A palavra ideologia faz parte do dia a dia das pessoas em quase todas as ações realizadas por elas. Quem nunca ouviu essa palavra ou mesmo foi interpelado para falar sobre ela e relacioná-la com as ações desempenhadas durante a vida, por exemplo? Ela é observada em frases como: a sua ideologia é igual ou diferente da minha; a ideologia da empresa, da escola, do ensino, do grupo e assim sucessivamente. Há até os que dizem que a ideologia é ideológica.

Nesse campo comum, o termo ideologia seria o conjunto de crenças, de ideias aceitas e defendidas por pessoas ou por grupos de pessoas. No entanto, Chauí (2006), ao traçar a história do

termo ideologia, desfaz o entendimento comum de que ideologia é o conjunto de ideias de um grupo sobre alguma coisa. Para a autora, fortemente ancorada na teoria marxista, a ideologia é histórica, política, social e serve para ocultar a realidade, para manter a desigualdade e a exploração dos donos do capital sobre os seus “operários”.

Segundo Chauí (2006), Marx define ideologia como instrumento de dominação que age pelo convencimento e não pela força física, alienando a consciência dos trabalhadores das condições de explorados. Ao observar a comparação de Marx sobre ideologia e trabalho, podemos, e ele próprio o faz, dizer que a ideologia está intimamente ligada com as práticas sociais e históricas.

Althusser (1996) reforça o conceito de ideologia de Marx, quando afirma que ela tem uma existência material, mas vai ampliar esse conceito ao enfatizar que “só existe prática através de uma ideologia e inserida nela” (p. 131). Assim, podemos dizer que, se a ideologia tem existência material, ela só existe pelo sujeito e para sujeitos. Nesse sentido, podemos inferir que o sujeito é interpelado pela ideologia.

Pêcheux (1996) reformula a teoria da interpelação do sujeito pela ideologia de Althusser e introduz nela a noção de forma-sujeito do discurso, estabelecendo um elo entre sujeito-linguagem-ideologia. Portanto, se para Althusser o sujeito é um efeito da ideologia, para Pêcheux (1997), o sujeito do discurso também é um efeito da ideologia. Segundo o autor (op.cit., p. 161), (...) os indivíduos são “interpelados” em sujeitos-falantes (em sujeitos de ‘seu’ discurso) pelas formações discursivas que representam “na linguagem” as formações ideológicas que lhes são correspondentes.

Foucault (1997, p. 124) teoriza sobre as formações discursivas afirmando que elas são “um conjunto de regras (...) que definem (...) as condições de exercício da função enunciativa”. Por regras, em Foucault, entendemo-las, não no sentido da regularidade, do que é permanente, mas no sentido de um sistema de dispersão. Assim, o sentido, ao mesmo tempo em que se fixa em uma

formação discursiva, move-se por outros discursos, pelo discurso do outro.

O que há de consistente em uma formação discursiva é porque ela se define como aquilo que pode e deve ser dito, a partir de uma dada formação ideológica. Segundo Orlandi (1999, p. 43), “o discurso se constitui em seu sentido porque aquilo que se diz se inscreve em uma formação discursiva e não outra para ter um sentido e não outro. (...) as palavras não têm um sentido nelas mesmas, elas derivam seus sentidos das formações discursivas em que se inscrevem”. Os sentidos não estão pré-determinados, não é uma já-lá que significa previamente, mas são dependentes das relações constituídas nas formações discursivas.

O que há de inconsistente na formação discursiva é que, se ela é também um sistema de dispersão, ela possui um domínio inconsistente. Nos dizeres de Maingueneau (1997, p. 113), a formação discursiva possui um domínio “aberto, estável, e não a projeção, a expressão estabilizada da ‘visão de mundo’ de um grupo social”.

Entender essa heterogeneidade das formações discursivas (consistência/inconsistência) é nos permitir entender os deslocamentos de sentido e entender que uma formação discursiva é atravessada por outros discursos. Para Orlandi (1999, p. 43), “as palavras falam com outras palavras (...) todo discurso se delinea na relação com outros: dizeres presentes e dizeres que se alojam na memória”.

Esse pensamento de Orlandi (1999) está fortemente apoiado na teoria do dialogismo bakhtiniano. Para Bakhtin (1995), as palavras são, inevitavelmente, as palavras dos outros, pois todo discurso se estrutura a partir do já dito de outros discursos. Corroborando o autor (op. cit., p. 113), afirmando que “as palavras possuem duas faces” onde se cruzam discursos do ‘eu’ e do ‘outro’.

Essa reconfiguração das formações discursivas (o mesmo/o outro) é denominada de interdiscurso. Conforme Pêcheux e Fuchs (1997), há dois processos aí envolvidos. O primeiro diz respeito à ilusão do sujeito de que ele é a origem de suas palavras

e de seu discurso começa a partir dele. O segundo relaciona-se ao fato de o sujeito pensar que há uma relação direta entre as palavras e as coisas, que há uma relação direta entre palavra-pensamento-mundo. Ao pensarmos dessa forma, apagamos outros dizeres e outros sentidos igualmente válidos. Orlandi (1999, p. 31), define o interdiscurso como:

Aquilo que fala antes, em outro lugar, independentemente. Ou seja, é o que chamamos de memória discursiva: o saber discursivo que torna possível todo dizer e que retorna sob a forma do pré-construído, o já-dito que está na base do dizível, sustentando cada tomada da palavra. O interdiscurso disponibiliza dizeres que afetam o modo como o sujeito significa em uma situação discursiva dada.

Por fim, outro ponto que merece atenção no estudo das formações discursivas é que elas se articulam diretamente com o silêncio. “Este permite a constituição da história do sujeito não apenas como reprodução, mas como transformação dos sentidos. (...) a relação do sujeito (discursivo) (...) sempre se dá nos limites da significação ‘outra’” (ORLANDI, 1997, p. 89). O silêncio atua na região fronteira das diferentes formações discursivas.

Orlandi (1997) estabelece uma teoria do silêncio, ao afirmar que há tipos e níveis diferentes de silêncio no processo da significação. Para a autora, há o silêncio fundador e há o silenciamento. Por silêncio fundador, entendemos o princípio de toda significação. É a latência do sentido. Esse silêncio instaura o limiar do sentido. No dizer da autora (op. cit., p. 71), “o silêncio não está apenas ‘entre’ as palavras. Ele as atravessa. Acontecimento essencial da significação, ele é matéria significante por excelência”. O silêncio é; e sempre há sentido a dizer.

No silenciamento, por sua vez, percebemos o recorte entre o que se diz e o que não se diz. Ele se subdivide em silêncio constitutivo – para dizer é preciso não-dizer (uma palavra exclui outras palavras) – e silêncio local ou censura (não é permitido dizer o que se quer em uma certa conjuntura). Essa política do silenciamento é que vai permitir naturalizar discursos como verdadeiros, por meio de jogos estratégicos de luta e poder.

O conceito de discurso, proposto neste trabalho, é o mesmo defendido por Foucault (1999). Assim sendo, concebemos o discurso como jogo estratégico e polêmico de ação e reação, espaço de pergunta e de resposta, de dominação e de esquiwa e jogo de luta e poder. Há uma fluida relação do poder com a produção do discurso. Não há poder sem saber e “não é possível que o saber não engendre poder” (FOUCAULT, 1996, p. 142).

Esse poder se reorganiza a partir de seus regimes de verdade; institui-se como um saber legitimado por um grupo e barra, proíbe, invalida outros saberes igualmente válidos, mas não legítimos. Há saberes e discursos que são interditados pela censura e pelo discurso “verdadeiro” de determinado grupo social. Por regime de verdade, Foucault (1996, p.12) entende que:

[são] tipos de discurso que ela [a sociedade] acolhe e faz funcionar como verdadeiros; os mecanismos e as instâncias que permitem distinguir os enunciados verdadeiros dos falsos, a maneira como se sanciona uns e outros; as técnicas e os procedimentos que são valorizados para a obtenção da verdade; o estatuto daqueles que têm o encargo de dizer o que funciona como verdadeiro.

Em suma, entendemos que perceber o discurso a partir da tríade sujeito-linguagem-ideologia, é perceber que aquilo que se diz (ou não se diz) está ancorado em determinadas condições de produção que são sociais e, por isso, situadas historicamente, fazendo significar e significando pelos sujeitos e para sujeitos em suas práticas.

Portanto, para realizar a análise discursiva do slogan publicitário “Brasil acima de todos, Deus acima de tudo”, os conceitos discutidos aqui acerca de ideologia, discurso, interdiscurso e silêncio nos serão importantes, pois eles, aliados às condições de produção da emergência desse slogan e de outros semelhantes a ele, nos permitirão tecer gestos de interpretação acerca das significações que adquirem discursos quando inseridos em determinadas formações discursivas.

## **“Brasil acima de todos, Deus acima de tudo”: dizeres, (inter)dizeres e silenciamentos**

Um dos slogans presidenciais produzidos para a campanha de 2018, no Brasil, diz respeito à seguinte frase: “ Brasil acima de todos, Deus acima de tudo”. Partindo do contexto para o qual foi produzido e os sujeitos envolvidos no processo de interlocução do texto, podemos dizer que ambos foram participantes de um discurso pensado e desenhado para atingir as intenções finais, que seria a vitória nas urnas.

A grande questão é que esse dizer, aparentemente inofensivo, carrega marcas de outros discursos bastante nocivos à democracia brasileira. Há, na materialidade linguística da frase, evocações à mesma formação discursiva dos grupos de direita e dos militares das décadas de 1960 e 1970 em nosso país, tecendo memórias de outros discursos, em um processo interdiscursivo bem claro. Mas, vamos por partes.

