CAMINHOS E PRÁTICAS NAS AMAZÔNIAS

Organizadores

Temática
É D I T O R A

Transfronteiras linguísticas e literárias: caminhos e práticas nas amazônias

Comissão científica

- Antonella Gasbarri – Università degli Studi dell’Aquila
Carlos Alberto Bezerra Tomaz – Universidade Ceuma
Carlos Alberto Paraguassú-Chaves – Universidade Federal do Maranhão
Luiz Fernando Dias Pita – Univ. Estadual do Rio de Janeiro
Maria Clotilde Henriques Tavares – Universidade de Brasília

Comissão editorial

- Eder Cassola Molina – Universidade de São Paulo
Fernando Simplício dos Santos – Universidade Federal de Rondônia
Hélio Rodrigues da Rocha – Universidade Federal de Rondônia
João Carlos Gomes – Universidade Federal de Rondônia
Júlio César Barreto Rocha – Universidade Federal de Rondônia
Miguel Nenevé – Universidade Federal de Rondônia
Nair Ferreira do Amaral Gurgel – Universidade Federal de Rondônia
Valdir Vegini – Universidade Federal de Rondônia

Corpo de pareceristas

- Fernando Simplício dos Santos – Universidade Federal de Rondônia
Hélio Rodrigues da Rocha – Universidade Federal de Rondônia
João Carlos Gomes – Universidade Federal de Rondônia
Lucas Martins Gama Khalil – Universidade Federal de Rondônia
Mara Genecy Centeno Nogueira – Universidade Federal de Rondônia
Maria de Fátima C. O. Molina – Universidade Federal de Rondônia
Marília Lima Pimentel Cotinguiba – Universidade Federal de Rondônia
Natália Cristine Prado – Universidade Federal de Rondônia
Sonia Maria Gomes Sampaio – Universidade Federal de Rondônia

Sonia Maria Gomes Sampaio
Mara Genecy Centeno Nogueira
Marilia Lima Pimentel Cotinguiba
Maria de Fátima Castro de Oliveira Molina
Natália Cristine Prado
Lucas Martins Gama Khalil
(Orgs.)

Transfronteiras linguísticas e literárias: caminhos e práticas nas amazônias

Temática
Porto Velho – Rondônia
2020

© by Sonia Maria Gomes Sampaio, Mara Genecy Centeno Nogueira, Marília Lima Pimentel Cotinguiba, Maria de Fátima Castro de Oliveira Molina, Natália Cristine Prado, Lucas Martins Gama Khalil

Temática Editora
Rua Marechal Deodoro, 1956 Centro
Porto Velho-RO (69) 9.9246-7839
tematicaeditora@gmail.com

Comissão Técnica

Abel Sidney (Preparação de originais e revisão)

Rogério Mota (Capa)

O presente livro foi realizado com apoio do Programa Nacional de Cooperação Acadêmica na Amazônia – PROCAD/Amazônia da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES/Brasil - Projeto: DIÁSPORAS AMAZÔNICAS: LÍNGUA, CULTURA E EDUCAÇÃO SOB O SIGNO DA DIVERSIDADE - Edital: PROCAD Amazônia -Linha 1 -n. 88887.200508/2018-0.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

T772

Transfronteiras linguísticas e literárias : caminhos e práticas nas
Amazônias / Sonia Maria Gomes Sampaio ... [et al.]. – Porto Velho :
Temática Editora, 2020.

3,616 MB

ISBN 978-65-991205-5-8 (e-book)

1. Linguagem. 2. Povos amazônicos. I. Sampaio, Sonia Maria
Gomes, org. II. Nogueira, Mara Genecy Centeno, org. III.
Cotinguiba, Marília Lima Pimentel, org. IV. Molina, Maria de
Fátima Castro de Oliveira, org. V. Prado, Natália Cristine, org. VI.
Khalil, Lucas Martins Gama, org. VII. Título.

CDD 410
CDU 81'28

Ficha catalográfica elaborada pela Bibliotecária Zane S. S. Santos CRB 11/1081

SUMÁRIO

VIVÊNCIAS LITERÁRIAS E TRAVESSIAS LINGUÍSTICAS NAS FRONTEIRAS AMAZÔNICAS **9**

Sonia Maria Gomes Sampaio

Mara Genecy Centeno Nogueira

Marília Lima Pimentel Cotinguiba

Maria de Fátima Castro de Oliveira Molina

Natália Cristine Prado

Lucas Martins Gama Khalil

ESTUDOS LINGUÍSTICOS E LITERÁRIOS SOBRE AS AMAZÔNIAS

A COMPOSIÇÃO SIMBÓLICA DE CASSIRER E A PERCEPÇÃO NARRATIVA NO ESPAÇO DAS LENDAS RIBEIRINHAS **19**

Analton Alves

Nair Ferreira Gurgel Amaral

ANÁLISE DE UMA NARRATIVA TRADICIONAL APURINÃ (ARUÁK): A HISTÓRIA DE AWÃAI **38**

Thiffane Santos

Sidney da Silva Facundes

ANÁLISE DO CURRÍCULO DA EDUCAÇÃO QUILOMBOLA EM RONDÔNIA: UMA VISÃO MULTICULTURALISTA **56**

Marta Martins Ferraz Paloni

Simone Leite de Freitas

Xênia de Castro Barbosa

ANDIRÁ NO IMENSO TEATRO VERDE AQUÍFERO **75**

Sidnei Pereira dos Santos

BRAZILIAN JOURNAL: UMA LEITURA PÓS-COLONIAL SOBRE AS
DESCRIÇÕES DO ESTADO DO AMAZONAS **88**

Nêili Iara Fernandes Klein

Miguel Nenevé

CHOVE NOS CAMPOS DE CACHOEIRA: SUBJETIVIDADE E
UNIFICAÇÃO DA EXPERIÊNCIA ESTÉTICA EM UMA POSSÍVEL
ADAPTAÇÃO CINEMATOGRÁFICA **105**

Vitória Siton Bujaneme

DO ORIENTE À AMAZÔNIA: O ENCONTRO DO CEDRO COM O
MADEIRA **118**

Maria Vitória Loureiro do Nascimento Vieira

Klivy Ferreira dos Reis

EFEITOS DE SENTIDO NA CONSTRUÇÃO DO DISCURSO DO
AGRICULTOR FAMILIAR DA ZONA DA MATA RONDONIENSE **132**

Natália Leite Lima

LENDA EIARA: TUPI-GUARANI, POR ERMANNO STRADELLI E AS
SEREIAS EUROPEIAS **148**

Luana Cardoso Sousa

Joelygia Maria de Moura Siena

MAPEAMENTO DA LÍNGUA DE SINAIS INDÍGENA NAS FRONTEIRAS
DOS ENTRE-LUGARES AMAZÔNICOS **163**

João Carlos Gomes

Luciana Oliveira Monteiro

NAS ENTRANHAS DA SELVA DE FERREIRA DE CASTRO: SOBRE
MEMÓRIAS E IDENTIDADES **183**

Amanda Ágda da Silva Gutierrez

O REGIONALISMO E O IMAGINÁRIO SOCIAL NO CONTO “A DAMA ENCANTADA DA CACHOEIRA DE SANTO ANTÔNIO”, DE SANDRA CASTIEL **195**

Ítalo Lima de Moura

OS SUBALTERNOS: UMA ANÁLISE A PARTIR DO CONTO “O LAGO DE SAMUEL”, DE HÉLIO ROCHA **208**

Ronilson de Sousa Lopes

Fancliene de Sousa Batista

Heloísa Helena Siqueira Correia

PÓS-COLONIALISMO EM *SERINGAL*, DE MIGUEL FERRANTE **220**

Joelma Ferreira Bezerra

William Silvio do Nascimento

Sonia Maria Gomes Sampaio

O VELADO E O EXPLÍCITO: AS MARCAS DO DISCURSO COLONIZADOR NO ROMANCE *A SELVA*, DE FERREIRA DE CASTRO **237**

Cláudio Lopes Negreiros

ESTUDOS LINGÜÍSTICOS E LITERÁRIOS NAS AMAZÔNIAS

A ATEMPORALIDADE DA POÉTICA DRUMMONDIANA SOB A PERSPECTIVA POLÍTICO-SOCIAL **254**

Monique Santos Pereira

Ana Maria Felipini Neves

A ORALIDADE NO ENSINO FUNDAMENTAL: CONSIDERAÇÕES SOBRE PRÁTICAS PEDAGÓGICAS **280**

Rita Maciel

Neidja Santana

Carlos Eduardo Ortiz

CONTRIBUIÇÕES DA TEORIA PSICANALÍTICA PARA A ANÁLISE DO DISCURSO **299**

Andrey Marcel Botelho Fiori

Weidila Nink Dias

Marília Lima Pimentel Cotinguiba

GÊNERO E TRÂNSITO NA PRODUÇÃO MICROFICCIONAL DE MARÍA ROSA LOJO **311**

Gracielle Marques

IDEOLOGIA E SUJEITO NO DISCURSO DA CONTABILIDADE

Joel Bombardelli **329**

MANUAL DE REDAÇÃO JORNALÍSTICA DA FOLHA DE SÃO PAULO: O ETHOS DO PROFISSIONALISMO E A SUA CONSTITUIÇÃO INTERDISCURSIVA NA SEÇÃO DE INTRODUÇÃO **343**

Taiana Janaína Pereira Maier

Lucas Martins Gama Khalil

O MUNDO DELIRANTE DE UM HERÓI BRASILEIRO: MACUNAÍMA **361**

Elisângela de Jesus Gomes Campos

Daniel Aurélio Pereira Campos

PROTO-HISTÓRIA DAS ESCRITORAS AFRICANAS NO *ALMANAQUE DE LEMBRANÇAS LUSO-BRASILEIRO* **381**

Pedro Manoel Monteiro

RESISTÊNCIA NA OBRA *PATINHO SURDO* **399**

Larissa Gotti Pissinatti

THE NAMESAKE DE JHUMPA LAHIRI: A TRADUÇÃO DE MARCADORES CULTURAIS PARA A LÍNGUA PORTUGUESA **418**

Ronelson Campelo Silva

Andréa Moraes da Costa

VIVÊNCIAS LITERÁRIAS E TRAVESSIAS LINGUÍSTICAS NAS FRONTEIRAS AMAZÔNICAS

Sonia Maria Gomes Sampaio

Maria de Fátima Castro de Oliveira Molina

Mara Genecy Centeno Nogueira

Marília Lima Pimentel Cotinguiba

Natália Cristine Prado

Lucas Martins Gama Khalil

As Amazônias são lugares de muitas fronteiras, tanto físicas quanto metafóricas. Uma das primeiras noções que aprendemos sobre território de fronteira refere-se à geografia como espaço limite entre dois países ou mesmo divisas entre Estados, denominados de limites político-territoriais.

O fato é que por muito tempo vivemos entre fronteiras, sejam elas sociais, morais, físicas, epistemológicas, dentre outras. Embora o termo fronteira tenha muitos sentidos, o que interessa à área das ciências humanas é o tratamento dessas fronteiras do ponto de vista da linguagem em geral e mais especificamente, nesta obra, das fronteiras linguísticas e literárias.

Quando se trata de linguagem e literatura não se concebe vislumbrar território demarcado, principalmente, na vastidão dos territórios amazônicos. Cada língua, cada texto, cada contexto e escritura compõem-se de um universo de costumes, processos memorialísticos, experiências míticas, vocabulários específicos e maneiras de conceber o mundo. Nesse contexto, é impensável o aprisionamento desse universo restrito aos limites fronteiriços de estados ou países.

Assim, não é possível o tratamento do termo fronteira de forma isolada, mas ampliando os horizontes territoriais da conhecida geografia. Até pouco tempo estática, ela vem ganhando movimento na velocidade dos novos tempos, em um mundo globalizado e intrinsecamente conectado. Esse é o fenômeno das transfronteiras e, nas Amazôniaas, onde essa conexão é pujante, rica e multicultural, há um universo a ser analisado.

Embora as línguas oficiais do Brasil sejam a portuguesa e a Língua Brasileira de Sinais, há também registros oficiais de muitas línguas indígenas na Amazônia brasileira. Se somarmos os países que formam a Pan-Amazônia, esse número aumenta significativamente. O Brasil é um país de muitas línguas próprias e de muitas outras que aqui encontraram um terreno fértil, seja por ser um país acolhedor para os que aqui migram, seja porque as fronteiras, atuando como barreiras ou impedimentos, foram alteradas. É preciso, então, repensá-las e aceitar que, na dinâmica moderna, elas se apresentam como portos de passagem.

A Amazônia brasileira com toda a diversidade de línguas e culturas oferta muitas possibilidades de pesquisas para aqueles que se interessam pelas questões relativas ao universo e à vivência do homem amazônico, bem como outros aspectos e fenômenos da história, da geografia, da medicina e das ciências em geral.

As instituições que investem em pesquisas na Amazônia, com exceção de alguns raros projetos com financiamento próprio do capital estrangeiro ou mesmo brasileiro, são as universidades/institutos federais e estaduais dos estados amazônicos. Há que se destacar também que, na maioria dos casos, o investidor é o professor pesquisador, que custeia a pesquisa e, muitas vezes, custeia o aluno.

Não obstante toda essa adversidade, há muitos pesquisadores e trabalhos relevantes que contribuem para que se compreenda melhor o lugar, os seres, a linguagem, a literatura e um pouco da expressão cultural como um todo.

Com o progresso e o desenvolvimento das pesquisas é natural e imprescindível que se divulguem e compartilhem os resultados. É nesse sentido que as universidades do norte do país têm buscado formar uma rede de pesquisa e parcerias com instituições de outras regiões do país. Um exemplo dessa cooperação é o Procad - Programa Nacional de Cooperação Acadêmica na Amazônia (Procad-Amazônia), de que fazem parte o Mestrado Acadêmico em Estudos Literários da Universidade Federal de Rondônia (UNIR), juntamente com a Universidade Federal Fluminense (UFF) e Universidade Federal de Roraima (UFRR); e o Mestrado Acadêmico em Letras da Universidade Federal de Rondônia (UNIR), juntamente com a Universidade Federal do Pará (UFPA) e a Universidade do Estado do Mato Grosso (Unemat).

Os programas de parceria, principalmente o Procad, são resultantes de esforços para consolidar uma política de pós-graduação mais efetiva para a Região Norte. Apesar do real esforço de coordenadores da Capes/CNPQ que atuam em universidades do Norte e Nordeste, é fato que não há como, sem programas específicos, brindar a região. Nesse sentido, a UNIR conta hoje com a boa iniciativa do Procad-Amazônia, na qual todos os esforços estão sendo direcionados para fortalecer e publicizar as pesquisas da instituição e, com isso, ocupar um maior espaço social e político no âmbito das agências de fomento à pesquisa.

O panorama evidencia a necessidade de se criar espaços de discussão que possam ser instrumentos de divulgação das produções

locais e, ao mesmo tempo, um meio de divulgar os resultados das pesquisas. O conjunto dessas ações tem como reflexo o fortalecimento dos grupos de pesquisa, dos mestrados e dos doutorados existentes na região pan-amazônica. Esse entendimento é resultado dos intercâmbios institucionais que vêm ocorrendo entre as universidades do Norte, com instituições estrangeiras, algumas próximas geograficamente, outras nem tanto, mas que mantêm parceria contínua na realização de eventos da Universidade Federal de Rondônia. Universidad Autónoma del Beni José Ballivián – Bolívia, a Universidad para el Desarrollo Andino (UDEA) – Peru e a Universidad Simón Bolívar – Colômbia, Université D’Etat d’Haïti – Haiti, Université de la Renaissance d’Haïti – Haiti são algumas das universidades que fortalecem e diversificam esses intercâmbios.

Os eventos que contam com essas múltiplas contribuições das instituições parceiras, embora recentes, já demonstram resultados significativos na construção e no fortalecimento de redes de saberes, contribuindo para a diluição das barreiras culturais e a propagação do conhecimento além das fronteiras.

Esses eventos criam espaços propícios para o conhecimento das práticas e dos saberes construídos ou em construção no âmbito acadêmico. Resultam desses contatos novas linhas de pesquisa, propostas de eventos temáticos, pesquisadores e objetos que se alinham em diferentes espaços.

Com a proposta de divulgar as pesquisas realizadas na Universidade Federal de Rondônia e conhecer os trabalhos de outros pesquisadores é que foi idealizado o **I Seminário Internacional de Estudos Linguísticos e Literários**, realizado no mês de novembro de 2017, concomitantemente com o **XI Simpósio de Linguagens e**

Identities da/na Amazônia Sul Ocidental: Narrativas, Naturezas e Memórias.

As temáticas discutidas no XI Simpósio voltaram-se para questões relativas às várias narrativas escritas/orais, a partir de memórias de seringueiros, beiradeiros, indígenas, quilombolas e de migrantes de várias partes do mundo, com maior presença, ultimamente, dos haitianos.

Em 2019, o título do evento foi **Transfronteiras linguísticas e literárias: caminhos e práticas nas Amazôniaas**, constituindo-se como desafio para pensar os territórios fronteiriços não somente como físicos ou mesmo como sinônimo de limites fixos entre territórios, mas como sinônimo de passe livre, de ir e vir, de ser um lugar de transmutação de saberes, onde povos, línguas e culturas se intersectam. O adjetivo invariável transfronteira pode ser acompanhado do verbo transmutar, do latim *transmutare*. Verbo transitivo direto ou bitransitivo que também significa transmutar, ou seja, concretiza-se como ato de transpassar ou transferir, alterar, modificar, converter ou metamorfosear, denotando muito sentido quando se trata de fronteiras, pois os limites fronteiriços e seus seres e saberes são como águas de uma mesma bacia hidrográfica que se espalham para mais de um país.

O tema transfronteiras linguísticas e literárias: caminhos e práticas nas Amazôniaas foi, naquele momento, bastante oportuno, considerando que o movimento de migração físico interno, o de haitianos, de venezuelanos e de outros migrantes sinalizava para o fato de que não só os sujeitos migram, transpõem, mas migra com eles a aprendizagem feita e refeita no percurso. O migrante que chega nas fronteiras amazônicas, vindo de qualquer lugar do mundo, não segue sua rota para outros lugares sem deixar seu olhar e sem levar novos

olhares, metaforizando que as margens bem demarcadas anteriormente, agora são tênues. Ao longo da trajetória é possível arriscar que o sujeito não deseja voltar para uma pátria, deseja apenas ser cidadão de lugar nenhum, mas do mundo.

A definição teórica de transfronteiras ainda não está posta, mas há a compreensão de que transfronteiras são lugares de inclusão de todos aqueles que desejam estar aqui e lá. Não ter uma cultura única, melhor dizendo: flutuar nas práticas e em práticas, em caminhos e em outros caminhos, abrindo portais para o novo. O termo transfronteiras é associado ao vocábulo transfronteiriço, que tem como significado aproximado, também, a palavra transnacional.

Ao pensarmos na proximidade dos termos transfronteiras, transfronteiriço e transnacional é possível dizer que a Literatura se junta facilmente nessa caminhada, tendo em vista que não conhece limites entre ir e vir. A Literatura circula pelo mundo a partir dos clássicos mais antigos vindos das terras mais longínquas, cruzando as fronteiras da terra e chegando em destinos que para muitos eram impensáveis. O percurso histórico da leitura/literatura tem nos mostrado que lemos obras escritas, na maioria das vezes, pautadas na vida e experiência do homem branco europeu.

No contexto atual há uma flexibilização no sentido de podermos ler, além dos clássicos, autores e obras que não fazem parte do cânone, mas que têm ganhado muitos leitores em função da significativa representatividade de lutas para poder dizer quem são, o que pensam e o que fazem. A literatura dita periférica ou que sempre viveu à margem, definitivamente ganhará o centro do mundo. Os países do mundo em que muitos afirmavam não saber da existência de literatura, como os africanos, por exemplo, têm se lançado com

produções muito consistentes e chamado à atenção para uma nova perspectiva de texto literário.

No Brasil, em pleno 2020, apesar de o Norte e Nordeste conhecerem a literatura brasileira do eixo Sul e Sudeste, ainda não se conhece, ou pouco se conhece, a literatura do Norte. Conhece-se tão somente autores como Milton Hatoum, Márcio Souza, Thiago de Mello, que já foram aclamados pela crítica e fazem jus ao reconhecimento pela qualidade literária.

No entanto, no Norte do Brasil e mais diretamente na Pan-Amazônia, ou seja, em lugares alcunhados de periferia do mundo, também se escreve literatura de qualidade, também se produz arte, e nos perguntamos por qual motivo a literatura produzida nessa região não é lida pelo resto do país? Será tão somente uma questão de mercado, valoração e comercialização? Certamente não responderemos essa questão agora, posto que a discussão não é essa. O que necessitamos dizer é que o Norte tem produzido literatura e, mais ainda, que os países fronteiriços, no caso das Amazônias, têm se lido mutuamente.

Vamos aqui pensar a questão da literatura como um agente que leva e traz sujeitos leitores e escritores, com suas diferentes bagagens, para cruzar os marcos do Norte do Brasil e adentrar nas fronteiras de outros países como Bolívia, Peru e Colômbia, tanto influenciando como recebendo influência de outras vivências e culturas. A literatura pula muros, voa sobre as florestas e arrasta consigo elementos mágicos, míticos, ecocríticos, experiências boas ou ruins e toda matéria humana. E isso se chama “transfronteirar”.

Destarte, a literatura, acostumada às designações que lhe impuseram de pertencer a esse ou aquele lugar, não tem levado isso em conta e cada vez mais se mostra para o mundo como um elemento,

acima de tudo civilizatório, presente em todas as culturas do mundo. A literatura, agora literaturas/literatudos, não mais está presa em territórios ditos berços culturais ou restrita ao cânone, ela se faz presente com muita força em lugares ditos marginais, em povos ditos incapazes de escrever literatura, em textos dos que estão à margem, em comunidades indígenas, quilombolas, em comunidades beiradeiras, cruza rios e fronteiras e bubuia em águas sem limites.

No que diz respeito às transfronteiras linguísticas, evidenciam-se as relações interlinguísticas, as variações de uso no interior de uma língua, os efeitos de sentido que se possibilitam a partir dos recursos que os sujeitos mobilizam ao enunciar, bem como a relação dessas questões linguísticas com a prática pedagógica, na medida em que grande parte dos pesquisadores que integram esta obra estão profissionalmente vinculados à licenciatura. Nesse cenário, os artigos do presente livro, especificamente aqueles mais voltados à questão da língua e de seu uso, focalizam objetos diversos, desde, por exemplo, o mapeamento de uma língua de sinais indígena até o discurso de agricultores da Zona da Mata rondoniense. Ademais, outros elementos relativamente “menos regionais”, como reflexões sobre práticas pedagógicas relacionadas à língua e investigações sobre questões de ordem discursiva, emergem em alguns pontos desta obra, tendo em vista que são de interesse, também, de pesquisas e de pesquisadores das Amazônia.

A língua, tanto como um artefato que possibilita a comunicação quanto como matéria-prima para experimentações estéticas e artísticas, está no centro da temática apresentada neste livro. Acreditamos que a linguagem é algo que pode romper barreiras e quaisquer tipos de fronteiras físicas ou ideológicas, já que é capaz de nos conectar na condição de seres humanos. Assim, esperamos que as

discussões propostas neste volume encontrem leitores abertos a ultrapassar seus próprios limites de conhecimento e estejam abertos aos diálogos propostos por cada investigação aqui apresentada. Este livro, portanto, não traz respostas prontas, traçamos rotas pelos muitos afluentes dos rios amazônicos, para que o leitor encontre portos de chegada. Por fim, desejamos uma boa leitura!

1ª parte

ESTUDOS LINGUÍSTICOS E LITERÁRIOS SOBRE AS
AMAZÔNIAS

A COMPOSIÇÃO SIMBÓLICA DE CASSIRER E A PERCEPÇÃO NARRATIVA NO ESPAÇO DAS LENDAS RIBEIRINHAS

Analton Alves
Fundação Universidade Federal de Rondônia (UNIR)
dasilva3001@gmail.com

Nair Ferreira Gurgel Amaral
Fundação Universidade Federal de Rondônia (UNIR)
nairgurgel@uol.com.br

INTRODUÇÃO

O morador de beira de rio, no espaço amazônico em geral, possui uma particularidade no jeito de externar as histórias que compõem o seu imaginário. Fazendo uso de um discurso bem articulado, detentor de elementos que agenciam a credibilidade de suas narrativas, estes contadores de histórias personificam a validade de suas propostas através de um sistema de linguagem cadenciado e eficiente. E, assim, vão narrando o passado e construindo as novas perspectivas de um presente que se pretende entrelaçado ao futuro. Trazem do arcabouço da memória os discursos de outros, apropriados, como se fossem recriações a partir de um espelhamento com a própria realidade de um mundo de coisas. O homem ribeirinho, assim intitulado nas próprias comunidades onde moram, é um mantenedor cultural de preceitos, hábitos, costumes e outros elementos que caracterizam as dinâmicas da vida nesses espaços. Ele é um narrador dos acontecimentos subjetivos que, através da linguagem, ganham propriedades fecundas no espaço das percepções. Este narrador é um

mediador entre a própria sensação da realidade e a composição do simbólico.

Essa mediação, realizada pelo narrador ribeirinho, é forjada no próprio signo linguístico em sua perspectiva arbitrária. A sua fala é uma composição articulada com o propósito de fazer esse elo de mundos. A objetividade e a subjetividade, de acordo com as concepções de Ernst Cassirer, a partir de Alexander von Humboldt, são duas realidades que se interligam através do signo linguístico.

O signo fonético, que constitui a matéria de toda formação da linguagem, é, por assim dizer, a ponte entre o subjetivo e o objetivo, porque nele se unem os momentos essenciais de ambos. Porque o som, por um lado, é falado e, portanto, produzido e articulado por nós mesmos; por outro lado, porém, enquanto som escutado, ele faz parte da realidade sensível que nos rodeia (Cassirer, 2001, p. 40).

No contexto desta realidade, onde morador, espaço vivido e o imaginário estão entrelaçados pelo viés discursivo, muitas vezes com indicativos de resistência, propomos uma análise conceptual com o objetivo de detecção dos principais fatos socioculturais. Através das leituras feitas na obra de Cassirer (2001), em sua composição intitulada *Fenomenologia das Formas Simbólicas: a linguagem*, tecemos e organizamos esta análise que compreende apenas um passo inicial no aprofundamento de um objeto ainda por ser desvelado. Para tanto, compusemos um organograma com os principais aspectos que devem nos levar às primeiras abordagens e esclarecimentos. A profundidade desde mergulho, rumo a um ambiente desconhecido, exige, primeiramente, uma obstinação para a busca científica e, simultaneamente, o critério do rigor científico no aspecto das metodologias. Não se almeja, aqui, nenhum esgotamento temático,

muito menos, revelações surpreendentes. Trata apenas, este estudo, de uma caminhada com o objetivo primeiro de estabelecer parâmetros para o contexto do assunto estudado e uma organização preliminar que possa contribuir para estudos posteriores. Assim, iniciamos nossos primeiros movimentos pesquisando sobre as bibliografias de suporte ao tema e, posteriormente, concatenando as temáticas que mais se assemelham.

Analisar o espaço imaginário ribeirinho a partir de suas lendas narradas é o nosso objetivo principal para essa proposta. As ações posteriores são, conseqüentemente, resultantes de um processo previsível. Certamente, buscando essas explicações, precisaríamos compor um conjunto de metodologias, com leituras e esquemas de análise que ao final pareceria complexo. Mas, tudo isso é tão somente uma ordem natural desencadeada pelas próprias ações aplicadas quando das primeiras leituras. Ao organizar este trabalho, traçamos uma rotina simplificada com o detalhamento dos procedimentos a serem executados. Esses procedimentos são especificidades necessárias para a melhor compreensão do objeto em questão.

Compor uma análise dos cenários deste morador de beira de rio, com todos os seus entrelaçamentos, através dos conceitos de Ernst Cassirer não foi uma opção de facilitação. Desde o início, quando ainda se tentava abraçar a ideia desta análise, o assunto parecia demasiadamente denso para um trabalho de tão poucas páginas. Porém, o desafio foi aceito e a caminhada iniciada abrindo esse foco para a tentativa de compreensão dos processos de construção do imaginário deste homem de beira de rio através de um composto de suas relações com as realidades objetiva material e subjetiva. De certa forma, a partir das leituras de Cassirer (2001), nos deparamos com a

apresentação de concepções sobre subjetividade e objetividade, com o signo fonético como intermediador, o que nos possibilitou uma intensa reflexão. São poucas as abordagens que tratam desse tema com a perspectiva do autor no que tange aos seus preceitos para a composição das formas simbólicas e suas noções de apreensão do conceito pela consciência. A discussão sobre a representação propiciada pela linguagem, como um fio condutor que liga o exterior ao interior do sujeito, formando a densidade do pensamento, é outro ponto abordado pelo autor. Essa abordagem, que em certos aspectos soa autoral, nos levou a escolhê-la para os fins dessa análise.

As perspectivas de abordagens conceituais feitas através dos preceitos de Cassirer (2001) não somam grande número. Entre os trabalhos encontrados para efeitos desta pesquisa, a maioria destes focam em questões e aspectos menos culturais, pertencentes diretamente ao arcabouço da filosofia pura. Por isso, apanhamos o desafio de uma perspectiva dentro do veio da linguagem, propriamente através do signo linguístico.

Se temos um problema a solucionar, possivelmente ele se encontra dentro da dinamicidade do próprio discurso enquanto palco do entrecruzamento das diversas origens de correntes ideológicas. Esse discurso, uma composição de linguagens, carrega os elementos que preenchem as formas simbólicas de movimentos para o exterior e interior da consciência do sujeito. O signo fonético é a matéria dessa formação e também a ponte entre as duas extremidades, a realidade objetiva e subjetiva. Eis que o problema se instala nesse entrecruzar de conceitos. O homem ribeirinho narra suas histórias e põe dentro delas as suas vontades, perspectivas e afirmações. Se poderemos apreender

suas intenções através de seu discurso, talvez não saibamos, mas, pelo menos, poderemos desvendar o percurso de sua objetivação.

APREENSÃO DO MUNDO DAS COISAS

A realidade material objetiva, em que nos deparamos com um mundo de coisas e de acontecimentos factuais cotidianos, tem sido, desde os tempos mais longínquos, a temática paradoxal mais discutida e saturada. No entanto, as explicações dos fenômenos que a compõem são insuficientes para esgotarmos essa discussão. Desde os clássicos, quando os processos científicos ainda germinavam, os conceitos sobre a compreensão da realidade objetiva material soam como aceitação conveniente de um paradoxo inexplicável. Porém, não foram poucos os pensadores que se aventuraram nesta empreitada, conseguindo certo destaque para suas discussões. Em se tratando de longevidade conceitual, no que tange aos debates sobre o paradoxo da verdade e do conceito de pensamento, Aristóteles, em parte já superado, é o mais durável. Há cerca de 300 anos antes de Cristo, suas ideias nasciam e somente foram afrontadas após dois mil anos. Mas isso não significa dizer que este pensador fora deixado à margem. As suas contribuições são fundadoras para a história da construção do conhecimento, pois é em Aristóteles que vamos encontrar as primeiras marcas do desenvolvimento de uma sistematização que levaria o homem a pensar a realidade dentro de concepções científicas. Sem o pensamento Aristotélico dificilmente teríamos iniciado essa trajetória da história das humanidades.

O pensamento aristotélico tratava a realidade subjetiva, o conhecimento, como um espelho que refletia a realidade material objetiva como ela é. A imagem que o homem carregava das coisas era como uma fotografia, uma identidade, uma planta da realidade

material. Isso significava dizer que a verdade era uma adequação especulativa entre a mente e a coisa vista. Portanto, o homem poderia ser descrito como fruto de uma naturalidade, produzido pela própria realidade. Enquanto conceito, Deus era o criador de tudo e o homem apenas seu reflexo. Mas isso teria que mudar e, durante o século XVI, com Descartes, o sentido do conhecimento é invertido. Com *Discurso do método*, o *penso logo existo*, o homem assume o seu papel de criador do mundo, e de Deus.

O pensamento de Descartes confronta a realidade conceitual, até então cristalizada, para revogar as diretrizes do conhecimento. O homem deixa de ser apenas um espelhamento da realidade e, agora, ele a apreende e esse fato vai modificar as diretrizes científicas de uma vez por todas. A verdade deixa de ser uma especulação, uma adequação, para ser uma percepção do sujeito. Os mundos agora são dois espaços distintos, cada um com suas próprias regras de fundação. E isso não para por aí.

Todo o conhecimento é uma representação do sujeito que unifica em si toda a realidade. O conhecimento não é mais a representação do objeto, mas a criação dele (Viegas, 1999, p. 22).

Nos anos que se sucederam, mais precisamente no século XVII, a complementação do pensamento de Descartes prossegue com a obra de Kant, em sua *Crítica da Razão Pura*. Mais uma vez, o sujeito está em debate e agora ocupa o centro do processo cognitivo. Ele confere que o sujeito pensante, em seus atos cognitivos, coordena a ordem de percepção das coisas para formar um arcabouço de acordo com suas conveniências. E é assim que ele cria, no plano da

consciência, outro objeto que difere do objeto material, compondo um sustentáculo através de sua experiência.

Outros pensadores abriram novas trilhas, esmiuçando ainda mais as concepções sobre o papel do sujeito enquanto criador da realidade. A construção do conhecimento tem se tornado, à medida que o tempo passa, a discussão de maior densidade no que diz respeito ao desenvolvimento crítico do homem frente à sua própria forma de pensar o mundo. Na obra de Cassirer, vamos encontrar uma nova desenvoltura para o questionamento feito diante da filosofia kantiana. E ele a transforma de *Crítica da Razão* em *Crítica da Cultura*. Os conteúdos não estão mais isolados e recebem características de uma composição universal de princípios gerais. E é dessa forma que Cassirer vai reformular o pensamento kantiano, estabelecendo um novo momento para a leitura do objeto científico enquanto resultante dos processos de relações dos conjuntos de ideias. Ou seja, as relações existentes entre vários grupos de ideias vão formar um conceito sobre algo. As relações entre vários conceitos vão dar origem ao objeto apreendido pela consciência. E isso tudo é o conhecimento. Uma representação da realidade que tem em si uma forma independente do mundo pensado.

Quando pensa o conceito no paradigma do objeto científico, o autor propõe a materialidade conceitual para as constituições das formas simbólicas. Estas seriam as extremidades mais imediatas que o homem predispõe para o contato direto com o mundo das coisas. Ao ser coagido pelo mundo material, o sujeito não responde a isto diretamente e imediatamente. Sua reação somente acontece após ser mobilizado pelas diversas formas de simbolização que compõem para acessar o mundo das coisas.

CONVERSAS ESPONTÂNEAS E AS GRAVAÇÕES

No ano de 2013, mais precisamente no mês de maio, iniciamos a primeira etapa para a coleta de narrativas junto a ribeirinhos, moradores das margens do rio Madeira, região de Porto Velho-RO. Os primeiros contatos foram feitos na área urbana da cidade, junto aos familiares de idosos que posteriormente seriam entrevistados. Como parte das estratégias de coletas desses materiais, transformamos os contatos iniciais em conversas descompromissadas, sem uso de aparelhos ou equipamentos de gravações e filmagens. Também não os convidamos, inicialmente, para narrar qualquer acontecimento de seu passado histórico. Com naturalidade, e após três encontros preliminares, passamos a um segundo momento onde sugerimos as gravações das conversas. Vale salientar que os próprios narradores já sugeriam que pudéssemos dar algum propósito para aquelas histórias que contavam em rodas de conversas compostas por grupos de quatro a cinco pessoas. E, assim, iniciamos as primeiras gravações das narrativas. Fizemos isso nos quintais de suas próprias habitações, na região rural da capital de Rondônia. Essa medida foi tomada com o intuito de deixar os contadores de histórias mais à vontade e menos constrangidos, posto que alguns tinham certo acanhamento ao conversar sobre aqueles assuntos com pessoas que não fossem de sua própria família.

Para as gravações dos diálogos, fizemos uso de duas máquinas filmadoras de pequeno porte e aparelhos de gravações de áudio. Esses equipamentos foram dispostos em posições estratégicas, evitando o foco frontal, com o intuito de tornar o entrevistado menos inibido. Escolhemos as manhãs para a realização desta etapa também com o

objetivo de fazer uso de luz natural, evitando, assim, uma logística sofisticada e de grande porte.

Quanto à metodologia utilizada para a dinâmica da conversa com o morador, fizemos uso da espontaneidade. Estávamos no local como visitantes e nos convidaram para tomar um café com o contador dessas histórias. Aos poucos, ele ia se engajando das narrações, enquanto, discretamente, preparávamos os equipamentos. Sem interrupções para perguntas ou questionamentos, seu discurso seguia aleatório. E, em alguns momentos, intervíamos apenas para fomentar a sua fala mais em direção aos assuntos que nos interessavam e queríamos saber sobre as lendas ribeirinhas.

Após as gravações e depois de termos tomado um bom café, combinamos novos encontros. Apenas para as formalizações, tais como: assinaturas de autorizações sobre o uso de imagens e narração de outras histórias. Dentre os narradores entrevistados está o idoso Sebastião Prata. Na época, completava 90 anos de idade e estava ainda bastante lúcido. Residia em uma comunidade denominada Cujubim, há alguns quilômetros da zona urbana de Porto Velho.