A primeira parte da frase “Brasil acima de tudo” é um mote muito conhecido e entoado pelos paraquedistas do Exército Brasileiro. A escolha, então, não foi aleatória, uma vez que o atual Presidente da República é paraquedista e capitão reformado do exército. Mas, qual a origem desse mote? Segundo o coronel Fernando Montenegro<sup>4</sup>, o lema “Brasil acima de tudo” foi criado, em 1966, por um grupo de militares intitulado “Centelha Nativista”. Seu primeiro registro oficial foi, no entanto, dito no discurso do general Hugo Abreu em 1974. Em 1985, o general Acrísio Figueira determinou que esse passasse a ser o brado definitivo da tropa aeroterrestre do Exército Brasileiro. Ainda hoje, esse é o mote da tropa.

A segunda parte da frase do slogan do então candidato à Presidência da República faz uma alusão clara a princípios religiosos. Aqui, é preciso separar duas situações, a princípio diversas, mas que se imbricam. Assim é que a frase “Deus acima

---

<sup>4</sup> O texto na íntegra do coronel Fernando Montenegro encontra-se, na íntegra, em <https://jornalhoraextra.com.br/coluna/de-onde-vem-o-slogan-brasil-acima-de-tudo/>. Acesso em 27 de setembro de 2019.

de todos” é uma resposta a uma comunidade de evangélicos que, na campanha presidencial, apoiou claramente Jair Bolsonaro, mas não queria que a frase “Brasil acima de tudo” fosse o único mote da campanha a fim de não parecer que Deus estava fora da equação. A questão é que essa escolha remete a uma memória discursiva que nós brasileiros ainda temos vívida na lembrança: a “Marcha da família com Deus pela liberdade”. O que significou esse movimento?

A “Marcha da família com Deus pela liberdade” é o nome de uma série de eventos que sucederam ao “discurso comunista” de João Goulart proferido em 1964 logo após ele ter retornado de uma viagem à China. Segundo Ana Paula Araújo<sup>5</sup>, no comício de 13 de março de 1964, o presidente prometeu reformas de base (administrativa, jurídica, econômica, agrária, por exemplo) o que implicaria uma série de medidas que feriam os interesses das classes média e alta. Entre essas reformas estaria a distribuição de bens e terras.

Contrários a essas medidas “ditas populistas”, as famílias de elite, o clero e setores políticos mais conservadores começaram uma série de protestos nas ruas com o objetivo de destituir João Goulart. Os militares, que já preparavam um golpe, viram nesses manifestos uma oportunidade e um consentimento para pôr em prática o Golpe Militar que teve início em março de 1964. Não é preciso dizer que as famílias de elite, o clero e os políticos conservadores aceitaram o golpe como uma garantia da manutenção de seu status quo sob o pretexto da segurança e da estabilidade do país, contra a “ameaça vermelha”.

Esse cenário que propiciou a queda da democracia em 1964 é similar ao cenário que fez emergir a figura do “mito” Bolsonaro. Da mesma forma que setores conservadores se levantaram contra as medidas “comunistas” de João Goulart, os mesmos setores conservadores (e agora acrescidos do novo poder pentecostal das igrejas evangélicas que assomam o país) se levantaram contra a “ameaça vermelha” chamada PT.

---

<sup>5</sup> Ver texto na íntegra em <https://www.infoescola.com/historia/marcha-da-familia-com-deus-pela-liberdade/>. Acesso em 15 de setembro de 2019.

Mas, o que há de inter(discursivo) entre essas três frases e como elas podem estar relacionadas ao silêncio? Observamos que na criação do discurso do slogan de 2018, há claramente uma ligação identificável com o discurso da Ditadura Militar. Orlandi (2006) afirma que ao formar as formações discursivas, forma-se um complexo com dominante, o que a autora chama de interdiscurso. Para ela,

o interdiscurso é irrepresentável. Ele é constituído de todo dizer já dito. Ele é o saber, a memória discursiva, aquilo que preside todo dizer. É ele que fornece a cada sujeito sua realidade enquanto sistema de evidências e significações percebidas, experimentadas. E é pelo funcionamento do interdiscurso que o sujeito não pode reconhecer sua subordinação, assujeitamento ao outro, pois pelo efeito de transparência, esse assujeitamento se apresenta sob forma de autonomia. O outro aí é o interdiscurso. (ORLANDI, 1999, p.20)

Assim, o slogan da campanha presidencial 2018 apresenta em seu discurso a intenção de resgatar a ideia de ufanismo apresentado pelo lema da Ditadura Militar. Notamos que há uma interpelação, por intermédio do uso do nome Brasil, a que todos nós, cidadãos brasileiros, nos tornemos um só pelo país. Afinal, o Brasil está acima de tudo. Essa evocação nos convida a fazer parte desse “exército” que entoava, assim como os militares, o coro “Brasil acima de tudo, abaixo de nada”, filiando-nos às mesmas formações discursivas da ditadura militar e dos grupos conservadores ainda existentes no país.

Na intenção de atingir e conseguir adeptos a comprar e defender a imagem de trazer o Brasil à ordem e ao progresso, a torná-lo um país seguro, justo e leal, apresentam-se e se trabalham essas ideais, reforçadas por outros textos, imagens, sons, falas de pessoas, uso de fake news, etc. Cria-se uma imagem de um “Novo Brasil” que pode dar certo, a depender de quem se escolhe para gerenciá-lo. E aí a figura do militar ganha força, fato é que o candidato a vice também é um militar – o general da reserva do Exército Brasileiro, Antônio Hamilton Martins Mourão.



Esse novo Brasil, “Brasil acima de tudo”, estabelece um deslizamento de sentido em relação ao mote proferido pelo grupo Centelha Nativista em seu discurso fundador. Bolsonaro usa o slogan, mas amplia a significação do termo ao associá-lo a um discurso eleitoral, o que não era a intenção inicial. Esses deslizamentos de sentidos dentro de uma formação discursiva são previstos por Maingueneau (1997). O autor afirma que a formação discursiva é um domínio inconsistente. Sendo assim, sentidos podem ser ampliados como ocorreu no uso do slogan em 2018. O sentido é o mesmo “Brasil acima de tudo” (em uma clara alusão ao militarismo), mas é diferente (agora associado também ao período eleitoral e ao “candidato ideal”). Pêcheux (1997, p.160) também corrobora com essa concepção de deslizamento de sentido, quando afirma que “as palavras, expressões e proposições [...] mudam de sentido segundo as posições sustentadas por aqueles que as empregam, o que quer dizer que elas adquirem seu sentido em referência a essas posições”.

Vale ressaltar o contexto histórico em que o Brasil estava no período pré-eleições para a Presidência. O país estava sendo comandado por Michel Miguel Elias Temer, vice-presidente, que assumiu após o impeachment de Dilma Roussef. O impeachment que muitos, e principalmente os esquerdistas, acreditam ter sido um golpe. A inflação em alta, grande desemprego e saúde precária. O Brasil estava totalmente desacreditado. Então, aparece um candidato com um slogan que discursa a elevação do Brasil acima de tudo.

As interpelações no discurso analisado do slogan são direcionadas de forma a trabalhar uma identificação com aquilo que é apresentado: um país forte, seguro e protegido por Deus. A relação que se cria, a partir da conjuntura dada pelo próprio país em crise, com uma presidente destituída de seu cargo, vai estabelecer um regime de verdade no discurso do slogan. É como se dissessem que o país só vai dar certo se estiver acima de tudo, com Deus acima de todos. Esse regime de verdade ou política geral de verdade é o que Foucault (1996) determina como tipos de discurso que um grupo faz funcionar como verdadeiros. Não só isso, é preciso que, para se proferir um discurso verdadeiro, se

tenha “o estatuto daqueles que têm o encargo de dizer o que funciona como verdadeiro” (FOUCAULT, 1996, p. 39). Acerca disso, entendemos porque Jair Bolsonaro pode proferir a frase “Brasil acima de tudo, Deus acima de todos”. Tem carreira militar e é cristão. É representante desses dois grupos; tem o estatuto.

Por fim, vamos discutir a relação inter(discursiva) dessas três frases (“Brasil acima de tudo, Deus acima de todos”, “Brasil acima de tudo”, “Marcha da família com Deus pela liberdade”) com o conceito de silenciamento de Orlandi (1997). Para a autora, paradoxalmente, para dizer é preciso não dizer. No silenciamento ou política do silêncio, “apagamos necessariamente outros sentidos possíveis, mas indesejáveis, em uma situação discursiva dada” (ORLANDI, 1997, p. 75).

Aqui, interessa-nos, particularmente, o uso da palavra Deus no slogan de 2018. O vocábulo Deus tem uma existência bem marcada: é o representante de um grupo conservador, associado, majoritariamente, à construção evangélica da divindade. Nesses termos, não há espaço para quem não “reza a cartilha”. Ao sujeito que não se filia a essa formação discursiva religiosa resta a interdição, a censura, o silêncio. Para Orlandi (op.cit., p. 107), a censura intervém a cada vez que se impede o sujeito de circular em certas regiões determinadas pelas suas diferentes posições”.

Pelas interdições não ditas, mas significativas no slogan, vemos como grupos divergentes foram tratados na campanha. Ao tomar a palavra, com Deus e em nome d’Ele, Bolsonaro tira a palavra dos não religiosos ou dos adeptos de outra religião que não a judaico-cristã, silenciando-os e não os representando. Outro ponto também interessante é que, ao se inscrever em uma formação discursiva militar/religiosa, Jair Bolsonaro assume seu dizer. Nesses termos, “não mais pode dizer o que se pode dizer” (ORLANDI, 1997, p. 79). Isto é, interdita-se a si mesmo em relação a assumir qualquer discurso que não esteja filiado à sua própria formação discursiva. E, com isso, marca sua posição como sujeito do discurso evangélico/conservador/militar.

## Considerações finais

Vimos que o slogan da campanha presidencial do candidato Jair Bolsonaro pode ter contribuído para que ele ganhasse as eleições. Isso se deu pelo contexto histórico em que o Brasil estava passando, aliado ao retorno de um discurso conservador/saudosista associado ao período da Ditadura Militar Brasileira (1964-1985). Assim, vocábulos como Brasil e Deus imbricados são lançados com vistas à cooptação de grande parte da população brasileira, de maioria cristã.

Vimos também que os discursos se entrelaçam na/pela memória e se relacionam com dizeres e formações discursivas que permitem uns sentidos e interditam outros. Entendemos que os sujeitos se inscrevem em dada formação discursiva e se filiam a elas para que os sentidos de seus discursos sejam uns e não outros, ainda que essa filiação gere interdições ao próprio sujeito do discurso.

Inferimos que as retomadas de dizeres estão relacionadas intimamente ao momento sócio-histórico em que foram enunciados. Uma mesma frase, proferida em outro momento e por diferentes sujeitos, pode sofrer deslocamentos de sentidos. Assim é que se diz o mesmo, sendo já novo.

Por fim, ao dizermos algo, silenciemos sempre outros dizeres. Seja porque pertencemos a uma dada formação discursiva, seja porque intentamos mesmo silenciar dizeres, censurando-os, negando ao outro a tomada da palavra para uma voz divergente. Afinal, nas palavras de Foucault (1999, p. 96), todo discurso pode ser “instrumento e efeito de poder”, mas também “obstáculo, ponto de resistência e ponto de partida de uma estratégia oposta”.

## Referências

ALTHUSSER, L. Ideologia e Aparelhos Ideológicos de Estado (notas para uma investigação) (5). In: Žižek, S. (org.) *Um Mapa da Ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996, pp. 105-142.

- BAKTHIN, M. *Marxismo e Filosofia da Linguagem*. 7ª ed. São Paulo: Hucitec, 1995.
- CHAUÍ, M. *O que é Ideologia*. 2ª ed. São Paulo: Brasiliense, 2006.
- FOUCAULT, M. *Microfísica do Poder*. 12ª ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1996.
- FOUCAULT, M. *Arqueologia do Saber*. 5ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997.
- FOUCAULT, M. *Vigiar e Punir*. 19ª ed. Petrópolis: Vozes, 1999.
- MAINGUENEAU, D. *Novas Tendências em Análise do Discurso*. 3ª ed. Campinas: Pontes, 1997.
- ORLANDI, E. *As Formas do silêncio: no movimento dos sentidos*. 4ª ed. Campinas. EdUnicamp, 1997.
- ORLANDI, E. *Análise de Discurso: princípios e procedimentos*. Campinas: Pontes, 1999.
- PÊCHEUX, M. O Mecanismo do (des)conhecimento Ideológico. (6). In: Zizek, S. (org.) *Um Mapa da Ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996, pp. 143-152.
- PÊCHEUX, M. *Semântica e Discurso: uma crítica à afirmação do óbvio*. 3ª ed. Campinas: EdUnicamp, 1997.
- PÊCHEUX, M. e FUCHS, C. A propósito da análise automática do discurso: atualização e perspectivas. In: Gadet e Hak (org.). *Por uma Análise Automática do Discurso: uma introdução à obra de Michel Pêcheux*. 3ª ed. Campinas: EdUnicamp, 1997.



## Identidade e diferença: um jogo de espelho que estabelece a linguagem<sup>1</sup>

Raimunda Santana Rodrigues<sup>2</sup>

E sou já do que fui tão diferente / Que, quando por  
meu nome alguém me chama, / Pasma, quando  
conheço / Que ainda comigo mesmo me pareço  
(Luís Vaz de Camões)

Kathryn Woodward, em *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais* (2009) relata um acontecimento na guerra entre sérvios e croatas, no qual um estrangeiro questionava o porquê dos vizinhos (sérvios e croatas) entrarem tanto em confronto e pensarem tão diferente. Sérvio: “os croatas não entendem nada, pensam que são melhores que nós, pensam que são europeus, mas todos nós somos lixos do Balcãs” (p. 7-8). Essa história contada pela autora apresenta traços de uma identidade explícita pela diferença, pois ser um sérvio é ser um “não croata”. Isso configura o cenário deste ensaio. Proponho-me a escrever sobre identidade, diferença e a relação que ambas estabelecem com a linguagem, pois há uma forte dependência de se debater sobre essa temática e, com frequência, não nos damos conta de que a identidade e a diferença, além de serem indissociáveis, são o resultado de atos de criação linguística, realidade social e cultural que caracterizam o multiculturalismo.

Mas, afinal, identidade e diferença, a que se referem? A priori, se faz necessário entender o que é Identidade. Stuart Hall (2006) afirma que não é possível oferecer afirmações conclusivas sobre o que é identidade, visto tratar-se de aspecto complexo, que envolve múltiplos fatores. No entanto, de maneira geral, pode ser

---

<sup>1</sup> Ensaio apresentado como requisito parcial à aprovação na disciplina Tópicos Em Discurso, Literatura e Identidade Como Memórias Culturais sob orientação do Prof. Dr. Marcos Paulo Torres Pereira.

<sup>2</sup> Professora de Língua Portuguesa. Especialista em Linguística Aplicada e Ensino de Línguas Estrangeiras –CELAEL da Universidade Federal do Amapá-UNIFAP.

vista como aquilo que permite o sujeito ser consciente de sua existência, do espaço e do tempo em que vive, ou seja, é o que lhe estabelece um elo com a autoconsciência. A “[...] identidade é o reconhecimento de que é o próprio de quem se trata; é aquilo que prova ser uma pessoa determinada, e não outra” (CIAMPA, 2007, p.137). Para o sujeito ter essa consciência de que vos falo (consciência identitária) é preciso que ele perceba o outro como diferente, pois a identidade é a articulação entre igualdade e diferença. O juízo da diferença do outro é a prova da própria identidade, que pode ser visto como: “ser o que o outro não é”.

Em outras palavras, o conceito de identidade transpõe-se

Como um mosaico, como esferas de representação nas quais sinais étnicos, sociais, históricos, geográficos, culturais, religiosos, dentre outros, eleitos de forma subjetiva (porquanto submetidas à apreciação e à aprovação), refletem a imagem que os indivíduos fazem de si mesmos e de seu lugar na sociedade, possibilitando aproximação por similitude e pertencimento àqueles que se reconhecem mutuamente nas mesmas esferas de representação e distinção àqueles que não se reconhecem. A identidade se caracteriza como entidade abstrata, porém indispensável como convenção social (uma convenção socialmente necessária), como ponto de referência, pois se torna “abrigo” para os indivíduos nas relações e inter-relações sociais, numa essência utilitária na qual se agregam inúmeros expositores de referenciação. (PEREIRA, 2017. p.50)

Para que o sujeito se vincule às práticas sociais, é necessário que ele se exponha, ou seja, se represente. De acordo com Silva (2014), a representação está ligada à busca de formas apropriadas de tornar o real, mais fielmente possível por meio de sistemas de significação. O autor também assegura que há dois tipos de representação, a externa, que se dá por meio de sistemas de signos como a pintura ou a própria linguagem, e a interna, que é a representação na consciência. Diante disso, é entendido que a representação é um sistema linguístico e cultural estreitamente ligado a relações de poder que instaura aspectos direcionados à identidade de cada indivíduo.

De acordo com Paul Ricoeur (2006, p. 149), as representações são “mediações simbólicas que contribuem para a instauração do

vínculo social; elas simbolizam identidades que conferem uma configuração determinada a esses vínculos sociais em instauração”. O homem sérvio se representa através de símbolos que caracterizam o discurso marcado pela diferença. Ao reconhecer que são todos lixos do Bálcãs, ele mostra claramente sua repulsa pelos croatas.

Neste caso, a diferença só foi concebida pelo conhecimento da identidade a qual cada um representava, pois não há como dissociar identidade de diferença. Ambas vivem em constante articulação com as representações, essas que são determinadas por símbolos linguísticos que caracterizam a linguagem.

Após discutir o que se entende como o conceito de identidade, voltamo-nos agora para uma noção igualmente pertinente (tanto para entender o conceito quanto o foco de nosso ensaio), que é o conceito de diferença. Desde momentos mais históricos, como em Esparta – onde o objetivo principal da educação era transformar os jovens em bons soldados, capazes de lutarem nas guerras e de manterem a segurança da cidade – a diferença já era vista como algo pernicioso, pois, quando nasciam as crianças espartanas, o governo se encarregava de inspecionar seu estado de saúde. Se não correspondessem a o que eles consideravam “saudável”, com deficiência física ou mental, podia ser imediatamente morta. Nesta visão, a diferença inspira um certo descontentamento.