Dentre as dificuldades encontradas, apenas o tempo foi um algoz. Desenvolvemos as entrevistas em, pelo menos, cinco encontros que se estenderam por um período aproximado de seis meses. Impressionados com as narrativas, pretendíamos gerar novos blocos de conversas. Porém, por serem informantes já bastante idosos, era necessária cautela por parte de seus familiares para que não se cansassem demais. Mas foi um tempo ganho com o resgate dessas memórias.

LENDA DA CURANDEIRA

Para efeitos desta análise, e por se tratar de material condensado, escolhemos apenas uma das lendas contadas pelos ribeirinhos. A escolha não se deu por critérios de importância, ou mesmo, de facilidade. Acreditamos que todas as narrativas aqui colhidas possuem potencialidades discursivas e estão hierarquicamente situadas dentro de um mesmo nível composicional do narrador. Certamente, algumas mais que outras, se apresentam mais ou menos imagéticas. Porém, a partir de uma observação mais criteriosa, o nivelamento qualitativo nos parece mais conveniente. Para tanto, a escolha ocorreu dentro de um procedimento aleatório e sem qualquer indicativo de critério técnico.

Assim, escolhemos a narrativa do entrevistado Sebastião Prata que trata da composição de um imaginário popular e diz respeito ao surgimento lendário da figura da *curandeira*. Este modelo narrado, trata de um arquétipo de explicação para o alto grau de conhecimento da mulher que reside na região ribeirinha e que tem, em suas técnicas de cura de enfermidades físicas, uma versatilidade no trato com as essências extraídas da própria natureza ao seu redor. A *curandeira* também é um arquétipo que sustenta a ancestralidade do conhecimento das forças da natureza que, em todos os momentos da vida do ribeirinho, estão a sua volta como entidades de proteção e punição. E, esse contador das histórias de beira de rio reproduz estes cenários com um intuito específico, possivelmente para reivindicar a propriedade do espaço vivido.

O narrador Sebastião Prata, durante a entrevista em que contava sobre o surgimento da *curandeira*, nos chamou para sentar na varanda da casa onde residia. Estávamos a sua volta quando ele iniciou

a narrativa de um ponto qualquer e, aparentemente, aleatório, como se já estivesse conversando sobre o assunto. Então, no seu relato, ele disse que certa vez uma mulher da comunidade foi para a beira do rio lavar umas roupas. O fato, assim confessa, não foi presenciado por ele, mas outras pessoas lhe contaram. O certo é que apareceu um grande peixe, um boto. Isso já era final de tarde. Por estar muito próximo a ela, a mulher se assustou com a presença do peixe e lhe arremessou um pedaço de cana, que não o atingiu. Mas, que afrontara o animal, e a mulher começou a inquietar-se com uma alteração de pressão corporal. O narrador diz não ter presenciado a mulher arremessando o objeto na direção do peixe, mas teria visto a alteração de seu comportamento. Após alguns instantes, ela começou a ter dores de cabeça e foi preciso um grupo de, aproximadamente, seis homens para segurá-la. A mulher tentava se jogar nas águas. Os dias se passaram e o estado da mulher piorava. Foi quando um morador mais antigo da comunidade detectou que ela estaria *encantada*. O encantamento fora feito pelo boto. Resolvida a questão com alguns procedimentos místicos, rituais e *benzeduras*, ela voltou à sua vida normal. Porém, havia adquirido habilidades para produzir curas de enfermidades a partir de ervas da natureza e até mesmo através de rezas em crianças e adultos. O narrador Sebastião Prata confessa que antes não acreditava em coisas desse tipo e que nunca foi levado a crer em coisas fantasiosas, mas este fato foi muito estranho e perturbou a sua consciência. Ele afirma que essa história é real e presenciada por ele.

Analisaremos, a seguir, um trecho que corresponde a uma das etapas narradas pelo ribeirinho Sebastião Prata. A transcrição leva em consideração apenas os aspectos superficiais da linguagem e é interpretada de forma sucinta no que tange aos procedimentos linguísticos fônicos. Para os efeitos desta análise, cabe perceber a

composição geral da frase e os elementos que reforçam, em seu discurso, uma tentativa de convencimento do ouvinte. Sebastião tenta ser despretensioso, mas há sempre, em sua fala, uma tentativa de fazer com que o conteúdo narrado ganhe, por si só, viés de impessoalidade. Para tanto, faz aparecer, através do narrador, as provas de uma verdade que ele nos conta. Exemplo disso pode ser observado na primeira linha do recorte aqui apresentado. Ele diz que “*as pessoas que viro não mente*”. Essa estratégia é utilizada para induzir o ouvinte de que a história é compartilhada por outras pessoas, supostas testemunhas.

Sebastião Prata vai alternando entre detalhes que personificam uma narrativa cotidiana, contada de forma bem articulada e deixa algumas provas de que o fato se deu dentro do cenário real e objetivo da comunidade. Ele insere elementos da natureza local, tais como o boto, o rio e a mulher lavadeira de roupa, para reafirmar o ocorrido, assim como transcrito nas linhas três (3) e quatro (4). Até as horas em que o fato ocorreu, 5 horas da tarde, são citadas, para compor o ambiente, mais verossimilhança. E ele faz demonstração de que aquela cena é parte do cotidiano do amazonense que mora às margens dos rios e tem uma rotina adaptável. Tudo acontece como se Sebastião não fosse o narrador de toda essa história, mas apenas um personagem ouvinte dos acontecimentos contados pela própria convivência com o local que o cerca. E tudo está lá, diante de seus olhos, um cenário personificado na figura do lendário, mas que abre suas janelas para a realidade. O ribeirinho é o compositor de sua narrativa e ele faz uso de uma infinidade de recursos para convencer o ouvinte de que a sua história é baseada em verdades indiscutíveis, como bem pode ser observado nas linhas transcritas.

1. Diz que ele... [o boto] vira rapaz; eu nunca vi, mas as pessoa que viro não
2. mente; não mentiu!
3. Eu tinha meus dez anos, aí a moça tava batendo uma ropinha na beira do rio,
4. Assim bota a tábua aqui no Amazonas, aí lá em vem aquele boto – cinco hora da
5. tarde – e saia; quando ela chegou bem com frente dela... assim que ele botou o
6. bicão pra fora; garrou a mão a cana e jogou, mas não pegou nele... aí, pá! ele
7. se espantou, logo sumiu.

O que Sebastião pretende quando conta as suas histórias, quando narra sobre o acontecimento dessas lendas, não pode ser assim descrito como o resultado de sua própria investida rumo ao ouvinte. É bem provável que todas as suas intenções não possam ser apreendidas. Porém, o que se pode constatar é que ele faz uso de uma estratégia sofisticada para comprovar e dar fidelidade à sua narrativa. Sebastião, como bem define Cassirer (2001) sobre os aspectos de apreensão da realidade objetiva material, compõe um mundo interior dentro dessa relação de conceitos e de ideias para dar conta de uma representação que abre seus tentáculos através da linguagem. Se em algum momento de sua história pode presenciar esses acontecimentos, pouco importa. O que se pode depreender é que do seu imaginário está brotando uma narrativa que transcende até mesmo seu espaço de criação, seu universo subjetivo. Essas histórias, lendas ribeirinhas, são pontes que interligam sua realidade exterior a

um mundo interior de composições de conceitos sobre esse mundo de coisas. A imagem mental que Sebastião produziu está falando e tentando se reafirmar como uma verdade que, de certa forma, ainda tem validade, apesar de sua distância temporal. Pelo menos, para os demais componentes de sua comunidade.

O trecho da transcrição que é apresentado posteriormente, das linhas 8 a 13, traz outros elementos da representação que permitem inferências sobre as noções de tempo e espaço dentro da narrativa citada. O narrador faz uso de um demarcador, advérbio de lugar, *lá*, para compor o cenário de sua história e, ao fazê-lo dessa forma, estabelece a temporalidade de forma indireta. Segundo Cassirer (2001), um advérbio de lugar pode ser empregado em sentido temporal, exemplo disso é a palavra *aqui*, que se funde com o termo que designa o *agora*, o *lá* coincide com o *antes*, ou o *depois*. Isso acontece porque para o *aqui* e para o *lá* existe apenas uma relação de distância.

Porque o *aqui* e o *lá* podem ser resumidos em uma unidade intuitiva de modo muito mais simples e imediato do que ocorre nos diversos momentos do *tempo*, no *agora*, no *antes* e no *depois*. O que caracteriza esses momentos como momentos temporais é, precisamente, o fato de que jamais são dados à consciência ao mesmo tempo e concomitantemente como se verifica no caso das coisas da intuição objetiva (Cassirer, 2001, p. 237).

Esses são aspectos que nos remetem aos referenciais de localização do narrador dentro de seu plano imaginário e o contextualiza de forma temporal. Como bem se pode conferir no trecho transcrito a seguir, linha 12, ele faz uso do advérbio para dar um plano mais realista ao seu discurso. E o advérbio *lá* situa o ouvinte de

sua narrativa, conferindo a este maior grau de legitimidade dos fatos. Ao descrever que os dois homens caminham com suas vestes extraordinárias, impecáveis, ele posiciona o advérbio em trecho que melhor lhe convém na fala. E, aquilo que parecia místico, carregado de mistérios, em dado momento de sua narrativa é transferido para o plano do mundo das coisas. O advérbio *lá* também estabelece o fator que garante verossimilhança ao acontecimento narrado. A história ganha um tom factual e o ouvinte é levado a acreditar, pelo menos, que o narrador acredita no que está dizendo.

8. ...aí chamou mais dois, assim... alta hora da noite, quando ele chegava lá ele
9. entrava e ninguém via, aí ela começava [...] aí ficou na beira do caminho e outro
10. assim, outro assim. Cumpoca lá vem aquela canoa... rop... rop... remando;
11. incosta lá no porto – o caminho só aquela largura, assim... pouca – Quando dero
12. fé lá se vinha dois omi – rapaz paletó branco, chapéu de palhinha lá vinha... lá
13. vinha... quando chegaro, aí ele [s] desconfiou – parô, sem vê eles...

Detectar a realidade física objetiva e, a partir disso, conceber uma outra realidade, material subjetiva, é uma composição que, no plano da consciência, exige uma articulação complexa e paradoxal. Partindo do ponto de vista cassireriano, em sua abordagem da *Fenomenologia do conhecimento* (2011), em que ele trata de concepções filosóficas para a elaboração de conceitos sobre *estímulo*,

sensação e percepção, é possível traçar uma rotina para esta acepção de consciência. Ao analisar os trechos da transcrição que segue, da linha quatorze (14) a dezesseis (16), pudemos depreender essa articulação mental feita pelo narrador Sebastião e pressupor os indicativos de um processo de constituição de conhecimento. Ele narra a história de seus antepassados, das memórias e dos discursos de outros como se tivesse ele mesmo presenciado. Essas narrativas orais, pelo que pudemos constatar, são contadas por outras pessoas de sua comunidade e, em cada uma delas, há presença de novos elementos que são as particularidades inseridas pelo narrador criador. Histórias que vão se modificando, ganhando densidade e autenticidade, cada vez que uma nova pessoa as conta. E os processos de construção dessas narrativas seguem a mesma pegada, levando a crer que possuem uma estrutura que também migra de um narrador para outro. Essa estrutura, tomando por base os conceitos de Cassirer (2011), surge de um processo de apreensão da realidade através dos articuladores mentais.

[...] não se pode chegar ao conhecimento de nenhum traço característico *estritamente* original da percepção, pois o sentido e o conteúdo da percepção se constituem justamente da exata reflexão e *reprodução* das relações do mundo externo. Também a articulação da percepção contém, assim, integralmente a articulação dos estímulos (Cassirer, 2011, p. 103).

A partir do instante que somos estimulados pelo mundo das coisas, passamos a senti-lo e, posteriormente, a percebê-lo. E este é o caminho para a criação de uma realidade subjetiva, de concepção, dentro do universo psíquico do sujeito. Então, ele narra o mundo através, não da realidade objetivada, mas de sua própria consciência da realidade. No trecho da transcrição a seguir, podemos perceber

sobre o mundo concebido pelo narrador Sebastião, porém, não teremos acesso à realidade material que lhe estimulou. Apenas constataremos as suas percepções, como bem podemos verificar na linha 14, quando ele diz que viu muita coisa, referindo ao fato de ter pouca idade e estar diante de todo aquele amontoado mundo de acontecimentos reais. O narrador tenta, mais uma vez, na linha 16, convencer o ouvinte de que tudo que está contando faz parte, não de suas ideias, mas, do fato observado. A dinâmica de sua descrição dos fatos e acontecimentos é um entrelaçamento das duas realidades das quais participa: realidade objetiva física e realidade pensada.

Certamente, não poderemos ter certezas quanto à exatidão de suas descrições, pois o narrador que percebeu o mundo contado articula como se estivesse compondo uma nova versão daquilo que viu e ouviu. De fato, em dado momento ele sentiu o mundo das coisas e, nem mesmo ele poderá pôr à prova todos esses elementos que se posicionam no campo das representações simbólicas. O narrador conta suas histórias com as certezas de quem presenciou os fatos e, apesar de fazer um jogo discursivo para o convencimento do que conta, utiliza apenas uma estratégia eficiente, sem a qual, possivelmente não obteria os resultados que espera.

14. ...eu digo isso aí, que eu tava nessa idade; eu vi muita coisa do jeito que ela
15. viveu! Aí ela ficou como Maria curandeira – aquilo a cabeça tava doendo [...]
16. estorado tudo; ela chegava e encostava a mão ali e se benzia...

Ao analisarmos os discursos do narrador Sebastião, sob o viés dos conceitos cassirerianos, trilhamos por um caminho, não de novidades, mas de configurações conceituais de difíceis apreensões. O que temos é uma abordagem cultural, desenvolvida através de um contexto discursivo, com o propósito de localizar o homem ribeirinho, narrador de lendas, dentro de seu próprio espaço imaginário. A sua relação com a comunidade e sua constituição enquanto sujeito de sua própria composição. O que temos como resultado é uma trilha, densa, onde as questões que elencam o caminho pretendido apontam para uma relação ajustada entre as duas realidades que sustentam e constituem este narrador. Se a perspectiva cassireriana fala de uma possibilidade relacional de conceitos para a apreensão da realidade, pelo sujeito e através da linguagem, isso é notado na dinâmica utilizada pelo ribeirinho ao contar as suas histórias. E é mesmo assim que este sujeito tem se comportado para acessar todo o seu conhecimento adquirido através de sua relação com a realidade do mundo das coisas. Concluimos que o paradoxo conceitual de sua aparente descrição dos acontecimentos, sua forma de narrar, resolve-se com a explicação de que se trata de um artifício utilizado para dizer muito mais do que nos parece. O narrador descreve a realidade que presenciou, porém nos permite ver muito mais que um espelhamento. Ele nos mostra toda a dinâmica dessas muitas coisas que, para ele, ainda permanecem vivas. Sua narrativa é uma tentativa de nos trazer este mundo do passado para o nosso presente em toda a sua performance.

REFERÊNCIAS

CASSIRER, Ernst. **A filosofia das formas simbólicas: a linguagem**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. **A filosofia das formas simbólicas**: fenomenologia do conhecimento. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. 2. ed. São Paulo: Centauro, 2003.

KUHN, Thomas S. **A estrutura das revoluções científicas**. 13. ed. São Paulo: Perspectiva, 2017.

TRUILLIER, Pierre. **De Arquimedes a Einstein**: a face oculta da invenção científica. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.

ANÁLISE DE UMA NARRATIVA TRADICIONAL APURINÃ (ARUÁK): A HISTÓRIA DE AWÃAI

Thiffane Santos
Universidade Federal do Pará (UFPA)
thiffanesantos1@gmail.com

Sidney da Silva Facundes
Universidade Federal do Pará (UFPA)
sfacundes@gmail.com

INTRODUÇÃO

“O mito é o nada que é tudo”. O verso de Fernando Pessoa ilustra a tamanha complexidade de discutir o mito, além de nos convidar a penetrar no espaço do inexplicável – na liminaridade do saber e não-saber da questão. Parafraseando Santo Agostinho, “se ninguém me perguntar, sei; quando me pedem para dizer o que é, não sou capaz de fazê-lo”. Tentar definir *mito* é um desafio. Tanto é assim que ele se manifesta em diferentes temporalidades.

Nos primórdios da mitologia grega, o *mythos* surge com dois sentidos primordiais: palavra e narrativa. Independentemente da concepção do leitor sobre a construção do pensamento mítico, é fundamental não esquecer que o mito é uma narrativa e a sua existência depende da sua materialização através da palavra escrita ou oral.

Além disso, o *mythos* era a representação da poesia e da imaginação por meio da palavra. Portanto, *mythos* opunha-se ao *logos*, à razão e ao discurso filosófico acerca da natureza racional, o qual era tido como verdadeiro. Teríamos, portanto, uma dicotomia primária:

mythos como imaginação, invenção, poesia e *logos* como razão, lógica e ontologia.

Com o passar dos anos, o desejo de desvendar a gênese do mundo (a partir de uma perspectiva adversa aos mitos) tornou-se implacável. O discurso científico e filosófico passou a instrumentalizar o que antes não podia ser instrumentalizado. As implicações da racionalização do *mythos* pairam na obviedade: o mito deixa de explicar fenômenos básicos do cotidiano para virar uma narrativa fabulosa. Uma tempestade, por exemplo, deixa de ser interpretada como a manifestação da fúria de Zeus e passa a ser domínio dos estudos meteorológicos. No entanto, é a partir desse contexto que questões como "Qual é a origem do mito?" e "O que é o mito?" surgiram.

Lembremos de Goethe. Em Fausto, há uma cena em que o velho doutor espera a bebida mágica que lhe há de restituir a juventude. Colocado diante de um espelho, assalta-o de repente uma visão maravilhosa. No vidro surge a imagem de uma mulher belíssima. Ele se sente deslumbrado e seduzido, mas Mefistófeles escarnece daquele entusiasmo e escarnece porque sabe que Fausto não contempla as formas de uma mulher real; o que o velho vê no espelho não passa de um ser inteiramente criado pela sua imaginação.

No fundo, os diferentes estudos sobre o mito e sua gênese contemplavam no espelho mágico do *mythos* as suas próprias faces. Para o filósofo, uma filosofia primitiva. Para um psiquiatra, um fenômeno neuropsíquico complicado e fascinante. Para o filólogo/linguista, um mundo de nomenclaturas. Para um antropólogo, uma narrativa que atua e exerce uma função na

sociedade. Para um literato, uma narrativa fantástica sobre deuses e heróis.

Seja como for, de acordo com as conclusões de Egon Shaden (1959), famoso antropólogo brasileiro, nenhum estudo, tão engenhosamente construído, resolveu de maneira satisfatória a problemática da origem do mito. A rejeição às perspectivas que não se ajustavam no âmbito estreito de seus sistemas predeterminados foi o calcanhar de Aquiles da questão. Esse fato foi impulsionado pela incapacidade daqueles autores e pesquisadores de se libertarem de uma série de conceitos e modos de ver peculiares ao dito “homem civilizado”.

Por fim, sem pretensão de solucionar ou propor respostas definitivas para tais indagações, busco amparo na teoria literária para propor discussões sobre mitos e lendas. Desta forma, poderemos determinar até que ponto tais conceitos e características realmente contribuem para a caracterização estética, cultural e histórica das narrativas tradicionais indígenas Apurinã (Aruák), em especial a narrativa “Awãai”.

CARACTERÍSTICAS DO MITO

No que se refere aos dados, o sistema está realmente cheio, mas a *teoria do mito* permanece como objeto de dúvidas e controvérsias. Aquilo que nos atrapalha não é a falta, mas a abundância de material empírico. Sendo assim, partiremos para as definições tradicionais, canônicas e até então indubitáveis.

Conforme discutido por Victor Jabouille (1993), o mito é uma narrativa fabulosa. O mito conta algo a alguém (narrativa) e é fabulosa porque envolve construções imaginárias e fantásticas. Além disso,

conforme o vocabulário de Lalande (1999), tais narrativas são de origem popular, porém, de acordo com a perspectiva adotada na obra de Jabouille (1993), os mitos não são caracterizados pelo cunho popular, mas sim por serem aceitos na coletividade. Por exemplo, não temos certeza sobre a veracidade do fundo mítico dos poemas de Homero, mas a tradição é o suficiente para confirmá-los. O mito é aceito de forma geral – ninguém precisa necessariamente conhecer o seu momento de construção.

O mito é uma realidade cultural complexa, que pode ser abordada e interpretada em perspectivas múltiplas e complementares. Conta uma história sagrada, relata um acontecimento que teve lugar no tempo primordial, o tempo fabuloso dos ‘começos’ (Eliade, 2010, p. 105).

Os personagens míticos são seres extraordinários, deuses e heróis. Os deuses são imortais; os heróis são, por vezes, semideuses (filhos de mortais com divindades), mas também podem ser mortais (filhos de dois mortais) que pelos seus feitos merecem ultrapassar a dimensão humana.

Quanto ao tema do mito, ele pertence ao fundo lendário étnico e imaginário, com base na tradição. A realidade mítica é cosmológica porque tudo compõem o *Cosmos*. Não são narrativas perdidas em um todo desordenado e caótico. O *Cosmos mítico* não é fixo ou regular em sua realidade ontológica. O mito é, pra Lévi-Strauss, um arranjo ordenado de elementos que, no seu conjunto, formam um sistema síncrono, transparente, harmonioso e vivo.

Ademais, como ressaltado por Victor Jabouille, a materialização literária do mito não é o mito: este é a estrutura que permanece e que, com o passar do tempo, é preenchida e enriquecida

com pormenores e atualizações. O mito possui um aspecto dinâmico, tem a possibilidade de evoluir, enriquecer, empobrecer e morrer. É aquilo que Gilbert Durant (1994) chama de *pregnância simbólica* – o mito está sempre grávido, isto é, tem em si a capacidade constante de dar à luz a novos aspectos, de evoluir. E evolui fazendo nascer simbolicamente.

Prometeu é aquele que dá, é aquele que faz o homem evoluir. Não dá apenas esperança, como Pandora, que faz parte do mito de Prometeu, mas dá a possibilidade de evolução e de avanço. Deu o fogo aos homens, cria, talvez, o próprio homem, que evolui graças Prometeu (Jabouille, 1993, p. 33).

Encarado como expressão de cada sociedade, o mito se apresenta como tradição histórica, o que significa que a sua interpretação pode revelar não somente a organização social do grupo no presente, mas também uma série de transformações sociais ocorridas na comunidade em épocas remotas.

Em todo caso, é preciso frisar que o mito é social desde sua origem. A concepção alegórica (ou não) é sempre uma concepção compartilhada por homens que vivem em sociedade. O mito – em oposição ao conto, lenda e fábula – aparece quando elementos de fé, existentes no grupo, são representados com um cunho dramático mediante a criação de personagens e as ações destes que, embora extraordinários e sobrenaturais, não deixam de reproduzir os traços essenciais da imagem humana, que lhes servem de padrão.

Todavia, a tradição mítica não é social apenas em sua origem e em seu desenvolvimento, mas igualmente em sua função. O simples fato de fazer parte de um determinado patrimônio cultural, isto é, de

ser compartilhado por uma comunidade humana, já confere ao mito a função primária e essencial de contribuir para a solidariedade social, além de oferecer aos membros deste grupo um senso de unidade. As narrativas míticas reforçam a coesão moral do grupo, acentuando o seu senso do destino comum e a sua própria identidade étnica.

CARACTERÍSTICAS DA LENDA

As lendas são, na maioria das vezes, confundidas com os mitos e acabam sendo compreendidas como uma espécie de extensão ou renovação do mito. Embora não seja possível conceituar realmente o que é uma lenda, as tentativas continuam surgindo.

Para Bayard (1978, p. 12) “A lenda existe desde a formação do clã, da sociedade e os temas se desenvolvem com preocupações semelhantes em todas as culturas”. Podemos verificar que independente da configuração cultural, as lendas retratam assuntos e acontecimentos que são ou foram importantes para o seu lugar de origem ou construção.

Normalmente, as lendas não estão relacionadas com a gênese do universo e não tentam explicar a criação de elementos da natureza, tais como o Sol, Lua e Estrelas, pois tais narrativas são trabalhadas e difundidas pelos mitos. Além disso, em uma perspectiva contemporânea, as lendas são contadas como histórias infantojuvenis e têm a função de entretenimento. No entanto, se a sua função é de puro entretenimento, isso diz muito sobre a consciência banalizada do homem moderno.

Algumas de nossas lendas tradicionais como, por exemplo, Iara, Caipora, Mula sem Cabeça, Cobra Grande e Vitória Régia, além de fazerem parte do nosso patrimônio imaterial, também representam as

diferenças que existem de uma região para outra. Essas diferenças são determinantes na representação do povo brasileiro.

De outra forma, poderíamos dizer que as histórias lendárias são atemporais, o que elas contam pode acontecer em qualquer lugar com qualquer um, aqui e agora, o que torna possível à criança se identificar e relacioná-las à realidade. Também as personagens existentes nessas histórias, são representações efetuadas pelo homem, por milênios, e que representam seus sentimentos mais profundos. As personagens lendárias possuem características comuns nas crianças (Souza, 2011, p. 23).

Os personagens dessas narrativas demonstram ter sentimentos que estão presentes no ser humano e por isso há uma identificação imediata por meio do trajeto antropológico. O trajeto antropológico apoia-se na troca incessante que existe, no nível do imaginário, entre as pulsões subjetivas do indivíduo e as intimações do meio cósmico e social (Durand, 2001). Portanto, eles são os nossos espelhos. Dessa forma, as lendas fascinam e permitem ao homem imaginar e criar mundos onde o fantástico e o mágico existem e são respeitados, pois é o imaginário, como um sistema dinâmico e organizador de imagens, que media a relação do homem com o mundo, com o outro e consigo mesmo.

Atualmente, a lenda transformada pela tradição, é o produto inconsciente da imaginação popular. Desta forma o herói sujeito a dados históricos, reflete os anseios de um grupo ou de um povo; sua conduta depõe a favor de uma ação ou de uma ideia cujo objetivo é arrastar outros indivíduos para o mesmo caminho. (Bayard, 1978, p. 10)

Ademais, consideramos que as lendas contribuem para a formação cultural de um povo, à medida que edificam a maneira de

viver das pessoas, seja na sua moral ou na sua forma de agir através dos hábitos, costumes e até mesmo pela linguagem própria de cada lugar. Sendo assim, os acontecimentos narrados pelas lendas indígenas dizem muito sobre a configuração cultural do povo em questão, pois é através de tais narrativas que podemos verificar não apenas eventos e acontecimentos, como também toda uma sociedade e época.

A NARRATIVA AWÃAI – COLETADA POR JULIANA SCHIEL E NARRADA POR ADILINO FRANCISCO APURINÃ, ITARIRI

Awãai está projetando viajar para o fim do mundo. Ele fez canoa. Ele aprontou a canoa.

Assim que terminou, ele baixou. Ele dormiu na frente. Awãai dormiu.

Já amanheceu. Awãai baixou de novo. Dormiu na beira do rio.

Ele topou chefe de javari. A canoa já fala: “Awãai toma rapé, senão você não passa”.

Awãai jogou rapé na boca e tomou na venta para poder passar.

“Tá bom”, ele disse.

Chefe de javari batia compassado: “toou... toou...”, fez.

Awãai já passou o chefe de javari. Awãai viajou de novo.

Awãai baixou e dormiu de novo. Aonde água passa debaixo da terra. “Awãai, toma rapé, senão nós não passa”.

“Awãai, t’ái chefe de morcego! Ele está aí, tem cuidado. Você escuta: ele vai cantar a modinha dele...”.

Awãai saiu noutros cantos. Awãai já saiu no mar. Awãai dormiu no mar, já.

Ele perguntou o rumo do pessoal dele. A canoa disse: “Está nesse rumo!”

Awãai atravessou o mar. Awãai dormiu no meio da viagem. Awãai está cansado. Awãai perguntou: “Será que está longe?” Perguntou se está longe.

“Não”, a canoa disse: “Amanhã, nós vamos topar cacho de banana que os Otsamaneru jogaram.” A canoa falou: “Awãai, hoje nós vamos topar cacho de banana.”

Bem cedinho eles encontraram o cacho de banana.

Awãai já encontrou o cacho de banana. Ele jogou o cacho de banana. “Uaté!!”, fez.

“T’ái banana, Awãai: come!” Awãai pegou banana; ele colocou dentro da canoa.

“Awãai, come!” a canoa disse. A canoa já fala.

Awãai viajou, dormiu no meio.

Awãai encontrou abacaxi. Os Otsamaneru jogaram a casca do lugar onde não se morre.

A casca já é abacaxi. Awãai já comeu abacaxi.

A canoa disse para Awãai “quando o sol estiver baixo - amanhã - nós vamos chegar na casa dos parentes Otsamaneru”.

Awãai escutou bola bater. “Tum! tum! tum!”, o barulho da bola. Ele já escutou o pessoal dele.

Chegou quando as mulheres estavam tomando banho. As duas viram Awãai.

“Awãai, não encosta aí. Senão o pessoal que toma banho vai me pisar. Encoste no outro porto”.

“Awãai, chegamos. Não sei se nós vamos passar”.

Awãai foi enfrentar onça-chefe.

“Awãai, toma rapé!”.

Awãai tomou e comeu rapé.

“Minha canoa, fique aí!”.

“Vou ficar aqui mesmo”, a canoa disse.

Gavião bateu asas: “Ali eu vou comer. Xii... xii... xii...”, o chefe do gavião fez.

“Se o gavião comer você, o gavião come você. Se onça comer você, onça come você. Aí está: criação dos Otsamaneru!”.

“Huum...”, Awãai fez, “onça está aí...”.

Awãai pegou porre de rapé. Onça lambeu Awãai. A onça levantou e lambeu Awãai.

Awãai cortou sanguiré com os outros.

“Awãai, é você Awãai?!”.
“Sim, sou eu!”.

“Sobe, Awãai!”.

“Awãai, cadê nosso pessoal?”.

“Estou só: nosso chefe já morreu”.

“Mas será possível que já morreu?”, o chefe dos Otsamaneru falou.

Mandou chamar as mulheres. Awãai casou com as duas mulheres que ele viu no porto.

“Aqui, no fim do mundo, não é como onde você mora, não: anoitece, amanhece”.

Anoiteceu, amanheceu.

“Awãai, sua sogra quer beber patauí”.

Awãai puxou o pão.

“Vai nesse caminho, Awãai”.

Awãai foi buscar pataú. Awãai encontrou pataú.

“Onde você vai, Awãai?”.

Então, pataú disse: “Tu vai para lá que eu vou para cá”.

Awãai voltou e saiu na barraca.

O sogro dele disse: “Hãã... Ele não trouxe pataú!”.

“Awãai, você não encontrou pataú? Você não sabe como é o pataú daqui... Pataú daqui não é como pataú de lá. Pataú daqui é como gente. Pega o caminho: pataú está por aí.”

Awãai já encontrou pataú.

“Awãai, onde você vai? Então você vai para lá, que eu vou para cá”.

Quando ele virou, Awãai bateu. “Toou! Toou!” Pataú é tipo gente.

Amadureceram dois cachos. Dois cachos amadureceram.

“Agora Awãai achou pataú”.

“Minha sogra, t’ái pataú”.

A sogra dele recebeu e amornou o pataú. A sogra fez vinho de pataú.

“Meu cunhado, vamos ajuntar badô. Meu sogro, vamos mascar badô. Quando nós come badô, nós bebe vinho de pataú”.

No dia que ele chegou, no outro dia ele foi buscar pataú. Ainda não acabou, ainda. Awãai passou três anos lá.

“Meu sogro, eu vou embora. Fica aí”.

“Como você já esteve aqui, não vai demorar muito, não. Cuidado com a doença, com a morte”.

“Minha sogra, meu sogro, vocês ficam aqui”.

“Minha canoa, vam’bora”.

Awãai atravessou o mar. Awãai dormiu no meio da viagem.

Amanheceu, Awãai viajou de novo. Awãai chegou na boca do rio.

Awãai chegou aonde está o pessoal dele. Pediu xingané.

Awãai dançou com o pessoal. Já de madrugada, Awãai encantou o pessoal. Virou o lago.

“Awãai, onde tu foi?”.

“Eu fui onde estão nossos parentes Otsamaneru”.

Awãai chegou no pessoal. Pediu festa: encantou o pessoal.

Dançou de novo. Awãai teve pena: encantou o pessoal.

“Minha mulher, eu cheguei. Eu já fui onde estão nossos parentes Otsamaneru. Minha mulher, vam’bora para nossos parentes Otsamaneru”.

Awãai já estava se aprontando, quando morreu. Awãai morreu e a canoa foi sozinha para Ipotoxite.

A canoa disse: “Fique aqui, mulher de Awãai. Fique aqui, eu vou embora”.

A canoa de Awãai foi embora para Ipotoxite.

O espírito de Awãai foi embora para o fim do mundo.

AWÃAI: MITO OU LENDA?

Mesmo com as definições discutidas nos tópicos anteriores, é normal confundir os conceitos de lenda e mito. Conforme Pellegrini (2000), as pessoas confundem o significado de tais palavras, pois elas servem para designar a criação de manifestações culturais que um determinado povo cria com o objetivo de justificar um fato para o qual não dispõem de explicações científicas. Ambas fazem referência ao

“místico”, ao “sobrenatural”, àquilo que está além da nossa realidade e convicção.

Seja como for, conversaremos sobre Awãai e sua história: Trata-se de um pajé que, durante a sua trajetória rumo à Ipotoxite, passa por diversos perigos. Antes de chegar ao mar das várias cores, por exemplo, enfrenta o chefe dos Javari com o auxílio de sua canoa que fala. Contudo, quando Awãai e sua canoa se aproximam de Ipotoxite, eles descobrem que a casca do abacaxi dos Otsamaneru já havia se transformado em abacaxi. Era o primeiro sinal deles e, é claro, da terra de Ipotoxite.

Ao se aproximar de Ipotoxite, a bola bate e as mulheres tomam banho. A canoa, por lado, começa a dar instruções precisas para o seu próprio conforto – não parar no porto pois a canoa será pisoteada – e táticas de como Awãai deve se preparar para enfrentar as provas que virão a seguir.

A canoa não poderia estar mais certa, pois o grande desafio de Awãai é justamente o de enfrentar o gavião e a onça de Ipotoxite. Todos “chefes”, todos “hawite”, ou seja, todos de uma proporção monstruosa. Eram criações de Otsamaneru. Contudo, após vencer todos os desafios, Awãai é muito bem recebido pelos Otsamaneru em Ipotoxite: recebe duas mulheres para casar, por exemplo.

No entanto, em um dia que ninguém sabe ao certo, Awãai é encarregado de encontrar patauá e, no meio do caminho, ele encontra um rapaz que oferece-lhe as informações necessárias para encontrar a palmeira, porém, de um jeito ou de outro, Awãai não a encontra e volta pra casa de mãos vazias.

O que Awãai não sabia era que, diferente do mundo dos Apurinã, patauá não é uma palmeira e, sim, gente. Ele foi enganado justamente por não ter as referências certas, contudo, agora com as ressalvas de seus sogros, Awãai volta e finalmente pega o patauá – que era o rapaz que tinha lhe dado as informações erradas no início de sua jornada.

Porém, em um dia que ninguém sabe ao certo, Awãai decide partir, pois sente falta da família Apurinã. Ele pega a sua canoa e atravessa o mar das várias cores.

Ao chegar em sua terra, Awãai fora muito bem recebido pelo seu povo e, depois de dançar e festejar, contou-lhes sobre a sua jornada: ele havia encontrado os Otsamaneru. Após o fim da festa, Awãai encontra sua mulher, revela suas descobertas e a chama pra visitar seus parentes do outro lado do mar das várias cores, porém, antes de conseguir arrumar sua bagagem por completo, Awãai morre. A mulher de Awãai fica na terra dos Apurinã, a canoa vai para Ipotoxite e o espírito do pajé vaga para o fim do mundo.

A partir dos conceitos canônicos, estamos diante de uma narrativa que transcende a natureza humana. Seus personagens são entes sobrenaturais, divinos ou divinizados. Nasceu, provavelmente, da necessidade do homem de explicar o mundo e o que vem depois dele. Povoando-o de entidades invisíveis, externou com ele seus esforços no sentido de dar respostas às múltiplas questões ligadas a uma crença – a existência da terra sagrada.

No entanto, Awãai é uma história sagrada? Awãai é realmente uma história respeitada em sua comunidade de origem? O que seria sagrado para o povo Apurinã? Seria um sagrado semelhante ao

sagrado ocidental? E a palavra divino? O que é divino para os Apurinãs? Seria Otsamaneru um deus? Ipotoxite é uma terra sagrada?

Talvez o pensamento de Egon Schaden seja pertinente aqui: é preciso ser cuidadoso na hora de julgar e definir um contexto sócio-histórico-cultural completamente diferente do seu, pois a alta diferenciação da vida mental do Ocidente em religião, filosofia, magia, história, mitologia e outros tantos domínios, que a nós se apresenta tão evidente e natural, não se aplica, sem mais nem menos, a qualquer cultura.

Essa divisão muitas vezes se justifica somente como recurso de abstração ou esquema teórico. Na realidade, vemo-nos diante de fenômenos extremamente complexos, os quais se isolam, para melhor compreendê-los, dos que se incluem em determinada categoria previamente estabelecida, porém é preciso atentar para o seguinte fato: em outras culturas, como na cultura Apurinã, essas categorias podem não corresponder a nenhuma realidade. Se, por exemplo, na civilização ocidental, a medicina, pela aplicação da ciência, chegou a construir um conjunto de conhecimentos distintos das práticas mágicas, seria ingênuo transferir a ideia dessa diferenciação para o estudo de uma cultura em que a arte de prevenir e curar enfermidades se torna compreensível precisamente pela ligação existente entre medicina e magia.

O objetivo deste artigo nunca foi menosprezar ou deslegitimar a teoria literária, mas lembrar o que deve ser lembrado constantemente: o folclore, que abrange mitos e lendas, é uma realidade para quem o vive. É o mundo inteligível em que o homem está em contato sem nem perceber. São os mitos e as lendas que propõem modelos de comportamento social, relatam uma história

respeitada, projetam o homem num tempo que precede o tempo, conferem valores e significados à existência humana, além de reforçar um processo político, no caso Apurinã, de afirmação da identidade étnica.

Portanto, lembremos que conceitos e metodologias canônicas são de grande relevância, porém devem ser utilizadas de forma crítica no estudo de narrativas. O conflito não está em tentar propor possibilidades, mas em dividir e classificar narrativas e configurações culturais em função de nossas primeiras impressões, as quais normalmente estão pautadas em prejulgamentos literários, sólidos e compactos.

Concluimos a pesquisa sem definir de forma conclusiva se Awãai é uma lenda ou um mito, pois a narrativa Awãai e a própria configuração cultural do povo Apurinã se demonstra resistente ao sistema canônico das narrativas em geral e esta resistência deve ser respeitada e levada em consideração: em culturas diferentes, categorias tradicionais e clássicas podem corresponder a nenhuma realidade.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **História da filosofia**. 6. ed. Lisboa: Editorial Presença, 1999.

BAYARD, Jean Pierre. **História das lendas**. Tradução de Jeanne Marillier. [S. I]: Virtual Books. 1978. Disponível em: <www.ebooksbrasil.com>. Acesso em: 10 nov. 2019.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Literatura oral no Brasil**. São Paulo: Global, 2a ed, 2006.

CASSIRER, Ernest. **Linguagem e mito**. São Paulo: Perspectiva, 2009.

DURAND, Gilbert. **Imaginação simbólica**. São Paulo: Edições 70, 1994.

DURAND, G. **As estruturas antropológicas do imaginário**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. São Paulo: Perspectiva, 2010.

GOETHE, Johann Wolfgang von. **Fausto**: uma tragédia. (Primeira parte); Trad. Jenny Klabin Segall. São Paulo: Ed. 34, 2004.

JABOUILLE, Victor. **Do mythos ao mito**. Lisboa: Edições Cosmos, 1993.

LALANDE, André. **Vocabulário técnico e crítico da filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

PELLEGRINI FILHO, Américo. **Literatura folclórica**. São Paulo: Manole, 2a ed. 2000.

SCHADEN, Egon. **A mitologia heróica de tribos indígenas do Brasil**. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e cultura – serviço de documentação, 1959.

SCHIEL, Juliana. **Tronco velho, histórias Apurinã**. Tese de doutorado. São Paulo: Universidade Estadual de Campinas, 2004.

SOUZA, Anervina. **As lendas amazônicas em sala de aula**: apropriação da cultura e formação sociocultural das crianças na interpretação do ser sobrenatural. Manaus: Editora Valer, 2011.

ANÁLISE DO CURRÍCULO DA EDUCAÇÃO QUILOMBOLA EM RONDÔNIA: UMA VISÃO MULTICULTURALISTA

Marta Martins Ferraz Paloni
Fundação Universidade Federal de Rondônia (UNIR)
martapaloni_@hotmail.com

Simone Leite de Freitas
Secretaria de Estado da Educação de Rondônia (Seduc)
concursoleite@gmail.com

Xênia de Castro Barbosa
Instituto Federal de Educação Ciência e Tecnologia de Rondônia (IFRO)
xenia.castro@ifro.edu.br

INTRODUÇÃO

A cultura constitui uma dimensão relevante da experiência humana. Atualmente ela é vista como processo constitutivo da vida social, capaz de engendrar modos de vida distintos e específicos (Williams, 1985), e por esta razão tem adquirido crescente centralidade nos fenômenos sociais contemporâneos e nas análises dele resultantes. Já não há quem negue a existência da diversidade cultural, todavia, persistem práticas que interditam e categorizam culturas, que deslegitimam umas em favor de outras conforme seus projetos de poder e sistemas de crenças.

Ao longo do tempo, a instituição escolar consolidou-se como espaço especializado de seleção, organização e transmissão de conhecimentos que correspondem a dados aspectos da cultura. A forma como a escola sintetiza, organiza e distribui esses conhecimentos constituiu o que chamamos de currículo – o caminho a ser percorrido pelos estudantes para compreender esse volume de informações

sistematizadas e definidas como relevantes para sua formação (Horn; Germinari, 2013).

A escola, todavia, opera com a cultura em momentos distintos, não só quando define o currículo, como também em suas práticas cotidianas, na medida em que em seu espaço se encontram pessoas de diferentes culturas, experiências de vida e matrizes discursivas. Diante disso, é inescapável a ela enfrentar o debate sobre a diversidade cultural existente. Uma das bases de apoio para esse enfrentamento é o Multiculturalismo, campo híbrido do conhecimento que em sua perspectiva crítica, “pós-modernizada ou pós-colonial” (Canen; Oliveira, 2002; Hall, 2003) tem discutido não só a questão da diversidade cultural e identitária, como também os processos discursivos que incidem sobre elas. Desse modo, tem se mostrado ferramenta eficaz para a superação de atitudes essencialistas e universalistas, problematizando os desafios do diálogo e das relações de poder interculturais.

Quando se fala em multiculturalismo é preciso passar antes pela questão da identidade, pois é através dela que se define cultura e, pelas diversas identidades, multiculturalismo. A identidade é um conceito relacional, na medida em que o “eu” se constrói a partir do reconhecimento do “outro” (Silva et al., 1995, p. 68).

A escola um espaço onde estão presentes as mais variadas diferenças culturais, raciais, étnicas, de crenças, de gêneros, histórias de vida e linguagens, sendo dessa forma um excelente espaço de associação multicultural.

Para a elaboração de um projeto político pedagógico, a educação multicultural deve levar em consideração a diversidade

cultural e identitária bem como os processos discursivos nos quais as identidades e culturas se constituem.

Para refletir sobre multiculturalismo, se faz necessária uma análise das pluralidades que compõe a escola e com isso entender que as identidades são múltiplas, temporárias e cambiáveis sendo construídas na dialética entre o cotidiano e a História.

A escola dentro desta visão multicultural precisa elaborar uma proposta curricular que atenda a diversidade cultural com métodos que proporcionem a coexistência das diferenças de maneira respeitosa e dialógica, buscando eliminar o preconceito e a discriminação. Somente com a problematização das formas e dos discursos que constituem identidades e diferenças – situam as culturas – isso é possível.

É preciso compreender o currículo como o conjunto das experiências organizadas pela escola. Conforme Moreira e Candau (2007, p. 1):

À palavra currículo associam-se distintas concepções, que derivam dos diversos modos como a educação é concebida historicamente, bem como das influências teóricas que a afetam e se fazem hegemônicas em um dado momento. Diferentes fatores socioeconômicos, políticos e culturais contribuem, assim, para que currículo venha a ser entendido como: (a) os conteúdos a serem ensinados e aprendidos; (b) as experiências de aprendizagem escolares a serem vividas pelos alunos; (c) os planos pedagógicos elaborados por professores, escolas e sistemas educacionais; (d) os objetivos a serem alcançados por meio do processo de ensino; (e) os processos de avaliação que terminam por influir nos conteúdos e nos procedimentos selecionados nos diferentes graus da escolarização.

Considerando este sentido de currículo, pensamos que o “recorte” que buscamos fazer tem a ver com a ideia de que queremos pesquisar o currículo que circula nas escolas quilombolas do Estado de Rondônia, ou seja, um currículo em exercício, um “currículo em ação” (Paraíso, 1996, p. 138).

REVISÃO DA LITERATURA

Os Parâmetros Curriculares Nacionais – PCNs ao apresentarem uma perspectiva multicultural como eixo organizativo dos currículos trazem temáticas transversais que remetem às necessidades de convivência e transformação com o objetivo de proporcionar relações sociais e interpessoais pautadas em princípios éticos e democráticos. Na seara dos temas transversais, o tema Pluralidade Cultural se destaca por estimular o desenvolvimento de atitudes de cidadania e reconhecimento da diversidade.

Nesse contexto, os PCNs deixam claro que:

O grande desafio da escola é investir na superação da discriminação e dar a conhecer a riqueza representada pela diversidade etnocultural que compõe o patrimônio sociocultural brasileiro, valorizando a trajetória particular dos grupos que compõem a sociedade. Nesse sentido, a escola deve ser local de diálogo, de aprender a conviver, vivenciando a própria cultura e respeitando as diferentes formas de expressão cultural (Brasil, 1997, p. 27).

Araújo (1988, p. 44) afirma que:

[...] a escola precisa abandonar o modelo no qual se esperam alunos homogêneos, tratando como iguais os diferentes, e incorporar uma concepção que considere a diversidade tanto no âmbito do trabalho com os conteúdos escolares quanto

no das relações interpessoais. É preciso que a escola trabalhe no sentido de mudar suas práticas de ensino visando o sucesso de todos os alunos, pois o fracasso e o insucesso escolar acabam por levar os alunos ao abandono, contribuindo assim com um ensino excludente.

Conforme o § 3º do artigo 54 da Resolução n. 4, que define Diretriz Curriculares Nacionais Gerais para a Educação Básica, de forma clara assim expressa:

O exercício da gestão democrática, a escola deve se empenhar para constituir-se em espaço das diferenças e da pluralidade, inscrita na diversidade do processo tornado possível por meio de relações intersubjetivas, cuja meta é a de se fundamentar em princípio educativo emancipador, expresso na liberdade de aprender, ensinar, pesquisar e divulgar a cultura, o pensamento, a arte e o saber (Brasil, 2010).

Muito tem se falado em escola democrática, dentro de uma visão multiculturalista empenhada em respeitar a diversidade cultural dos alunos nela inseridos, em que o currículo entra como fator determinante para que as práticas educacionais realmente levem em consideração a diversidade cultural existente dentro das referidas comunidades.

Segundo Gadotti (1992, p. 21), “a escola que se insere nessa perspectiva procura abrir os horizontes de seus alunos para a compreensão de outras culturas, de outras linguagens e modos de pensar, num mundo cada vez mais próximo, procurando construir uma sociedade pluralista”.

A elaboração de um currículo com base em uma educação intercultural revela a necessidade de reflexão e ressignificação do

papel do educador. Faz-se necessária a reavaliação das relações entre saberes docentes, organização curricular e práticas educativas a fim de que as propostas multiculturais de inclusão social e emancipação humana se estabeleçam nas práticas pedagógicas e nas relações fixadas na escola.

A educação escolar deve considerar a diversidade dos alunos como elemento essencial a ser tratado para a melhoria da qualidade do ensino-aprendizagem. A escola ao considerar a diversidade, tem como valor máximo o respeito às diferenças – não o elogio a desigualdade. As diferenças não são obstáculos para o cumprimento da ação educativa, podem e devem, portanto, ser fator de enriquecimento (Brasil, PCN, 1997, p. 96-97).

Observa-se que o currículo não é um instrumento neutro na organização dos conteúdos, espaço e tempo escolares, ao contrário, apresenta intencionalidades, teor político e ideológico e determina mecanismo de reprodução e/ou transformação das relações de poder existentes no contexto escolar. É preciso desconstruir a ideia de um currículo neutro e homogêneo que se sobreponha à diversidade multicultural existente na escola. Importante notar que a forma como a sociedade seleciona, classifica, distribui, transmite e avalia o conhecimento educacional reflete tanto a distribuição de poder, quanto os princípios de controle social, de modo que o currículo é o resultado da competição entre grupos sociais e os debates que instigam se acirram em momentos de crise de acumulação e legitimação como resultado da tensão provocada por grupos culturais emergentes e residuais (Horn; Germinari, 2013)

A reprodução do eurocentrismo e a supervalorização das contribuições culturais europeias, em detrimento das contribuições

africanas e indígenas, em nossos currículos escolares está diretamente relacionada com a herança do colonialismo e da colonialidade.

Cabe aqui definir esses dois termos para compreendermos essa supremacia eurocêntrica. Para tanto, recorremos a Torres (2017) conforme citado por Borges (2018) que entende colonialismo como uma relação política e econômica na qual a soberania de um povo está em poder de outro povo, ou seja, uma relação que pode transformar o último em um império ou não. Já a colonialidade é algo mais amplo e complexo, é um padrão de poder mundial oriunda do colonialismo e que não se fundamenta numa relação de dominação formal ou institucional de poder, uma vez que se relaciona à forma como trabalho, conhecimento, autoridade e intersubjetividade articulam-se através do mercado, do capital e da ideia de raça.

Há uma naturalização da desvalorização da cultura negra e isso está enraizado no nosso modo de vida. A que se dizer que o racismo de alguma forma idealiza graus de humanidade e que isso impacta na psique dos negros.

O racismo despersonaliza o negro que persegue o embranquecimento estético e cultural. A busca pela pele branca é resultante da alienação gerada pelo colonialismo e seu *modus operandi*, que rebaixava o negro em sua subjetividade tornando-o sub-humano, convencendo-o de que seus saberes e costumes são inferiores, demonstrando que os valores brancos/europeus devem ser o seu ideal. (Torres, 2007 apud Borges, 2018, p. 132).

Em face do desafio de construir um currículo problematizador da cultura africana e afro-brasileira foi necessária a elaboração de normas jurídicas como a Lei n. 10.639/2003 e a Lei n. 11.645/2008, que obrigam a inserção no âmbito de todo o currículo escolar, em

especial nas áreas de Educação Artística e de Literatura e História Brasileiras aspectos da história e da cultura da África e dos africanos, a luta dos negros e dos povos indígenas, bem como as contribuições desses povos nas áreas social, econômica e política na história do Brasil.

METODOLOGIA

Segundo Martins (2001) a pesquisa bibliográfica procura explicar e discutir um tema com base em referências teóricas publicadas em livros, revistas, periódicos e outros em que se busca conhecer e analisar conteúdos científicos sobre determinado tema.

No mesmo sentido, Oliveira (2007) afirma que a pesquisa bibliográfica é uma modalidade de estudo e análise de documentos de domínio científico, tais como livros, periódicos, enciclopédias, ensaios críticos, dicionários e artigos científicos. Ela acrescenta que um tipo de “estudo direto em fontes científicas, sem precisar recorrer diretamente aos fatos/fenômenos da realidade empírica” (Oliveira, 2007, p. 69).

Com base nos autores acima referenciados observa-se que a pesquisa bibliográfica não trata de mera repetição do que foi escrito ou dito sobre determinado assunto, mas, sim, de proporcionar a análise de determinado tema sob nova abordagem, podendo chegar a conclusões inovadoras.

Neste estudo, adotamos com estratégia metodológica a revisão bibliográfica, numa abordagem qualitativa, pois segundo Chizzotti (2008, p. 26) “as pesquisas qualitativas não têm um padrão único porque admitem que a realidade é fluente e contraditória e os processos de investigação dependem também do pesquisador – sua

concepção, seus valores, seus objetivos.” Nessa perspectiva o que dá sustentação à investigação de um problema são os fundamentos epistemológicos.

Optamos em analisar documentos, legislação federal e estadual e autores que tratam da temática multiculturalismo e currículo escolar. Dentre os autores que fundamentam esse estudo podemos citar Gadotti (2004), Borges (2018) e Moreira (1999). Portanto, buscamos analisar os dados numa vertente dialética por entendermos que nessa vertente, conseguimos compreender o que está por trás das palavras que se analisa, possibilitando encontrar outras realidades por meio dos elementos.

DISCUSSÃO E RESULTADOS

O Referencial Curricular do Estado de Rondônia para o Ensino Médio foi publicado no ano de 2013 e orienta o planejamento dos professores. Na apresentação deste documento, há a afirmativa de que ele é “balizador do fazer pedagógico e norteador das ações no espaço escolar, pretende orientar os profissionais no desenvolvimento de suas atividades, almejando melhorar o processo ensino e aprendizagem, consequentemente, a qualidade de educação” (Rondônia, 2013 p. 3).

Analisamos este documento, mais especificamente, no tocante ao modo como ele aborda a educação quilombola. Para isso, adotamos somente a parte do Referencial Curricular do Ensino Médio.

A primeira abordagem relacionada à educação quilombola aparece no item “Temas Transversais e Conteúdos Obrigatórios”. Esse tópico apresenta apenas dois parágrafos, sendo que o primeiro cita a alteração da Lei de Diretrizes e Bases Nacional por meio da lei n. 10.639/2003 e a lei n. 11.645/2008, que incluiu o art. 26-A. Esse artigo

traz a necessidade de se trabalhar nos conteúdos programáticos: diversos aspectos da história e da cultura que caracterizam a formação da população brasileira, estudo da história da África e dos africanos, a luta dos negros e dos povos indígenas e as contribuições desses povos nas áreas social, econômica e política, pertinente à história do Brasil. Já no segundo parágrafo traz a afirmação que essas temáticas deverão ser desenvolvidas no âmbito e todo o currículo escolar, em especial nas áreas de educação artística, literatura e histórias brasileiras (Rondônia, 2013).

A nosso ver, a abordagem foi muito genérica, pois se preocupou apenas em citar as legislações e a obrigatoriedade desses conteúdos, mas poderia ter apresentado dados e informações sobre a necessidade de se trabalhar um currículo multicultural, a fim de se promover uma educação para a diversidade intercultural, tendo em vista a pluralidade da população rondoniense.

Também não estabeleceu linhas gerais para se trabalhar a literatura africana, a história da África sobre a perspectiva desses povos e não sobre o olhar dos colonizadores europeus, bem como a importância de se ter um acervo bibliográfico, com produções literárias e historiográficas africanas.

Sobre isso, Gadotti (2004) afirma que a educação multicultural, consequentemente um currículo multicultural, questionam o pensamento hegemônico único do homem branco, ocidental, cristão e heteronormativo, para uma educação ampla com a inclusão de outros pensamentos, como o africano, o árabe, o oriental, o feminista, o homossexual, dentre outros.

Outro aspecto que requer cuidado é a essencialização das contribuições desses povos, que reforça um pensamento

estereotipado e folclórico, pois quando tratamos essa temática de maneira generalizada e superficial contribuímos para fomentar a hegemonia da cultura europeia dos homens brancos, o pensamento da colonialidade.

Nessa esteira, a *educação multicultural*, assim como um currículo multicultural pretendem enfrentar o desafio de manter o equilíbrio entre a cultura local, regional, própria de um grupo social ou minoria étnica, e uma cultura universal, patrimônio da humanidade (Gadotti, 2004). Manter o equilíbrio não implica, contudo, em conciliação e absolvição, mas enfrentamento discursivo crítico acerca da distribuição desigual de poder.

Moreira (1999) reforça essa questão e acrescenta que a cultura é um espaço de lutas não só pelas diferenças culturais, mas pela relação de poder político.

A cultura é, portanto, esfera de lutas de diferenças de relações de poder desiguais. Essas diferenças são sempre diferenças em relação a algo, não diferenças absolutas. São diferenças políticas, não apenas diferenças textuais, linguísticas, formais. São diferenças construídas com base em relações de poder estruturais e globais que não devem ser secundarizadas (Moreira, 1999, p. 84).

Por essa razão, falar em escola multicultural é algo muito complexo, haja vista que há uma disputa de poder político, que aponta para a existência de ambiguidade no multiculturalismo, pois seu uso pode ser apropriado para estimular, contraditoriamente, o desprezo pelo diferente e estereotipar grupos, dificultando o desenvolvimento de projetos coletivos. Também há o risco do ecletismo – a possibilidade de se tratar várias culturas superficialmente, podendo, assim, deturpá-las. Frequentemente se acusa as abordagens

multiculturais de promover a exaltação das várias culturas de forma despolitizada, sem enfrentar o problema das desigualdades étnicas e raciais, todavia, esclarece-se que o termo Multiculturalismo possui vários significados e igualmente diversas são as práticas e as leituras sociais que se fazem em seu campo, de modo que críticas como as acima evidenciadas não correspondem ao todo (Canen, 2007).

O multiculturalismo pode ser, assim, um álibi para garantir a hegemonia de uma cultura ou de um modo de pensar. Servindo para separar os grupos, enfraquecendo-os para depois adaptá-los às normas e costumes do grupo dominante (Gadotti, 2004).

Por termos em Rondônia uma sociedade plural com grupos étnicos diversos, optou-se por inserir no Referencial Curricular do Ensino Médio um capítulo específico da modalidade educação quilombola. No texto inicialmente busca-se descrever o que é educação quilombola citando a Resolução n. 04 de julho de 2010 do CNE, que define as diretrizes curriculares nacionais:

Art. 41. A Educação Escolar Quilombola é desenvolvida em unidades educacionais inscritas em suas terras e cultura, requerendo pedagogia própria em respeito à especificidade étnico-cultural de cada comunidade e formação específica de seu quadro docente, observados os princípios constitucionais, a base nacional comum e os princípios que orientam a Educação Básica brasileira. Parágrafo único. Na estruturação e no funcionamento das escolas quilombolas, bem como nas demais, deve ser reconhecida e valorizada a diversidade cultural (Rondônia, 2013, p. 193).

O segundo parágrafo do texto basicamente apresenta o objetivo geral desta modalidade, que é ofertar políticas de reparações,

de reconhecimento e valorização de ações afirmativas voltadas para a educação dos negros.

Em seguida, o documento descreve, de forma generalizada, a identidade étnico-cultural das comunidades, informa que todas elas estão localizadas no Vale do Guaporé e são procedentes do colonialismo português. Chamou-nos a atenção o trecho a seguir “no Estado de Rondônia existem grupos sociais com a mesma identidade etnocultural e delimitada por uma mesma territorialidade denominada de Comunidades de Remanescentes Quilombolas” (Rondônia, 2013 p. 193).

Novamente, há uma generalização, quando se afirma que todos os grupos sociais têm a mesma identidade etnocultural e posteriormente quando cita que têm a mesma territorialidade. A nosso ver, existe um pensamento essencialista o qual induz e transmite uma visão de similaridade e sinonímia dessas comunidades.

No texto, há citação das seis comunidades quilombolas: Rolim de Moura do Guaporé, Comunidade Quilombola de Jesus, Comunidade Quilombola de Santa Fé, Comunidade Quilombola de Forte Príncipe Beira; Comunidade Quilombola de Santo Antônio do Guaporé e Comunidade Quilombola de Laranjeiras. Elas foram apresentadas de forma resumida, descrevendo sua localização geográfica com informações superficiais que nada dizem sobre sua ocupação e desenvolvimento territorial, sobre sua identidade e cultura, sobre seus saberes tradicionais e sobre suas demandas educacionais. Há, também, a afirmação que a educação quilombola está fundamentada nas seguintes legislações: Parecer CNE/CP003/2004; Resolução CNE/CP/DF, n. 01, de 17 de junho

2004 e Parecer CNE/CEB 07/2010 e a Resolução CNE/CEB n. 04/2010 (Rondônia, 2013 p. 194).

Cabe destacar que o atendimento educacional a essas comunidades é realizado pela Secretaria de Estado de Educação na modalidade de Educação de Jovens e Adultos (EJA), com cursos à distância de caráter modular, transmitidos com mediação tecnológica precária e avaliação mediante exames gerais, ao final de cada módulo.

Dois pontos merecem ser analisados:

1º) A forma como foram descritas as comunidades. Veja uma delas:

A Comunidade Quilombola de Rolim de Moura do Guaporé está localizada no município de Alta Floresta, e tem certidão de reconhecimento expedida pela Fundação Palmares, porém por ser uma comunidade mais próspera alguns moradores não querem ser reconhecidos como quilombolas (Rondônia, 2013, p. 194).

Percebe-se nesse trecho que a Secretaria Estadual de Educação de Rondônia reproduziu, sem problematizar, o discurso de um segmento social que aborda a problemática da identidade e da diferença de forma superficial, categorizando como subcultura os grupos quilombolas.

Quando se afirma que alguns moradores não querem o reconhecimento da comunidade como quilombola – por ser uma comunidade mais próspera – tem-se explícito um olhar julgador, um ideal hegemônico, eurocêntrico e capitalista. Pois quando se diz que essa comunidade é mais próspera, significa que as outras são menos prósperas, e por isso não têm conflito em se reconhecerem como quilombolas.

Subjaz ainda ao excerto destacado uma visão essencialista e equivocada quanto aos direitos econômicos dos povos e comunidade tradicionais: a de que não podem ser eles próprios e desfrutar de prosperidade econômica. É comum, em Rondônia, nos depararmos com discursos que negam a identidade indígena aos indígenas que possuem automóvel, telefone celular e casa de alvenaria (parecem defender que o índio precisa andar nu, descalço e viver como caçador e coletor, como seus antepassados faziam há mais de 500 anos). Da mesma forma, há a tendência em já considerar branco o quilombola que por alguma forma obteve prosperidade material, negando o caráter precário de sua inclusão social e afirmando o mito da democracia racial brasileira. Ao que parece, não só os quilombolas de Rolim de Moura como a própria Seduc caíram na mesma armadilha discursiva.

No cerne da problemática em questão está o “endeusamento” da cultural hegemônica do homem branco ocidental em detrimento das demais culturas. A esse respeito Moreira (1999) afirma que está naturalizado o pensamento de que as culturas dos grupos dominantes, dos países chamados de Primeiro Mundo, são vistas como os únicos padrões aceitáveis, já as dos grupos marginais, são vistas com uma ameaça à homogeneização cultural perseguida, o que faz com que sejam desvalorizadas, desrespeitadas e reprimidas.

2º) O segundo ponto que merece destaque reporta ao atendimento educacional, ou seja, a forma como é oferecida a educação à população quilombola de Rondônia. O que se tem é um atendimento por meio de cursos modulares, semipresenciais ofertados na modalidade EJA. Esses cursos são padronizados com um currículo muito fechado, que não contempla a especificidades e a

diversidade cultural local e regional. Também se percebe que não existem políticas públicas estaduais específicas para as comunidades quilombolas.

Isso tudo nos induz a pensar que, apesar de muitas pesquisas e estudos, os currículos não conseguiram equacionar adequadamente a relação entre identidade cultural e o itinerário educativo dos alunos provenientes das camadas populares. É exatamente isso que ocorre na educação ofertada às comunidades quilombolas em Rondônia, faltam políticas públicas voltadas para uma educação multicultural.

Para Gadotti (2004, p. 280), “os nossos currículos ainda apresentam aos nossos alunos pacotes de conhecimentos que eles devem aprender, tenham ou não significado para eles. Eles são avaliados – aprovados ou reprovados – em função da assimilação ou não desse pacote de conhecimentos”. No caso em tela, a documentação analisada revelou o distanciamento do currículo de uma postural multicultural crítica, pois não houve enfrentamento da diferença e nem mesmo adaptações metodológicas e de recursos pedagógicos para o atendimento educacional especializado.

Essa realidade que permeia as escolas públicas, em especial as escolas existentes nas comunidades quilombolas, são cenário de uma luta velada entre a cultura escolar local, a cultura trazida pelos estudantes, herdada de seus antepassados e as políticas e concepções pedagógicas hegemônicas na sociedade nacional, sistematizada em Rondônia por sua Secretaria Estadual de Educação.

É um desafio conectar o conhecimento público encontrado em livros com o conhecimento e os significados que os alunos trazem consigo. Há que se dizer que as vivências desses alunos devem ser o ponto de partida, ou seja,

quando se trabalha com base no conhecimento gerado em suas vivências há um fortalecimento de seu poder e de sua capacidade para agir” (Moreira, 1999, p. 89).

Esse desafio perpassa por compreender a realidade de que o currículo é realmente um espaço de disputa, não só cultural, como também um espaço de disputa política e de poder econômico.

CONCLUSÕES

A sociedade passa por transformações que são decorrentes da construção histórico-cultural do homem em seus diversos contextos. A todo o momento a vida traz uma nova situação em que se faz necessário realizar profundas reflexões acerca das mudanças, que de forma direta atingem as tradições culturais e instituições mais cristalizadas de nossa sociedade.

Considerando a multiplicidade de culturas existentes na sociedade e a necessidade de se tratar delas em âmbito escolar, surge a necessidade cada vez mais urgente de se promover uma educação que tenha como princípio o trato com a diversidade através de uma perspectiva intercultural. Diante disso, é de fundamental importância para o campo educacional a ampliação da compreensão das questões culturais, especialmente no que diz respeito à multiculturalidade que o currículo deve observar, para que as práticas educativas alcancem e respeitem as diferenças existentes no seio da escola e o preconceito seja eliminado.

Após a análise do Referencial Curricular do Estado de Rondônia, no que diz respeito à educação quilombola, percebemos o quanto pode ser ambígua a proposta de uma educação e um currículo multicultural, já que, dependendo da forma como ela é pensada e

trabalhada na prática, poderá reforçar o pensamento da supervalorização de uma cultura em detrimento de outra. É preciso valorizar os saberes e as experiências dos alunos das comunidades quilombolas, ter um currículo que parta do diálogo entre a cultura local e a cultura geral elaborada, sendo que a compreensão dos significados de ambas é um instrumento importantíssimo de luta para os grupos minoritários. Cabe dizer que um currículo multicultural não deve negar e nem matar a cultura primeira do aluno, bem como, não deve negar o acesso aos conhecimentos da cultura geral historicamente elaborada.

Concluimos que todas as culturas têm valor e contribuem para enriquecer o processo de construção do conhecimento. Acreditamos que a escola deve assumir uma perspectiva multicultural, pois esta se apresenta como uma possibilidade de se compreender a complexidade das interações humanas, criando, dessa forma, condições para que haja desenvolvimento humano solidário e colaborativo entre todos os sujeitos aprendentes.

REFERÊNCIAS

ARAÚJO, Ulisses Ferreira de. O déficit cognitivo e a realidade brasileira. In: AQUINO, Julio Groppa (org.): **Diferenças e preconceito na escola**: alternativas teóricas e práticas. 4. ed. São Paulo: Summus Editorial, 1998.

BORGES. Cristina. **Colonialidade do ser e sustentação do racismo**: entendimento à luz de Nelson Maldonado-Torres. VI Congresso Desenvolvimento Social: Desafios à democracia, desenvolvimento e bens comuns. p. 2261 a 2268. 2018.

BRASIL. Ministério da Educação, Câmara de Educação Básica. **Resolução n. 4, de 13 de julho de 2010.**

_____. República Federativa do. **Lei n. 10.639, de 9 de janeiro de 2003.**

_____. República Federativa do. **Lei n. 11.645, de 10 de março de 2008.**

_____. Conselho Nacional de Educação. **Parecer CNE/CP003/2004.**

_____. Conselho Nacional de Educação. **Parecer CNE/CEB 07/2010.**

_____. Conselho Nacional de Educação. **Resolução CNE/CP/DF, n. 01 de 17 de junho 2004.**

_____. Conselho Nacional de Educação. **CNE/CEB n. 04/2010.**

CANEN, Ana. O multiculturalismo e seus dilemas: implicações na educação. **Comunicação & política**, v. 25, n. 2, 2007, p. 91-107.

CARVALHO, Rosita Edler. **Removendo barreiras para a aprendizagem**. 4. ed. Porto Alegre: Mediação, 2002.

CHIZZOTTI, Antonio. **Pesquisa qualitativa em ciências humanas e sociais**. 2. ed. Petrópolis, Vozes, 2008.

GADOTTI, Moacir. **Diversidade cultural e educação para todos**. Rio de Janeiro: Graal, 1992.

_____, Moacir. **Pedagogia da Práxis**. 4. ed. São Paulo: Cortez, 2004.

HORN, Geraldo Balduino; GERMINARI, Geyso Dongley. **O ensino de história e seu currículo**. Petrópolis: Vozes, 2013.

MARTINS, Gilberto Alves; PINTO, Ricardo Lopes. **Manual para elaboração dos trabalhos acadêmicos**. São Paulo: Atlas, 2001.

MOREIRA. Antonio Flavio Barbosa. Multiculturalismo, currículo e formação de professores. In: MOREIRA, A. F. B. (Org) **Currículo: Política e prática**. Campinas, Papirus. 1999.

_____. Antonio Flavio Barbosa. Currículo, diferença cultural e diálogo. **Educação & Sociedade**, ano XXIII, n. 79, Agosto/2002 p. 15-38.

_____. Antonio Flavio Barbosa; CANDAU, Vera Maria. **Currículo, Conhecimento e Cultura**. Disponível em: <<http://www.novamerica.org.br/medh2/arquivos/Curriculo,conhecimento,culturaVeraAntonioFlavio.pdf>>.

OLIVEIRA, Maria Marly. **Como fazer pesquisa qualitativa**. Petrópolis, Vozes, 2007.

PARAÍSO, Marlucy Alves. Lutas entre culturas no currículo em ação da formação docente. **Revista Educação e Realidade**, UFGRS, v. 1, n. 1, p. 135-157, 1996.

RONDÔNIA. Secretaria de Estado de Educação. **Referencial Curricular do Ensino Médio**. Porto Velho: 2013.

SILVA, Tomaz Tadeu da et al. **Alienígenas na sala de aula: uma introdução aos estudos culturais em educação**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1995.

ANDIRÁ NO IMENSO TEATRO VERDE AQUÍFERO

Sidnei Pereira dos Santos
Fundação Universidade Federal de Rondônia (UNIR)
sidps0308@gmail.com

INTRODUÇÃO

O livro *Maciary, ou para além do encontro das águas*, conta um pouco da história de Lábrea, com a paixão de quem conhece cada detalhe oculto nas curvas do Rio Purus ou nas raízes e catanas das árvores que o margeiam. Esses detalhes são capturados por um legítimo filho da terra, alimentado da cultura de seu povo, sobretudo do povo pobre, colonizado e subjugado, Hélio Rodrigues da Rocha, doutor em Teoria e História Literária pela Unicamp, formado em letras, especialista em Língua Inglesa e suas respectivas literaturas e detentor de seu espaço no meio acadêmico, ‘Caboclo Puruense’ e um exilado de sua terra, como ele mesmo se diz, que se obrigou a buscar seu estudo fora, pois, na sua cidade, o ‘Doutor’, o ‘Coronel’ respeitado e culto (mesmo sem estudo) sempre foi aquele de fora, o colonizador, o imperialista.

Em *Maciary, ou para além do encontro das águas* (2012), um romance da colonização do rio Purus, o narrador e os demais personagens evidenciam uma prática exploratória intensa e inconsequente, visto que, desde a chegada dos exploradores, conhecidos também por aventureiros destemidos, soldados com funções definidas, heróis com acontecimentos incertos ou formigas pintadas como onças, que viam a selva amazônica como o berço, o abrigo do Jardim do Édem ou o El Dorado, termo usado para se se

referir ao homem de ouro, muitos acontecimentos relacionados a tal prática inconsequente já obtiveram registros.

Neste contexto, encontram-se os diversos povos indígenas espalhados pela Amazônia, dos Kagintês aos Paumaris, há séculos circulando pelas imensas estradas fluviais, bem como os Jumas, Caripunas, Parintintins, Jamamadis, Suruahás, Catuquinas, Muras, Kaxararys, Kassupás, Torás e muitos outros povos, trazem em suas histórias e narrativas a mistura de personagens, dada a forma com que os integrantes de cada povo se relacionam com o meio em que vivem, pois os elementos constitutivos desse meio se repetem sempre.

Sobre tal prática exploratória, que resultou sempre em indeléveis cicatrizes na identidade dos povos indígenas da Amazônia, ficou latente que explorar significava não somente dominar conhecimentos, mas promover o desenvolvimento, dar espaço ao desconhecido e, por conseguinte, aqueles vistos como bárbaros e atrasados, à luz da civilização e do progresso, pois era necessário esconder a imoralidade da nudez selvagem com roupas e, com uma habilidade providencial e beneficente, submeter esses povos ao consumo das mercadorias trazidas da civilização.

Esta realidade nos permite inferir que as atrocidades cometidas pelas ações colonialistas em busca de riqueza a qualquer custo e, obviamente, à custa das desgraças do “outro”, isto é, do indígena. A grande maioria desses forasteiros ignorou o nativo e acreditou que o invasor era o próprio indígena.

Ainda hoje, multiculturalismo e outros conceitos inseridos em nosso meio por ações colonizadoras, nos obrigam a discursos vazios e demagógicos que nos ofuscam a realidade e sutilmente nos tolgem o

direito de vivermos a esperança de que, pelo viés da cultura e do esclarecimento, esse povo sofrido busque o rumo da liberdade.

VOZES DIFERENTES TRAZIDAS PELO VENTO

Por esta vereda do romance *Maciary, ou para além do encontro das águas*, o autor nos leva para o universo de sua narrativa, até nos depararmos com o conto *Andirá*.

O termo “Andirá”, em tupi, designa, a princípio, dois elementos: um tipo comum de angiosperma, árvore do gênero *Andira*, também conhecida como angelim, que apresenta vagens achatadas e escuras, penduradas por pedúnculos, lembrando morcegos, por conta de sua semelhança com a vagem e também pelo fato de este se alimentar das vagens.