Este exemplo deixa claro que, desde os tempos mais remotos, a prática social (sujeito, cultura) sempre demonstrou ter uma espécie de aversão por tudo aquilo que se modifica, ou seja, por tudo aquilo que lhe é diferente. Para que o sujeito reconheça o outro como diferente, ele precisa ter consciência de sua identidade. Os espartanos não saberiam que as crianças eram “diferentes” se eles não tivessem noção da identidade na qual eles desejavam para dar seguimento àquilo que era cultural à cidade.

De acordo com Semprini (1999, p. 46), “a experiência da diferença gera tensões e resistências que podem ser analisadas sob uma perspectiva exclusivamente sociopolítica, como sendo conflitos pela redistribuição do poder, recursos econômicos, meios de produção, controle social”. Com isso, se torna



necessário a descentralização das noções de identidade. Como corrobora José Luís Pardo,

Respeitar a diferença não pode significar "deixar que o outro seja como eu sou" ou "deixar que o outro seja diferente de mim tal como eu sou diferente (do outro)", mas deixar que o outro seja como eu não sou, deixar que ele seja esse outro que não pode ser eu, que eu não posso ser, que não pode ser um (outro) eu; significa deixar que o outro seja diferente, deixar ser uma diferença que não seja, em absoluto, diferença entre duas identidades, mas diferença da identidade, deixar ser uma alteridade que não é outra "relativamente a mim" ou "relativamente ao mesmo", mas que é absolutamente diferente, sem relação alguma com a identidade ou com a mesma idade. (PARDO, 1996, p. 154)

A diferença é necessária e não representa uma bravata para o outro (não significa que o outro é melhor do que o ente que se vê representado na "norma", e muito menos é mais completo e perfeito). Foucault (2010, p.149), assegura "que somos diferença, que nossa razão é diferença dos discursos, nossa história a diferença dos tempos, nosso eu a diferença das máscaras". Por motivos alhures, a diferença traz consigo o preconceito, os estereótipos, pois vivemos em uma sociedade onde a intolerância impera. Daí surge o estigma social (assunto que renderia muitas páginas desse modesto ensaio).

Assim, fica subentendido que não há sentido em falar em uma única identidade dos indivíduos, mas sim em diferentes identidades que se constroem dinamicamente ao longo do tempo, e nos diferentes espaços que os indivíduos participam. Logo, identidade e a diferença têm que ser ativamente produzidas.

Quando a diferença é percebida, além da rejeição, o sujeito pode também se sentir atraído. As relações são estabelecidas por meio de trocas que fazem com que cada sujeito se reconheça como diferente do outro (por exemplo: ao desempenhar papéis próprios e que, em sua singularidade, tem objetivos e intenções distintos dos do outro). No entanto, para que haja semelhança entre os indivíduos é primordial que compartilhem (pelo menos em parte), as mesmas motivações, os mesmos fins, as mesmas intenções.

A correspondência mútua entre os indivíduos estabelece o que chamamos de reciprocidade, todavia, vivemos do reconhecimento do outro e da diferenciação do outro. Se as relações dependem da interação entre os sujeitos, podemos dizer que um constitui o outro, logo, identidade se trata daquilo que sou, e a “diferença”, aquilo que o outro é. Em consequência disso, se torna fácil compreender a estreita relação entre ambas (identidade e diferença). Eu poderia dizer que existo devido à consciência em que eu tenho da existência do outro. Quanto mais eu reconheço o outro, mais fortemente me conheço (não há você sem mim e eu não existo sem você).

Isso configura o que é chamado de princípio da alteridade (estado ou qualidade que se constitui através de relações de contraste, distinção, diferença). A relação com o outro se dá através do processo de interação. O ser humano cria estratégias para se relacionar com o mundo, e toda a história, sendo ela individual ou coletiva, está relacionada ao convívio social. A interação ocorre a partir das ações e representações que se estabelecem através da linguagem ao longo da vida do sujeito. Desde muito antes de desenvolver a fala, o sujeito já interage e se identifica com o ambiente em que vive.

Os atos de fala, onde em um determinado contexto de interação comunicativa se realiza uma ação, o indivíduo se sujeita às características da linguagem, resultantes de atos de criação linguística. Relacionando com o que se pretende, a identidade e a diferença se tornam o resultado do desses atos (discurso). Nesta visão, pode ser dito que

A identidade e a diferença são resultadas de atos de criação linguística. Elas têm que ser ativamente produzidas pelo mundo cultural e social. Somos nós que as fabricamos.

Segundo Ferdinand de Saussure “a linguagem é fundamentalmente um sistema de diferenças” (ser isto significa “não ser aquilo” e “não ser mais aquilo etc”). Os elementos os signos não têm qualquer valor absoluto. Por ex.: Cão só tem sentido numa cadeia infinita de conceitos que são diferentes que não são cão. A palavra “cão” é uma forma abreviada de dizer “isto não é porco, não é boi, não é ave etc”. A linguagem não passa de um sistema de diferenças e por extensão, a

identidade, também; ambas se instituirão cultural e socialmente. Tanto a linguagem como a identidade são estruturas instáveis, e como diz Derrida. “A linguagem vacila”. Ou como bem disse Edward Sapir “todas as linguagens vazam”. (SILVA. 2014)

Assim, percebo que a linguagem nos sujeita à sua estrutura linguística, ela nos governa, nos domina e estabelece uma “ligação” com a identidade, e, conseqüentemente, com a diferença. Ambas trazem consigo suas características, ou, em outras palavras, ambas são “reféns” da linguagem. A existência de identidade e diferença se dá através da exposição escrita ou oral de motivos, razões, queixas, que são representadas através da linguagem. Assim, identificamos as identidades e conseqüentemente o que consideramos diferente. No entanto, as representações da linguagem também são desenvolvidas por atos de fala, estes que precisam da identidade de cada um para ser efetivadas.

Somos sujeitos da estrutura linguística. A representatividade de cada um de nós, influencia profundamente na construção da identidade e da diferença. Diante disso, posso dizer que Identidade e Diferença promovem um “jogo de espelho” que estabelece a Linguagem.

## Referências

CIAMPA, Antônio da Costa. *A estória do Severino e a história de Severina*. São Paulo: Brasiliense, 2007.

FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade: Curso no Collège de France (1975 - 1975)*; tradução Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. São Paulo: DP&A, 2006.

SILVA, Tomaz Tadeu da. (Org.) *Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais*. Petropolis: Editora Vozes, 2014.

PARDO, José Luis. El sujeto inevitable, in: CRUZ, Manuel (org.). *Tiempo de subjetividad*. Barcelona: Paidós, 1996.

RICOEUR, Paul. *Percurso do reconhecimento*. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

PEREIRA, Marcos Paulo Torres. O Eu e o Outro ou “eu quero saber se meu cabelo é igual ao seu. In.: PEREIRA, Marcos Paulo Torres et al. *Pós-Colonialismo e Literatura: questões identitárias nos países africanos de língua oficial portuguesa*. Macapá: UNIFAP, 2017.

SEMPRINI, Andrea. *Multiculturalismo*. Bauru: EDUSC, 1999.

WOODWARD, Kathryn. *Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Editora Vozes, 2009.



# A resignificação da escrita na sala de aula através do gênero relato pessoal<sup>1</sup>

Greyce Caroline da Silva Dias Pantoja<sup>2</sup>

## Introdução

Fazer com que o aluno desenvolva a competência da escrita na sala de aula e participe de forma significativa das atividades de produção textual é, com certeza, uma tarefa que requer muito tempo e esforço para qualquer professor de Língua Portuguesa. O despertar do domínio da escrita exige mais do que o conhecimento do código ou dos mecanismos gramaticais, morfosintáticos e léxicos. Ele solicita algo que aproxime o indivíduo da atividade de produção.

Nesse cenário, os gêneros textuais têm sido cada vez mais adotados em sala, no intuito de trazer elementos coloquiais de leitura e escrita para as atividades de leitura e de escrita. Desta forma, trazendo contextos comunicativos próximos do cotidiano dos alunos, o estudo da Língua Portuguesa é potencializado. Afinal, em uma sociedade altamente conectada, em que todos os indivíduos e em especial os jovens fazem uso de todos os tipos de comunicação virtual, elaborando ou consumindo narrativas variadas pelas redes, parece relevante que tais práticas seja apropriadas para o processo de aprendizado.

O objetivo de desenvolver esse caráter discursivo-analítico e despertar o aluno como sujeito autor é uma das metas principais e mais significativas do ensino de Língua Portuguesa hoje. São bem-vindas as possibilidades que permitam aflorar a intimidade

---

<sup>1</sup> Artigo Científico apresentado como requisito parcial na disciplina *Tópicos em discurso, literatura e identidade como memórias culturais*, sob orientação do Prof. Dr. Marcos Paulo Torres Pereira no Curso de Especialização em Linguística Aplicada e Estudos de Línguas 2018 da Universidade Federal do Amapá.

<sup>2</sup> Licenciada em Letras pela Universidade Federal do Amapá; bacharel em Gestão de Riscos Coletivos e especialista em Gestão Escolar e Coordenação Pedagógica.

com as práticas discursivas dos gêneros, exercitando a competência comunicativa de maneira aprofundada e satisfatória.

Trazemos aqui uma reflexão sobre a modalidade do relato pessoal, que pode ser usada pelo professor no intuito de aproximar o aluno da atividade de escrita. Trata-se de uma modalidade espontaneamente exercitada por vários alunos nas redes sociais, por exemplo, ainda que no uso cotidiano não exista quase nunca uma reflexão e uma potencialização desta prática. Acreditamos que o trabalho com relatos pessoais oferece subsídios positivos para as tarefas do professor em sala, se convertendo em um terreno fértil para a promoção das ferramentas práticas e reflexivas da atividade de escrita. Portanto, ao enxergar a escrita como veículo para a transmissão de ideias pessoais, o aluno pode vir a encarar a produção textual como algo estimulante, envolvente, e até mesmo emancipador.

## **O estudo dos gêneros textuais na escola**

Tanto as pesquisas acadêmicas mais recentes na área do Ensino da Língua Portuguesa quanto os livros didáticos mais atuais vêm defendendo o estudo dos diversos gêneros textuais, ambos considerando que se tratam de modalidades de escrita bem próximas do uso cotidiano da Língua Portuguesa.

A proposta de Dolz e Schneuwly (2004) é que os gêneros sejam agrupados com base em critérios como domínio social de comunicação, capacidade de linguagem envolvidas e tipologias textuais. Dessa forma, subdividem os gêneros nos seguintes agrupamentos: narrar (Mimesis da ação por meio da criação da intriga no domínio do verossímil); relatar (representação pelo discurso de experiências vividas, situadas no tempo); argumentar (sustentação, refutação e negociação de tomadas de posição); expor (apresentação textual de diferentes formas dos saberes) e descrever (regulação mútua de comportamentos). (SANTOS, 2014, p.226)

Ao aproximar o aluno da sua realidade através do contato com os textos de diversos gêneros, o professor pode conduzir o

processo de aprendizado sob outro viés, abrindo este aluno para novos olhares a respeito de dados que antes não lhe chamavam a atenção.

Não estamos propondo a sobrevalorização de práticas locais em detrimento das práticas globais institucionalizadas na macrocultura, mas ressaltando a importância de conciliar tais horizontes a ponto de propiciar a todos os alunos maiores possibilidades de inserção nas diferentes esferas da atividade humana. Para tanto, entendemos que o trabalho com os mais diversos gêneros discursivos se faz necessário, de modo ao professor possibilitar ao seu aluno refletir sobre os diferentes usos da linguagem (...). (RIZZATI, GOULART & LESNHAK, 2011, 78)

Dentro dessa perspectiva, é possível observar que a perspectiva de trabalho dos gêneros textuais proposta por Rizzati, Goulart e Lesnhak está focada no desenvolvimento da capacidade comunicativa do indivíduo. O mesmo ponto pode ser aferido em Désirée Motta-Roth (2006, p.503), quando esta defende que o papel do professor no ensino de gêneros do discurso é o de representar diferentes situações que possam ser vivenciadas por seus alunos, relacionando os universos de referências localizados dentro e fora de sala de aula.

Outra possibilidade discutida por Schnewly e Dolz (2011) envolve o processo de apropriação, em que ideias das mais variadas podem ser reelaboradas com o intuito de serem trabalhadas dentro da proposta dos gêneros discursivos. Os autores citam a teoria de Marx e Engels (1969), que apresenta a ideia de apropriação como “um instrumento de capacidades individuais correspondentes aos instrumentos materiais de produção” (MARX & ENGELS, 1969, p. 67 *apud* SCHNEUWLY & DOLZ, 2011, p. 21).

Nesse caso, a abordagem leva à seguinte tese: os gêneros textuais ou gêneros do discurso seriam instrumentos que propiciam a aprendizagem principal, amparada no domínio da linguagem como todo (leitura, escrita e interpretação). Porém é importante que esse mesmo instrumento se desenvolva na própria percepção do indivíduo (neste caso, o aluno), instigando



a elaboração de outras habilidades, ou mesmo convertendo diversos saberes em interpretações e leituras de mundo mais amadurecidas.

(...) há visivelmente um sujeito, locutor-enunciador, que age discursivamente (falar/escrever), numa situação definida por uma série de parâmetros, com a ajuda de um instrumento que aqui é um gênero, um instrumento semiótico complexo, isso é, uma forma de linguagem prescritiva, que permite, a um só tempo, a produção e a compreensão de textos. (SCHNEUWLY & DOLZ, 2011, p.24)

Além disso, trabalhar com Gêneros do Discurso na escola possibilita ao aluno ampliar sua visão da realidade e percepção de mundo, como afirmam Piconi, Valk e Registro (2013, p.376) “Esse entendimento, por sua vez, possibilita não somente uma diferente compreensão do mundo, mas potencializa a emergência de práticas sociais, mediadas pela linguagem, que trabalhem para a recriação e transformação dessas realidades”.

A partir dessa ideia, os autores defendem que o trabalho com gêneros textuais perpassa três dimensões importantes para o aprendizado do aluno: a dimensão textual, a dimensão discursiva e a dimensão como prática social.

Ainda segundo os autores, na dimensão textual é estabelecida não apenas a descrição da realidade, mas também as relações interpessoais e de identidade do sujeito com o texto. Já na dimensão discursiva, estão implícitos os questionamentos relacionados aos “elementos intertextuais e interdiscursivos” (PICONI, VALK & REGISTRO, 2013, p.377) que permitem ao sujeito (autor do discurso) refletir sobre as motivações e intenções do texto com o qual estão trabalhando, bem como ponderar sobre como este discurso se relaciona com outros tantos discursos diferentes.

E finalmente, defendemos que os textos podem contribuir consideravelmente com a manutenção de determinadas práticas sociais, modificando a realidade e até contribuindo para uma revisão das relações preestabelecidas de poderes (institucionalizados ou não). Reflexões dessa natureza, que podem significar leituras mais amplas dos textos, talvez não se

instauram quando os professores buscam trabalhar apenas a interpretação direta e literal do que está sendo lido ou escrito. É a maneira de conduzir a leitura, amparada em uma postura aberta para possibilidades múltiplas e inventivas, que permitem o nascimento de sentidos significativos – e que podem partir muitas vezes dos próprios alunos, quando devidamente instigados pelos professores.

Se for compreendido que a escola é lugar de comunicação, e considerando aqui a teoria sócio-interacionista<sup>3</sup> que teve como precursor Vygotsky, há de se entender que todas as atividades desenvolvidas na escola levam à interação social. Estas relações geram novas formas de comunicação, que conseqüentemente irão gerar outros novos gêneros que poderão ser objeto de estudo no próprio contexto em que surgem.

A situação de comunicação é vista como geradora quase automática do gênero, que não é descrito, nem ensinado, mas aprendido pela prática de linguagem escolar, por meio dos parâmetros próprios a situação e das interações com os outros. A naturalização é aqui de uma outra ordem: o gênero nasce naturalmente da situação (...). (SCHNEUWLY & DOLZ, 2011, p.67)

Porém, diante dessa complexidade e responsabilidade com o trabalho envolvendo gêneros textuais, o professor também deve dominar o entendimento dos conceitos levantados aqui e compreender como esse processo pode ocorrer nos seus alunos.

Produzir textos escritos e orais é um processo complexo, com vários níveis que funcionam, simultaneamente, na mente de um indivíduo. Em cada um desses níveis o aluno se depara com problemas específicos de cada gênero e deve, ao final, tornar-se capaz de resolvê-los simultaneamente. (SCHNEUWLY & DOLZ, 2011, p. 88)

---

<sup>3</sup> Vygotsky acentua a relação dialética existente entre sujeito e cultura, sujeito e história, sujeito e meio social, como uma forma de explicitar a gênese das funções psicológicas dos seres humanos. Entende o homem como um ser histórico-social, ou ainda histórico-cultural, moldado pela própria cultura que ele cria, determinado pelas interações sociais cuja atividade mental se torna resultante da aprendizagem social, da interiorização da cultura e das relações sociais, mas não de forma passiva e sim, ativa (MEDEIROS, 2016).

Para que o aluno possa se tornar um leitor/escritor competente, o trabalho vai muito além de conduzi-lo às técnicas da escrita e às estratégias de utilização de cada gênero. Ou seja, a reprodução de textos existentes que não tenham o compromisso verdadeiro com a reflexão envolvendo seu uso acabam por se tornar práticas estéreis.

O ensino através de gêneros textuais consiste na apropriação linguística e no conseqüente desenvolvimento natural das competências (fala/escrita/leitura/interpretação) de uma maneira menos mecanizada e mais espontânea. O objetivo comunicativo é a principal meta a ser atingida e prioritariamente trabalhada, fazendo dos demais aspectos elementos correlacionados e também necessários à meta comunicativa.

Deslocar o foco do ensino para o texto é reforçar a ideia de que para que o aluno aprenda a escrever é preciso que de fato escreva, que produza muitos textos em situações comunicativas reais, sendo que, para tanto, estas situações impliquem considerar um destinatário e um contexto de comunicação, planejar a sua escrita, revisar a sua produção à luz de novos estudos sobre a língua, avaliar seu texto com base nos claros objetivos de sua produção. (SCHNEUWLY & DOLZ, 2011, p.124)

Claramente, essa sequência de ações só será possível quando o aluno passar a se enxergar como sujeito/autor, responsável por sua produção, e não apenas pensar em si como elemento passivo de um processo conduzido unilateralmente pelo professor em sala de aula. Cada vez que ocorre uma situação comunicativa em que o aluno consegue desempenhar o seu papel comunicador de forma espontânea, o professor tem a chance de aplicar um trabalho que pode possibilitar vivências amplas e íntimas com a prática da escrita.

Em seguida, discutiremos o processo de falar e escrever sobre si mesmo como uma forma de fortalecer a tomada de consciência envolvendo a autoria do próprio discurso. Daremos um enfoque especial a este objetivo, definindo e abordando o ensino do gênero de relato pessoal e seu desenvolvimento em sala de aula.