Andirá é também um rio do estado do Amazonas, afluente do rio Juruá, e forma a fronteira oeste da Floresta Nacional de Tefé, criada em 1989, bem como a fronteira sudoeste da Reserva Extrativista Baixo Juruá, com 187.982 hectares, criada em 2001.

Às margens do rio Andirá está localizada a cidade de Barreirinha, a terra onde nasceu o poeta mais conhecido do Amazonas, Thiago de Mello. Ao retornar a sua cidade natal, o poeta contempla da janela do avião a inspiração de sua poesia e de quase toda sua obra, mas fica triste quando vê a devastação ameaçando o paraíso. Barreirinha representa seu refúgio preferido. O único caminho é pelo Rio Andirá, que transborda beleza e boas lembranças.

Em seu livro *Amazonas, Pátria da Água* (2002, p. 32), Mello faz referências às belezas de sua cidade natal, valorizadas pelas águas do Andirá: “Nas águas do Rio Andirá, minha mãe me deu o primeiro banho. Esse é o rio dos índios maués, que foram os descobridores do

guaraná e o cultivam até hoje. Esse é o rio do meu coração, que só não é mar porque não quer [...]”, diz o poeta, completando a ideia de que essas águas batizaram vários poemas, versos de amor por uma região.

No texto em referência, é o nome do barco, Andirá, que trazia ao Purus vários cearenses, fugidos da seca, alcunhados por arigós, juntamente com o Padre Francisco Leite Barbosa; portanto, o nome do barco não poderia ser simbolicamente mais adequado.

O porto de Andirá era Maciary, um lugar chamado Freguesia de Nossa Senhora de Nazaré, onde desembarcaram, em 1877, os arigós e suas famílias, que fugiam da seca que, naquele ano, assolara o Ceará, e um jovem recém-saído de um seminário, chamado Francisco Leite Barbosa, que vinha a mando da Igreja Católica Apostólica Romana com a missão de “[...] catequizar esses selvagens e até alguns cearenses arredios e festeiros [...]” (Rocha, 2018, p. 53) na construção da obra do Senhor.

Os recém-chegados foram recebidos pelo Coronel Labre, que, como advogado, assumia o posto de patrão, de juiz, de delegado, de intendente, de construtor e de qualquer outro posto, quando necessário. Ao seu lado, estava também o amigo e respeitado Coronel Luiz Gomes, que rendia obediências ao Coronel Labre, detentor do mando dado pelo governador do Maranhão para a construção de seu projeto de vida: um reino em plena floresta amazônica. Este projeto ficava sempre latente na mente daquela gente que estava sob o seu comando pelas seguintes palavras:

Vamos juntos fundar um império na Amazônia Ocidental e ficarmos todos ricos em pouco tempo. No Purus há muito látex. Seringueiras bordam aquela floresta virgem.

Leite escorre de seus troncos roliços. Vamos fazer muita borracha (Rocha, 2018, p. 54).

A recepção, por parte do Coronel Labre, foi efusiva e ele ordenou ao Coronel Luiz Gomes para arrumar a igreja para a celebração de uma missa, logo em seguida, em homenagem à “Nossa Senhora, mãe de Jesus Cristo”, em agradecimento pela longa e perigosa viagem.

Vê-se, nesta referência episódica, que os recém-chegados àquelas paragens não consideravam, em hipótese nenhuma, a existência de vidas ou costumes que os fizessem refletir sobre a possibilidade de extraírem daquelas fontes as riquezas de seus interesses de forma planejada, visando ao menor impacto possível a qualquer forma de vida ali existente. Ao contrário, tudo deveria ser retirado no menor tempo, não importando os danos resultantes a quem quer que estivesse pela frente.

Em seu livro *Os Condenados da Terra* (1968), Frantz Fanon dá sentido a tais afirmações sobre o colonizado e o colonizador pelas seguintes palavras:

Para a população colonizada o valor mais essencial, por ser o mais concreto, é em primeiro lugar a terra: a terra que deve assegurar o pão e, evidentemente, a dignidade. Mas esta dignidade nada tem que ver com a dignidade da “pessoa humana”. Dessa pessoa humana ideal jamais ouviu falar. O que o colonizado viu em seu solo é que podiam impunemente prendê-lo, espancá-lo, matá-lo à fome; e nenhum professor de moral, nenhum cura, jamais veio receber as pancadas em seu lugar nem partilhar com ele o seu pão. Para o colonizado, ser moralista é, de modo bem concreto, impor silêncio à soberba do colono, despedaçar-lhe

a violência ostentosa, numa palavra: expulsá-lo francamente do panorama (Fanon, 1968, p. 33).

Quando Fanon se reporta ao colonizado e ao valor mais essencial, a terra, a assegurar-lhe a vida, a dignidade, remete-nos ao comportamento de Catita em relação aos seus costumes e relação aos recém-chegados: “Catita não revelava certos costumes de seu povo para os moradores da vila. Temia o padre Leite. Ele andava sempre com aquele hábito escuro, cor de barro, que lhe cobria as mãos e pés. Parecia um jacu” (Rocha, 2018, p. 55).

O Coronel Labre representa a figura bem do colonizador, que se apropriara, a qualquer custo, dos recursos necessários para que desenvolvesse o seu projeto de vida. Catita e seu povo, enquanto se deleitavam da vida paradisíaca naquele “imenso teatro verde aquífero” (Rocha, 2018, p. 52), ao subir e descer das águas, às fases da lua e ao nascer e morrer do sol, sem dar contas ao tempo, não se davam conta de que iam se tornando tristes caricaturas do colonizado...

Neste contexto, Edward Said (1995, p. 41- 42), afirma o seguinte:

[...] para o imperialismo e o colonialismo, [...] havia um comprometimento por causa do lucro, e que ia além dele, um comprometimento na circulação e recirculação constantes, o qual, por um lado, permitia que pessoas decentes aceitassem a ideia de que territórios distantes e respectivos povos deviam ser subjugados e, por outro, revigorava as energias metropolitanas, de maneira que essas pessoas decentes pudessem pensar no *imperium* como um dever planejado, quase metafísico, de governar povos subordinados, inferiores ou menos avançados. Sendo assim, a melhor maneira é custear ou financiar o governo local de um país com o firmamento de acordos de cooperação comercial

internacional e induzi-lo a ser o responsável pela degradação ambiental, pelos conflitos com indígenas. [...] O império é uma relação, formal ou informal, em que um Estado controla a soberania política efetiva de outra sociedade política. Ele pode ser alcançado pela força, pela colaboração política, por dependência econômica, social ou cultural. O imperialismo é simplesmente o processo ou a política de estabelecer ou manter um império.

O Coronel Labre, perseguindo implacavelmente o seu propósito de fundar um império na Amazônia Ocidental em busca de riquezas em curto espaço de tempo, deixou bem demarcada a perspectiva colonialista do século XIX, mesmo que, para tal intento, fosse necessário transformar em parasitas e vítimas aqueles que representassem obstáculos para os seus objetivos. Assim, a colonização foi uma maneira de apagar a cultura e explorar o povo colonizado, conforme afirma Bosi (1992, p. 15):

A colonização é um projeto totalizante cujas forças motrizes poderão sempre buscar-se no nível do colo: ocupar um novo chão, explorar os seus bens, submeter os seus naturais. Mas os agentes desse processo não são apenas suportes físicos de operações econômicas; são também crentes que trouxeram nas arcas da memória e da linguagem aqueles mortos que não devem morrer.

Ecoam como esturros de onça pintada nas profundezas da mata as afirmativas de Bosi sobre a exploração do povo colonizado, às quais estão relacionadas as narrativas de que o governador de São Luís do Maranhão concedeu ao Coronel Labre embarcação e outros recursos para que desenvolvesse a construção de um reino em plena floresta amazônica na certeza de riqueza em curto espaço de tempo, por causa da fartura de seringueiras naquela floresta virgem. O Coronel Labre se

deparou, pelo ato do mandatário de São Luís do Maranhão, com a materialização da oportunidade de realizar o seu projeto de vida.

IMENSO TEATRO VERDE AQUÍFERO

Compondo o cenário do capítulo *Andirá*, cujo ambiente da narrativa é composto pelo subir e descer das águas, pelas fases da lua, pelo nascer e morrer do sol que emolduravam aquela imensa paisagem, nos quais se encontravam os nativos, especialmente a personagem Catita, uma jovem mulher indígena de 23 anos que, aos 14, já tivera o primeiro filho, Dawari, e aos 16, uma cunhantã chamada Catirina. Catita tinha como companheiro José Antônio, um viúvo para quem fora empurrada pela tribo, que não aceitava mulher parida sem marido; esta união de Catita com José Antônio ocorreu em circunstância de as mulheres de sua tribo não aceitarem um relacionamento conjugal com um marido viúvo, temendo que o espírito da mulher dele voltasse para atormentar a mulher que ousasse ocupar o seu lugar de esposa.

Catita, que andava empertigada à beira do barranco, a olhar as curvas do rio, sob o vento úmido e lhe acariciar os cabelos “[...] negros como as penas dos inúmeros pássaros da selva puruense, ao sol que iluminava sua pele cor de chocolate [...]” (Rocha, 2018, p. 52), rendia graças ao “[...] Universo por permitir que participasse vivazmente desse imenso teatro verde aquífero [...], quando avistou, inicialmente pelo risco de fumaça que se desenhava no horizonte, um navio a vapor, de onde o vento trazia vozes diferentes, burburinhos e canções estranhas [...]” (Rocha, 2018, p. 52), que a tiraram de seus devaneios.

Catita sabia que era um navio a vapor, mas precisava esperar para saber quem o navio trazia para aquele mundo e o que queriam essas pessoas tão diferentes.

Como já tinha experiências com estrangeiros, Catita sabia que vinham para importuná-la. Por isso, naquele momento, achou melhor fingir estar do lado deles, aqueles homens que faziam chorar as belas e altivas seringueiras, até pensar num plano que garantisse segurança a ela e ao seu povo.

O narrador mostrou que “Catita sabia esperar [...]”. Era melhor fingir que estava ao lado deles [...]; ‘Temia o Padre Leite [...]’ que, para ela, ‘parecia um Jacu’ [...]; ‘Fingia que era uma cristã agora’ [...]” (Rocha, 2018, p. 52).

A arte da dissimulação, por parte de Catita, aqui, não é vista como ausência de caráter, mas como estratégia de sobrevivência do corpo e da essência, já que “Assim, ao modo de vida amazônica incorporavam-se outros costumes” (Rocha, 2018, p. 53).

Se, para os invasores, a selva era uma Esfinge Verde, como diz o narrador comprometido com a perspectiva da alteridade, “A família [de Catita] passara mais um dia no paraíso” (Rocha, 2018, p. 59).

A todo o movimento provocado pelos estrangeiros em seu “imenso teatro verde aquífero”, Catita assistia, às espreitas, sem revelar certos costumes de seu povo, no intuito de manter intacta a rotina em que ela e os seus estavam envolvidos. Era uma rotina resultante da simplicidade que a natureza lhes propunha, onde os curumins e as cunhantãs se divertiam em meio às sororocas, caçando sementes de seringueira para brincar de jogar e aparar e outras brincadeiras próprias do lugar.

Os únicos sobressaltos que surpreendiam a gente de Catita eram os causos, aquelas histórias horripilantes contadas pelos próprios nativos, à luz da fogueira em noites de temporais, cujas imagens só se tornavam tão reais por causa da sonoridade empregada às palavras pelas habilidades e maestria indígenas.

Passam-se os dias e Catita, de seu mundo, assiste à partida de Andirá ao movimento do banzeiro do Purus em direção a Manaus, Belém e São Luís do Maranhão, levando também o Coronel Luiz Gomes, significando o recrutamento de novas famílias para aquele pedaço de chão, propagado como uma região rica em *Herveya Brasilienses*, a árvore da borracha. Para trás, desenhava-se mais uma mensagem de ‘até breve’, escrita pelas chaminés do vapor, que se mostrava mais forte que o banzeiro e procurava esconderijo na curva do rio, deixando no barranco, aos devaneios do desvendamento da intrigante mensagem, Catita, seu curumim, sua cunhantã, seu povo e José Antônio.

Said (1990, p. 238), nos dá subsídios para entender que as narrativas de *Maciary* se fundamentam na “agressão, atividade, julgamento, persistência e conhecimento”. O mesmo pode se dizer em relação ao que as várias vozes narrativas de *Maciary* desvelam no contexto amazônico: “Não há apenas passado de glórias, muito menos uma História. O que há é tão somente o Narrar”.

O autor (Said, 1990, p. 239) reforça ainda as narrativas de *Maciary* afirmando que “[...] desviava a visão de realidades humanas comuns, e plurais, como a alegria, o sofrimento, a organização política, forçando, em vez disso, a atenção para baixo e para trás, em direção às imutáveis origens.”

QUEM ESTÁ E QUEM CHEGA

Na perspectiva de quem está e quem chega, chegam sempre aqueles que vão tomando e demarcando espaços, empurrando para fora de suas demarcações de interesses os que originalmente são donos desse espaço, num total desrespeito a qualquer forma de vida encontrada pela frente, sem que seja dada aos que estão a oportunidade de entenderem a finalidade de tantas medições, de cavar buracos, de serrar madeiras, de derrubar a mata, de levantar paredes de toras de madeira... o que faziam com suas vidas? O que faziam os que chegavam com as vidas que ali estavam?

Albuquerque (2016, p. 19) mostra “a floresta e o rio – e depois as cidades – sendo sonhadas pelas cartografias da conquista, cartografias das fantasias de tempos, espaços e seres de papel; tempos, espaços e seres narrados sob contingências históricas marcadas pelo caos, pela violência e pela dor” (Albuquerque, 2006, p. 19).

Percebe-se que o homem, a floresta e os rios se confrontam, lutam, impõem-se um ao outro no âmbito dos movimentos que vida faz perpassar um e outro, até surgir no horizonte, trazido pelas águas, o homem, o outro homem, com faíscas de ganância em seu olhar, e aquele homem, aquela floresta, aqueles rios deixam de ser embalados pelos movimentos que perpassam um e outro.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente artigo objetivou mostrar que, nas idas e vindas de Andirá, foram e vieram outros andirás, foram e vieram vidas esvaídas pela seiva derramada, pelo derramamento do sangue ao decepar das árvores, pelas chagas abertas nas cascas da *Hervea Brasilienses*, pelos corações em chagas, pelas flechas que foram abatidas a tiros que

fizeram calar o piar dos pássaros, o esturro das onças, os melodiosos ruídos da floresta, por meio da análise do texto *Andirá*, do livro *Maciary, ou para além do encontro das águas* (2018) de autoria de Hélio Rocha, um romance da colonização do rio Purus.

Para Catita, seu companheiro José Antônio, seu curumim e sua cunhantã, “[...] aquele era mais um dia vivido no paraíso [...]” (Rocha, 2018, p. 59), um dia que terminava com o céu encharcado, que prometia redemoinhos, pororocas e rebojos que empurravam todos para dentro de suas casas. À luz da fogueira, ao som da fervura da panela pendurada deixando escapar o cheiro de peixe, ouviam-se as histórias contadas por José Antônio, a pedidos seguidos das crianças: “Pai, o senhor conta uma história?” (Rocha, 2018, p. 60). A resposta era sempre a mesma: “Então, vou contar pra vocês, curumins, a história do meu povo. Prestem atenção como é esta história!” (Rocha, 2018, p. 60).

A voz do pai, como era chamado pelos curumins de Catita o seu companheiro, que era um homem que lutava por manter vivos os costumes de seu povo, soava imperativa, parecendo o rufar de tambores de guerra, pois, naturalmente, ele estava a contar a história de seu povo aos curumins, exigindo atenção para destacar que era única, diferente das histórias vivenciadas por eles em relação aos que ali aportavam, diferentes porque se repetiam ao subir e descer das águas, às fases da lua, ao nascer e morrer do sol.

REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE, Gerson Rodrigues de. Acre. In: ALBUQUERQUE, Gerson Rodrigues de; PACHECO, Agenor Sarrf. **Uwakürü**: dicionário analítico. Rio Branco: Nepan, 2016.

BOSI, Alfredo. **Dialética da colonização**. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

HOBSBAWM, E. **The age of revolution**: Europe 1789-1848. Londres, Weidenfeld & Nicolson Ltd, 1962 [Ed. brasileira: A era das Revoluções: Europa 1789-1848. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1977].

MELLO, Thiago de. **Amazonas pátria da água**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

ROCHA, Hélio. **Maciary, ou para além do encontro das águas**. 2. ed. Rio Branco: Nepan, 2018.

SAID, Edward Wadie. **Cultura e Imperialismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

BRAZILIAN JOURNAL: UMA LEITURA PÓS-COLONIAL SOBRE AS DESCRIÇÕES DO ESTADO DO AMAZONAS

Nêili Iara Fernandes Klein
Fundação Universidade Federal de Rondonia
neileiara@gmail.com

Miguel Nenevé
Fundação Universidade Federal de Rondonia
nenevemi@gmail

INTRODUÇÃO

De acordo com as informações do livro *Profiles in Canadian Literature*, editado por Jeffrey M Heath, P. K. Page era filha de um soldado de carreira canadense, e mudou-se de Swanage, Inglaterra, em 1916, para Red Deer, Alberta, em 1918, e posteriormente estabeleceu residência em Winnipeg, Calgary, Halifax e Saint John. Em decorrência destas mudanças, Page tornou sua escrita mais focada em detalhes e particularidades, o que a auxiliou no desenvolvimento da sua escrita poética. Sua família era leitora de poemas e de literatura, o que impulsionou sua carreira, com a publicação de poemas quando ainda era adolescente.

A poeta viveu em Victoria (British Columbia) até o ano de 2010, ano de sua morte. Publicou vários livros, incluindo poemas, diários de viagem, livros para crianças, entre outros. O seu trabalho começou a receber crítica positiva nos meios literários acadêmicos e, em 1954, ela recebeu o maior prêmio literário canadense, “The Governor General’s Award”, pelo seu livro de poemas *The Metal and the Flower*, o que lhe trouxe reconhecimento no Canadá e no exterior.

Seu diário intitulado *Brazilian Journal*, apesar de ter sido escrito no final dos anos 1950, foi publicado apenas em 1987, em Toronto, no Canadá. Isso, após uma revisão de seu colega escritor Michael Ondaatje, renomado poeta canadense, que sugeriu que Page publicasse seus escritos sobre a época em que esteve no Brasil (1957-1959). Antes de vir ao Brasil, a poeta acompanhou o marido diplomata em missão para a Austrália e, após residir no Brasil, mudou-se para o México. Sua experiência de viagem afinava-se com suas habilidades de pinturas, fato elencado inclusive pela escritora no diário, ao se deparar com as adversidades em relação a este contato com a cultura do outro. A progressão de sua escrita tornou-se notável, à medida que Page tentava compreender o que acontecia ao seu redor.

É importante elucidar que, em seus manuscritos, a autora mantinha sua posição diplomática ao se referir a questões muito particulares do local visitado, ou até mesmo nas descrições de uma determinada situação. Todavia, esta postura não foi mantida em sua totalidade, pois ao descrever suas experiências, Page cai no velho discurso colonizador, lançando estereótipos e, por conseguinte, revelando sua matriz eurocêntrica.

O imaginário de grande parte dos europeus acerca do Oriente, de acordo com Neide Gondim (1994), estava povoado, nos primórdios, pelas histórias e lendas relatadas por viajantes. Nesse contexto, Octavio Ianni (2003, p. 14) ressalta que:

São inúmeros os viajantes emblemáticos, demarcando momentos da história e da mitologia, em geral povoando a imaginação das gentes: Gilgamesh, Alexandre o Grande, Aníbal, Marco Polo, os cruzados, os navegantes dos grandes descobrimentos nas lonjuras do mar-oceano, Colombo, Vespúcio, Fernão de Magalhães, Camões, Próspero,

Robinson Crusoé, Napoleão Bonaparte e muitos outros. Em cada localidade, cidade, comunidade ou sociedade o imaginário está povoado de viagens presentes, pretéritos ou futuros, envolvendo viajantes, crônicas, relatos, narrativas, documentos [...] Mesmo os que permanecem, que jamais saem do seu lugar, viajam imaginariamente ouvindo histórias, lendo narrativas, vendo coisas, gentes e signos do outro mundo.

Portanto, sempre existem viajantes em curso para fomentar este imaginário. Estas histórias sobre o maravilhoso, ainda de acordo com Gondim (1994), são compostas baseando-se nas mitologias indiana e greco-romana. Nas narrativas de viagem de outrora já era possível encontrar relatos de viajantes experienciando o que vinha a ser a Amazônia, fomentando o que podemos chamar de experiência estética. Algo baseado em ideias conhecidas anteriormente, mas sem muitas comprovações.

É oportuno, não por acaso, trazer à discussão os escritos de Enrique Dussel (1993) acerca da invenção do ser asiático pelo europeu, uma vez que, este autor, propõe que esse ser apenas existiu no imaginário do homem branco (caucasiano), portanto, sugerimos que o mesmo aconteceu com a Amazônia. O imaginário sobre o Novo Mundo aparece incorporado à mitologia clássica, o que nos remete ao mito das Amazonas, ou a associação do descobrimento desta nova porção de terra ao inferno verde.

É neste cenário que organizamos a análise do diário de P. K. Page sobre os excertos acerca do estado do Amazonas. Durante a leitura e análise, passeamos por alguma parte da história descrita pela narradora-viajante e estruturamos nosso parecer em relação à obra. Sendo assim, o Paraíso perdido, que posteriormente viria a ser

chamado de Brasil, foi e ainda é palco de dicotomias como céu/inferno, civilizado/bárbaro, entre outras nomenclaturas. Exploraremos estes conceitos buscando contextualizar nossas afirmações, além de promover a discussão sobre a destruição que todo este processo denominado “progresso” trouxe consigo.

A AMAZÔNIA DE P. K. PAGE

A ideia de floresta, desde as viagens iniciais a esta parte do país, é ligada ao suplício, tormenta, devido a amplitude de suas formas e desafios encontrados por aqueles que decidiram desbravar e desafiar a natureza. Comumente a visão de inferno, partindo de informações desde o século XVI, está atrelada ao autóctone e seu local de vivência. Na narrativa de Page sobre o Amazonas, citando caso análogo, é perceptível sua visão vinculada a concepções já preestabelecidas sobre o Brasil e a Amazônia.

Nas expedições do geógrafo *La Condamine*, por exemplo, conforme declara Mary L. Pratt (1999), que veio à América do Sul juntamente com um grupo de cientistas, liderados pelo matemático Louis Godin, para auxiliar na verificação da afirmação de Newton acerca do formato da terra, encontramos relatos sobre o tortuoso retorno do geógrafo via Amazonas. Esta pensadora canadense afirma que “a expedição *La Condamine* foi um empreendimento tão árduo que mais de sessenta anos se passariam antes que qualquer coisa semelhante fosse outra vez tentada”¹.

No entanto, após sua intempérie volta à Europa, Condamine firmou-se como o orador principal da aventura, principalmente por

¹ Mary L. Pratt (1999) **Os olhos do império**: relatos de viagem e transculturação.

seu difícil retorno pela Amazônia. Relatos que ajudaram na propagação de uma ideia de Amazônia homogênea, ou seja, que reproduziu e fomentou percepções imaginadas sobre aquela região ainda pouco conhecida. Estas expedições, conforme organizava o pensamento e ampliava conceitos sobre algumas teorias pertinentes à época, também trazia consigo muito do imaginário relacionado ao fantástico, mítico, por estes viajantes. Neide Gondim (1994) viabiliza esta explanação utilizando, como exemplo, a expansão marítima portuguesa, que auxiliou na propagação das histórias assimétricas acerca do mundo.

Diante de todo este aparato de informações, trazemos a leitura da obra de P. K. Page para discutir e ampliar os conceitos acerca do olhar colonizador do viajante, diante da experiência do encontro com o outro, o que viabiliza a construção de vivências marcadas pela alteridade, e, conseqüentemente, a constituição de si mesmo neste processo. A visão do viajante colonizador diante do desconhecido está sempre baseada nos seus valores e sua cultura, com todos os seus preconceitos sobre o povo visitado. Há a projeção do próprio narrador, de sua individualidade sobre o que ele vê, sem ouvir, como nos sugere M. L. Pratt (1992). Além disso, há, sem dúvida, a imaginação do autor, que procura impressionar o leitor com fatos surpreendentes para satisfazer a expectativa da sua audiência.

O filósofo Tzvetan Todorov (1999) sustenta este pensamento que nos auxilia através dos conceitos de etnocentrismo e identidade, a refletir em como ocorreram as descrições e como elas influenciam na propagação de uma ideia de brasileiro. Este pensador franco-búlgaro cita ainda, na obra *A conquista da América a questão do outro*, que “o relato de viagem não é, em si mesmo, o ponto de partida, e não

somente o ponto de chegada”. Logo, as descobertas e percepções certamente serão influenciadas pela vivência do indivíduo, o que acaba contribuindo na ideia de uma identidade que se molda conforme as experiências e interações vividas por ele.

Depois dessa contextualização sobre os escritos de viagem, e em relação à obra *Brazilian Journal* (1987), trazemos a discussão para estes escritos, inicialmente, situando que após a postagem do esposo Arthur Irwin para o Brasil, Page e seu cônjuge viveram na cidade do Rio de Janeiro. Devido aos compromissos diplomáticos, visitaram várias regiões do país. Sendo assim, logo no início do diário percebemos certa justificativa por possíveis representações incorretas ou incoerentes deste Novo Mundo:

Este é um pedaço do período. Baseia-se, principalmente, em cartas à minha família e trechos do meu diário, escritos durante os anos privilegiados de 1957 a 1959. Quando necessário, esclareço; aqui e ali, concretizei o que eram meramente notas. Mais de trinta anos se passaram desde que os eventos descritos ocorreram. A residência oficial em que vivemos e amamos foi demolida. Nosso último contato com amigos brasileiros terminou. Nesse ínterim, o idioma mudou; O Brasil mudou; Eu mudei. Mas para mim, foi assim que aconteceu.²

Interpretamos este excerto como uma narração que aborda o saudosismo da viagem, mas que ao mesmo tempo, sugere uma

² This is a period piece. It is based, mainly, on letters to my family and extracts from my journal, written during the privileged years, 1957- 1959. Where necessary, I have clarified; here and there I have fleshed out what were merely notes. More than thirty years have passed since the events described took place. The official residence that we lived in and loved has been torn down. Our last contact with Brazilian friends has ended. In the interim, language has changed; Brazil has changed; I have changed. But for me -then- this is the way it was (Page, 1987).

justificativa para possíveis erros na representação sobre o outro. Em outros fragmentos, observamos a reação da narradora ao se deparar com a vinda para o Brasil:

A. disse: "Estamos postados no Brasil. (Loucura. Há muito café.) "Brasil?", perguntei incrédula. "Brasil", A. repetiu. "Oh, não", eu disse. Eu me pergunto por que isto me parecia tão impossível? "Envie uma carta para Jules", "recusando". Eu sugeri. Vou rascunhar.³

Neste trecho, percebemos que, de início, Page sugere recusar o pedido, inclusive até ensaia um possível texto para formalizar a renúncia. Este é um forte indício de que a vinda para o país tropical implicava alguns preconceitos. A narradora chega a refletir sobre isso ao afirmar "Acho difícil lembrar por que o Brasil fez o meu coração bater tão forte. Talvez fosse a memória das esposas diplomáticas latino-americanas em Ottawa que pareciam um cruzamento entre mulheres e pedras preciosas; talvez um desejo de um posto europeu depois da Austrália; talvez... quem sabe"?⁴

Em partes como a de uma conversa baseada em reflexões sobre as influências do governador do estado, a narradora-viajante exprime julgamento sobre os amazonenses caracterizando-os como um povo que vive no passado. Isso, afirmamos ser baseado no pouco

³ A. said, "We're posted to Brazil. (Nuts. There's an awful lot of coffee in.) "Brazil?" I said, unbelieving. "Brazil," A. repeated. "Oh, no," I said. I wonder why it seemed so impossible? "Send a letter to Jules," I offered, "refusing. I'll draft it (Page, 1987, p. 1).

⁴ I find it hard to remember why Brazil fell on my heart with so heavy a thud. Perhaps it was the memory of the Latin- American diplomatic wives in Ottawa who had looked like a cross between women and precious stones; Perhaps an unformulated wish for a European post after Australia; Perhaps...who knows? (Page, 1987, p. 2).

conhecimento sobre o período da história do Amazonas, seu importante momento da borracha, e como esta atividade tornou-se relevante para uma comunidade, mas que naqueles dias não faziam tanto sentido para a escritora. Pensar em indivíduos que vivem no “passado” é o mesmo que sugerir que as pessoas do Amazonas são atrasadas, ou que precisam de um modelo superior para organizar-se. Relacionado a este aspecto, o escritor martiniquenho Frantz Fanon (1968, p. 175) afirma que:

Talvez não tenha sido suficientemente demonstrado que o colonialismo não se contenta de impor sua lei ao presente e ao futuro do país dominado. Ao colonialismo não basta encerrar o povo em suas malhas, esvaziar o cérebro colonizado de toda forma e todo conteúdo. Por uma espécie de perversão da lógica, ele se orienta para o passado do povo, oprimido, deforma-o, desfigura-o, aniquila-o. Esta tarefa de desvalorização da história do período anterior a colonização adquire hoje sua significação dialética.

Podemos ver este perfil do colonialismo ainda quando Fanon (1968) cita que “a violência colonial não tem somente o objetivo de garantir o respeito desses homens subjugados; procura desumanizá-los”. Portanto, este outro é representado como um ser homogêneo, subjugado, que, de acordo com Jean Paul Sartre (1968), na introdução da obra do pensador martiniquenho *Os Condenados da Terra*, indica que este indivíduo até adquire independência que mostra-se inautêntica, ao passo que a agressão imperialista não o deixa conquistar a soberania.

Nas descrições de P. K. Page é notável o fator elitista ao afirmar “Havia uma crença otimista, inspirada pelo governador, de que o Amazonas iria adiante. Não se podia deixar de pensar, no entanto,

sobre um povo que viveu tanto no passado”⁵ Sua perspectiva sobre o Amazonas, então, reforça as afirmações do poeta e ensaísta político Aimé Césaire (2010, p. 31) sobre a dinâmica colonizador e colonizado:

Entre colonizador e colonizado só há lugar para o trabalho forçado, para a intimidação, para a pressão, para a polícia, para o tributo, para o roubo, para a violação, para a cultura imposta, para o desprezo, para a desconfiança, para o silêncio dos cemitérios, para a presunção, para a grosseria, para as elites descerebradas, para as massas envilecidas.

Estas assertivas sustentam a hipótese de que Page proferiu um discurso colonizador em seu diário sobre os escritos que contemplam o estado do Amazonas. Por outro lado, também por ser um estudo pautado sob a ótica pós-colonial/decolonial, há a sugestão em alguns fragmentos, de uma postura que demonstra certa discordância sobre a forma com que muitos escritos foram organizados baseando-se em representações de invenção e reinvenção de realidades. Na análise, percebemos e indicamos que a narradora-viajante exterioriza, através de sua composição no modo testemunhal, acontecimentos que apontam para uma profunda relação que foi instituída nos anos de sua estada no Brasil.

Em fragmentos como “para eles, o Brasil não é nada mais que uma série de cheiros – todos desagradáveis”⁶, ou ainda, em “isso me parece como a vida deveria ser e como se algo em mim sempre

⁵ “There was an optimistic, governor-inspired belief that Amazonas would go ahead. One couldn’t help wondering, however, about a people who lived so much in the past. (Page, 1987, p. 232).

⁶ For them Brazil is nothing but a series of smells- all unpleasant! [...] (Page, 1987, p. 67).

soubesse – exatamente como se sabe, antes de se apaixonar, como é o amor”⁷. Tais trechos comprovam sua aclimação e admiração por esta terra tropical, assim como sua averbação em relação a escritos que não colaboraram com a ideia real dos brasileiros.

Deste modo, versar sobre a Amazônia e o Brasil, tornou-se seguramente algo que chama a atenção de leitores pelo mundo, isto até mesmo nos dias atuais, e que não poderia deixar de ser descrito no diário da escritora canadense. A aventura às terras amazônicas, pela artista canadense, ocorreu em 1959 e que findou com a publicação da obra, em 1987. P. K. Page opta por utilizar vocabulários específicos à região amazônica em destaque, até mesmo para preservar o que se estimaria dizer.

Porém, o olhar direcionado da narradora-viajante marginaliza os costumes e culturas locais, mantendo a visão europeia como base da análise. Então, os habitantes desta região não pertencem à parte do mundo dita “civilizada”.

Voltei ontem à noite de uma viagem à Amazônia - braços cheios de macacos, peles de jacaré, cerâmica, frutas, geleia de cupuaçu - quente, ensopada em café preto e cansada. Acordei esta manhã com a sumaúma coberta de “pepinos” e cheia de pássaros - o saí de sete cores (saia de sete cores) o saí-azul (saia azul), canários, carrocerias, pequenos pássaros com peitos vermelhos e cantando como todo o

⁷ This seems to me what life should be like and as if something in me has Always know it- just as one knows, before one has ever been in love, what love is like. (Page, 1987, p. 68)

resto, mas, infelizmente, não uma canção de alegria [...].⁸
(Tradução nossa)

Às seis para pegar o avião para Manaus, capital do Amazonas, onde chegamos às 8h30, horário de Manaus. [...] A cidade (população 160.000) fica na margem norte do Rio Negro, a alguns quilômetros acima, onde se junta ao Solimões para formar a Amazônia. Outrora a capital mundial da borracha, ainda está lutando para se recuperar do colapso do boom da virada do século. (Preço da borracha de Londres, 1910 - três dólares e seis centavos; 1932 - cinco centavos hoje - trinta e quatro centavos.⁹ (Tradução nossa)

O rio aqui é copiosamente recortado - os riachos ou igarapés (caminhos de canoa) empurrando seus longos dedos para o interior. E agachado neles, como os primeiros habitantes dos rios, o homem moderno em casas de pernas longas com telhados de colmo ou em casas flutuantes - a água do encanamento e a rodovia. Quase como voltar no tempo.¹⁰ (Tradução nossa)

⁸ Back last night from a trip to the Amazon- arms full of monkeys, alligator skins, pottery, fruit, cupuaçu jelly-hot, drenched in black coffee, and tired. Wakened this morning with the kapok tree covered with “cucumbers” and full of birds- the saí de sete cores (seven-coloured skirt) the saí-azul (blue skirt), canaries, wrens, tiny birds with red breasts, and- singing like all the rest but, alas, not a song of joy[...] (Page, 1987, p. 217-218).

⁹ “Up at six to catch the plane to Manaus- capital of Amazonas- where we arrive at 8.30, Manaus time. [...] The city (population 160, 000) sits on the north bank of the Rio Negro a few miles above where it joins the Solimões to form the Amazon. Once the rubber capital of the world, it is still struggling to recover from the collapse of the turn-of-the-century boom. (London rubber price, 1910- three dollars and six cents; 1932- five cents today- thirty-four cents (Brazilian Journal, 1987, p. 229).

¹⁰ “The river here is copiously indented- the creeks or igarapés (canoe paths) pushing their long fingers inland. And squatting on them, like the early river-dwellers, modern man in long-legged houses with thatched roofs or in clustered houseboats- the water his plumbing and his highway. Almost like going back in time” (Brazilian Journal, 1987, p. 229).

Percebemos, nesses trechos, muito do imaginário e pouco da vivência do povo de Manaus. Estas descrições aparecem juntamente com uma breve visita aos estados do Pará e Maranhão:

[...] De volta à nossa visita de três estados ao Amazonas, Pará e Maranhão. Embora tenhamos voado mais de oito mil quilômetros, vimos apenas fragmentos da imensa bacia que os brasileiros chamam Amazônia. Ela se estende do Peru ao Atlântico, da Venezuela ao Brasil central: dois milhões de quilômetros quadrados, duzentos rios - metade deles navegáveis - e a maior floresta contínua do mundo, conhecida pelos geógrafos como o inferno verde. População: duas por milha quadrada¹¹. (Tradução nossa)

O inferno verde não poderia deixar de ser citado, e inferimos que esta alusão está atrelada a leituras e conceitos baseados em perspectivas relacionadas a escritos sobre a Amazônia. Além disso, o exótico, e a percepção de que as cidades do dito “terceiro mundo” não são civilizadas ou são atrasadas, reforçam o que o pensador francês Octavio Mannoni, em sua obra *A Psicologia da Colonização* (1950), sugere ao refletir a respeito da identidade do outro colonizado. Para ele, o colonizador é incapaz de compreender a cultura do “outro”, ou seja, o modo de ser do indivíduo, o que traz trágicas implicações relacionadas ao processo de dominação das comunidades autóctones.

¹¹ [...] Back to our three- state visit to Amazonas, Pará, and Maranhão. Although we flew more than five thousand miles, we saw only fragments of the immense basin Brazilians call Amazônia. It stretches from Peru to the Atlantic, from Venezuela to central Brazil: two million square miles of it, two hundred rivers - half of them navigable - and the world's largest continuous forest, known to geographers as the inferno verde (green hell). Population: two per square mile (Brazilian Journal, 1987, p. 218).

É curioso verificar que Page parece situar-se nesta vasta porção de terra visitada, mas que como uma estrangeira demonstra estranheza ao representar os habitantes e sua cultura em relação a sua vivência e transformações. Stuart Hall (2000) abrange esta ideia ao enfatizar que a fixidez identitária é algo utópico, pois nossa identidade compõe-se à medida que interagimos ao contrapormo-nos as diferenças permeadas pelo convívio social.