## O gênero textual relato pessoal

Primeiramente, trazemos aqui uma conceituação do que entendemos como relato pessoal. Para Cavalcanti e Oliveira (citando Costa), “(...) o Relato Pessoal – segundo Costa (2008, p.159), pode ser definido como: “narração (v.) não ficcional escrita ou oral sobre um acontecimento ou fato acontecido, feita geralmente usando-se o pretérito perfeito ou o presente histórico” (CAVALCANTI & OLIVEIRA, 2014, p.59).

O gênero relato (ou “relato pessoal”, como preferimos evidenciar) era visto anteriormente como um gênero predominantemente oral, mas é bem fácil perceber que, atualmente, trata-se de um meio de expressão amplamente utilizado nas redes sociais. Assim, essa modalidade pode ser encarada como uma forma moderna, instantânea, de amplo alcance e que é utilizada em larga escala pela sociedade conectada. Além do mais, segundo Souto e Leal (*apud* CAVALCANTI & OLIVEIRA, 2014), na medida em que o próprio aluno começa a fazer a relação temporal dentro dos textos produzidos por ele, vai se efetivando um saber que o possibilita diferenciar os gêneros orais e escritos.

Ou seja, “diante do fato de que o texto é um elemento indispensável na aprendizagem da escrita e da interpretação em leitura, faz-se necessário observar as várias maneiras de concebê-lo, ou seja, verificar os diferentes modos de escrita dos textos” (FUZA & MENEGASSI, 2007, p.03). Assim, reconectar o aluno com as suas vivências através da escrita é dar oportunidade para que ele reviva estas mesmas vivências a partir de uma nova perspectiva, permitindo paralelamente que ele reconstrua os seus passos e, dessa forma, possa transmitir ao leitor sua história de vida de maneira mais rica.

Em consonância com todas as ideias apresentadas é que apostamos no gênero relato pessoal, pois acreditamos em sua funcionalidade como capaz de proporcionar ao autor a materialização de seus pensamentos sobre as coisas do mundo. Quando o aluno escreve sobre si mesmo e sobre o meio onde vive, ele começa a tomar consciência sobre o que escreve. E é nessa partilha de experiências que, de certa forma, começa

a ajustar o seu discurso conforme suas necessidades. (ARAGÃO, 2016, p.11)

Na maioria das vezes, o ensino da Língua Portuguesa e do domínio discursivo da escrita ocorre com outras finalidades que não envolvem trabalhar o discurso do aluno em si mesmo. A prioridade, nesses casos, é pressionar uma demonstração de domínio do código linguístico, desvinculada de quaisquer contextos pessoais. O principal efeito colateral desse tipo de prática é provocar uma tendência ao desinteresse do aluno pela escrita.

O relato pessoal, por outro lado, faz parte de um processo que se afasta das exigências preestabelecidas de que a produção textual deve se ancorar no mero domínio da linguagem. A abertura para o desenvolvimento de ideias através do uso da escrita permite a esse aluno conhecer a si mesmo enquanto protagonista do fato relatado. Afinal, “embora haja atividades que controlam a produção do aluno, existem outras que geram uma escrita espontânea, que possibilitam que o próprio aluno descubra o sistema de escrita” (FUZZA & MEGASSI, 2007, p.16).

Esta visão não delimita a criatividade e muito menos a liberdade de expressão do aluno em produzir o seu texto, mas permite a ele descobrir a sua própria habilidade e o prazer em desenvolver a sua escrita. É facultado a esse aluno abrir margem para enfoques e abordagens mais afinadas com suas predileções pessoais, e o mesmo se dá a respeito do conteúdo que será explorado. Tudo isso abarca o intuito de que o aluno possa se sentir mais à vontade em produzir novos textos, e, através deste primeiro passo animador, despertar seu interesse para a produção de textos pertencentes a outros gêneros da escrita.

Porém, não se deve confundir o relato pessoal com a simples narrativa escolar. Rezende e Hila (2013, p.14) fazem a leitura sobre os dois gêneros e defendem que

Cabe também dizermos que, no relato de experiência vivida, o produtor textual pode simplesmente fazer menção a outras pessoas, dar-lhes maior ou menor espaço em seu texto, e mesmo falar de

experiências vividas simultaneamente pelas pessoas que cita, mas ele, o relator, se exprime a partir de experiências vividas por ele próprio e contadas segundo o seu ponto de vista.

Enquanto a narrativa escolar, na sua essência, tem como característica principal uma sequência de fatos (geralmente utilizando recursos ficcionais) que giram em torno de um fato central e culminam com a resolução final do conflito principal, o relato pessoal não tem a mesma obrigatoriedade de estrutura. Este segundo gênero, no caso, é muitas vezes composto por várias temáticas abordadas ao mesmo tempo, e não necessariamente implica na resolução dos conflitos, propiciando apenas uma descrição dos fatos sob o ponto de vista de alguém que o protagonizou.

A narrativa escolar pode muito facilmente se converter em uma prática monótona de trabalho com a escrita, pois, de acordo com Passarelli (2012, p. 90-91), “a própria escola contribui para o desgosto dos estudantes em relação a escrita. (...) a tradição escolar nem sempre explora a predisposição dos jovens para o ato de escrever (...)”.

Ou seja, mesmo que o jovem tenha vontade de aprender a escrever e tenha conteúdos que queira comunicar, os primeiros passos em torno dessas práticas não lhe oferecem autonomia *a priori*. E tampouco é estimulada a iniciativa do aluno para que ele encontre um caminho para desenvolver as suas afinidades com a produção textual. Em sua ampla maioria, o uso na narrativa na escola inicia já delimitando a temática abordada e muitas vezes, restringe o aluno a um número previamente estipulado de linhas, além da estrutura obrigatória de elementos comuns da narrativa, dentre outros aspectos.

Nos atentamos aqui para o fato de que, em geral, os estudantes da educação básica têm contato com a escrita de uma forma muito pessoal, como continua Passarelli (2012, p.96): “Percebemos que os textos que redigem tratam de assuntos diretamente relacionados aos seus interesses”. A autora se refere a modalidades que envolvem, por exemplo, a escrita em diários,

ou rabiscos, pichações, e, mais atualmente, inclui até mesmo as redes sociais.

Um outro aspecto a ser observado é que, na maioria das vezes, quando o professor de Língua Portuguesa tem a oportunidade de apreciar a produção dos seus alunos, ele se volta apenas para aspectos a serem “corrigidos”, tais como, a ortografia, gramática (concordância, regência, conjugação, uso da crase, etc.) e trata isso como algo prioritário a ser observado. Essa perspectiva mais pragmática e técnica de trabalho com o texto frequentemente negligencia aspectos que abarcam o conteúdo e mesmo a abordagem utilizada pelo aluno, sobretudo quando este mesmo aluno está lidando com ideias que são significativas para ele.

É necessário criar para a atividade de escrita uma situação de uso real, uma situação de vida que condicione o uso linguístico. Enquanto isso não acontecer, não vai existir uma produção real de texto na escola, e os alunos vão continuar produzindo redações para o professor, preenchendo um arcabouço que nada sustenta, sem função. (ANDRADE, 2008, p.29)

Para Andrade (2008), toda estratégia de produção textual deve partir primeiramente do conhecimento do aluno. Ou seja, o professor deve ter o mínimo de informações sobre o cotidiano desse aluno, e, a partir daí, desenvolver produções próximas da realidade dele. Conseqüentemente, esse tipo de abordagem tem mais chances de despertar os verdadeiros interesses do aluno. Há vários resultados positivos que se depreendem destas estratégias de escrita, e o mais imediato deles envolve a ampliação de novas práticas sociais de interação.

Dessa maneira, o gênero do relato pessoal nos parece ser uma excelente estratégia inicial no sentido de oferecer ferramentas para o crescimento do pensamento crítico dos estudantes. No momento em que o professor propõe práticas dessa natureza em sala de aula, ele demonstra interesse pelas convicções e visões de mundo dos alunos, contribuindo também para a manutenção dos vínculos sociais e para a sedimentação da auto aceitação e da autoestima do aluno. Nesse caso, o professor

dá condições para que memórias individuais<sup>4</sup> possam emergir, reconstruídas e reconfiguradas no suporte textual.

### **Ressignificação de uma memória**

Dentre vários autores capazes de definir o conceito de memória, trazemos aqui as ideias de Scheiner (2014), quando diz que a memória é um fenômeno mental que nos permite armazenar lembranças e aprendizados. Para ele, caso não existisse essa capacidade em nós, conseqüentemente estaríamos sempre em estágio inicial de aprendizado.

Se a memória é algo que constantemente deixa marcas em nós, a resignificação de uma memória torna-se algo que depende da relação ou vínculo que o sujeito estabelece com o objeto resignificado. Uma ação, uma atitude ou um sentimento são capazes de gerar resignificação na medida em que modificam o modo como a pessoa vê ou assimila determinadas situações em sua vida.

A Psicologia possui a sua própria visão sobre o processo de resignificação na produção da escrita pessoal. Libermann (2014, p.85) afirma que

(...) as histórias pessoais contêm uma mescla de fragmentos de verdade factual com fantasias que constituem o psiquismo humano, temperados pelas transformações do funcionamento do aparelho psíquico ao longo do desenvolvimento e pela repressão, que terá influência no “roteiro escolhido” para contar uma vida.