Logo, a poeta, através deste encontro com o outro, tem sua identidade moldada, construindo a si mesma nesta experiência de encontro cultural. Então, é neste aspecto que uma leitura pós-colonial dos seus escritos se torna pertinente, à medida que suas percepções do local visitado moldam-se em decorrência de seu maior contato com o ambiente, o que não a exclui de ambiguidades já discutidas anteriormente.

A narradora-viajante ainda fornece muitas passagens para a caracterização do local que visitava, como:

Nenhum senso real de floresta tropical, mas qualquer número de palmeiras diferentes, cada uma com sua própria noz ou feijão comestível. Algumas flores brilhantes no mato à beira da estrada e, ocasionalmente, uma cabana de palha de um caboclo e crianças nuas nos olhando.¹² (Brazilian Journal, 1987, p. 218, Tradução nossa)

Indo mais adiante na leitura, passeamos nas percepções da escritora sobre a região de Itacoatiara. Consideramos que estes

¹² No real sense of rain forest but any number of different palm trees, each with its own edible nut or bean. A few bright flowers in the roadside scrub and occasionally a caboclo's thatched hut and naked children staring at us (Brazilian Journal, 1987, p. 232).

excertos contribuem com uma ideia de abstenção, ou seja, de pouco envolvimento com o lugar visitado. Pois, de acordo com C. N. Oliveira (2007), Itacoatiara era ponto importante de apoio para a movimentação fluvial desde o início da colonização da Amazônia, sendo classificado como um importante local de parada para aqueles que passassem por ali. Em 1759, Itacoatiara foi intitulada vila de Serpa. Inclusive, a partir desta nomenclatura, passando a se destacar em relação às outras vilas existentes no mesmo período.

Cortesia do governador, passamos dois dias navegando no rio Amazonas - Nosso destino, Itacoatiara, um centro isolado de madeira a cento e trinta milhas rio abaixo de Manaus. Nosso navio: o Terezina, um barco de popa de noventa toneladas, fundo raso, calado raso e queima de madeira, vintage de 1910. Dois decks. Andar superior: cabine de comando e uma dúzia de cabines à frente; um espaço aberto coberto na popa, que servia de sala de jantar; cozinha e banheiro na popa. Convés inferior: uma fornalha e caldeira, um motor a vapor, uma grande pilha de lenha, seis vacas e um porco - não uma arca - a embarcação está no casco de leite e carne. A toda velocidade, fizemos seis milhas por hora com a corrente.¹³ (Tradução nossa)

Quando jogamos “vinte e um” até às duas da manhã, éramos todos amigos. Depois, para a cama, em nossos aposentos de luxo, um pequeno camarote com quatro

¹³ Courtesy of the governor we spent two days afloat on the Amazon- Our destination Itacoatiara, an isolated lumber centre a hundred and twenty miles downstream from Manaus. Our ship: the Terezina, a ninety-ton, flat- bottomed, shallow-draught, wood- burning sternwheeler- vintage 1910. Two decks. Upper deck: wheelhouse and a dozen cabins forward; a roofed open space aft, which served as dining-room; kitchen and lavatories in the stern. Lower deck: one firebox and boiler, one steam-engine, a large woodpile, and six cows and one pig- not quite an ark- the vessel's on the-hoof milk and meat supply. At full speed we made six miles an hour with the current (Brazilian Journal, 1987, p. 233).

lavatórios. Colchões e travesseiros de capim em cima de pequenos e estreitos beliches de madeira. Muitas baratas.¹⁴
(Tradução nossa)

Percebe-se certa ironia na explicação acerca do ambiente. Uma vez que Page sentia-se, de acordo com seus escritos, como que seduzida por aquele mundo tropical, em que trabalhadores sob um “calor indescritível”¹⁵ acabavam ficando sem as blusas devido ao mormaço da região. Isso entre outras questões foram engajando a poeta nas descrições sobre o que vinha a ser a Amazônia e sua relação com o povo local.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os dias atuais exigem uma revisão destes discursos que acabaram, por inúmeras situações, baseando-se nas comunidades eurocêntricas para proferir e delinear perspectivas sobre o Brasil e a Amazônia. Estudiosos, viajantes e exploradores vieram ao Novo Mundo e auxiliaram na construção do perfil autóctone com características de atraso, preguiça, ingenuidade, e, sem dúvida, de um indivíduo que necessitava de dominação. Logo, P. K. Page profere seu discurso colonizador acerca do Amazonas, porém, em uma análise mais abrangente, é possível apontar certas posturas anticoloniais, o que viabiliza a análise desta obra pela vertente do pós-colonial.

¹⁴ By the time we had played “twenty-one or bust” until two in the morning, we were all friends. Then to bed- we in our deluxe quarters, a small four-bunker with a minute wash-basin. Straw mattresses and pillow on top of short, narrow wooden bunks. Many cockroaches (Brazilian Journal, 1987, p. 233).

¹⁵ [...] In indescribable heat [...]. (Brazilian Journal, 1987, p. 234).

Passeamos nesta investigação do diário por aspectos pertinentes ao clima, como a referência ao calor da região, com uma atmosfera úmida e sufocante, o extrativismo do óleo de pau-rosa, animais silvestres que eram servidos como refeição principal, entre outros fatores importantes. Compondo, assim, um estudo que traz à tona particularidades do amazônida e vai contra o imperialismo e suas vertentes, propondo um novo sentido ao colonialismo relacionado à literatura e ao discurso colonizador de escritores que se amparavam neste modelo.

Portanto, *Brazilian Journal* (1987) compõe e fomenta as discussões da literatura de viagem e estabelece um elo entre as narrativas que versam acerca da Amazônia, engenhando o panorama de um texto que sugere conclusões aleatórias sobre a cultura, vivências, e que, por vezes, descarta a importância histórica dos fatos descritos.

REFERÊNCIAS

CÉSAIRE, Aimé. **Culture and colonization**. Social Text, v. 28, n. 2 (103), p. 127-144, 2010.

_____. **Discurso sobre o colonialismo**. Blumenau: Letras Contemporâneas, 2010, p. 7-85.

DUSSEL, Enrique D. **1492 [mil quatrocentos noventa e dois]: o encobrimento do outro; a origem do Mito da modernidade**; conferências de Frankfurt. Vozes, 1993.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira S.A., 1968.

HEATH, Jeffrey M. (Ed.). **Profiles in Canadian Literature 7**. Dundurn, 1991.

LIMA, Telma CS; MIOTO, Regina Célia Tamaso. **Procedimentos metodológicos na construção do conhecimento científico: a pesquisa bibliográfica**. Revista Katálysis, v. 10, n. 1, p. 37-45, 2007.

MANNONI, Octave. **Prospero and Caliban The Psychology of Colonization**: New York: Ann Harbor, 1984.

OLIVEIRA, Claudemilson Nonato Santos. **Urbanização no Médio Amazonas: a importância de Itacoatiara/AM como cidade intermediária**. Manaus: UFAM, 2007.

PAGE, P. K. **Brazilian Journal**. Toronto: Lester & Orpen Dennys Limited, 1987.

PRATT, Mary Louise. **Os olhos do império: relatos de viagem e transculturação**. Bauru: Edusc, 1999.

PRATT, Mary Louise. **Pós-colonialidade: projeto incompleto ou irrelevante?** In:

VÉSCIO, Luiz Eugênio; SANTOS, Pedro Brum (Orgs). **Literatura e História: perspectivas e convergências**. Bauru, SP: Edusc, 1999. p. 17-54.

STUART, H. A. L. L. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2000.

TODOROV, Tzvetan. **The conquest of America: The question of the other**. University of Oklahoma Press, 1999.

CHOVE NOS CAMPOS DE CACHOEIRA: **SUBJETIVIDADE E UNIFICAÇÃO DA EXPERIÊNCIA** **ESTÉTICA EM UMA POSSÍVEL ADAPTAÇÃO** **CINEMATOGRAFICA**

Vitória Siton Baganeme
Fundação Universidade Federal de Rondônia (UNIR)
vitoriasiton16@gmail.com

INTRODUÇÃO

A narrativa *Chove nos Campos de Cachoeira*, do paraense Dalcídio Jurandir, se passa em um vilarejo de uma ilha localizada no estado do Pará, na Amazônia. A partir de uma relação de extrema proximidade com a água, o livro narra o cotidiano das personagens moradoras de Cachoeira. A obra é considerada modernista por Edilson Pantoja na oitava e mais recente edição do livro. Este romance ganhou, em 1940, o concurso “Dom Casmurro”, de Brício de Abreu, em parceria com Vecchi Editor.

A obra narra a vida dos habitantes de Cachoeira, em especial os moradores do chalé, os quais formam a família composta por Major Alberto (pai e viúvo), Amélia (sua companheira, com quem o Major não é casado oficialmente), Mariinha, Alfredo, Eutanázio e mais três outras filhas do casal.

É então, a partir dos pequenos ou grandes dramas internos à família do chalé, assim como das questões e conflitos subjetivos de seus membros, que temos acesso a outros núcleos e personagens da vila, como a taberna do Salu [...]; a casa e família de Lucíola [...]; a casa de Duduca [...]; a taberna de Ezequias [...]; o quartinho de Felícia [...]; Dr. Campos [...]; entre outros (Jurandir, 2019, p. 13).

Nesse exceto, é possível perceber a relevância dos espaços na obra de Dalcídio, aspecto que será detalhado posteriormente, por meio de algumas teorias de Gaston Bachelard.

Para compreender as questões relacionadas à produção cinematográfica de uma obra literária, faz-se necessário, primeiramente, compreender o conceito de signo que será utilizado no decorrer do artigo, além de destacar, em seguida, a diferença entre as duas expressões artísticas. No que se refere ao conceito de signo, utilizaremos o de Lúcia Santaella, no livro *O que é semiótica*:

Esclareçamos: o signo é uma coisa que representa uma outra coisa: seu objeto. Ele só pode funcionar como signo se carregar esse poder de representar, substituir uma outra coisa diferente dele. Ora, o signo não é o objeto. Ele apenas está no lugar do objeto. Portanto, ele só pode representar esse objeto de certo modo e numa certa capacidade. Por exemplo: a palavra casa, a pintura de uma casa, o desenho de uma casa, o filme de uma casa, o esboço de uma casa, a maquete de uma casa, ou mesmo o seu olhar para uma casa, são todos signos do objeto casa. Não são a própria casa, nem a ideia geral que temos de casa. Substituem-na, apenas, cada um deles de um certo modo que depende da natureza do próprio signo (Santaella, 1989, p. 78).

Dessa maneira, serão utilizadas duas classificações de signo: o linguístico e o cinematográfico, como uma forma de elucidar as discussões aqui presentes e a diferença entre as duas mídias (livro e filme). Portanto, quando ocorrer a referência à representação literária, serão utilizadas as expressões “signo linguístico”, uma vez que a literatura trabalha com a palavra, e “signo cinematográfico”, para unificar as representações que ocorrem no cinema, as quais são comentadas no decorrer do artigo.

A experiência fornecida pela literatura ocorre pela produção de sentidos por meio do signo linguístico. De acordo com Antônio Candido (2014, p. 24), a literatura “[...] não é uma experiência inofensiva, mas uma aventura que pode causar problemas psíquicos e morais, como acontece com a própria vida, da qual é imagem e transfiguração”.

Sendo assim, o contato com a literatura sempre gera algum efeito estético (positivo ou negativo), visto que afeta diretamente na essência do ser humano, aspecto sempre representado de alguma maneira. Vale ressaltar, no entanto, que esse efeito pode ser gerado de diferentes maneiras para cada leitor. O contexto no qual este está inserido poderá determinar ou, pelo menos, interferir nos sentidos gerados por determinada leitura.

Por exemplo: aí está você, em algum lugar, provavelmente sentado, [...] Tome agora o que está em sua consciência em qualquer um de seus simples momentos. Há primeiro uma consciência geral da vida. Então, há a reunião de pequenas sensações gerais da vida. Então, há a reunião de pequenas sensações epidérmicas de sua roupa. Há, então, o senso da qualidade geral do lugar em que você está. Há também a consciência de estar só, se estiver só. Então, há a luz, uma sensação muito vaga do cheiro e da temperatura do ambiente e do seu corpo, um certo gosto na boca... Então, as letras impressas neste livro as quais, em qualquer um dos instantes, serão a mera apreensão de um simples traço. Há, ainda, um conjunto de noções, o provável sentimento de estar compreendendo o que estou tentando lhe transmitir. Em adição, há centenas de coisas no fundo de sua consciência: lembranças vagas, desejos indiscerníveis, sentimentos muito gerais de estar mais ou menos bem ou de estar mais ou menos mal. Sua vida inteira está aí com você

em cada lapso de instante em que você está existindo (Santaella, 1989).

Para Santaella (1989), até o momento da leitura pode mudar o sentido gerado pelas palavras, assim como as vivências, experiências e conhecimentos do receptor.

Na obra em discussão há a presença de contínua descrição. Este aspecto pode colaborar para a experiência estética do leitor, pois facilita a apreensão dos elementos da narrativa, tais como espaço, tempo e personagens. Contudo, é necessário ressaltar que mesmo com inúmeros detalhes, a interpretação do texto literário pode variar. Por exemplo, um leitor da região Sudeste poderá ter dificuldades para criar o cenário mental da obra, visto que nunca visitou a região Norte (local da narrativa), nem possui qualquer outro conhecimento acerca da localidade, cultura, etc. Um leitor nortista, no entanto, poderá estar mais habituado.

Entretanto, de acordo com Bachelard (1993, p. 14), “Não há necessidade de ter vivido os sofrimentos do poeta para compreender a felicidade de palavras oferecidas pelo poeta [...]”, ou seja, a palavra literária, o signo linguístico no contexto literário, é capaz de atingir o ser leitor, mesmo que este não possua conhecimento ou vivência acerca daquilo que está descrito, pois há a decodificação do código e sua consequente geração de sentidos.

Uma nuvem mais pesada de chuva cresceu no céu. Quando chove, Cachoeira fica encharcada. Os campos de Cachoeira vinham de longe olhar as casas da vila à beira do rio, com desejo de partir com aquelas águas. Quando chovia, mesmo verão, as chuvas eram grandes e os campos ficavam alagados. Eutanázio gostava um bocado de passear pelos campos. De atravessar os campos para chegar à casa de seu

Cristóvão que ficava na ponta da rua para os lavrados. Às vezes chegava, para ver Irene, com a roupa escorrendo, os cabelos pingando[...] (Jurandir, 2019, p. 32).

Eutanázio voltou à janela e D. Gemi se sentou novamente. Começou a refletir que aquele homem só podia ter um crime nas costas, andava com um remorso lhe perseguindo. Só podia ser. Não era possível acreditar num homem daquele, parecendo até variado da cabeça. Não podia compreender. Um homem emburrado sempre, insensível à bondade dos outros. Ela não fazia aquilo por dinheiro, nem mesmo parente era. Sim, fazia por amizade a Major Alberto e D. Amélia. E ele mesmo necessitava de socorro, senão se acabava com aquela doença (Jurandir, 2019, p. 33).

Os trechos acima foram retirados da obra literária e são marcados por descrições. O primeiro trecho descreve a chuva, a água (elemento muito presente na narrativa). Já o segundo, descreve os pensamentos de uma personagem. Os dois excertos geram diferentes sentidos em leitores. Pois, o conjunto de signos nos trechos citados é capaz de causar a experiência estética literária, assim como em outras obras, destacando sempre a diferença entre as obras, leitores e os demais aspectos que permeiam tal momento causado pela arte.

A mudança de mídia da obra *Chove nos Campos de Cachoeira* é o foco principal desta pesquisa, sendo assim, é essencial discutir sobre a experiência gerada pelo cinema, a qual ocorre por meio do signo cinematográfico das imagens e dos sons.

Hollywood inventou uma arte que não observa o princípio da composição contida em si mesma e que, não apenas elimina a distância entre o espectador e a obra de arte, mas deliberadamente cria a ilusão, no telespectador, de que ele está no interior da ação produzida no espaço ficcional do filme (Balazs apud Xavier, 2014, p. 22).

Assim, o cinema é capaz de eliminar a distância entre o espectador e a obra de arte ao permitir que ele se sinta dentro do que está sendo retratado. Torna-se importante a ressalva de que todas as artes geram esse efeito, no entanto, de maneiras diferentes, com materiais diferentes, uma vez que:

As metáforas que propõem a lente da câmera como uma espécie de olho de um observador astuto apoiam-se muito no movimento de câmera para legitimar sua validade, pois são as mudanças de direção, os avanços e recuos, que permitem as associações entre o comportamento do aparelho e os diferentes momentos de um olhar intencionado (Xavier, 2014, p. 22).

Para Ismail Xavier (2014), uma das maneiras que a arte cinematográfica utiliza para gerar sentidos, é a metáfora. Por ser voltado para o audiovisual, o recurso de movimentos da câmera, por exemplo, muda para conseguir demonstrar o que está no roteiro e, assim, gerar as interpretações, sentidos e experiências.

Ademais, “no próprio ato de especificar a semelhança, tal termo distingue e estabelece um tipo de experiência visual que não é a experiência de um objeto ou pessoa real” (Xavier, 2014, p. 17). Dessa forma, assim como a pintura surrealista de Renée Magritte “*ceci n’est pas une pipe*” (na tradução para o português: “isto não é um cachimbo”), ou seja, um cachimbo em uma cena de filme não é, verdadeiramente, um cachimbo, assim como a narração de um cachimbo e a pintura do mesmo objeto. No entanto, cada expressão gera um sentido dentro de suas subjetividades e especificidades, e de acordo com o apreciador.

A unificação (ou adaptação) das duas experiências (literária e cinematográfica) deve ser compreendida, então, não como um

processo de representação. Um livro será representado no cinema ou televisão, mas como uma criação. As duas obras estão interligadas pela mesma “fonte”, mas é necessário, para que a experiência não seja banhada de preconceitos e receios e efetivada de fato, entender a adaptação cinematográfica como uma obra isolada, única e que deve ser analisada como tal.

Essa unificação pode ser negativa quando não consegue cumprir o seu papel de geradora de sentidos. Entretanto, na maioria das vezes, isso ocorre, pois o ávido leitor ainda não se tornou apreciador de cinema, o que o faz analisar a criação como um texto literário, não uma obra cinematográfica.

A teoria da adaptação tem à sua disposição, até aqui, um amplo arquivo de termos e conceitos para dar conta da mutação de formas entre as mídias – adaptação enquanto leitura, re-escrita, crítica, tradução, transmutação, metamorfose, recriação, transvocalização, ressuscitação, transfiguração, efetivação, transmodalização, significação, performance, dialogização, canibalização, reimaginação, encarnação ou ressurreição (Stam, 2006, p. 27).

Para Stam (2006), existem diversos termos que podem ser sinônimos de “adaptação”, quando se refere à mudança de mídia. De maneira análoga, o autor cita Bakhtin para elucidar a questão da originalidade tão discutida na crítica de uma adaptação cinematográfica.

O “dialogismo” bakhtiniano se refere no sentido mais amplo, às infinitas e abertas possibilidades geradas por todas as práticas discursivas da cultura, a matriz de expressões comunicativas que ‘alcançam’ o texto não apenas através de citações reconhecíveis, mas também através de um processo sutil de retransmissão textual. Qualquer texto que tenha ‘dormido com’ outro texto, como disse um gracejador pós-

moderno, também dormiu com todos os outros textos que o outro texto já dormiu (Bakhtin apud Stam, 2006, p. 28).

Portanto, há uma relação infinita entre as obras literárias, pois sempre há outra que utilizou a mesma técnica ou abordou a mesma temática. Dessa forma, é possível reconhecer aspectos intertextuais. Da mesma maneira deve ser compreendida a mudança entre artes. Se Camões retomou as características de Homero, por que o cinema não pode abordar as características de uma obra literária, mas dentro de suas especificidades geradoras de sentido?

A espacialidade mostra-se, na obra de Dalcídio Jurandir, como elemento essencial para a geração de sentidos. Para Bachelard (1993, p. 84): “toda grande imagem simples revela um estado de alma. A casa, mais ainda que a paisagem, é ‘um estado de alma’. Mesmo reproduzida em seu aspecto exterior, ela fala de uma intimidade”.

Portanto, ao adaptar um romance, por exemplo, para o roteiro de um filme, o diretor deve analisar o que os espaços que serão construídos fisicamente significam para as personagens, uma vez que isto determinará suas características, tais como cores, posição dos objetos, iluminação, direção da câmera, tudo para gerar sentidos e interpretações por meio da imagem.

O chalé é como um mundo de músicas distantes, de vozes que voltaram. A chuva não traz uma esperança para os desassossegos que estagnaram em Eutanázio como balseados. O vento dos campos vem dos lagos, do sono dos jacarés nos pântanos, do voo dos patos brabos nas baixas, do miado das onças rondando as malhadas. O chalé é como uma ilha batida de vento e chuva. Irene vem através da chuva lhe trazer uma roupa macia, limpa, cheira à roupa guardada em baú de mulata. Cheirando à cama arrumada, à carne de mulher saindo dum banho. Irene vem contar quantos cabelos

brancos ele tem, quantos desesperos há na sua solidão (Jurandir, 2019, p. 112).

As descrições relacionadas à natureza (o vento, as comparações, a chuva, o cheiro...), mesmo que baseadas, em alguns trechos, em preconceitos, são capazes de fazer o leitor compreender e desenvolver os sentidos referentes à cena.

No cinema, o roteiro e o cenário irão adaptar essas metáforas para o concreto. Sendo assim, o “cheiro de casa arrumada” será composto em um signo cinematográfico que gere o mesmo sentido/sensação, mas dentro de suas especificidades. A posição da câmera e dos atores, as expressões, os sons e outros elementos usuais do cinema.

O aspecto mais presente na obra de Dalcídio Jurandir é a água. Deste ponto, é possível destacar alguns aspectos, como a maternidade. Para Bachelard (1997, p. 120), “a água é uma projeção da mãe”, o que pode ser claramente observado na relação entre Alfredo e sua mãe, D. Amélia, quando esta limpa as feridas daquele, causadas pela sífilis.

Alfredo ergue-se e olha de novo as marcas de feridas. Os campos se queimam mas em janeiro as grandes chuvas lavam a marca do fogo. Os campos ficam verdes e se deixam depois ficar dentro d'água e os mururés florescem entre os peixes. Quando a mãe aparecia com a cuia e o algodão para lavar as feridas, Alfredo se amolecia na rede num quase desejo de morrer, morrer devagarinho com o braço de sua mãe sob a cabeça. Aquilo era também da febre. Mas de súbito um ímpeto de chorar alto, de gritar ára espantar aquele desejo sem forma. Vontade de bater o pé para a mãe, embrulhar-se na rede, repelindo o curativo, não queria nada. D. Amélia nascera com aquelas mãos para tratar as feridas. E agora Alfredo sabe que nem essas mãos nem as grandes chuvas em março curam a marca das feridas (Jurandir, 2019, p. 26-27).

A personagem Alfredo olha para as chuvas fortes do período chuvoso da Amazônia com o desejo de que estas limpem as feridas surgidas de uma doença assoladora e que, em decorrência do tempo passado na história e do local onde mora, o tratamento não gera muitos resultados. No entanto, há uma outra água que o auxilia, que faz com que a dor amenize, mas não faz as marcas sumirem. Esta alternativa é apresentada pela mãe que lava as feridas com o amor materno que se materializa nessa água. A água está presente no desejo de “limpeza” pela chuva, na água que está na cuia segurada pela mãe, no ato de chorar e na decepção ao perceber que nem mesmo a água entregue e utilizada por sua mãe fará com que sua doença acabe.

Alfredo espera certa purificação, uma vez que a sífilis, na narrativa, é abordada como uma doença incurável, um estigma. E o ambiente da narrativa, a vila de Cachoeira, é rodeado de água, tanto pelas chuvas, quanto pelos rios. Dessa maneira, a ideia de purificação de Alfredo é a da água.

[...] a imaginação material encontra na água a matéria pura por excelência, a matéria naturalmente pura. A água se oferece pois como um símbolo natural para a pureza; ela dá sentidos precisos a uma psicologia prolixa da purificação (Bachelard, 1997, p. 139).

Sendo assim, essa relação com água proposta na narrativa seria adaptada ao cinema dentro dos parâmetros do signo cinematográfico. A água, muitas vezes metafórica, pode tornar-se a água material, ou ainda, traduzida em outro símbolo que seja capaz de gerar os sentidos necessários. O que corrobora com as ideias de Paes Loureiro (2001, p. 125), ao afirmar que:

Os rios na Amazônia consistem em uma realidade labiríntica e assumem uma importância fisiográfica e

humana excepcional. O rio é o fator dominante nessa estrutura fisiográfica e humana, conferindo um *ethos* e um ritmo à vida regional. Dele dependem a vida e a morte, a fertilidade e a carência, a formação e a destruição de terras, a inundação e a seca, a circulação humana e de bens simbólicos, a política e a economia, o comércio e a sociabilidade. O rio está em tudo.

Loureiro nos traz alguns sentidos para essa relação do rio com o caboclo, com o sujeito que pertence à Amazônia, aspecto que fora abordado de diferentes maneiras na obra de Jurandir e poderia ser utilizado de maneira concreta na possível adaptação cinematográfica.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para iniciar a discussão acerca da possibilidade de uma adaptação cinematográfica de *Chove nos Campos de Cachoeira*, de Dalcídio Jurandir, deve-se destacar a diferença entre o “signo linguístico” e o “signo cinematográfico” (conceitos utilizados neste artigo), que envolvem os materiais, habilidades, instrumentos e possibilidades de criação de cada arte (escrita literária e cinema). Dessa maneira, a mudança de mídia refere-se, também, à mudança do signo e tudo o que ele carrega e significa.

As experiências geradas pelas duas formas de arte são diferentes, visto que se utilizam de diferentes recursos para produção de sentidos. O signo linguístico utiliza-se da metáfora e das diferentes formas de construção de significado; enquanto o signo cinematográfico abrange a tecnologia, como as câmeras e suas posições, a iluminação, o som, atores, ambientes, vestuário e expressões, dentre outros mecanismos.

Essa diferença faz com que a adaptação ao cinema não seja considerada uma cópia, mas uma nova obra. Assim, a possível

adaptação cinematográfica de *Chove nos campos de Cachoeira* deve ser analisada e apreciada como uma obra cinematográfica sem relação com a obra narrada, pois seus efeitos são diferentes.

Contudo, é possível realizar certas previsões baseadas na narrativa, com o intuito de compreender as diferenças entre os dois signos supracitados. Dentro dessa perspectiva, surgem diversas análises, como a compreensão do espaço, da água e até mesmo das questões psíquicas das personagens. Na perspectiva de Bachelard (1993), toda grande imagem, mesmo que simples e em seu aspecto exterior, é um estado de alma e fala sobre uma intimidade. Por isso, os espaços da obra podem ser analisados mais profundamente com o objetivo de entender seus significados às personagens. Isto se faz essencial para a montagem do cenário na adaptação.

Além disso, a água é o elemento mais presente em *Chove nos Campos de Cachoeira*. Este é outro aspecto que pode ser abordado de forma mais abrangente sob a visão de Bachelard. Entretanto, para nossa discussão, destaca-se a relação de desejo de cura pela chuva de Alfredo, o qual observa a chegada da chuva com este desejo latente. Porém, a água que lhe é oferecida é a da mãe. Esta água possui um aspecto de pureza por sua remetente e não por sua ação, uma vez que a limpeza feita por D. Amélia apenas alivia a dor do filho, não cura. Alfredo reprime a própria água, aquela que deseja sair em forma de lágrimas, junto com o desejo da morte, enquanto suas feridas são limpas por aquela que traz consolo, mas não restauração.

A primeira obra publicada de Dalcídio Jurandir é extremamente rica e apresenta grande possibilidade de análise e pesquisa. Este artigo optou por fazer referência à mudança de mídia (da literatura para o cinema), além do aspecto espacial e da água

relacionada às duas personagens citadas. O preconceito com as produções de escritores e poetas amazônicos é persistente no Brasil e a escassez de adaptações cinematográficas retrata esse cenário de exclusão. Existem raros exemplos: *Mad Maria*, de Márcio Souza e *Dois irmãos*, de Milton Hatoum; ambos adaptados para a televisão, e *Órfãos do Eldorado*, também de Milton Hatoum, adaptado para o cinema.

Este trabalho visa também, por isso, destacar a riqueza da obra *Chove nos Campos de Cachoeira*, do escritor paraense Dalcídio Jurandir. Ademais, os recortes apresentados demonstram vasta experiência estética (causada por ambos os signos), e indicam novos possíveis aspectos a serem pesquisados.

REFERÊNCIAS

BACHELARD, Gaston. **A poética do espaço**. São Paulo, Martins Fontes, 1993.

_____. **A água e os sonhos**: ensaio sobre a imaginação da matéria. São Paulo, Martins Fontes, 1997.

JURANDIR, Dalcídio. **Chove nos Campos de Cachoeira**. 8. ed. Bragança, Pará. grafo Editora, 2019.

LOUREIRO, João de Jesus Paes. **Cultura amazônica**: uma poética do imaginário. São Paulo: Escrituras Editora, 2001.

SANTAELLA, Lúcia. **O que é semiótica**. 7. ed. São Paulo, Editora Brasiliense, 1989.

STAM, Robert. Teoria e prática da adaptação: da fidelidade à intertextualidade. In: **Ilha do Desterro**. n. 51. Florianópolis: jul/dez 2006. p. 19-53.

XAVIER, Ismail. **O discurso cinematográfico**: a opacidade e a transparência. 6. ed. São Paulo, Paz e Terra, 2014.

DO ORIENTE À AMAZÔNIA: O ENCONTRO DO CEDRO COM O MADEIRA

Maria Vitória Loureiro do Nascimento Vieira
Fundação Universidade Federal de Rondônia (UNIR)
vitorialevita@gmail.com

Klivy Ferreira dos Reis
Fundação Universidade Federal de Rondônia (UNIR)
klivyreis@hotmail.com

INTRODUÇÃO

As práticas híbridas podem ser assimiladas através da música, religião, esporte, linguagem, dentre outros aspectos. É possível notar através da correlação entre povos essa hibridação dos sujeitos que migram daqueles que colonizaram um território e introduziram sua cultura. Por conta disso, novos sentidos começam a serem tecidos: o igual, o desigual, o mais forte, o dominado, a aceitação ou não aceitação de culturas, enfim, as resistências ou os consensos são estimulantes para que aconteça o processo de hibridação. Quando ocorre um processo migratório, as mudanças no lugar são inevitáveis para os que se instalam, como para os que já estão no território. É um contato acompanhado com o conflito, embora o respeito mútuo comece a surgir.

Nesse sentido, não é fácil discernir valores culturais particulares, todavia, não quer dizer que a existência de uma política dominante entre culturas deva ser banalizada, mas deve reconhecer a imbricação entre os domínios da cultura. Por isso que a aceleração da conectividade entre os povos e suas culturas podem ter relação com esse mundo globalizado. Essa globalização pode estar entrelaçada às relações de poder, como há espaço, ganha-se força para dominar.

Desta forma, procuramos refletir sobre a ideia de um encontro entre culturas. Tal entendimento é defendido pelo multiculturalismo, confrontar o discurso eurocêntrico através dessa prerrogativa, descartando uma cultura hegemônica.

[...] uma noção coletiva que identifica a “nós” europeus contra todos “aqueles” não europeus, e pode-se argumentar que o principal componente da cultura europeia é precisamente o que tornou hegemônica essa cultura dentro e fora da Europa: a ideia de uma identidade europeia superior a todos os povos e culturas não europeus (Said, 2007, p. 34).

A abertura para hibridação agrega culturas, traz transformações inusitadas numa sociedade, combinações distintas enriquecendo a sociedade. Essa abordagem multicultural precisa de reflexões, amplas discussões, rompimento de questões locais, acoplando formações intelectuais, anulando o discurso de culturas superiores.

Em linhas gerais, o artigo buscou apresentar uma leitura sobre a hibridação cultural concernente ao encontro do cedro com madeira. O trabalho conta com uma metodologia de cunho bibliográfico apoiada em Canclini (2008), Said (1995; 2007), Laraia (1997), Nenevé e Sampaio (2015), entre outros na qual versam sobre temas multiculturais, relacionados a chegada dos libaneses no município de Porto Velho, Rondônia.

UMA QUESTÃO DE CULTURA

Cada povo, cada tribo, cada grupo social, medra algumas características semelhantes nas quais se identificam. Esse aparato de atributos pode ser caracterizado como a cultura historicamente constituída deste povo. Em circunstâncias mais comuns possíveis,

podemos bater de frente com as manifestações singulares de cada cultura, que estarão em convergência, precisando de tolerância, ajustes e outros referenciais que refinem o relacionamento, de acordo com cada singularidade.

Nossa sociedade é rodeada pelo encontro, o convívio das mais diversas culturas, elemento norteador para uma fusão. Cada cultura tem seus valores, sendo assim, essas possuem práticas e normas culturais diferentes. Conviver com as diferenças culturais sem considerá-las inferiores ou superiores uma a outra, livrando-as do Imperialismo Cultural, uma vez que esta visão tem como foco determinar identidades comportamentais como padrão a ser seguido. É necessário pensar que todo esse universo não nasceu nos eixos universitários, nos ambientes de formação: é o resultado de grupos “marginalizados”, na verdade, discriminados e até mesmo excluídos por uma imposição social “soberana”, em que distinguir as diferentes concepções inspira para uma construção.

Hoje em dia, ninguém é uma coisa só. Rótulos como indiano, mulher, muçulmano ou americano não passam de pontos de partida que, seguindo-se uma experiência concreta, mesmo que breve, logo ficam para trás. O imperialismo consolidou a mescla de culturas e identidades numa escala global. Mas seu pior e mais paradoxal legado foi permitir que as pessoas acreditassem que eram apenas, sobretudo, exclusivamente brancas, pretas, ocidentais ou orientais (Said, 1995, p. 395).

Nesta abordagem, é enfatizada a descrição e a compreensão da construção e formação de cada contexto. Permutar uma hegemonia cultural por outra não possibilita a pluralidade de significações, justamente a riqueza está numa troca e num diálogo entre diversas

culturas. A perspectiva prescritiva de cultura não é simplesmente como um dado estatístico da realidade, mas como uma maneira de atuar, de intervir, de transformar a dinâmica social; é a riqueza de trabalhar relações numa determinada sociedade e de conceber políticas públicas nessa direção, uma construção que acontece a partir do surgimento de determinados parâmetros.

Quando evidencia a multiplicidade de culturas e a pluralidade de identidades nas relações de poder, gera a necessidade de se questionar e desafiar as práticas silenciadoras de identidades culturais: questões como racismos, machismos, preconceitos e discriminações, tão importantes para a sociedade que devem ser analisadas significativamente sob uma perspectiva que leve em conta o crescimento dos Estudos Culturais.

Vem aumentando, no país, o interesse pela abordagem cultural e multicultural, na medida em que as orientações e reformulações por que passam a sociedade em todas as esferas: políticas, educacionais, econômicas, considerando o caráter pluriétnico e pluricultural destas. É interessante a ideia de Laraia (1997, p. 19) de que não há como fixar os indivíduos em uma uniformidade cultural: “a unidade da espécie humana, por mais paradoxal que possa parecer tal afirmação, não pode ser explicada senão em termos de sua diversidade cultural”. Por meio dessa abordagem, o homem resulta do meio cultural em que foi socializado, sendo herdeiro de camadas cumulativas, que retratam conhecimentos e experiências inseridas por gerações anteriores.

A notoriedade dessa riqueza cultural possibilita reinvenções e inovações, é o resultado de um esforço comunitário, ou seja, uma ótica de soma entre culturas obtidas através das interpelações. A cultura constrói o imaginário do homem através do tempo, não há existência

isolada das outras culturas, não há exclusividade; os atributos humanos existem através da vida de um outro.

Todavia, a cultura evidencia-se em arranjos sociais e políticos, aludida nos movimentos sociais, no campo dos excluídos. Os contornos sobre cultura são contínuos e variados, entender sua significação é buscar compreender sua própria natureza, algo inesgotável da investigação do homem.

HIBRIDAÇÃO CULTURAL: O ENCONTRO DE DOIS MUNDOS

É de grande relevância pensar que na sociedade em que vivemos os processos híbridos culturais são profundos e causadores dos processos de identidades abertas, em movimentos cíclicos, ou seja, não há cultura pura. Ao longo da história, todas às vezes que pretendia-se impelir essa pureza, os resultados foram catastróficos. Dizer que o Brasil é “pluri” torna-se uma afirmação retórica, uma vez que tal hibridismo começa desde a formação de seu povo.

Veja, falamos de um país mestiço e híbrido, com a mistura de culturas, raças e etnias que compõe seu cenário. São muitas diferenças e de várias esferas: regionais, culturais, sociais, raciais, religiosas, de gênero e tantas outras. Canclini (2008, p. 29), fomenta nossa bandeira híbrida com a seguinte elocução: “entendo por hibridação processos socioculturais nos quais estruturas ou práticas discretas, que existiam de forma separada, se combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas”.

A hibridação cultural é de grande valor para elevar o dinamismo dos diversos grupos socioculturais. O hibridismo tem uma abordagem heterogênea das identidades e retoma o regime de construção da linguagem como um dos marcos centrais da identidade.