Por tudo isso, entendemos que esse fenômeno opera inicialmente em uma camada inconsciente do sujeito, até que, em dado momento, uma operação posterior já consciente acabe por se efetivar. É quando ocorre o processo de interpretação, em que o autor do relato se depara com a experiência vivida (que pode lhe ser ou não algo satisfatório) e, em seguida, opte por uma ou mais maneiras de lidar com esta experiência. As interpretações

---

<sup>4</sup> Existe uma memória individual que é aquela guardada por um indivíduo e se refere as suas próprias vivências e experiências (...) (SIMSON, 2015).



construídas pelo indivíduo acabam por fazer parte de um conjunto de narrativas armazenadas na memória, e que por sua vez podem reverberar de forma contundente em várias áreas da vida do indivíduo. “As memórias perceptivas diretas não deixam de existir após a formação da marca conceitual. Esses diferentes registros não se excluem; convivem e correspondem a distintas épocas da vida” (LIBERMANN, 2014, p.86).

Assim, a experiência do indivíduo com a vivência vai determinar de que forma ele pode realizar (ou seja, enxergar como real) o seu relato. Isso inclui a seleção de fatos que sejam mais ou menos significativos na hora de organizar as lembranças da experiência vivida, e isso ocorre de forma natural, independentemente da vontade explícita do sujeito protagonista dos acontecimentos. Através desse conjunto de fenômenos psicossociais e linguísticos é que ocorre o processo de ressignificação do ato de escrever, revelando verdadeira intimidade do aluno com a competência dialógica e discursiva.

### **O processo de ressignificação da escrita através do relato pessoal**

Em sua obra *Estética da Criação Verbal*, Bakhtin inicia uma discussão pertinente entre os conceitos de significante e significado. Para ele, existe no processo de produção do discurso um objetivo estético que acaba por dar origem ao Significante, sendo este “a vida interior do objeto *expressando-se a si mesmo*” (BAKHTIN, 1997, p.80). Esse significante, no caso, não tem nenhuma “alma” se for visto desvincilhado do seu significado. Porém, o significado seria moldado por todos os valores depositados naquele signo (que neste caso seria a palavra) e que, juntamente com o seu contexto e apoio discursivo em outros campos temáticos, atribuiria o valor simbólico ao enunciado.

Bakhtin desenvolve toda a discussão introdutória que de certa maneira originou aspectos defendidos atualmente pelos estudiosos da Língua Portuguesa. Além disso, foi o primeiro a mencionar o funcionamento da língua em uso, bem como a importância do contexto enunciativo para se obter o objetivo do discurso do indivíduo no texto.

Fairclough (1992) afirma que o processo de significação do texto é permeado por três aspectos que constituem seus sentidos, já que, ao mesmo tempo em que representam aspectos do mundo (Representação), os textos possibilitam a relação social entre os participantes permeada por atitudes, intenções e valores múltiplos (Ação) e, ainda, estabelece a relação do texto com aspectos situacionais e contextuais, a partir da junção de elementos que criam o efeito de coesão e coerência (Estilo). (PICONI, VALK & REGISTRO, 2013, p.373)

Na sala de aula, segundo Hegenmuhle (2014) a ressignificação acontece quando o professor consegue fazer a conexão da atualidade e da realidade do educando com o conteúdo trabalhado, facilitando a compreensão do aluno sobretudo por conseguir enxergar a utilidade prática deste conhecimento.

No caso dos textos de cunho pessoal, a ressignificação ocorre durante o processo de elaboração do objeto, considerando o vínculo com o seu autor e a forma que ele escolhe para fazer essa produção. Motta-Roth (2006) cita a teoria sociológica de Anthony Giddens<sup>5</sup>, afirmando que o sistema social se organiza em atividades socialmente reconhecidas e papéis sociais, e este último aspecto se refere às relações de poder entre indivíduos. Estes são constituídos pelo terceiro elemento que é a linguagem. Segundo o autor:

A linguagem funciona como elemento estruturador dos dois primeiros elementos. Os três se articulam em gêneros – práticas sociais mediadas pela linguagem, compartilhadas e reconhecidas como integrantes de uma dada cultura. Tal conceito de linguagem, que

---

<sup>5</sup> Para o efeito, Giddens (1984) define a estrutura como conjuntos recursivamente organizados de normas e de recursos, isto é, são as propriedades que possibilitam a existência de práticas sociais semelhantes em diferentes períodos de tempo e espaço e que lhe conferem a sua forma sistêmica; a estrutura só existe mediante as atividades dos agentes sociais e é ela que molda e confere forma à vida social. (BALTAZAR, 2016, p.85) [http://www.revistas.uevora.pt/index.php/desenvolvimento\\_sociedade/articloe/view/164/204](http://www.revistas.uevora.pt/index.php/desenvolvimento_sociedade/articloe/view/164/204)

articula a vida social e o sistema da língua, carrega em si pressupostos acerca do ensino de linguagem: ensinar uma língua é ensinar a agir naquela língua. (p.496)

Tomando como base todas essas discussões, pode-se concluir que a produção textual – que é a manifestação do domínio da escrita pelo aluno – alcança melhor seu objetivo quando lhe é possível relacionar este texto com seu cotidiano. Com isso, a expressão dos pensamentos flui livremente através do código linguístico, estabelecendo assim uma conexão entre o ato de escrever e a sua vida.

Motta Roth (2006, p.503) continua afirmando que “Em última instância, escrever só faz sentido se houver espaço para isso na vida pessoal e/ ou social da pessoa (...)”. Ao colocar o aluno em contato com a produção textual de uma forma em que ele se sinta à vontade para produzir seus relatos, é possível estreitar a relação dele com os fenômenos linguísticos. Essa prática faz com que ele explore os recursos disponíveis e diálogos possíveis no sistema comunicativo, desenvolvendo sua criatividade e conhecendo mais a respeito do seu próprio mundo. Claro que, na medida em que isto ocorre, o professor deve acompanhar a evolução das produções propostas, se atentando para o domínio do código, para a capacidade de se expressar.

O Relato Pessoal também é oportuno por facilitar o avanço do aluno em outros gêneros do discurso, pois sua prática inicial já ajudou a sedimentar uma relação mais íntima com a língua e com a escrita. Além disso, esse processo também promove a reconstrução da identidade do aluno como ser social e o faz refletir perante a sua realidade interagindo consigo mesmo e com o meio externo. Orlandi (2006, p.205) apud Signorini (2016) faz uma relação entre o processo de significação e a construção da identidade e afirma “Ao significar, nos significamos. Sujeito e sentido se configuram ao mesmo tempo e é nisto que se consistem os processos de identificação. Os mecanismos de produção de sentidos são também os mecanismos de produção dos sujeitos.”

Qualquer produção do aluno reflete um pouco da sua identidade como autor e amplia o seu ponto de vista, e então é possível perceber a realidade através da sua perspectiva enquanto autor/ator do seu relato. Ocorre que, segundo Orlandi (2016, p.206), há uma identificação do sujeito com certas ideias, temas e conceitos, que causa a “(...) sensação de que elas batem com algo que temos em nós”. Portanto, o estreitamento da relação indivíduo/texto/produção/gênero é muito importante para que ocorra esse fenômeno.

Logo, quando há a identificação<sup>6</sup> com o gênero trabalhado, nesse momento o aluno relaciona-se de forma afetiva com seu objeto de produção e tenta manter esse laço (mesmo que de forma inconsciente). Como já foi dito, surge o vínculo. Explica ainda Sartinino (2016) que existe uma relação entre sujeito e significante, e a relação afetiva entre eles depende de outros significantes. É assim que surge o significado, que é basicamente o que o objeto representa para o indivíduo (sujeito). Segundo o autor, para isso acontecer é necessário não apenas que haja uma manifestação através da linguagem, mas também uma consideração do caráter enunciativo, aspecto esse essencial para a elaboração do significado. Vale lembrar que essas discussões retomam ideias dos primórdios da Linguística saussuriana.

Assim como toda a atividade ligada a interação humana com o meio exterior e com os outros indivíduos, na escrita essa identificação gerada a partir do gênero é imprescindível para que o estudante mantenha seu interesse pela atividade de produção. Isso serve de ponte para as demais atividades linguísticas de

---

<sup>6</sup> Devido a nossa estirpe de sujeitos inconclusos ou de “bípedes ingratos” como saudosamente cunhou Dostoiévski (2011, p.20), estamos fadados a inúmeras possibilidades de identificação. Por essa incompletude originária somos cativados e reféns de um jogo de identificações. De modo imperioso, na comunhão familiar, e posteriormente nas diversas instituições culturais, é-nos apresentado os ideais identitários encarnados em determinados ícones. Nós nos identificamos com eles. (...)de acordo com o percurso estabelecido por Lacan no Seminário IX, uma estrutura fundamental das relações identitárias que giram em torno da relação entre sujeito e significante. (STARNINO, 2016, p.231-232)

produção (dos demais gêneros) ou qualquer manifestação na qual seja utilizada a linguagem. Ocorrendo a identificação do aluno com o gênero discursivo (nesse caso o Relato Pessoal), automaticamente o seu objeto (produção textual) passa a ser reflexo do que esse aluno é, seja para si ou para os que possam ler o seu texto. Isso porque, retomando a ideia de significante e significado, para o autor existem significantes distintos dos significantes dos leitores, e, portanto, a imagem que se faz do objeto ou do autor dificilmente será a mesma para ambos.

### **Considerações finais**

Durante a abordagem foi possível observar a relevância dos gêneros textuais para desenvolver no aluno a competência da escrita, até mesmo no sentido de estabelecer também a conexão necessária entre a produção textual e a sua finalidade prática na vida desse educando. Compreender o uso que se pode fazer do sistema linguístico através da escrita é fundamental para que seja despertado o interesse pelo aprendizado da língua e por suas diferentes práticas.