Nesta perspectiva, o alvo é a diferença. Embora expresso o movimento por valorização das diferenças e pelo renovo social, os conceitos multiculturais são diversos, começando pela tendência liberal, comprometida com a preservação da ordem, até a perspectiva revolucionária ou crítica (McLaren, 2000, p. 73), que busca transformar as relações sociais desiguais e a organização de poder da sociedade vigorante.

Nesse sentido, autores afirmam que nenhuma ideologia racial pode tratar com indiferença os contextos sociais que cooperaram para formação de um determinado grupo. Nesse seguimento, os estudiosos críticos forçam uma análise complexa da identidade cultural. Eclodir com uma estrutura exigida pelo capitalismo deve ser a precedência para aquele que deseja reverter a exclusão e combater o bom combate pela construção de uma sociedade justa. Práticas sociais e correntes teóricas que objetivam reconstruir a sociedade, a partir das diferenças, preconizando a transformação da ordem social vigente, ganham espaço no território brasileiro e em outros.

A migração de etnias em terras verde-amarela ganha seu destaque, lembrando que isso não aconteceu em alguns países. Mas, em terras tupiniquins seria uma boa escolha, esta não impunha barreiras, até porque havia necessidade por trabalhadores estrangeiros para o campo. Por volta dos anos 50, a extração de cassiterita estava em alta na região Norte, Porto Velho, na época ainda território do Guaporé, encontravam-se migrantes e imigrantes com ofertas de empregos. Os ciclos do diamante e da cassiterita e a pavimentação da BR-364, entre as décadas de 50 e 70, coloca fim ao relativo isolamento do estado, em relação às demais regiões do País.

A antiga BR-29 (hoje BR-364) se solidificou, permitindo, então, nos anos 70, que se iniciasse o fluxo agrícola do Território Federal de Rondônia (vinculado à União), hoje já emancipado. Todos esses fatores contribuíram para uma ligação econômica do Norte com as demais regiões do país. Possibilitou ao Território Federal de Rondônia um crescimento econômico, tornando-o Estado e Porto Velho, capital. A rodovia foi um dos fatores importantes no seu crescimento econômico.

Porto Velho e Guajará-Mirim, além de algumas outras localidades, receberam, também, imigrantes estrangeiros como: barbadianos, turcos, sírios, libaneses, cubanos, panamenhos, porto-riquenhos, chineses, transformando essas cidades num universo cultural amplo.

Como já mencionado, entre os imigrantes vindo de outras nações, queremos ressaltar a importância da entrada libanesa como contribuição econômica para Porto Velho, esta conhecida como “Cidade do Sol”, por seu pôr do sol belíssimo, e tão iluminada como a estrela, tão “pluri”, tão ela. É importante mostrar a facilidade desse povo em territorializar-se em ambientes como se já fossem deles. Nesse contexto, de fluxo migratório na capital, lembram-se que a agricultura não era o forte desse povo, a escolha seria a área urbana. Embora com pouco recurso financeiro e conhecimento básico da Língua Portuguesa, a maneira mais fácil de aumentar o capital era então “invadir” a área comercial. Começava, então, o envolvimento, a adaptação sociocultural.

A participação dos libaneses em nossa capital começou a tomar forma, considerando que esta estava em crescimento. Diferente de outras capitais que já possuíam uma migração mais efetiva de várias

nacionalidades, o que tornava a concorrência maior para conquistarem e povoarem a terra, ou seja, chegaram no tempo certo e no lugar certo, para aquilo que eles desejavam. Esse aparecimento de identidade híbrida podemos dizer que é fruto de encontros interculturais, que busca reinventar num território estranho, a ideia de pátria-mãe, já que o indivíduo reinventa suas tradições para não perder sua essência.

O comércio é o ponto de referência que marca a presença dos primos, sendo que o mascate torna-se a figura mais representativa, por meio do comércio ambulante, que facilitou granjearem amizades, contribuindo para a permanência aqui, de forma definitiva, garantiu um recomeço promissor e a vida de familiares e pessoas conhecidas que usufruíram de uma base previamente obtida pelos pioneiros. Essa forma autônoma e lucrativa de trabalho fez com que eles logo montassem seus negócios formais e pudessem também ajudar outros conterrâneos e familiares que chegavam, formando a comunidade libanesa. Em Porto Velho chegaram e fizeram amizades sólidas, por isso que de uma maneira carinhosa chamam-nos de primos.

No campo da gastronomia, os libaneses fizeram questão de nos apresentar um novo sabor, apresentando-nos: o quibe, tabule, esfirra, cafta, etc. Na dança e em comemorações tradicionais despertou no porto-velhense a curiosidade em conhecer mais. Para que a mudança fuja da demagogia e dos discursos carregados de hipocrisia, é necessário valorizar os direitos de todos, não de alguns, dando credibilidade às identidades e às culturas dos povos.

Quando a missão é transformar, não é fácil, é árduo e requer uma proposta de ação harmoniosa, com os recursos adotados, é de suma importância ser coerente. A hibridação é um elemento de grande

valor para o “nascer” de nossa cultura e sociedade, e, principalmente, para fomentar nossa identidade.

DESDIZENDO A RETÓRICA DA HERANÇA

[...] a cultura é uma espécie de teatro em que várias causas políticas e ideológicas se empenham mutuamente. Longe de ser um plácido reino de refinamento apolíneo, a cultura pode até ser um campo de batalha onde as causas se expõem à luz do dia e lutam entre si, deixando claro, por exemplo, que, dos estudantes americanos, franceses ou indianos ensinados a ler seus clássicos nacionais antes de lerem os outros, espera-se que amem e pertençam de maneira leal, e muitas vezes acrítica, às suas nações e tradições, enquanto denigrem e combatem as demais (Said, 1995, p. 5).

A história do povo brasileiro foi tecida desde sua colonização, caracterizou-se pela pluralidade cultural e, também, pela ruína de valores, hábitos e costumes não advindos do colonizador. Mesmo que vivessem negros, brancos e índios no mesmo recinto, só uma cultura foi reconhecida de fato e propagada: a do colonizador europeu. A busca por reconhecimento de identidades é obsoleta, uma das heranças mais fortes da colonização foram os discursos construídos pelos que tinham o poder em relação aos que viviam na periferia. Desdizer essas invenções implica num processo descolonizador do sujeito.

A retórica imperialista sempre foi a mais contundente, a mais presente durante os séculos, o que se justifica a subjugação de uma etnia por outra. O tema resolve vários aspectos que levam o imaginário Amazônico e Oriental, a trabalhar na decadência cultural desses mundos, interpretações, discursos imperialistas de cunho político, artigos, entre outras fontes de informação de vertentes

orientalistas que contribuem para uma das maiores “calúnias” contra a imagem cultural.

Temos de avaliar a nostalgia imperial, bem como o ódio e o ressentimento que o imperialismo desperta nos dominados, e devemos tentar examinar de forma abrangente e cuidadosa a cultura que alimentou o sentimento, a lógica e sobretudo a imaginação imperialista. E devemos também tentar entender a hegemonia da ideologia imperial, que no final do século XIX havia se entranhado totalmente nos assuntos de culturas cujos aspectos menos deploráveis ainda celebramos. (Said, 1995, p. 33).

Quando falamos, no plural, sobre culturas, bem como de Amazônia(s), queremos enfatizar a necessidade de dismantelar a visão única sobre Amazônia, aquela percepção propagada de uma cultura exoticamente singular, de uma homogeneidade de cultura indígena. Cremos que devemos reimaginar aquela excepcional Amazônia concebida e fantasiada como o local dos povos primitivos, que ainda não mudaram com todos os processos de colonização e de contatos. (Nenevé; Sampaio, 2015, p. 14).

Ao longo da história, esses mundos (Amazônico e Oriental) sempre exerceram um “certo” fascínio sobre muitos viajantes e pesquisadores, a sua cultura e modo de vida atraem pelo exotismo que passa por ser diferente. Durante o período de colonização da Europa sobre os territórios, os colonizadores desenvolveram fortes características de imperialismo e intolerância cultural contra esses, para que pudessem validar a sua “superioridade” cultural naquele momento.

A partir daí, o Ocidente começou a construir a imagem cultural do Outro: “atraso” e o “avanço”, o “fabuloso” e o “monstruoso ou horripilante”, além das questões políticas, epistemológicas, estas

inquestionáveis sobre os argumentos contrários relacionado à cultura amazônica ou libanesa (Oriente). O estilo de vida cultural e religioso desses mundos sempre foram focos de questionamentos por não ser considerado como modelo de vida adequado ao que supostamente era discursado por todo o mundo.

Pelos séculos de colonização, relatos escritos e descritos por religiosos, viajantes, entre outros narradores, direcionava justamente sobre um tal estranhamento e incompreensão do mundo amazônico; “paralelamente às veleidades oníricas da bem-aventurança edênica, as monstruosidades corporais eram o contraponto apavorante do homem nesse incessante jogo imagístico de ouvir, ver, reproduzir, contar e reescrever” (Gondim, 1994, p. 29). Na verdade, essa visão, seja geográfica, ideológica e até cultural, são prerrogativas europeias, instigando mais para o desconhecido e curioso. Não tão diferente, faz-se referência ao Oriente dentro da mesma prerrogativa europeia ou estadunidense:

Durante decênios, desenrolou-se uma guerra cultural contra os árabes e o islamismo nos Estados Unidos: caricaturas racistas assustadoras de árabes e muçulmanos dão a entender que são todos terroristas ou xeques, e que a região é uma grande favela árida, só prestando para a guerra ou o lucro. A própria ideia de que possa existir uma história, uma cultura, uma sociedade – na verdade, muitas sociedades –, não entrou em cena mais do que uma ou duas vezes, e nem mesmo durante o coro de vozes proclamando as virtudes do “multiculturalismo”. Uma inundação de livros triviais de jornalistas invadiu o mercado e popularizou uma série de estereótipos desumanizadores, todos mostrando os árabes basicamente como uma ou outra variante de Saddam (Said, 1995, p. 356).

O prazer pelo uso do poder, seja de observar ou controlar, consiste, ideologicamente, em reduzir o sujeito a ser governado. A anátema de que a missão colonizadora ocidental libertaria o indivíduo utilizando uma narrativa hegemônica, era vigente, dispersando a veracidade das práticas imperialistas, como a violência das representações dos povos, fomentando as mazelas das consequências da abrupta ação do colonizador.

Durante duas gerações, os Estados Unidos se alinharam no Oriente Médio principalmente com a tirania e a injustiça. Não apoiaram oficialmente nenhuma luta pela democracia, pelos direitos femininos, pelo secularismo ou pelos direitos das minorias. Pelo contrário, um governo após o outro sustentou clientes dóceis e impopulares, e ignorou as tentativas de pequenos povos de se libertarem da ocupação militar, enquanto subsidiavam seus inimigos (Said, 1995, p. 355).

Os estereótipos desse mundo “diferente”, que foi propagado e rotulado como tal, considerado como verdade, leva muitos a erros de uma ilusão de que esses espaços e essas representações são verdades. Toda retórica sobre o mundo amazônico e oriental através de citações, hipóteses científicas, não serão suficientes para fontes comprobatórias de uma verdade sobre esse universo gigantesco amazônico/oriental, sendo fácil desconsiderar tais refutações. É necessária a desconstrução desse acervo ficcional dessas etnias para a compreensão da formação dos pensamentos sociais, unindo os universos periféricos como gigantes para construção de identidade pluricultural.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os discursos sobre a construção da Amazônia e do Oriente apontam uma influência na construção do imaginário utópico relacionado a esses mundos.

Conforme as leituras que refutam esse pensamento hegemônico, percebemos que a imagem “verdadeira” desses mundos não se resume em uma única visão, possuem aspectos de identidades, ideologias diferentes em seus processos constitutivos, não coincidem com o que foi apresentado. A proposta de construir uma nova imagem através das características históricas, que busca trazer uma nova visão, mais realista, que ao mesmo tempo venha a enriquecer e valorizar a cultura e a imagem desses universos: Amazônico e Oriental.

A hibridação traz essa riqueza multifacetada, que enfatiza a transformação social, considerando os argumentos fundamentados em estruturas inclusivas, para que modifiquem os paradigmas vigentes. Porto Velho, a Cidade do Sol, terra acolhedora, alento de outras regiões, cidade município, orgulho da Amazônia Ocidental, inclusiva e exclusiva, com seus raios estradas perenes, lugar de territorialização dos primos.

REFERÊNCIAS

BHABHA, Homi. **O local da cultura**. Tradução de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis. Belo Horizonte, Ed. UFMG, 2014.

CANCLINI, Néstor Garcia. **Culturas Híbridas** – estratégias para entrar e sair da modernidade. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

CANDAU, Vera Maria. Direitos humanos, educação e interculturalidade: as tensões entre igualdade e diferença. **Revista Brasileira de Educação**, v. 13 n. 37 jan./abr. 2008.

FONSECA, Dante R.; TEIXEIRA, Marco A. D. **História regional** (Rondônia). 2. ed. Porto Velho: Rondoniana, 2001.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura**: um conceito antropológico. 14. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997

MCLAREN, Peter. **Multiculturalismo crítico**. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2000.

NENEVÉ, M.; SAMPAIO, S. M. G. Re-imaginar a Amazônia, descolonizar a escrita sobre a região. In: Albuquerque; Nenevé; Sampaio (Orgs.). **Literaturas e Amazônia**: colonização e descolonização. Rio Branco: Nepan, 2015, v. 1, p. 13-29

SAID, E. W. **Cultura e imperialismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. **Orientalismo**: o oriente como invenção do ocidente. São Paulo: Cia das Letras, 2007.

EFEITOS DE SENTIDO NA CONSTRUÇÃO DO DISCURSO DO AGRICULTOR FAMILIAR DA ZONA DA MATA RONDONIENSE

Natália Leite Lima
Fundação Universidade Federal de Rondônia (UNIR)
nat.lima@hotmail.com

INTRODUÇÃO

Os discursos que serão analisados neste artigo foram extraídos de depoimentos dos agricultores e agricultoras cadastrados na segunda fase do projeto socioambiental intitulado Viveiro Cidadão, executado pela ONG Ação Ecológica Guaporé (Ecoporé), com o patrocínio do programa Petrobras Socioambiental, entre os anos de 2017 e 2019. O objetivo desse projeto é recuperar áreas de preservação permanentes e reservas legais degradadas, a partir de ações de reflorestamento e estímulo à produção sustentável, dispondo da infraestrutura existente no viveiro de produção de mudas da Ecoporé como centro irradiador de ações de educação socioambiental e de comunicação.

O que se busca analisar neste artigo é o interdiscurso, a memória discursiva e os efeitos de sentidos com base na teoria da Análise do Discurso da linha francesa, partindo de discursos produzidos pelos agricultores familiares cadastrados no projeto. O intuito é compreender quais são os efeitos de sentido produzidos pelos produtores rurais em relação ao meio ambiente e seu entorno. Os dados foram coletados de entrevistas contendo testemunhos de quatro participantes do projeto. A proposta é investigar discursivamente os enunciados de forma a entender quais as possíveis

relações interdiscursivas existentes na fala do produtor e como o funcionamento ideológico se materializa nesse discurso.

No primeiro momento, será apresentado um breve histórico da Instituição e do projeto executado pela ONG Ecoporé, que atua diretamente com agricultores e agricultoras. Feito isso, iremos apresentar, de modo breve, o aporte teórico baseado em conceitos de Michel Peuchêux e Eni Orlandi, estudiosos da Análise de Discurso da linha Francesa – corrente teórica originária da segunda metade do século XX, década de 1960 –, juntamente com a análise dos dados obtidos durante a pesquisa.

ECOPORÉ E O VIVEIRO CIDADÃO

O processo histórico da colonização da região amazônica, em especial no Estado de Rondônia, mostra que seu desenvolvimento está intimamente ligado aos programas governamentais, mais intensamente a partir da década de 1970, por meio dos governos militares. A ocupação do território rondoniense foi feita por pessoas procedentes de diversas regiões do país, especialmente de agricultores vindo do Sul e Sudeste. Esse histórico, somado aos inúmeros projetos de colonização, ao asfaltamento da rodovia federal BR-364, entre outros fatores, propulsou a ocupação rural de Rondônia.

Diversas cidades foram crescendo à beira da estrada, impulsionando o movimento migratório mais importante do Estado. Na região da Zona da Mata, composta pelos municípios de Alta Floresta d'Oeste, Alto Alegre dos Parecis, Castanheiras, Nova Brasilândia d'Oeste, Novo Horizonte do Oeste, Rolim de Moura e Santa Luzia d'Oeste, a ocupação seguiu o mesmo ritmo, ocasionando a devastação de grande parte da cobertura vegetal destes territórios.

Esse cenário foi causado, principalmente, pela degradação de nascentes de importantes corpos d'água, aliada ao uso intenso desses ambientes em atividades rurais, urbanas e industriais.

Este é o contexto no qual surge a Ecoporé, em 1988, no município de Rolim de Moura, interior do estado de Rondônia, com intuito de legitimar suas ações desenvolvidas contra a exploração predatória de madeiras, combate ao desmatamento ilegal e ao processo de invasão das Unidades de Conservação, que à época se expandiam no Estado (Ecoporé, 2019).

Entre os inúmeros projetos executados pela Instituição, encontra-se o Viveiro Cidadão, que já realizou a recuperação de 500 hectares de áreas em oito municípios da Zona da Mata rondoniense e Centro Sul do estado de Rondônia desde sua criação, em 2013, primeira fase do projeto. A iniciativa atua com mais de 600 proprietários rurais, entre agricultores familiares, mulheres do campo e jovens agricultores, já tendo distribuído mais de dois milhões de mudas de diversas espécies frutíferas e florestais. Este plantio se soma às centenas de atividades de educação ambiental já desenvolvidas no decorrer do trabalho (Ecoporé, 2019).

Na segunda fase do projeto, foram propostos quatro eixos de trabalho: Educação socioambiental, recuperação de áreas, pesquisa e formação, além da comunicação social. Os eixos adotados no trabalho tiveram abordagem metodológica dos Viveiros Educadores, atuando de forma integrada, de modo a estimular agricultores familiares a recompor áreas, buscando, assim, a adequação ambiental de suas propriedades rurais à luz do código florestal brasileiro.

Figura 1 - Mapa de área de atuação do projeto Viveiro Cidadão (2019)

CONSIDERAÇÕES TEÓRICAS E ANÁLISE DOS DADOS

A Análise de Discurso (AD) Francesa, de acordo com Orlandi (2005), procura compreender a língua fazendo sentido, enquanto trabalho simbólico, parte do trabalho social geral, constitutivo do homem e da sua história. Isso implica uma necessária relação com a exterioridade, como destaca a autora:

[...] a língua tem sua ordem própria mas só é relativamente autônoma (distinguindo-se da Linguística, ela reintroduz a noção de sujeito e de situação da análise da linguagem); a história tem seu real afetado pelo simbólico (os fatos reclamam sentidos); o sujeito de linguagem é descentrado, pois é afetado pelo real da língua e também pelo real da história, não tendo controle sobre o modo como elas o afetam. Isso redundaria em dizer que o sujeito discursivo funciona pelo inconsciente e pela ideologia (Orlandi, 2005, p. 20)

O *corpus* deste trabalho é constituído por quatro depoimentos de agricultores, gravados em vídeo e disponibilizados pelo próprio projeto em seu canal no Youtube. Contudo, optamos por fazer o recorte deste *corpus* e selecionar, para este artigo, apenas o depoimento que contém a entrevista de um agricultor do município de Rolim de Moura, ao lado de sua filha. O recorte se deve a dois fatores. O primeiro, devido à limitação espacial do artigo, e o segundo, à representatividade do dado, que pode ilustrar alguns aspectos do funcionamento mais amplo do discurso observado no *corpus*.

Exposto isso, tem-se a análise da primeira parte do depoimento, que discorre sobre a importância que o projeto Viveiro Cidadão tem para os dois entrevistados. A entrevista encontra-se publicada no Youtube e o trecho apresentado abaixo situa-se no tempo de quatro minutos e dezessete segundos (4min17seg).

Bom, como jovem **agricultora e mulher**, eu acredito que é uma maneira também de **permanência** da gente no sítio, porque, se você tem uma plantação, **você pode fazer** o consumo da família e o excedente **você pode estar** comercializando. (grifos nossos)

Analisa-se, inicialmente, o destaque para o uso da palavra “mulher” ao se referir como jovem agricultora. Observando a expressão utilizada, no momento em que menciona esta parte do enunciado, essa palavra recupera o sentido da histórica falta de protagonismo e reconhecimento da mulher no campo, embora seu papel sempre tenha sido importante e fundamental na área rural.

Há uma especificidade histórica presente na materialidade do discurso da jovem, que se trata da antiga luta por igualdade de gênero e a busca pela valorização do trabalho da mulher rural. Pode-se, a partir de sua fala, observar certas condições de produção, considerando-se que as mulheres ainda não possuem o devido reconhecimento da sociedade e ainda lutam para obter esse respeito. Dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas (IBGE), do Censo Agropecuário 2017, demonstram que, no Brasil, 3,6 milhões de pessoas vivem no campo. Deste número, quase 700 mil são mulheres, o que equivale declarar que 19% dos produtores individuais são do sexo feminino.

Para certos discursos (muitas vezes, hegemônicos) presentes em nossa sociedade, a mulher não é vista com capacidade de gerir financeiramente a atividade no campo, e é levada à condição de ser apenas uma ajudante do homem. Ainda não há uma divisão entre o seu mundo de trabalho e o da sua família. É a ideologia machista que é reproduzida no discurso da jovem, a história de submissão da mulher, que dentro da organização familiar tem que ser obediente e

fiel ao marido e boa mãe para os filhos. Essa “reprodução” não se dá necessariamente como assunção do discurso machistas, mas sim, como constituição interdiscursiva.

Quando se faz o uso do substantivo “mulher” (nesse caso, com função caracterizadora), temos que considerar, nas circunstâncias da enunciação, o papel que assume a posição de sujeito mulher ao longo da história. A imagem que a mulher tem diante de uma sociedade patriarcal e machista, na qual ela se encarrega dos afazeres domésticos e da educação das crianças, ao passo que, ao homem, incube a direção da família e da garantia do sustento familiar por meio do trabalho. São relações de forças, de sentidos e a antecipação, sob o modo do funcionamento das formações imaginárias, como afirma Orlandi (2005). Continua a autora:

Podemos ter muitas e diferentes possibilidades regidas pela maneira como a formação social está na história... Tudo isso visa contribuir para constituição das condições em que o discurso se produz e portanto para seu processo de significação. É bom lembrar que: na análise do discurso, não menosprezamos a força que a imagem tem na consituição do dizer. O imaginário faz necessariamente parte do funcionamento da linguagem (Orlandi, 2005, p. 39)

À luz da teoria, segundo Orlandi (2005), as condições de produção, que constituem os discursos, funcionam de acordo com certos fatores. A autora destaca que:

Um deles é o que chamamos de relações de sentidos. Segundo essa noção, não há discurso que não se relacione com outros. Em outras palavras, os sentidos resultam de relações: um discurso aponta para outros que o sustentam, assim como para dizeres futuros. Todo discurso é visto como um estado de um processo discursivo mais amplo, contínuo.

Não há, desse modo, começo absoluto nem ponto final para o discurso. Um dizer tem relação com outros dizeres realizados, imaginados ou possíveis (Orlandi, 2005, p. 39).

Esses fatores poderão, ainda, não só envolver o discurso, mas sim, possibilitar ou determinar a sua própria produção. A AD considera as condições em que algum texto é produzido, enxerga como parte constitutiva do sentido o contexto histórico-social. Pode-se dizer que, pela análise do discurso, recupera-se esse processo histórico-social. Orlandi (1942) explica que um dos conceitos básicos para AD é o de condições de produção:

Essas condições de produção caracterizam o discurso, o constituem e como tal são objeto de análise. Essa modificação na perspectiva do objeto traz consigo a necessidade de se ver a enunciação não como desvio, mas como processo constitutivo da matéria enunciada (Orlandi, 1942, p. 110).

Na segunda parte do trecho, destacamos a utilização do substantivo “permanência” no enunciado. De acordo com dados da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD), de 2015, a maior parte da população brasileira, 84,72%, vive em áreas urbanas. Já 15,28% dos brasileiros vivem em áreas rurais.

Neste trecho, ora analisado, percebe-se a interdiscursividade que a fala da jovem carrega. Ao se referir sobre a permanência do jovem no sítio, pode-se dizer que os desafios ainda são enormes, com carência de políticas públicas voltadas para que o jovem permaneça no campo. São experiências repetidas no passado que estão presenciadas neste enunciado. O conceito de interdiscurso, a partir da concepção de Eni Orlandi (2005), envolve a disponibilização de

dizeres que afetam o modo como o sujeito significa em uma situação discursiva dada.

No enunciado da jovem, é possível emergir, como efeito de sentido, uma crítica ao sistema público, uma vez que o Governo não tem uma política eficiente que proporcione a fixação desse público no campo (por isso, o uso de “maneira de permanência”, e não “maneira de produção”, por exemplo, que geraria outros sentidos), contribuindo com aumento do envelhecimento da população rural ao longo da história, fato que ela presenciou durante sua vida familiar. Com o emprego de “permanência”, sugere-se, também, uma determinada relação com o campo, como lugar em que, a princípio, se quer estar, desde que existam condições favoráveis para isso.

De acordo com Orlandi:

O dizer não é propriedade particular. As palavras não são nossas. Elas significam pela história e pela língua. O que é dito em outro lugar também significa nas “nossas palavras”. O sujeito diz, pensa que sabe o que diz, mas não tem acesso ou controle sobre o modo pelo qual os sentidos se constituem nele (Orlandi, 2005 p. 32).

Ainda na primeira parte do depoimento analisado, destacamos os trechos “você pode fazer” e “você pode estar comercializando”. O uso do gerúndio é muito comum nas falas encontradas em situação de prestação de serviços. Entre as ações executadas no projeto está a ampliação dos chamados “quintais produtivos”. São áreas que ficam nos arredores das casas usadas para o cultivo de frutas, verduras, ervas e plantas medicinais e para criação de pequenos animais (Ecoporé, 2019).

Esses espaços, além de garantir a segurança alimentar das famílias, tornaram-se uma fonte de renda. Foi um serviço executado pela equipe do projeto por meio de prestação de assistência técnica promovida junto às famílias cadastradas e por meio do fornecimento de mudas frutíferas para implantação e enriquecimento destes quintais produtivos. A equipe acompanhou desde a sua implementação, até a comercialização dos excedentes.

Percebemos, então, como o discurso do projeto constitui/atravessa a fala da jovem. As instruções recebidas durante o projeto, orientações sobre qual melhor técnica a ser utilizada, o que fazer com o excedente gerado, entre outras, estão inseridas em seu discurso. Essas construções representam, no discurso da agricultora, o modo de enunciação típico do projeto, pois no final do trecho da fala dela, funciona como uma enunciação instrucional, o que faz reverberar o discurso.

Ao continuar a análise dos dados, passamos agora para o próximo trecho:

A questão de plantar também foi muito, muito interessante, porque eu e o pai plantamos abacaxi e **enquanto a gente tava plantando, a gente tava conversando sobre, sobre a história de vida do pai**, mesmo foi quando descobri que a vó do senhor, a vó ne pai?! “**A avó do pai era sem terra, eu falei "nossa", eu nem sabia que eu tinha alguém sem terra na família**” e foi quando eu descobri pelo fato de tá trabalhando junto, trabalhando com a terra, com as mudas também, **e essa proximidade**. E o fato de você plantar uma árvore, plantar uma frutífera, você tá em contato com a terra em contato com as pessoas. (grifos nossos)

Nesta parte, observa-se que seu passado tem uma história carregada de lutas em busca de melhores condições de vida, do direito à terra, ao remeter que sua avó era sem terra. Percebe-se, ainda, um discurso constituído por valores e saberes permeados por elementos históricos e culturais, e que repassam essas ideias às próximas gerações, por meio de práticas discursivas, muitas vezes vinculadas ao trabalho no dia a dia, nas relações familiares.

No mesmo trecho, damos destaque ao sentido da palavra “proximidade”. Ela está relacionada com a identidade criada com a terra, ao sentimento de pertencimento estabelecido por laços familiares, a criação de vínculos com o espaço, a localidade, que faz somar ao processo de construção de identidade. “Proximidade”, assim, relaciona-se intradiscursivamente ao sentido de “permanência”, analisado anteriormente não apenas como “ficar no mesmo lugar”, mas como “querer estar” nesse lugar.

O autor Fernandes (2003) destaca que a condição plural da identidade permite reflexões sobre este conceito, que reforça o conceito de sujeito próprio à Análise do Discurso:

Para esse campo disciplinar, o sujeito é produzido no interior dos discursos e sua identidade é resultante das posições do sujeito nos discursos. O sujeito discursivo é heterogêneo, constitui-se pela relação que estabelece com o outro, pelas interações em diferentes lugares na sociedade, e, com o Outro, que se materializa na linguagem e mostra o sujeito em um lugar desconhecido para si (Fernandes, 2003, p. 32).

Iremos, agora, para análise do último trecho da entrevista, que contém parte do depoimento do pai agricultor, que completa a fala da sua filha:

É, a respeito do que a Aline disse sobre as raízes eu vou dar um testemunho verdadeiro... Quando eu estou num certo lugar eu costumo dizer **assim "que eu sou 99,9 terra, só tem uma vírgula que é o "FUU"** (som de assopro com a boca), **esse sopro que me age, mas eu sou da terra, gosto da terra, amo a terra e faço tudo pela terra. O motivo eu vou dizer pra você, não tive instrução do INCRA para respeitar** as margens do rio, mas pela minha consciência eu disse assim "dez metros pra lá não me enriquece, dez metros para cá não me empobrece". Então está aqui, quarenta 9 e 6, 15, vai fazer 46 anos. Então, fiz o primeiro local porque também não era possível que eu ficasse, era a onça pura na época, abri mas logo em seguida a foi no primeiro ano depois e **o INCRA não passou essa instrução** para ninguém, ninguém. Não tem ninguém dos colonizadores do INCRA que dê esse relato, **mandou que derrubasse, quem não derrubasse...**

...era pra vender (Aline, a filha)

...o primeiro sítio tinha direito a outro. Assim nós fomos instruídos por isso. (Seu Roque, o pai) (grifos nossos)

Para se fazer melhor compreender o depoimento acima, faz-se necessário resgatar qual foi a atuação do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – Incra, criado em 1970, período da ditadura militar. A política orientadora, à época, era pautada pelo desmatamento para obtenção da posse da terra.

Neste breve relato, é possível perceber que isto está presente em seu discurso quando se justifica sobre o desmatamento da sua propriedade. O próprio fato de apresentar uma justificativa, ou seja, de considerá-la necessária em sua fala, mostra que o discurso de preservação, adotado pelo projeto, está assumido em enunciado. Percebe-se o cuidado que o agricultor tem com a terra, especialmente,

no trecho “mas eu sou da terra, gosto da terra, amo a terra e faço tudo pela terra”.

O uso do termo “mas” assume a função de uma conjunção adversativa, que vem expressar a ideia de contraste, de não aceitação de algo (no caso, de um outro discurso, favorável ao desmatamento). Para ele, o desmatamento cometido e estimulado pelo Governo era, infelizmente, o caminho para obtenção da propriedade rural. Orlandi (2005) destaca que “nossa sociedade é constituída por relações hierarquizadas, são relações de força, sustentadas no poder desses diferentes lugares, que se fazem valer na comunicação”. A autora afirma que:

Pensando as relações de forças, a de sentidos e antecipação, sob o modo do funcionamento das formações imaginárias, podemos ter muitas diferentes possibilidades regidas pela maneira como a formação social está na história (Orlandi, 2005, p. 41).

O pronome pessoal plural “nós”, que também é utilizado no enunciado, denota uma voz construída por outras vozes sociais. Existe um sujeito coletivo presente no discurso do agricultor. Tem-se a ideia de que não é somente ele, mas estão presentes as vozes de diversos agricultores que estiverem sob as mesmas condições sócio-históricas.

A prática da enunciação envolve todo o contexto histórico social em que o discurso é produzido. Os aspectos ideológicos e sociais estão presentes no ato de falar e são determinantes para sua construção. Além da voz coletiva presente na fala do agricultor, outras formações discursivas estão explicitadas no depoimento. Estas foram permeadas pelos fatos históricos vividos e isso está presente em seu discurso, que tem a ideologia materializada na linguagem.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho teve o intuito de apresentar como a ideologia é materializada no discurso e identificada por meio das falas transcritas no *corpus* deste artigo. Vale destacar que o interdiscurso – aquilo que já foi dito, em outro lugar, independentemente –, está presente constitutivamente nos discursos. Isso demonstra como o discurso é atravessado pela ideologia, sendo esta materializada por meio da linguagem. No processo de construção discursiva, vários elementos conduzem à formação do discurso. Questões relativas ao meio ambiente estão presentes na fala dos agricultores, seja na expressão de sentimento em relação ao lugar, às origens familiares, trazendo a memória discursiva para produção do seu dizer.

A formação discursiva encontrada nos depoimentos reafirma que o sentido é determinado pelas concepções ideológicas colocadas em jogo no processo sócio-histórico em que as palavras são produzidas, conforme diz Orlandi (2005). Na Análise do Discurso, o sujeito não pode ser visto como individualizado. Ele é uma construção de várias vozes sociais. Para compreender o sujeito discursivo, se faz necessário entender quais são as vozes presentes em seus enunciados. Trata-se de um sujeito interpelado pela ideologia e atravessado por diversas formações discursivas, que constroem sua fala. Conforme Orlandi (2005) afirma, “[...] a ideologia é a condição do sujeito e dos sentidos”.

A análise do discurso não procura o sentido “verdadeiro”, mas o real do sentido em sua materialidade linguística e histórica. A ideologia não se aprende, o inconsciente não se controla com o saber, conforme escreve Orlandi (2005). O sujeito na Análise do Discurso é compreendido em sua forma sócio-histórica, é pensado como posição,

o lugar que ocupa. O que já foi dito em algum lugar perpassa e constrói os dizeres atuais, como afirma Pêcheux (2014) “são levados a desempenhar um papel específico essencial no processo de constituição do “discurso”, ou seja, o discurso é opaco, não é transparente e é atravessado por diversas formações discursivas.

REFERÊNCIAS

AÇÃO ECOLÓGICA GUAPORÉ – Ecoporé. Disponível em: <<http://ecopore.org.br/quemsomos>>. Acesso em: 18 nov. 2019.

FERNANDES, Cleudemar Alves. **Análise do discurso**: reflexões introdutórias. Ed. ver. e ampl. São Carlos: Editora Claraluz, 2003.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICAS (IBGE). Disponível em <www.ibge.gov.br/estatisticas/economicas/agricultura-e-pecuaria/21814-2017-censo-gropecuario.html?=&t=o-que-e>. Acesso em 4 nov. 2019.

INSTITUTO NACIONAL DE COLONIZAÇÃO E REFORMA AGRÁRIA. Disponível em: <<http://www.incra.gov.br/historico-do-incra>>. Acesso em: 23 nov. 2019.

MUSSALIM, Fernanda; BENTES, Anna Christina (orgs.). **Introdução à linguística: domínios e fronteiras**, v. 2. São Paulo: Cortez, 2003.

ORLANDI, Eni Puccinelli. **A linguagem e seu funcionamento**: as formas do discurso. Campinas: Pontes, 2003.

_____. **Análise de discurso**: princípios e procedimentos. Campinas: Pontes, 2009.

PÊCHEUX, Michel. **Semântica e discurso: uma crítica à afirmação do óbvio**. Campinas: Editora da Unicamp, 2014.

PROJETO VIVEIRO CIDADÃO. Disponível em:
<<http://viveirocidadeao.org.br/institucional>>. Acesso em: 10 nov.
2019.

VIVEIRO CIDADÃO - ENTREVISTA - ALINE C. DOS SANTOS E
ROQUE A. DOS SANTOS. Disponível em:
<www.youtube.com/watch?v=NYikAOa4RxY>. Acesso em: 10 nov.
2019.

LENDA EIARA: TUPI-GUARANI, POR ERMANNO STRADELLI E AS SEREIAS EUROPEIAS

Luana Cardoso Sousa
Fundação Universidade Federal de Rondônia (UNIR)
luanaadministradora@gmail.com

Joelygia Maria de Moura Siena
Fundação Universidade Federal de Rondônia (UNIR)
joelygia-m@uol.com.br

INTRODUÇÃO

Ermanno Stradelli (Piacenza 1852 - Manaus 1926), advogado de formação, explorador viajante por amor, linguista e escritor. Chegou a Manaus pela primeira vez em 1879, ainda sem sua formação profissional acadêmica concluída. Entre idas e vindas da Itália ao Brasil, após concluir seu curso superior em direito na Universidade de Pisa, voltou ao Brasil e desta vez fixou residência neste país, nutrindo, em especial, o desejo de mapear a navegação e morfologia na geografia da Amazônia brasileira.

Desejo este que o levou a ser um dos primeiros a diagramar o curso do rio Uapés, um curso de água que banha o estado do Amazonas, sendo um dos principais afluentes do Rio Negro. O rio cartografado por ele, com o apoio da bússola e luneta, possui mais de setecentos quilômetros. Stradelli participou de diversas expedições, entre elas: de Marselha à Venezuela, expedição às nascentes do Rio Orenoco; e do Cucuí até Manaus.