Quando existe este entendimento, o aprendizado se torna mais significativo para a vida do indivíduo, e, por que não dizer, mais prazeroso e menos desgastante. De fato, mesmo que a escrita esteja por todo lugar na vida de uma sociedade letrada, despertar esse interesse pelo aprendizado dos conteúdos que devem ser vistos na educação institucionalizada é, nos dias atuais, ainda um grande desafio para o professor em sala de aula.

Portanto, a aproximação do educando com a escrita através da identificação que o mesmo faz com o gênero proposto é um dos recursos que pode fazer a diferença neste processo. E o gênero Relato Pessoal é por si um gênero que permite ao indivíduo refletir sobre sua realidade, seus sentimentos, suas angústias e suas dúvidas. O exercício dessa modalidade oferece à pessoa uma oportunidade de se comunicar com o mundo de maneira adequada às normas linguísticas, oferecendo-lhe, no fim das contas, uma ferramenta válida para sua interação com outras pessoas.

Vale salientar que, muito além dos objetivos institucionais ligados aos conteúdos de ensino, também ocorre o processo de reconstrução da identidade do autor, através das correlações existentes que seu texto pode ter tanto com a sua realidade quanto com outros textos. A compreensão de tais fenômenos comunicativos, que na verdade acontecem a todo momento, auxiliam no estabelecimento da relação entre o aluno (sujeito) e a competência da escrita (produção).

## Referências

ANDRADE, Benedita Vieira. A produção textual como prática centrada no aluno: sujeito da aprendizagem. *Principia*, João Pessoa, v. 16, p.24-29, set. 2018. Disponível em: <[periodicos.ifpb.edu.br/index.php/principia/article/download/238/201](http://periodicos.ifpb.edu.br/index.php/principia/article/download/238/201)>. Acesso em: 05 jul. 2018.

BAKHTIN, Mikhail. *A estética da criação verbal*. 2ed. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

BALTAZAR, Maria Saudade. Anthony Guiddens e a teoria da estruturação. *Desenvolvimento e Sociedade Revista interdisciplinar em Ciências Sociais*, Universidade de Évora, n. 1, p. 83-91, nov. /2018. Disponível em <[http://www.revistas.uevora.pt/index.php/desenvolvimento\\_sociedade/article/view/164/204](http://www.revistas.uevora.pt/index.php/desenvolvimento_sociedade/article/view/164/204)> Acesso em 31 maio 2018.

CAVALCANTI, Ricardo Jorge de Souza; OLIVEIRA, Cristiano Lessa de. *A pesquisa-ação com o relato pessoal na educação de jovens e adultos: reflexões para o ensino de língua materna. Caminhando com PROEJA: reflexões, desafios e atitudes*. Kentron, Instituto Federal de Alagoas, AL. p.157-168. Disponível em <[www.kentron.ifal.edu.br/index.php/Proeja/article/download/110/70](http://www.kentron.ifal.edu.br/index.php/Proeja/article/download/110/70)> Acesso em 26 maio 2018.

CERUTT-RIZZATI, Mary Elizabeth; GOULART, Anderson Jair; LESNHAK, Simone. A ressignificação dos usos da escrita: a ação didático- pedagógica do professor para produção de textos gêneros diário e conto por alunos da 6ª série da EJA. *Revista Língua e Literatura*, Frederico Westphalen, v.13, n.21, p.1-176, dez.2011. Disponível em < <http://revistas.fw.uri.br/index.php/revistalinguaeliteratura/article/view/164/318>> Acesso em 21 maio 2018.

CINTRA, Ana Maria Marques; PASSARELLI, Lílian Ghiuro. *A pesquisa e o ensino em Língua Portuguesa sob diferentes olhares*. São Paulo: Edgar Blucher, 2012.

FUZA, A. F.; MENEGASSI, J.R. *A Escrita na Sala de Aula do Ensino Fundamental*. Maringá, PR. 2007. Disponível em <<http://www.escrita.uem.br/escrita/pdf/affuza4.pdf>> Acesso em 05 Jul. 2018.

HENGEMÜHLE, Adelar. *Desafios educacionais na formação de empreendedores*. Porto Alegre: Penso, 2014.

LIBERMANN, Zelig. Tempo, memória e ressignificação. *Revista Brasileira de Psicoterapia*, Porto alegre, v. 15, n. 3,p. 83-90, 2104. Disponível em: <[rbp.celg.org.br/audiencia\\_pdf.asp?aid2=128&nomearquivo=v15n3a09.pdf](http://rbp.celg.org.br/audiencia_pdf.asp?aid2=128&nomearquivo=v15n3a09.pdf)>.Acesso em: 04 jul.2018

MEDEIROS, Alessandro M. *O sócio interacionismo de Levy Vygotsky.*? 2016. Disponível em: <<https://www.sabedoriapolitica.com.br/products/o-socio-interacionismo-de-lev-vygotsky/>> Acesso em 07 jul. 2018.

ORLANDI, Eni Puccinelli. Identidade Linguística Escolar. In: SIGNORINI, Inês. *Língua e Identidade*. 2ed. São Paulo, SP: Mercado de Letras, 2016.

PICONI, Larissa Bassi; VALK, Claudia Christian Silva; REGISTRO, Eliane Segati Rios. O ensino de línguas via gêneros: possíveis abordagens teórico-metodológicas. *Entretextos*. Londrina, v. 13, n. 1, p. 368-400,jan/ jul. 2013. Disponível em: <[www.uel.br/revistas/uel/index.php/entretextos/article/download/11167/13235](http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/entretextos/article/download/11167/13235)>.Acesso em: 04 jul. 2018

REZENDE, Dener; HILA, Cláudia Valéria Doná. O gênero relato no vestibular e a narração escolar: considerações sobre a estrutura composicional. *Anais do Conali*. Maringá, p. 1-15, jun.

2013. Disponível em: <<http://www.dle.uem.br/conaliz2013/trabalhos/226t.pdf>>. Acesso em: 04 jul. 2018.

ROTH, Désirée Motta. O ensino de produção textual com base em atividades sociais e gêneros textuais. *Linguagem em discurso*, Tubarão, v. 6, n. 3, p. 495-517, dez. 2006. Disponível em <[http://www.portaldeperiodicos.unisul.br/index.php/Linguagem\\_Discurso/article/view/347/368](http://www.portaldeperiodicos.unisul.br/index.php/Linguagem_Discurso/article/view/347/368)> Acesso em 29 maio 2018.

SANTOS, Herika Ribeiro dos. Contribuições da Teoria Funcionalista para a Análise do Gênero Relato. *Entretextos*, Universidade Estadual de Maringá, PR. v.14, n.1, p.218-239, jun.2014. Disponível em <<https://biblat.unam.mx/es/revista/entretextos-londrina/articulo/contribuciones-da-teoria-funcionalista-para-a-analise-do-genero-relato>> Acesso em 28 maio 2018.

SANTOS, Ruth Rodrigues. WEB ARTIGOS. *Memória e tempo: a narração como instrumento de continuidade*. 2010. Disponível em: <<https://www.webartigos.com/artigos/memoria-e-tempo-a-narracao-como-instrumento-de-continuidade/46552#ixzz5kvvsbnow>>. Acesso em: 07 jul. 2018.

SCHEINER, Marvin De Castro Mendonça. *A memória coletiva na (re) construção da identidade individual: reflexões teóricas e análise fílmica a partir do filme “Valsa com Bashir”*. Rio de Janeiro. Disponível em: <<http://pantheon.ufrj.br/bitstream/11422/263/1/marvin%20scheiner>>. Acesso em: 06 jul.

SCHENEUWLY, Bernard; DOLZ, Joaquim. *Gêneros Oraís e Escritos na Escola*. 3ed. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2011.

STARNINO, Alexandre. Sobre identidade e identificação em psicanálise: um estudo a partir do seminário ix de jacques lacan. *Dois Pontos*, Campinas, v. 13, n. 3, p. 231-249, dez. 2016. Disponível em: <<https://revistas.ufpr.br/doispontos/article/download/46901/30071>>. Acesso em: 07 jul. 2018.

VON SINSOM, Olga Rodrigues de Moraes. *Memória, Cultura e Poder na Sociedade do esquecimento: o exemplo do Centro de Memória da Unicamp*. Campinas, SP. 2015. Disponível em: [www.lite.fe.unicamp.br](http://www.lite.fe.unicamp.br). Acesso em 09 jul.2018.









NÚCLEO DE ESTUDOS  
E PESQUISAS EM  
LINGUÍSTICA APLICADA

Esta obra se trata de uma ação conjunta do Núcleo de Pesquisas Pós-coloniais – NePC e do Núcleo de Estudos e Pesquisas em Linguística Aplicada – NEPLA dos Cursos de Licenciatura em Letras Português e Inglês e de Licenciatura em Letras Português e Inglês do Departamento de Letras e Artes – DEPLA, em parceria com o Curso de Especialização em Linguística Aplicada e Ensino de Línguas – CELAEL da Universidade Federal do Amapá.



Editora da Universidade Federal do Amapá Site:  
[www2.unifap.br/editora](http://www2.unifap.br/editora) | E-mail: [editora@unifap.br](mailto:editora@unifap.br) Endereço:  
Rodovia Juscelino Kubitschek, Km 2, Campus Marco Zero do  
Equador Macapá-AP, CEP: 68.903-419

**LÍNGUA**

**EDUCAÇÃO**

**RESPEITO**