DAS FOTOGRAFIAS ÀS REVISÕES CARTOGRÁFICAS E NARRATIVAS AMAZÔNIDAS

As expedições eram apenas para registro fotográfico, tudo foi bem planejado e cumprido, mas a natureza amazônida reserva surpresas, numas das viagens o material foi tragado pela correnteza do rio. Stradelli muda seu foco de buscas, seus registros serão de valor histórico geográfico, as narrativas respeitam a cultura autóctone amazônica. Segundo Páscoa (2006, p. 474), “este conde, nascido em Borgotaro, viveu pelos rios da Amazônia por décadas e compilou lendas indígenas, dando-lhes formato narrativo”. E ainda:

[...](já o fizera em seus textos “De Atures a Mayapures” , em que desmente a existência de palafitas, sobre as quais os índios locais, segundo o explorador alemão, teriam construído suas casas) mas nesse relato, em várias ocasiões a ironia é mais contundente, em especial no que se refere ao estabelecimento de latitudes e longitudes arbitrárias, que o conde faz questão de fornecer minunciosamente (Stradelli, 2009, p. 34).

É perceptível depreender a postura precisa e ética com que Stradelli fazia seu trabalho, tendo, inclusive, refeito coordenadas geográficas. Suas viagens *in loco*, mantendo o olhar fotográfico, deram o tom dos seus registros mais verídicos sobre as mapeações geográficas amazônicas.

Era ali conforme narra Humboldt, que o famoso chefe Cucuhy extremava seus gostos de gastrônomo a ponto de manter um harém onde alimentava e engordava suas mulheres, para depois o prazer de saboreá-las à mesa. Refinamento antropofágico, esse, cuja tradição morreu e que talvez jamais tenha existido a não ser na crédula mente de algum bom missionário – da mesma espécie [de Humboldt]

que, para não se dar ao trabalho de conferir se o Cassiquiare punha ou não em comunicação as duas bacias limítrofes, decidia a questão negando racionalmente a possibilidade de sua existência (Stradelli, 2009, p. 33).

Expedições que possibilitaram ao explorador viajante aproximar-se de culturas diversas, conhecer as narrativas referentes a pormenores exóticos de uma gastronomia, na qual se mantém um grupo de mulheres bem nutridas, para depois saboreá-las nas refeições. Uma escrita que nos mostra uma certa ironia, para dizer que as exposições de Humboldt contêm inverdades.

A forma como Stradelli se aproxima das etnias está ligada ao método antropológico de observação participante. Ele defendeu desde seu ingresso no Brasil o respeito às culturas autóctones. O respeito à língua Nhegatu levou a compreensão dos relatos narrativos, nestes foram considerados as descrições da floresta.

As pesquisas de campo anteriores dependiam quase inteiramente de inquéritos realizados com uns poucos informantes bilíngues ou de questionários aplicados com o auxílio de tradutores. A observação direta do comportamento era necessariamente breve e superficial, pois, realizada durante visitas de curta duração às aldeias indígenas. Através dessas técnicas de investigação é possível acumular grande número de informações e, inclusive testar a veracidade dos informes utilizando informantes diferentes. (Malinowski, 1922, p. 13).

Sendo, portanto, um pioneiro a utilizar o método, “Malinowski alterou radicalmente essa prática, passando a viver permanentemente na aldeia, afastado do convívio de outros homens brancos e aprendendo a língua nativa...” (Malinowski, 1922, p. 13). Ao conviver com os modos de pensar e viver a vida dos índios, Stradelli desenvolve

empatia e sensibilidade para escrever sobre aquela realidade. Também fez algumas fotos, registrando esses modos de vida e costumes. Adquiriu o respeito dos indígenas e, dessa forma, foi autorizado a participar de rituais sagrados, escutar conhecimentos só então repassados de pai para filho. Recebeu dos indígenas o apelido de “filho da cobra-grande”.

Em 1880, Stradelli faz uma viagem do rio Purus aos seus afluentes; depois, sai do rio Amazonas até Fonte Boa (Amazonas) e Loreto (Peru), onde teve contato com a língua *nheengatu*. Iniciou seus estudos nesta língua e deu continuidade até o fim dos seus dias. Este estudo possibilitou a produção do dicionário *Vocabulário Português-Nheengatu/ Nheengatu-Português*. O *nheengatu* é uma língua minoritária de grande relevância histórica.

[...] originada do tupi falada pelos tupinambás do Maranhão, grupo indígena que, saído da costa leste do país, fugindo dos colonizadores portugueses, internara-se nos sertões e chegará à costa norte durante o século XVI, a língua geral amazônica foi surgindo lentamente nos aldeamentos missionários que promoviam os descimentos de etnias indígenas diferenciadas das margens do rio Amazonas. (Navarro; Ávila; Trevisan, 2007, p. 7).

Se L'Eiara, tratada no poema, recorda muito próxima da sereia homérica mais próxima a dos indígenas, aparece “a y-iara” que Stradelli, mais tarde, descreverá no dicionário *nheengatu-italiano* e também *nheengatu-português*: grande: *uasu*; cobra grande: *mboiasu* (Stradelli, 1929).

Mboiasu: a cobra grande. Nome dado alguma vez à sucuriú, mas geralmente em boca dos indígenas indica uma classe de mães – a mãe do rio, do lago, do igarapé – que se tornam visíveis sob forma de cobras;

então corresponde a Y-iara, isto é, a dona das águas, a mãe da água (Stradelli, 1929).

“Y-iara senhora das águas, mãe das águas. A serpente grande ou ainda o boto rosa segundo lugar e tradição. Tanto quanto como aquele que podem sempre transformarem-se à vontade em homens ou mulheres de encantos irresistíveis, depende apenas do sexo da pessoa, que deve ser objeto da sedução. O poder da mãe das águas, é verdade que ninguém foge. Homem mulher uma vez se consegue fugir naquele momento, é em breve tempo obrigado a voltar onde viu a primeira vez a lançar-se nos braços que os esperam jogando na água e afogando-se [...]” (Stradelli, 1929, p. 525-526)

MITO E ORALIDADES EM EIARA TUPI-GUARANI

Segundo Leal, “o conto popular é uma expressão que pertence a este contexto de sonho e fantasia, de magia e de mistério; ele é parte da fala do povo, um canto harmonioso dirigido ao mistério das coisas” (1985, p. 12). Ainda esclarece que o homem sempre busca explicação próximas do real.

Mito: uma narrativa sagrada que tem por personagens seres sobrenaturais, e que procura dar ao homem respostas vitais para sua existência e ao mesmo tempo tem a capacidade de sacralizar o espaço do real por ser ele próprio uma forma de irrupção do sagrado no profano. (Leal, 1985, p. 23).

Um estudioso da tradição, Luís da Câmara Cascudo (2006, p. 78, grifo nosso) relata cenas vividas nas aldeias as quais visitou e observou que, “depois do jantar, noite cerrada, no pátio que uma fogueira ilumina e aquece, reúnem-se os velhos indígenas, os estrangeiros, para conversar e fumar até que o sono venha”. Ainda, segundo este autor, em sua obra *Literatura oral do Brasil*, a literatura

oral, “que seria limitada aos provérbios, adivinhações, contos, frases-feitas, orações, cantos, ampliou-se alcançando horizontes maiores”. Sua característica é a persistência pela oralidade. A fé é pelo ouvir, ensinava São Paulo (Cascudo, 1984, p. 23).

Em 1881, Stradelli realizou viagem até o Rio Juruá e na localidade de Samaúma, tendo como coordenadas geográficas a latitude: -2.7019358 e a longitude: -57.4972495. No período mencionado, deu-se o primeiro contato dele com os mitos amazônicos. Outros mitos lhe foram apresentados, como o Jurupari. A lara surge como uma criatura feminina, encantada, sedutora e de vida aquática. O poema de Stradelli, intitulado “*Eiara: leggenda Tupi-Guarani*”, traz as características deste ser lendário, em formato de poesia. Para descrever o mito, ele aponta:

La leggenda che oggi ti presento è stata a me udita e raccolta sul posto nella mia non breve dimora nelle Amazzoni, 5 anni e mezzo circa, dalla bocca stessa degli indigeni, anzi, non so se convenisse meglio chiamarla versione, come infatti è, se non dalla scrittura, dalla parola viva. (Stradelli, 1885, p. 5)¹⁶.

O autor esclarece sobre o sutil relacionamento entre a escritura e a oralidade. O autor escreve *Eiara* em forma de poema, utilizando ritmos, ambiente, conteúdo e forma de literatura. O mito da lara está presente em várias versões de mitos brasileiros, entretanto as

¹⁶ “A lenda que te apresento hoje foi a mim contada e colhida no local na minha não demorada estadia nas Amazônias, cerca de 5 anos e meio, da própria boca dos indígenas, de fato, não sei se convém melhor chamá-la versão, como de fato é, não do escrito, mas da palavra viva”. Tradução nossa.

características dela reportam-nos à origem do mito, sendo europeu, através das sereias mediterrâneas e das ondinas do norte da Europa.

DESCRIÇÕES ACERCA DA IARA E SINÔNIMOS E EIARA DE STRADELLI

Luís da Câmara Cascudo (1976, p. 135), em sua obra *Geografia dos mitos brasileiros*, observou que, “do ciclo amazônico há a Cobra-grande, a Boiuna, espalhando lendas nos rios, em todos os rios, mas como registrou o Sr. Francisco Peres de Lima, claramente confundida com o mito europeu das ondinas”.

Apesar de citar outras referências, Cascudo valoriza os registros de Stradelli, considera-o “um sabedor dos assuntos indígenas”, o sinônimo dado para Iara foi Cobra-grande, de quem para os nativos, Stradelli era filho.

Stradelli apresentou a descrição da Y-Iara – Oiara – Mãe d’Água, fazendo referência às características do ser mitológico que os europeus não conseguiam explicar. Por sua vez, estas características buscavam esclarecimento para o que existe na Amazônia, um ser comparado aos conhecidos nas narrativas estrangeiras.

Y-Iara- Oiara, -Mãe d’Água que vive no fundo do rio. A Mãe-d’água atrai os moços, aparecendo a estes sob o aspecto de uma moça bonita, e às moças aparecendo-lhes sob o aspecto de um moço, e os fascina com cantos, promessas e seduções de todo gênero, convidando-os a se lhe entregarem e irem gozar com ela uma eterna bem-aventurança no fundo das águas, onde lá tem seu palácio e a vida é um folguedo sem termo. Quem a viu uma vez nunca mais pode esquecê-la. Pode não se lhe entregar logo; mas fatalmente, mais cedo ou mais tarde, acaba por se atirar ao rio e nele afogar-se, levado pelo ardente desejo de se lhe unir. É crença viva tanto no Pará

como no Amazonas, e é como se ouve explicar ainda hoje pelos nossos tapuios a morte de uns tantos bons nadadores, que apesar disso morrem afogados. A Cobra-Grande (Stradelli, 2012, p. 135).

Uma vez descrito quem é o ser lendário Iara, temos a apresentação do poema “Eiara”, de Stradelli. Suas criações poéticas literárias foram muitas, em destaque está esta, pois fala da Eiara inspirada no ambiente amazônica.

L'incanto fatale dell'Eiara

Sogno o realtà che sii, vaga illusion,
o vana larva, il core
Tu m'hai rapito, hai vinta la region
M'hai ferito d'amore.
L'aquila altera che sfidava il vento
Fé schiava um sol tuo sguardo,
Um solo accento. (Stradelli, 1885)

O encanto fatal da Eiara (tradução)

Sonho ou realidade que sim, vaga o coração (ilusão)
Você me sequestrou, você venceu a razão
Feriu-me de amor
Confrontava o vento.
Fé escrava, somente um olhar somente um

O poema “Eiara” foi escrito durante o primeiro breve período que Stradelli passou na Amazônia, pois sua fixação no Brasil não aconteceu de uma vez, foram necessárias idas e vindas da Itália. No momento em que construiu o poema, ainda não tinha conhecimentos e vivências acerca da espiritualidade indígena.

A ÓPERA YARA INSPIRADA NA EIARA DE STRADELLI

Yara. Opera in prologo e due atti foi escrita por José Cândido da Gama Malcher (1853-1921) e apresentada em 20 de março de 1985, no Teatro da Paz, em Belém, Pará. A narrativa da Yara, bem conhecida nos dias de hoje, foi relatada por Ermanno Stradelli de forma pioneira no século XIX. Na ópera, percebe-se um compilo de lendas dando forma à narrativa. Malcher enriquece sua obra com a fantástica narrativa amazônica, profundamente psicológica e emotiva.

A orquestra também é fundamental em *Yara* pois toda a descrição da natureza é ela quem a representa, porque é a natureza a dimensão emotiva de *Yara*.

[...]

É Ubira quem fala em *nheengatu* e sua presença e tessitura vocal de barítono lhe dá um reforço dramático, o temor que todos têm das forças descomunais da natureza que estão representadas em *Yara*. Parte desta idéia de força não é propriamente do personagem principal, ainda que seja um papel de soprano dramático (Páscoa, p. 474-475).

Compreende-se o desdobramento de “Eiara” em *Yara*, mantendo seus aspectos principais. *Yara. Opera in prologo e due atti* é manuscrito pertencente ao Instituto Carlos Gomes, de Belém do Pará.

INFLUÊNCIAS DAS SEREIAS EUROPEIAS EM “EIARA”

Junito de Souza Brandão explicita sobre as sereias em *Odisseia* ser mítico recriado em uma longa narrativa, tais representações foram impostas na descrição das narrativas por características muito semelhantes em suas atitudes, uma delas era levar suas vítimas homens para o fundo das águas.

Os povos do Mediterrâneo viam geralmente a alma sob a forma de um pássaro, o que faz as Sereias e a Esfinge sejam “músicas”, como todas as suas irmãs que cantam e “encantam” perigosamente. No canto XII, 184qq. da *Odisséia*, Ulisses consegue escapar à sedução das Sereias, cuja voz irresistível “encantava” suas vítimas para devorá-las. Como sentiam o “desejo”, mas não podiam realizá-lo, por serem peixes, frias, portanto, da cintura para baixo, bebiam o sangue dos que atraíam com seu canto (Brandão, 2001, p. 247).

Figura 1 - Ulysses and the Sirens

Fonte: Herbert James Draper, *Ulysses and the Sirens*, 1909, pintura a óleo, 177cm x 213,5 cm (Ferens art Gallery, Inglaterra).

Na figura 1, acima, podemos compreender a situação de Ulysses e o canto das sereias. A exemplo da obra de Homero, a arte de Draper procurou representar sua narrativa fantástica, reforçando o que representa o poder magnético das sereias, não pode ser evitado pelos homens. Dominar o físico diante de tanta energia sedutora foi traduzido em esforço sobre-humano.

Se Ulisses pode ser considerado vitorioso por escutar seu canto arrebatador e ainda assim escapar ileso, em contrapartida, elas não lhe revelaram o saber de que dispunham: seu canto o anuncia, mas esse saber não chega ao enunciado. O canto das sereias, então, não é falso, mas sem limites, o que, para os gregos, já representava um grande perigo. Em nossa cultura, guardamos esse medo na imagem da maioria dos monstros híbridos, como a sereia (Jeha, 2007, p. 91).

Os argonautas passaram incólumes graças a Órfeu. Ulisses, amarrado ao mastro, não cedeu ao amavio. As sereias, que eram três, morreram. Chamavam-se Partênope, Luecosia e Ligéa ou Alglaófone, Telxiepe e Pisinoé. A iconografia no assunto tem apenas uma variante: mulheres tocando instrumentos e cantando ou aves, como o busto feminino. Nenhuma Sereia oferecia ouro nem presentes. Nem havia possível matrimônio entre ela e um marinheiro. Sua ação limita-se ao canto e nisto consistia a sedução. Levado pela voz o timoneiro rumava a sombra que era o cachopo disfarçado nágua trêmula. O tipo é a Loreley:

Passa o barqueiro nas águas, e, embevecido de a ouvir, não sente o risco das fráguas, olha p'r'o céu a sorrir. Devora-o a vaga inimiga, naufraga o barco, lá vai... Por causa dessa cantiga, por causa de Lorela (Cascudo, 1976, p. 123).

O aspecto tentador das sereias, mostrando o lado escuro, o feminino, que seduz e leva à perda da razão do homem, depois disso a

traição, seguida da morte. Não se trata de seres amáveis e inocentes, assim como a Yara relatada por Stradelli.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O respeito e a empatia no olhar de Stradelli, com relação às etnias indígenas, faz com que suas contribuições em diversos campos da ciência, em relação à cultura Amazônica, sejam de grande valia, pois se percebe, como expressa Cascudo:

A monografia de Stradelli, escrita para olhos europeus, é clara e nítida. Ele não tem moléstia do imprevisto, do exótico, a mania de tragédia, da raridade e do pitoresco. Julga não desmoralizar-se narrando uma jornada onde ninguém morreu, nenhum índio surgiu para atacar, nem as tabas apareceram incendiadas pela multidão furiosa. Não há romance nem invenção. É uma narrativa leve, tranquila, sem sobressaltos, arremessos, alvoroços. Stradelli humaniza regiões que viviam acesas em lendas de pavor e mistério. (Cascudo apud Bernardini, 2009, p. 35).

A Cobra-grande, animal presente na floresta Amazônica, transformou-se, aos olhos daqueles que aqui chegaram, buscando assim, uma aproximação com a mitologia estrangeira.

Chegando ao Brasil o europeu, encontrou uma estória vaga em que falava em fantasma marinho, afogador de índio, espantando curumim. Imediatamente o português, diagnosticou: é uma Sereia. (Cascudo, 1976, p. 125).

Em “Eiara” (1885), Stradelli cria poesia com o tema em versos de oito sílabas. Eiara é seu nome original, Y-lara, Eiara, Oiara – Mãe d’água são variáveis da mesma. Vive no fundo do rio. Mesmo com a colonização em massa, percebemos resistência da cultura indígena

nas referências de Câmara Cascudo e Marcio Souza, pesquisadores de Stradelli.

Stradelli tem em seus registros o respeito à cultura autóctone. Seu trabalho dimensionou a Amazônia como se tivesse oceanos dentro dela, que abrigavam seres tão fantásticos quanto os conhecidos no estrangeiro. Contar o espaço geográfico da Amazônia não foi suficiente para defini-la, por isso escreveu as histórias contadas pelos nativos, para completar sua obra. Conhecido como Filho da Cobra Grande, obteve respeito dos que já estavam aqui por séculos. Seu amor pelo Brasil é ainda pouco conhecido, mesmo assim, integrou-se à nossa história. Stradelli foi único em sua atitude respeitosa à nossa cultura amazônica.

Para nossa literatura, é importante conhecer a verdadeira história contada pelos nossos nativos. A invenção da Yara foi desmitificada por Stradelli. Ele entendeu que lançar o olhar geográfico significa mais que registrar fronteiras. Com seu olhar sensível soube identificar o que havia por detrás da grandeza da Amazônia. Para adentrá-la, era preciso respeitar o que contavam os habitantes primeiros do espaço amazônico. A literatura será sempre um caminho para entender buscas. Stradelli, um desbravador, teve a percepção que tudo estava interligado, e logo se dedicou a registrar as narrativas dos povos nativos, respeitando a identidade amazônica.

REFERÊNCIAS

BRANDÃO, Junito de Souza. **Mitologia grega**. Petrópolis: Vozes, 2001. Vol. I

BULFINCH, Thomas. **O livro de ouro da mitologia**: história de deuses e heróis. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Geografia dos mitos brasileiros**. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio, 1976.

_____. **Literatura oral no Brasil**. 2. ed. São Paulo: Global, 2006.

JEHA, Júlio. **Monstros e monstruosidades na literatura**. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2007. p. 91.

HOMERO. **Ilíada e Odisseia**. Tradução e introdução Carlos Alberto Nunes. 25. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015. 536 p.

LEAL, José Carlos. **A natureza do conto popular**. Rio de Janeiro: Conquista, 1985.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonauts of the western pacific**. London: Routledge & Sons, 1922.

NAVARRO, Eduardo; ÁVILA, Marcel; TREVISAN, Rodrigo. O *Nheengatu* entre a vida e a morte: a tradução literária como possível instrumento de sua revitalização lexical. **Revista Letras Raras**. Campina Grande, vol. 6, n. 2, p. 10. Disponível em <<http://revistas.ufcg.edu.br/ch/index.php/RLR/article/view/768/510>>. Acesso em: 31 out. 2017.

PÁSCOA, Márcio. **Dimensão estética em torno da produção lírica de Gama Malcher**. In: XVI Congresso da ANPPOM. Amazonas. Anais eletrônicos Brasília-DF, p. 474-475, 2006.

RAPONI, Livia. **Ermanno Stradelli in Amazzonia: L'oro della foresta e la leggenda del Jurupary**. Rio de Janeiro, Universidade Estadual do Rio de Janeiro. 2012.

STRADELLI, Ermanno, **Lendas e notas de viagem. A Amazônia de Ermanno Stradelli**, São Paulo: Martins, 2009.

_____. Vocabulários da língua geral português-nheengatu e nheengatu-português, precedidos de um esboço de grammatica nheengatu-umbue-saua miri e seguidos de contos em língua geral. In.

Revista do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro, Rio de Janeiro, p. 104, vol. 158, p. 5-678, 1929.

_____. **Eiara**: leggenda Tupi-Guarani, 1885.

VALLE, Vincenzo. **Bug-Jargal**: melodramma in quattro atti, parole di Vincenzo Valle: musica del maestro J. C. Gama Malcher – Milano: Gattinoni, Alessandro, 1890.

MAPEAMENTO DA LÍNGUA DE SINAIS INDÍGENA NAS FRONTEIRAS DOS ENTRE-LUGARES AMAZÔNICOS

João Carlos Gomes
Fundação Universidade Federal de Rondônia (UNIR)
joaoguato@unir.br

Luciana Oliveira Monteiro
Fundação Universidade Federal de Rondônia (UNIR)
luciana.monteiro@unir.br

INTRODUÇÃO

A carência de políticas públicas voltadas para os indígenas surdos matriculados na educação escolar leva cada comunidade surda à criação de seus próprios sinais para garantir os processos próprios de ensino-aprendizagem. Nas últimas décadas, os indígenas conseguiram asseverar nos Planos Nacionais de Educação (PNE) que a identidade cultural e linguística de seus povos seja assegurada nos programas curriculares de suas escolas, de forma diferenciada, intercultural e bilíngue. Das 2.323 escolas indígenas existentes no Brasil, cerca de 1.818 oferecem educação bilíngue com base nas línguas maternas desses povos e na língua portuguesa, mas a maioria ainda não reconhece as línguas de sinais indígenas na perspectiva da cultura e identidade de cada povo.

Na contemporaneidade a educação de surdos tem sido objeto de estudo em várias esferas do saber acadêmico, causando profundas discussões e debates que revelam a necessidade de descolonização das línguas de sinais indígenas. O marco referencial para essas discussões relacionadas à educação de surdos tem sido evidenciado pelas mudanças de paradigmas do método oral para os do bilinguismo.

Assim, os processos de ensino-aprendizagem da leitura e da escrita e o uso da língua de sinais indígenas estão sendo pesquisados na perspectiva da cultura e da identidade dos povos surdos.

Neste cenário, Strobel (2009) corrobora nossa reflexão ao assegurar que a história da educação de surdos encontra-se registrada em três grandes fases: a primeira foi a da “revelação cultural”. Nessa fase a autora nos mostra que os povos surdos não tinham problemas com a educação. Mas a maioria dos sujeitos surdos dominava a arte da escrita e há evidência de que antes do congresso do Milão havia muitos escritores surdos, artistas surdos, professores surdos e outros sujeitos surdos bem-sucedidos. A segunda fase foi do “isolamento cultural”. Essa fase se deu com o isolamento da comunidade surda em consequência do congresso de Milão de 1880 que proíbe o acesso da língua de sinais na educação dos surdos. Nessa fase as comunidades surdas resistiram à imposição da língua oral; a terceira fase foi a do “despertar cultural”. Essa fase teve início a partir dos anos 1960, com o renascimento na aceitação da língua de sinais e da cultura surda após muitos anos de opressão ouvintista para com os povos surdos.

Nestes pressupostos teóricos, o presente estudo reconhece que a história de educação de surdos teve o registro de várias trajetórias carregadas de “historicismo”, ou seja, histórias escritas em que predominam a hegemonia daqueles que têm uma “visão preponderante de superioridade” dos colonizadores ouvintes. Neste caso, Strobel (2009) reconhece que o historicismo é uma doutrina segundo a qual cada período da história tem crenças e valores únicos, sendo que cada fenômeno pode ser entendido pela observância do seu contexto histórico. Assim, a história de surdos é narrada com a valorização excessiva da história dos colonizadores, sendo que os

estudos surdos reconhecem que essa definição de historicismo é a história concebida na visão do colonizador, assegurado pelos paradigmas da cultura ouvinte.

Por outro lado, temos a História Cultural, ou seja, a história na visão das diferentes culturas em que os povos surdos são reconhecidos com base nas diferenças culturais. Neste viés, Strobel (2009) demonstra que se trata de uma forma de a história ser interpretada na perspectiva da cultura e identidade surda, estabelecendo uma ruptura de paradigmas com a história escrita sob a visão dos colonizadores. Com este olhar, o presente estudo pretende não priorizar apenas os fatos vivenciados pelos ouvintes, mas reconhecer as histórias das instituições escolares e das metodologias de ensino-aprendizagem que possibilitam registrarmos a presença das línguas de sinais indígenas na educação de surdo com base nos pressupostos da diversidade cultural dos entre-lugares dos ambientes amazônicos.

No contexto epistemológico, o presente estudo tem como objetivo indicar bases conceituais para o mapeamento das línguas de sinais indígenas nos espaços transfronteiriços dos entre-lugares dos ambientes amazônicos. Apresentamos as bases teóricas que mostram a necessidade de reconhecimento das diferenças culturais para a construção de diálogos interculturais envolvendo as línguas de sinais indígenas. Neste rumo, o presente estudo reivindica as bases epistemológicas de Homi Bhabha (1998), destacando a noção de entre-lugares e de espaços fronteiriços para o mapeamento de uma bacia semântica de sinais utilizados por indígenas surdos no ambiente amazônico na comunidade do Laje Velho, no município de Guajará-Mirim, Estado de Rondônia.

Neste prisma, o presente estudo pretende identificar os sinais usados por este grupo e a relação desses sinais com a cultura e a identidade indígena. O estudo é uma possibilidade que temos de ampliar os horizontes para a promoção dos processos de ensino-aprendizagem da educação escolar na perspectiva dos estudos surdos da educação intercultural em comunidades indígenas que têm a presença de surdos.

A metodologia da pesquisa tem como base os pressupostos teóricos das pesquisas pós-críticas, que segundo Paraíso (2012) trata de teorias que orientam o nosso próprio modo de pesquisar, cuja tarefa principal consiste em inventar e ressignificar os pressupostos assumidos, tornando-se possível “pesquisar sem um método previamente definido a seguir”. Nesse sentido, a presente pesquisa pode ser considerada como sendo um estudo de caso de olhar etnográfico com base em pressupostos teóricos dos estudos surdos que vão desde o estabelecimento de algumas mudanças nas formas de vermos, ouvirmos, sentirmos, fazermos e dizermos o mundo, passando pela ampliação das categorias de análise que dialogam com as questões de raça, etnia, cultura e identidade, com base no reconhecimento das diferenças das identidades e da diversidade cultural.

Para a compreensão dos processos histórico-culturais dos sujeitos surdos, buscaremos os pressupostos teóricos do pensamento filosófico como prática política e dialógica para as reflexões sobre relações interculturais entre os sujeitos surdos e ouvintes nas produções acadêmicas da Perlin e Strobel (2009), Hall (1997), Eagleton (2005), Giroletti (2008), entre outros. As discussões teóricas no sentido intercultural serão sustentadas nas produções acadêmicas

de educação intercultural de Chaveiro et al. (2012) e Vilhalva (2012), que definem o tema como uma teia de significados na qual os indivíduos estabelecem e interpretam as relações sociais e culturais de indígenas surdos no Brasil.

Na perspectiva do estudos surdos com indígenas no Brasil, vamos buscar os pressupostos teóricos utilizados por pesquisadores que corroboram a compreensão da língua de sinais em contextos indígenas, a exemplo de Coelho (2011), que reflete sobre a constituição do sujeito surdo na cultura Guarani-Kaiowá, relacionando-a aos processos próprios de interação e comunicação na família, buscando analisar os discursos e práticas de indígenas surdos em Escolas Diferenciadas Indígenas, traçando um campo ainda desconhecido entre a educação escolar indígena e educação de pessoas surdas.

Na perspectiva da educação de surdos, ancoramos o estudo nas pesquisas organizadas por Gesser (2009), Gomes e Souza (2013), Lopes (2007), Machado (2009), Vieira e Molina, (2018), e Perlin e Strobel (2014), que nos revelam resultados de pesquisas que estão sendo produzidas no campo dos estudos surdos no Brasil. Esses autores organizaram uma série de estudos de pesquisadores surdos, pesquisadores bilíngues e intérpretes de língua de sinais desconstruindo e construindo novos saberes voltados para a educação bilíngue, identidade e cultura dos surdos.

AS LÍNGUAS DE SINAIS INDÍGENAS NUMA PERSPECTIVA PÓS-CRÍTICA

Estudos demonstram a existência de cerca de 256 línguas e dialetos indígenas no Brasil. O Guarani, por exemplo, tem mais de 30

mil falantes. Os Yanomami e o Caingangue contam com mais de 5 mil. A única língua indígena de sinais reconhecida no Brasil até o momento é a da comunidade Urubu Kaapor, do sul do Maranhão. Esse povo possui elevada incidência de pessoas surdas (uma em cada 75) e desenvolveu uma forma própria de comunicação por meio da língua de sinais. Uma das características interessantes desse grupo é que toda a comunidade indígena domina os gestos, permitindo que exista uma comunicação fluente entre ouvintes e surdos.

Shirley Vilhalva (2012), indígena surda do Povo Guarani Kaiowá, docente e pesquisadora da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS), uma das principais pesquisadoras das línguas de sinais indígenas brasileiras, revela que os povos indígenas surdos estão envolvidos numa ampla luta pelos direitos linguísticos para que sejam reconhecidos como tal, vivendo em suas comunidades utilizando as línguas de sinais de forma diferenciada. As pesquisas realizadas por Vilhalva (2012) demonstram que as línguas de sinais indígenas têm léxicos próprios que revelam características linguísticas diferenciadas da Língua de Sinais Brasileira (LSB) e, com ela, reconhecer que a identidade cultural de cada comunidade indígena revela que as línguas de sinais apresentam organização lexical própria e diferenciada das culturas ouvintes.

[...] comparando os índios com os surdos, digo que nós surdos tivemos que deixar de “ser surdos” e passar a ser ouvintes, pois “ser ouvinte” é ser aceito. Tivemos que arrancar e esconder nossa cultura surda e a nossa língua de sinais porque era a parte das exigências para dar status a uma única língua oral, pois para eles a língua espontânea dos surdos era a errada (Vilhalva, 2012, p. 14).

Neste contexto, Vilhalva (2012) nos mostra a necessidade de compreender as línguas de sinais indígenas como forma de promoção dos processos de comunicação e expressão em contextos interculturais, considerando que essas línguas têm parâmetros diferenciados das línguas de sinais dos surdos não indígenas. Como as línguas de sinais têm características lexicais próprias, reconhecemos a necessidade de mapear os sinais utilizados pelos surdos indígenas, para que haja um processo de melhoria dos processos de ensino-aprendizagem dos surdos indígenas em contextos escolares.

Para Coelho (2011), as comunidades indígenas sofrem inúmeras influências dos não indígenas que acabam causando um processo de hibridização cultural que compromete os limites de possibilidades dos diálogos interculturais nas fronteiras das diferenças entre indígenas e não indígenas.

A cultura e o ‘jeito de ser’ das comunidades indígenas são constantemente interpelados pela presença do ‘outro’, o não indígena. As fronteiras culturais são visivelmente marcadas, porém o contato é inevitável. Uma cultura afeta a outra e também é afetada, provocando embates que ora acontecem de forma velada, ora de forma aparente (Coelho, 2011, p. 60).

Nesta perspectiva, reconhecemos que as “fronteiras culturais” construídas pelos diálogos interculturais promovidos por meio das línguas de sinais indígenas ocorrem em lugares que promovem trocas de saberes que contribuem para os processos de promoção da interação e da mobilidade cultural entre os diferentes. Neste rumo, Homi Bhabha (1998) sustenta que a noção de “fronteira cultural” possui uma importância nos contextos pós-coloniais e pós-modernos, considerando que as fronteiras culturais revelam a existência de

espaços que contribuem para as articulações ambivalentes dos entre-lugares, que são espaços de negociação cultural.

[...] É nesse sentido que a fronteira se torna o lugar a partir do qual algo começa a se fazer presente em um movimento não dissimilar ao da articulação ambulante, ambivalente, do além que venho traçando: sempre, e sempre de modo diferente, a ponte acompanha os caminhos morosos ou apressados dos homens para lá e para cá, de modo que eles possam alcançar outras margens... A ponte reúne enquanto passagem que atravessa (Bhabha, 1998, p. 23).

Nessa travessia dos espaços fronteiriços dos entre-lugares, reconhecemos como diferentes a visão de mundo e o modo como os surdos indígenas se posicionam frente à cultura ouvinte que possui outras estratégias de comunicação e expressão. É nesses espaços ambivalentes que os surdos indígenas se utilizam de outros léxicos para se posicionarem no mundo, gerando entre-lugares diferenciados e interculturais que promovem questões de âmbito cultural, comunitário, social e político. Nesse sentido, os surdos indígenas utilizam línguas de sinais próprias com características semânticas que revelam outras percepções de mundo com narrativas ordenadas pelas diferenças culturais das línguas de sinais.

Portanto, nos espaços ambivalentes das línguas de sinais indígenas, existe a produção de códigos sociolinguísticos que são utilizados para construir processos de comunicação e expressão inerentes às fronteiras de entre-lugares dos espaços de ambivalência das comunidades indígenas. Acreditamos que ao vincular a ideia de limite na definição das fronteiras culturais das línguas indígenas estamos ao mesmo tempo agregando as diferenças que separam as culturas e identidades entre indígenas surdos e não surdos.

Com base nos pressupostos teóricos de cultura e identidade de Bhabha (1998), a concepção de entre-lugares está vinculada à ideia de fronteira como um local de negociação cultural. Dessa forma, podemos considerar que as fronteiras dos entre-lugares das comunidades indígenas permitem interpretarmos a cultura e a identidade de cada povo.

Todavia, acreditamos que devemos fazer isso reconhecendo que esses entre-lugares possuem limitações que precisam ser consideradas nas nossas análises. Isto porque sempre surgem discursos e práticas que nos remetem a pensamentos complexos. Entretanto, as fronteiras culturais dos entre-lugares revelam discursos e práticas sobre a cultura local que revelam diferenças culturais. São essas diferenças que permitem ressignificarmos as diferenças que se cruzam e se articulam nas relações interculturais de constituição das línguas indígenas.

Com base nesses pressupostos teóricos, reconhecemos que os diálogos interculturais ajudam a promover uma unicidade cultural entre o que está dentro e o que está fora dos espaços ambivalentes de entre-lugares da cultura e identidade dos surdos indígenas. Por isso, a posição de fronteiras culturais, na análise das línguas de sinais indígenas, permite identificarmos estruturas de poder e de saber que podem ajudar na compreensão da subjetividade de povos indígenas surdos. É nesses pressupostos teóricos que buscamos construir uma epistemologia pós-crítica para mapear as línguas de sinais indígenas nos entre-lugares das diásporas amazônicas.

OS ESTUDOS SURDOS DAS LÍNGUAS DE SINAIS

Para realizar o mapeamento das línguas de sinais indígenas torna-se necessário o reconhecimento dos estudos surdos no contexto das pesquisas da diversidade cultural do Mestrado Acadêmico em Letras da Universidade Federal de Rondônia. Neste contexto, reconhecemos os estudos surdos como um dos campos dos estudos culturais envolvendo pesquisadores surdos, pesquisadores bilíngues e intérpretes de língua de sinais, que buscam promover a desconstrução e a construção de saberes relacionados à cultura e identidade surda. Como campo de estudo, permite a desconstrução de mitos, saberes e pensamentos equivocados. É uma forma de olharmos o sujeito surdo na dimensão das diferenças culturais, reconhecendo as diversas questões que estão sendo debatidas no contexto das políticas educacionais e linguísticas da educação escolar indígena.

Um dos principais teóricos deste estudo é Carlos Skliar (1998) que busca aproximar os “estudos surdos” dos processos de ensino-aprendizagem dos sujeitos surdos em espaços escolares. Skliar (1998) reconhece os estudos surdos como um programa de pesquisa em educação em que as identidades, as línguas, os projetos educacionais, a história, a arte, as comunidades e as culturas surdas são focalizadas e entendidas no contexto das diferenças, a partir do seu reconhecimento político e cultural.

No campo dos estudos surdos, as línguas de sinais indígenas, na área da educação, são uma opção didático-pedagógica que nos mobiliza a ir em busca das variedades linguísticas das línguas de sinais em contextos indígenas. Isto porque, ao compreendermos as diferenças linguísticas, é possível construir práticas pedagógicas diferenciadas envolvendo os surdos indígenas que apresentam uma

série de limitações nos processos de ensino-aprendizagem. Há vários registros demonstrando que esses alunos, no contexto da educação escolar, acabam não tendo uma aprendizagem significativa.

Lopes (2007) comenta que para muitos os estudos surdos podem parecer estranhos e até incômodos. Isto porque divulgam e produzem observações que buscam uma orientação culturalista que é marcada por uma posição política. Mas é preciso explicitar que se trata de um opção epistemológica que reivindica padrões teóricos de educação numa perspectiva de superação dos campos institucional, social e cultural, de modo que possibilitem ao surdo reconhecer sua cultura e identidade na construção de uma modalidade de educação em que a cultura surda seja realmente reconhecida.

Neste cenário, há várias pesquisas no contexto dos estudos surdos que demonstram, na perspectiva da história cultural, que existe uma grande dificuldade dos surdos em relação à garantia dos seus direitos legais, visto que é demasiadamente difícil encontrar na comunidade surda sujeitos empoderados na língua padrão, por falta de apoio político, social, cultural e linguístico. Para Perlin e Strobel (2014), há uma necessidade emergente de outros modelos educacionais que contemplem de forma satisfatória a educação de surdos, considerando a cultura e a língua de sinais como uma maneira de garantir as diferenças culturais nos estudos contemporâneos da educação de surdos.

Por outro lado, Machado (2009) corrobora as nossas reflexões no sentido de que o reconhecimento das línguas de sinais indígenas é fundamental para o reconhecimento de uma língua como elemento essencial da cultura e identidade de um povo. Para o autor, a educação bilíngue significa uma mudança ideológica, mediante o

reconhecimento da surdez, e não uma mudança meramente metodológica que se propõe a transformar a educação dos surdos em uma pedagogia socializada, abandonando as práticas clínicas e terapêuticas que não reconhecem a cultura e a identidade surda. Com isso, podemos assegurar que nos pressupostos da educação intercultural é possível promover diálogos interculturais que contribuam com a afirmação das diferenças culturais.

Em relação às diferenças culturais presentes nas línguas de sinais, Perlin e Strobel (2009) asseguram que é essencial o respeito às diferenças porque é uma forma de contribuímos sobremaneira para a promoção de outros olhares sobre os processos de ensino-aprendizagem da educação escolar envolvendo aspectos da cultura e identidade surda.

[...] a cultura é o novo caminho percorrido pela comunidade surda dando-lhe seus valores, hábitos, leis e língua de sinais, que venham a proporcionar meios para realizar o debate que se torna paradigmático por sua complexidade e riqueza da multiplicidade de perspectivas que não podem ser reduzidas por um único código e um único esquema a ser proposto como modelo universal (Perlin; Strobel, 2009, p. 21).

Com esse olhar pesquisador, reconhecemos os paradigmas dos estudos surdos na perspectiva dos diálogos interculturais da educação de surdos, apesar de toda a luta travada para a quebra de paradigmas e preconceitos. A cultura surda ainda vai além das conquistas, considerando que o reconhecimento da língua de sinais indígenas nos remete a direitos humanos fundamentais. Nesse sentido, a língua de sinais é considerada, em contexto bilíngue, a primeira língua do surdo, enquanto a língua majoritária – na modalidade escrita – é a segunda. Mas é importante observar que essa visão sobre a surdez e o surdo tem

sido apoiada pela comunidade surda, mas não contempla mais a necessidade contemporânea da educação deles.

Neste cenário em tela, reconhecemos que os conceitos de língua, cultura e identidade estão intrinsecamente interligados, porque compreendemos que a cultura se constitui e se difunde por meio da língua e que é também por meio dela que ocorrem os processos de identificação do sujeito. Neste prisma, Hall (2006) nos mostra que é a partir da cultura que se define um povo, imbuído de crenças, valores e identidade. Dessa forma, compreendemos que do ponto vista étnico a cultura surda se constitui de artefatos que revelam suas identidades em conexão com a língua de sinais.

A cultura de um povo se constitui de dispositivos discursivos que tentam representar a diferença como unidade ou identidade, na tentativa de formar sujeitos com semelhantes identidades, falantes de uma mesma língua, que reproduzem e transmitem seus valores compartilhados (Hall, 2006, p. 61).

Com base nos pressupostos da cultura e identidade surda, reconhecemos que mapear as línguas de sinais indígenas no campo dos estudos surdos das “transfronteiras” linguísticas e literárias dos caminhos e práticas nas Amazônias é uma forma de reconhecer a diversidade de linguagens como um dos instrumentos que permite aos homens e mulheres surdos se expressar e interagir com o outro nos entre-lugares das transfronteiras das Amazônias.

Nas últimas décadas, a educação de surdos tem registrado grandes conquistas no âmbito pedagógico e educacional, trazendo consigo os pressupostos dos diálogos interculturais numa perspectiva bilíngue que reconhece que a língua de sinais é capaz de minimizar as

distâncias entre a cultura ouvinte e a dos surdos. Depois de inúmeras disputas sociais e culturais, o reconhecimento das línguas de sinais se caracteriza com seu potencial sócio-interacionista para afirmação das diferenças culturais.

Gomes e Souza (2013) reconhecem como as línguas de sinais podem se constituir em contextos bilíngues que levam os indivíduos a adquirirem várias possibilidades de interação social e cultural, criando meios para o desenvolvimento pessoal dos surdos numa interface com os ouvintes usuários da língua portuguesa.

A língua brasileira de sinais e a língua portuguesa em sua modalidade escrita são indispensáveis à escolarização da comunidade de surdos. O bilinguismo torna mais eficaz o processo educativo e contribui sobremaneira com o prosseguimento dos estudos, com a preparação para o trabalho e o desenvolvimento pessoal dos surdos. (Gomes; Souza, 2013, p. 15).

Neste prisma, reconhecemos que a discussão sobre a educação de surdo envolvendo as línguas de sinais na perspectiva bilíngue dos diálogos interculturais contribui para a afirmação da cultura e identidade surda que utiliza uma língua espaço-visual que é o principal artefato da trajetória das lutas dos surdos pelo direito à diferença cultural numa perspectiva linguística.

A trajetória dos surdos do ponto de vista histórico é marcada por lutas políticas com várias conquistas significativas. Em relação às línguas de sinais, que antes eram proibidas, existiam vários termos para classificá-las, tais como: mímicas, gestos, linguagem dos gestos, pantomima, movimento das mãos, dentre outros. Essas influências aconteciam de maneira a estimular a oralização, pois se entendia que os surdos tinham capacidade e deviam ser

oralizados. Após várias conquistas, sabemos que eles possuem gramática própria, tornando-se um marco referencial na construção da identidade cultural da comunidade surda (Chaveiro et al., 2012, p. 617).

No sentido do reconhecimento da língua de sinais com base nos pressupostos da cultura e identidade surda, Chaveiro (2012) demonstra que durante décadas os surdos foram forçados à oralização, tachados como loucos e tendo a língua de sinais reconhecida como mímicas e gestos sem valor semântico. Entretanto, na contemporaneidade, depois de muitos estudos, a língua de sinais passou a ser reconhecida com gramática própria marcando um novo tempo para a história dos surdos no Brasil.

Por fim, reconhecemos que a aceitação da língua de sinais implica sempre a aceitação das diferenças da cultura e identidade surda. Dessa forma, os paradigmas dos estudos culturais, na perspectiva intercultural e bilíngue, significam uma mudança de paradigmas no reconhecimento dos sujeitos surdos como povo étnico.

Por isso, propomos mapear as línguas de sinais para transformar a educação dos surdos rumo à construção de uma pedagogia cultural que permite estabelecermos rupturas com as práticas clínicas e terapêuticas visando à construção de novos caminhos que venham a contribuir para a promoção dos aspectos de diálogos interculturais na perspectiva dos estudos da identidade cultural da constituição das línguas de sinais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente estudo é uma reflexão na perspectiva pós-crítica que busca revelar alguns pressupostos teóricos para a necessidade de

mapearmos as línguas de sinais indígenas, reconhecendo que a trajetória dos surdos, do ponto de vista histórico, é marcada por lutas políticas em busca do reconhecimento da cultura e identidade surda. Nesse contexto, reconhecemos que os surdos indígenas também lutam por direitos às diferenças culturais que passam pelo reconhecimento linguístico que refletem a diversidade cultural das línguas de sinais.

Este estudo tem como base o Grupo Pesquisador em Educação Intercultural (GPEI) da Fundação Universidade Federal de Rondônia (UNIR), Mestrado Acadêmico em Letras, que tem o compromisso de fazer produção acadêmica na área de educação intercultural, considerando a subjetividade humana que se inscreve na Era Contemporânea, permitindo que as ciências sejam concebidas em sua pluralidade teórico-metodológica e na transcendência das fronteiras do saber. Dessa forma, o grupo almeja realizar estudos na área de educação intercultural reconhecendo a pesquisa como estimuladora da criação e recriação à reinvenção de novas práticas educativas no ambiente amazônico no Estado de Rondônia.

Neste contexto, o GPEI tem uma linha de pesquisa voltada para a área educacional que visa contemplar os estudos surdos no contexto amazônico. O grupo se propõe a desenvolver pesquisas voltadas à educação intercultural do surdo na perspectiva dos estudos culturais, sustentado na pedagogia, como forma de promover a cultura surda como pensamento da cultura visual com base nos princípios teórico-metodológicos da educação dos surdos.

O presente estudo foi baseado no respeito à diferença e ao reconhecimento da paridade de direitos. Desse modo, a educação intercultural nos proporciona meios para realizarmos os debates que

se tornam paradigmáticos por sua complexidade e multiplicidade de perspectivas que não podem ser reduzidas em um único código e um único esquema a ser proposto como modelo universal. Com base na concepção de interculturalidade para os estudos surdos das línguas de sinais, é que as reconhecemos como resultado constitutivo de língua, cultura e identidade.

Dessa forma, reconhecemos que os processos de globalização neoliberal e a crise de paradigmas da modernidade nas sociedades contemporâneas têm provocado significativas mudanças nos processos de ensino-aprendizagem que merecem a construção de novos olhares no âmbito da educação de surdos na perspectiva da educação e interculturalidade como paradigma dos estudos culturais das línguas de sinais indígenas.

Os resultados deste estudo nos mostram que temos diversos grupos que reivindicam o direito à diferença e à diversidade, visando à construção das identidades e das diferenças como forma de afirmação das suas próprias culturas, e denunciam a discriminação a que estão submetidos nos processos de ensino-aprendizagem na educação escolar que não respeita a diversidade de comunicação de expressão no âmbito da educação escolar.

Neste cenário, a trajetória dos surdos, do ponto de vista histórico, é marcada por lutas políticas com várias conquistas significativas. O uso da língua de sinais que antes era proibida e considerada mímica gestual tornou-se uma conquista com a língua reconhecida, que possui gramática própria, tornando-se um marco referencial na construção da identidade cultural da comunidade surda.

Acredita-se que as políticas de educação intercultural de surdos, na perspectiva dos estudos culturais das escolas indígenas,

encontram-se contextualizadas nas lutas sociais em defesa do reconhecimento das diferenças, nos paradigmas da interculturalidade da sociedade brasileira, que possui uma formação sustentada na diversidade das culturas indígenas e afrodescendentes.

Assim, acreditamos que a educação intercultural, na perspectiva dos estudos culturais surdos, abre brechas que nos permitem refletir sobre os processos específicos de ensino-aprendizagem, com foco na cultura do sujeito surdo, presentes nas comunidades indígenas. Com isso é possível revelar o significado da língua de sinais indígena que está sendo utilizada como mediação pedagógica nos ambientes da educação escolar.

Por fim, o nosso desejo como grupo pesquisador em estudos culturais é contribuir para mostrar como ocorrem as interações dos processos de ensino-aprendizagem no âmbito da educação escolar pelo processo de sistematização da abordagem da língua de sinais indígenas nas relações pedagógicas construídas na escola, na família e na comunidade, considerando as influências das línguas indígenas a serem registradas.

REFERÊNCIAS

BHABHA, Homi. **O local da Cultura**. Trad. Miriam Ávila, Euana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

BRUNO, Marilda Moraes Garcia; COELHO, Luciana Lopes. **Discursos e práticas na inclusão de indíos surdos em escolas diferenciadas indígenas**, p. 1-13. Disponível em <<http://dx.doi.org/10.1590/2175-623661084>>. Acesso em: 30 out. 2019.

CHAVEIRO, E.A. **Instrumento em Língua Brasileira de Sinais para avaliação da qualidade de vida da população surda**, p. 616-623 <<http://dx.doi.org/10.1590/S0034-8910.2013047004136>>. Acesso em: 29 jun. 2013.

COELHO, Luciana Lopes. **A constituição do sujeito surdo na cultura Guarani-Kaiowá: os processos próprios de interação e comunicação na família e na escola**. 2011. Dissertação Mestrado em Educação – Faculdade de Educação, Universidade Federal da Grande Dourados – Dourados, MS, 2011.

EAGLETON, Terry. **A ideia da cultura**. 2. ed. Trad. Sandra Castello Branco. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

GESSER, A. **Libras? Que língua é essa?** São Paulo: Parábola, 2009.

GIROLETTI, Marisa Fátima Padilha. **Cultura surda e educação escolar Kaingang**. Dissertação (Mestrado em Educação) – Centro de Ciências da Educação, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2008.

GOMES, J. C.; SOUZA, R. de. **Bilinguismo como direito à diferença: educação escolar de surdos**. p. 1-13. Disponível em: <<http://www.periodicos.unir.br/index.php/igarape/article/view/600>>. Acesso em: 25 out. 2019.

HALL, Stuart. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Liv Sovik (org.). Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

LOPES, M. C. **Surdez & Educação**. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2007.

MACHADO. Paulo Cesar. A perspectiva da educação intercultural para a abordagem bilíngue: a surdez em questão. Centro Federal de Educação Tecnológica de Santa Catarina / Unidade de São José. **Revista Linhas**. Florianópolis, v. 10, n. 1, p. 208-218, jan./jun. 2009.

PERLIN, G.; STROBEL, K. **Cultural dos surdos**: desafio contemporâneo. p. 17-26. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/0104-4060.37011>>. Acesso em: 29 abr. 2014.

SKLIAR, Carlos (org.). **Surdez**: um olhar sobre as diferenças. Porto Alegre: Editora Mediação, 1998.

STROBEL, Karin. **História da educação de surdos**. Licenciatura em Letras – Libras na modalidade a distância – Universidade Federal de Santa Catarina – Florianópolis, 2019.

_____. **As imagens do outro sobre a cultura surda**. Florianópolis: Editora da UFSC, 2008.

VIEIRA, C.; MOLINA, K. **Práticas pedagógicas na educação de surdos**. Disponível <<http://dx.doi.org/10.1590/s1678-4634201844179339>>. Acesso em: 29 abr. 2018. p. 16

VILHALVA, Shirley. **Índios surdos**: mapeamento das Línguas de Sinais do Mato Grosso do Sul. Petrópolis, Ed. Arara Azul, 2012.

NAS ENTRANHAS DA SELVA DE FERREIRA DE CASTRO: SOBRE MEMÓRIAS E IDENTIDADES

Amanda Ágda da Silva Gutierrez
Fundação Universidade Federal de Rondônia (UNIR)
gutierrez.amanda@gmail.com

INTRODUÇÃO

Os escritores pós-imperiais do Terceiro Mundo, portanto, trazem dentro de si o passado – como cicatrizes de feridas humilhantes como uma instigação de práticas diferentes, como visões potencialmente revistas do passado que tendem para um futuro pós-colonial, com experiências urgentemente reinterpretáveis e revivíveis, em que o nativo outrora silenciosa fala e age em território tomado pelo colonizador, como parte de um movimento geral de resistência. (Edward Said – *Cultura e imperialismo*, 1995).

As Amazônias são várias, plurais, desiguais – portanto, heterogêneas. Por isso, a compreensão da Amazônia se abre para várias áreas do conhecimento, através do vértice de partida que é a literatura, agregando contribuições da história, da antropologia, da geografia social, dentre outras. Tal qual uma máquina de narrar, a Amazônia pode ser encarada como um “lugar” em que se forjam discursos, muitas vezes mirabolantes, sobre seus povos e seus espíritos, seu ecossistema e bioma, revelando, quase sempre, a visão dos colonizadores que atuaram sobre ela em momentos diversos. Sabe-se que, ainda hoje, essa complexa e heterogênea região se vê limitada pelo pouco valor dado, por exemplo, aos saberes de tradição oral – discursos importantíssimos, posto que reveladores de um universo cultural rico, embora pouco conhecido ou divulgado. Comparada a outras formas de discursos, legitimados e preservados

pelas diversas formas de poder, a oralidade ainda vigente nos discursos proferidos pelas várias Amazôniaas – notadamente a brasileira, a peruana, a boliviana, a venezuelana, a colombiana, a guianense, a guianense francesa e a surinamense – formadora da complexa Pan-Amazônia, revela-se exígua e opaca, principalmente para nós, brasileiros.

Esta Amazônia plural foi tecida de forma simbólica pelo signo verbal na narrativa *A Selva*, do escritor português Ferreira de Castro, que teve a rara oportunidade de conhecê-la no fecundo tempo da produção da borracha, quando esta ampla territorialidade recebeu nômades aventureiros e trabalhadores de várias partes do mundo. Conforme postula Tutikian (1999, p. 9):

Dentre os problemas que mais terão marcado nossa contemporaneidade estão as questões de identidade e de nacionalidade e isso pelos acontecimentos das últimas décadas, tanto do ponto de vista político, quanto econômico e social.

Não obstante ao referido, Ferreira de Castro mostra-se um sujeito quase sempre estranho a esta heterogênea região. Traz consigo marcas de outros discursos que se impõem sobre o discurso amazônico, de certa forma oblitera-o. Trata-se de uma postura hegemônica, de base etnocêntrica, que enxerga tão somente o próprio corpo, incapaz de ler, em outros corpos, a alteridade, a diversidade linguística e cultural, o alheio, com que pudesse dialogar e relacionar-se, trocar ideias e mesmo aprender. Especialmente a partir do século atual e com a difusão da etno-história, é que os saberes dos corpos marginais (no sentido de sujeitos colocados à margem da sociedade) veem sendo recolocados em posição mais central. A despeito dessa

mudança, os saberes das comunidades tradicionais dessa diversa Pan-Amazônia, (compreende-se a diversidade dessa territorialidade, como exposto no primeiro parágrafo do presente artigo) se veem agenciados por indústrias farmacêuticas multinacionais, e a biopirataria se instala definitivamente nessas complexas e ricas regiões continentais distintas.

Ainda assim, a memória coletiva dos habitantes da Pan-Amazônia, durante séculos, tem resistindo frente às escritas oficiais e, malgrado a ausência de interesse em suas práticas linguísticas, religiosas, míticas ou de qualquer ordem social ou cultural, hoje, as universidades brasileiras, através de seus pesquisadores oriundos das mais diversas áreas do conhecimento, têm veementemente investido em conhecimentos produzidos acerca dessas territorialidades, verdadeiras e extraordinárias máquinas de narrar que são as Amazônias e suas culturas heterogêneas.

NAS ENTRELINHAS DA SELVA: REFLEXÕES SOBRE COLONIZAÇÃO NAS SOCIEDADES ÁGRAFAS

Na continuidade desse trabalho, destaca-se algumas considerações sobre o livro *Cidade das Letras*, do autor Angel Rama, que tem como principal foco de estudo a organização de uma ordem enquanto cidade, ou seja, visa retratar como se constitui o conjunto de regras que amparam a formação de um determinado lugar. A obra em pauta diz respeito ao planejamento, a evolução e desenvolvimento das cidades latino-americanas e como se estabelece o poder através da ordem dos signos nas sociedades ágrafas, isto é, naquelas sociedades, especialmente na Amazônia, em que predominavam culturas orais tidas pelo colonizador como inferiores. Atenta-se mostrar como os homens de letras possuem o poder de dominação, o que foi

determinante para a ação colonizadora em diferentes regiões da Amazônia.

A cidade foi o mais precioso ponto de inserção na realidade desta configuração cultural e nos deparou com um modelo urbano de duração secular: a cidade barroca. Nas terras virgens de um enorme continente, cujos valores próprios foram ignorados pela cegueira antropológica, aplicando o princípio de *tabula rasa*. A América foi a primeira realização material desses sonhos, e seu lugar, central de edificação da era capitalista (Castro, 1987, p. 24).

A edificação da Era capitalista, como afirma Angel Rama, iniciou na África com a vergonhosa comercialização da população nativa. Busca-se traçar um paralelo entre as identidades culturais nos diferentes processos de colonizações das cidades letradas, observa-se o apagamento dessas identidades pelo princípio do lucro ou do capitalismo. Partindo do ideal da construção de um novo mundo através da colonização, as comunidades nativas africanas e amazônicas foram dizimadas, em seu lugar foram construídas as cidades letradas.

Dessa forma, o livro *Cidade das Letras* e a obra *A selva*, de Ferreira de Castro, revelam estreitas relações de acordo com as seguintes temáticas: ambas promovem o recorte dos principais processos de inserção da cultura letrada em suas respectivas comunidades, revelando personagens de forte vinculação à cultura oral sendo massacrados pelos ditos “civilizados”, representantes da cidade letrada, especialmente no campo da economia e religiosidade. Representativo dessa afirmação é a trajetória do personagem Alberto, que vê nos seringais amazônicos terras de sua propriedade, uma vez

que possuía o poder do branco português que colonizara aquelas terras desde o processo de sua conquista, no século XVI:

Já Alberto o soubera em Belém. A mata era sua. A terra enorme pertencia-lhe, senão de direito, por moral, por ancestralidade, da foz dos grandes rios às cabeceiras longínquas (Castro, 1987, p. 52-53).

Angel Rama, em *A cidade das Letras*, aborda tais elementos de forma muito clara e objetiva. No capítulo da cidade ordenada, ele explica como as leis se instalam dentro de uma dada sociedade e como o poder da hierarquia se faz presente por meio da força do império, tendo o rei como poder absoluto.

MEMÓRIAS E IDENTIDADES: PERCEPÇÕES SOBRE AS PERSONAGENS EM PROCESSO DE MIGRAÇÃO NA OBRA A SELVA

No romance de Ferreira de Castro são desnudados os processos de transplante cultural, de expulsão da própria cultura e as migrações e imigrações – como fatores importantes e talvez decisivos na construção, evolução e desenvolvimento dessas personagens na obra, pois, com esse processo, se deram a miscigenação dos povos, choques de culturas, contribuindo para as formações étnicas das memórias e identidades desses povos. Vejamos o exemplo abaixo, que religa simbolicamente vivências traumáticas peculiares aos amazônidas, nordestinos e africanos:

A chegada de ‘brabos’, os novos legionários que o Ceará e o Maranhão enviavam à selva, provocava sempre risos e chocarrices daqueles que já se tinham estreado na vida da terra insubmissa e de costumes singulares. Alberto pensava, olhando de longe a cena, nos navios negreiros de outrora, ao

desembarcarem escravos em plagas. (Castro, 1987, p. 83 - 85).

Estes processos de migração e imigração estão presentes na *Selva*, de Ferreira de Castro, sendo claramente verificados no romance com a migração dos seringueiros vindo do Nordeste tentar uma vida melhor na dura realidade da floresta Amazônica, ocorre outra espécie da escravidão, ou semiescravidão do trabalhador que se endividava, acabando por morrer na miséria, explorado pelo patrão seringalista. Dessa forma, os seringueiros tentam sobreviver dentro de um processo de semiescravidão, pois se encontram endividados demais para retornarem a sua cidade natal, sendo obrigados a trabalhar para o seringalista, este que, por sua vez, detém o poder absoluto.

O processo de migração, se caracteriza, também, pela escravidão de diversos povos, pois migraram para diversos lugares do mundo, inclusive para o Brasil. Foi por meio desses processos que se edificaram as diversas sociedades que estabeleceram suas leis alicerçadas em discursos opressores. Dessa forma, é notório e problemático os processos de migração para a construção das cidades, pois as culturas encontram-se em dessemelhança, facultando o surgimento de processos civilizatórios, muitas vezes marcados pela violência e intolerância étnica.

Conforme postula o exemplo acima, a complexidade dos processos de escravidão e exploração humana envolve os próprios nativos, que movidos pela ambição e cobiça deslocam-se na busca de riquezas, do qual permeiam seus imaginários. No romance *A Selva*, Ferreira de Castro deixa claro que, por meio das embarcações que levavam os migrantes nordestinos para trabalharem no ciclo da borracha, assim como as letras, o poder vinha de barco.

Pelos rios amazônicos passavam uma humanidade destituída de valores éticos e morais por seus exploradores. Para o seringal seguiam os homens com a função de guardadores de livros, que ficavam alojados no barracão, fomentando e criando uma espécie de biblioteca da miséria alheia, na medida em que marcavam em seus livros a contabilidade da exploração e da miséria nas selvas fronteiriças brasileiras. Dessa forma, fica caracterizada a construção da cidade das letras em *A Selva*, de Ferreira de Castro.

Assim, analisa-se a importância do rio em *A Selva*, essas águas vão destruindo as memórias e aniquilando identidades. As águas com sua simbologia de vida e renascimento comparecem aqui invertidas – transportam uma humanidade faminta e miserável para uma condição de semiescravidão.

Ferreira de Castro em *A selva*, trata de temas oriundos da cultural constituída pela tradição oral e, portanto, da realidade sofrida principalmente no que concerne à Amazônia.

Dentro destes temas pode-se destacar fatores determinantes para construção da narrativa, como: memória e identidade (a partir do tema e do processo de migração, colonização e povoamento dessas regiões). Busca explicar como se estabelecem tais processos na Amazônia sob a ótica do respectivo autor, aborda-se brevemente alguns dos processos acima citados, a *A selva*, de Ferreira de Castro, narrativa fincada na História.

A língua é um elemento que carrega a identidade de todo um povo, ou seja, é o que nos distingue de outras culturas, nações e grupos étnicos. Mas a língua não serve apenas para nos distinguir uns dos outros, pois também se desdobra em sua abrangência de significações para estabelecer comunicação e, principalmente, para manter viva a

cultura de um povo, assim como suas memórias, sendo inevitável o desaparecimento mediante a morte de seus falantes. As línguas possuem a capacidade de manter viva a cultura de quem as fala para que se perpetuem dinâmicas e vivaz, pois são flexíveis e possuem a capacidade de se moldarem de acordo com as necessidades de seus falantes.

Há quem lute para manter vivos idiomas que estão em risco de extinção. Mas as línguas salvam-se se a cultura em que se inserem se mantiver dinâmica. As culturas sobrevivem enquanto se mantiverem produtivas, enquanto forem sujeitos de mudanças e elas próprias dialogarem e se mestiçarem com outras culturas. As línguas e as culturas fazem como as criaturas: trocam genes e inventam simbioses como resposta aos desafios do tempo e do ambiente (Couto, 2011, p. 15-16).

Perpassando pelo cenário histórico, é possível pontuar o processo de colonização e a importância que o mesmo teve para construção da nossa língua, no caso a língua portuguesa, já que o Brasil foi colonizado por portugueses. É notório que nossa língua tomou caminhos distintos do português de Portugal, estabelecendo seus próprios padrões linguísticos até chegar no que chamamos hoje de português brasileiro, na tentativa de estabelecer uma identidade própria para a língua falada no Brasil, o que difere do português falado pelos colonizadores.

No romance *A Selva*, de Ferreira de Castro, é possível verificar o tema ou o processo de semiescravidão daqueles que viviam nos seringais, transformando-se em seringueiros da Amazônia, conforme o exemplo transcrito:

Juca Tristão não queria ver aumentar a dívida daqueles que não podiam liquidá-la. E sempre más notícias por cada navio que chegava do Pará ou de Manaus! O regresso à aldeia nativa, lá longe, no sertão do Ceará ou do Maranhão (Castro, 1987, p. 88).

Portanto, heterogênea, a Amazônia, é região que se impõe ao homem e se impõe por relações de poder assimétricas em que o colonizador se sobressai como o mais forte. Apesar de tão distantes por seus perversos processos de imposição linguística, pela cultura oral de seu povo, por serem tão imponentes e únicas dentro de suas diversidades.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este artigo teve por finalidade compreender as temáticas presente na narrativa, buscando analisar elementos variados na obra como: identidade cultural, memórias, elementos linguísticos, imposições do dominador sobre o dominado, e, principalmente, no que concerne ao processo de migração e imigração, sendo este elemento fortemente presente no romance.

Ainda, a perda da condição humana em *A selva* caracteriza-se pelo processo de escravidão e semiescravidão, essa condição se constrói pela representação dos seringueiros que se dispersaram dos diversos cantos do país, especialmente oriundos do Norte e Nordeste na tentativa de encontrar seu *Eldorado* – “o ouro extraído das seringueiras em forma de látex”, porém não encontraram o *Eldorado*, nem a *Canaã*, e tampouco construíram seus idealizados impérios, apenas foram consumidos pela dura realidade dos seringais em plena floresta amazônica.

Foram apontadas discussões acerca dos processos de transculturação e como esses se desenham em um lugar inóspito e insólito, abordando os sujeitos deslocados como ser dominado, e como fundam suas identidades, memórias e imaginários de um povo vivendo às margens da sociedade, envenenados por um discurso forjado e alienante, destacando a diversidade, buscando entender uma Amazônia plural, afastando-se da ideia de uma Amazônia única, possibilitando uma abertura nas mais variadas áreas do conhecimento.

REFERÊNCIAS

CASTRO, J. M. Ferreira de. **A Selva**. Manaus: Governo do Estado do Amazonas, 1987.

COUTO, Mia. **E se Obama fosse africano? e outras intervenções**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

LARROSA, Jorge. SKLIAR, Carlos. Babilônios somos. A modo de apresentação. In: **Habitantes de Babel**: políticas e poéticas da diferença. Tradução de Semíramis Gorini da Veiga: Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura**: um conceito antropológico. 21. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2007.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Tradução Irene Ferreira, Bernardo Leitão, Suzana Ferreira Borges. 5. ed. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2003.

LEFEBVRE, Henri. **Espaço e política**. Tradução Margarida Maria de Andrade e Sérgio Martins. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

LEVY, Tatiana Salem. **A experiência de fora**: Blanchot, Foucault e Deleuze. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

LIMA, Simone de Souza. **A literatura da Amazônia e suas fronteiras: ficção e história na obra de Márcio Souza**. Rio Branco: Cia Irreverentes Editora, 2009.

_____. **Amazônia Babel**: ficção, margens, nomadismos e resíduos utópicos. Trabalho de pós-doutoramento realizado em 2010 na UFMG. Trabalho de pesquisa financiado pelo CNPq, 2011, 2012. (Inédito).

SAID, Edward. **Cultura e imperialismo**. Tad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

LOUREIRO, Antonio. **A grande crise**. Manaus: Editora Valer, 2008.

LOUREIRO, João de Jesus Paes. **Cultura amazônica**: uma poética do imaginário. Belém: Cejup, 1995.

LOUREIRO, Violeta Refkalefsky. **A Amazônia no século XXI – novas formas de desenvolvimento**. São Paulo: Editora Empório do Livro, 2009.

MACIEL, Auterives. Nomadização dos espaços urbanos. In: COSTA, Icléia Thiesen Magalhães; GONDAR, Jó (Orgs). **Memória e espaço**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2000.

MACEDO, Sérgio D. T. **O Amazonas** – um rio conta sua história. Rio de Janeiro: Distribuidora Record, 1962.

MAIA, João Marcelo Ehlert. **A terra como invenção: o espaço no pensamento social brasileiro**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.

MARTINS, Wilson. **História da Inteligência Brasileira**. Volume VI (1915-1933). 2. ed. São Paulo: T. A. Queiroz, 1996.

MARTINS, José de Souza. **Fronteira – a degradação do Outro nos confins do humano**. São Paulo: Contexto, 2009.

MELLO, Thiago de. **Amazonas, pátria da água**: e; notícia da visita que fiz no verão de 1953 ao rio Amazonas e seus barrancos. 3. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

MEMMI, Albert. **Retrato do colonizado precedido de retrato do colonizador**. [Prefácio de Jean-Paul Sartre]. Tradução Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. (A primeira edição francesa é de 1957).

MICELI, Paulo. **A descoberta do homem e do mundo**. Brasil 500 anos – experiência e destino. Ministério da Cultura; Fundação Nacional de Arte; Divisão de Estudos e Pesquisas, 2000.

MORAES, Antonio Carlos Robert. **Ideologias geográficas**: espaço, cultura e política no Brasil. 5. ed. São Paulo: Annablume, 2005.

MOREIRAS, Alberto. **A exaustão da diferença** – a política dos estudos culturais latino-americanos. Tradução Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.

MORGATO, Izabel. GOMES, Renato Cordeiro (Orgs). **Espécies de espaço**: territorialidades, literatura, mídia. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

TUTIKIAN, Jane. **Inquietos olhares**: a construção do processo de identidade nacional nas obras de Lídia Jorge e Orlanda Amarílis. São Paulo: Arte & Ciência, 1999.

VAZ, Artur Emílio A.; BAUMGARTEN, Carlos Alexandre; CURY, Maria Zilda F. (organizadores). **Literatura e imigrantes**: sonhos em movimento. Belo Horizonte: Faculdade de Letras UFMG, POS-LIT.; Rio Grande: Fundação Universidade Federal do Rio Grande, Programa de Pós-Graduação em Letras: História da Literatura, 2006.

O REGIONALISMO E O IMAGINÁRIO SOCIAL NO CONTO “A DAMA ENCANTADA DA CACHOEIRA DE SANTO ANTÔNIO”, DE SANDRA CASTIEL

Ítalo Lima de Moura
Fundação Universidade Federal de Rondônia (UNIR)
italo.limamoura@gmail.com

INTRODUÇÃO

Neste trabalho pretendemos fazer uma análise do conto “A Dama Encantada da Cachoeira de Santo Antônio” a partir das considerações teóricas de Tzvetan Todorov (2008), Dorine Cerqueira (2005) e Élide Guerra (2014). Esses autores trabalham com a narrativa fantástica e fazem comentários importantes acerca da composição narrativa e a maneira como são concebidas as personagens dentro desse tipo de criação literária.

As produções de Sandra Castiel, autora do seguinte conto, são perpassadas pelas histórias de assombração, de encantados e pelas memórias de infância e adolescência vividas e experimentadas na cidade de Porto Velho dos anos sessenta, histórias permeadas por relatos orais que se eternizam em seus escritos literários. A autora tem despertado a nossa curiosidade, à medida que se consagra como uma escritora tipicamente rondoniense que narra aspectos de nossa história e da Amazônia brasileira de uma maneira que engloba o real e o imaginário, dentro de um contexto ficcional.

De uns anos para cá, as produções regionais de autores da própria região amazônica foram revistos e estudados por pesquisadores locais que tem voltado os olhos para as nossas produções, valorizando o que é produzido acerca de nosso contexto

social e cultural que até então eram ignorados e relegados a um segundo plano frente a produções do cânone literário tradicional, nossa literatura sempre ficava a margem, mas a história tem mudado de curso e os escritos amazônicos têm tomado papel de destaque nas pesquisas do Mestrado Acadêmico em Estudos Literários e Mestrado Acadêmico em Letras da Fundação Universidade Federal de Rondônia.

É preciso que valorizemos o que tem de bom na nossa região, a fim de que nossos próprios autores sejam reconhecidos por seus trabalhos e as suas obras não caiam no esquecimento. Temos grandes escritos e escritores que estão sendo revisitados atualmente e isso têm contribuído muito para os avanços nas pesquisas referentes ao contexto social amazônico, seus escritos e suas gentes. Isto tem elevado o patamar de nossa literatura.

Em um primeiro momento, trabalharemos com as questões sociais e culturais da cidade de Porto Velho nos escritos de Sandra Castiel e, num segundo momento, trabalharemos com os aspectos da própria narrativa fantástica. Esperamos que ao fim deste trabalho possamos ter uma maior clareza acerca da composição da narrativa fantástica em “A Dama Encantada da Cachoeira de Santo Antônio”, de Sandra Castiel.

O REGIONALISMO E O IMAGINÁRIO SOCIAL

Cândida Vilares Gancho (2006) estabelece que o conto é uma narrativa curta que tem como característica condensar o conflito, o tempo, o espaço e assim reduzir o número de personagens. Este tipo de narrativa, segundo a autora, é tradicional e adotado por muitos autores ao longo dos séculos XVI e XVII, como o próprio Cervantes e

o Voltaire. Ela também estabelece que o conto acabou deixando de lado a sua intenção moralizante e adotou aspectos do fantástico e do psicológico para a elaboração de seu enredo, isto tem levado o conto contemporâneo para outros patamares e chegando a um número maior de pessoas.

Sandra Castiel no conto “A Dama Encantada da Cachoeira de Santo Antônio” apresenta aspectos das características regionais e sociais da cidade de Porto Velho-RO, como podem ser vistas no seguinte trecho:

Nos anos sessenta, era comum em Porto Velho a ida aos balneários, os Banhos, como se chamavam os locais rurais de caudalosos igarapés, e também o passeio até as cachoeiras. A vida social era deveras intensa, o convívio entre as pessoas era significativamente maior. Nessa época quase tudo era feito em casa ou sob encomenda. Roupas? Modista para as damas, e alfaiate para os cavalheiros; todos preferiam o Mario Alfaiate, sempre. Tecidos? Casa Saudade ou Pernambucanas, claro. Sapatos da moda? Sapataria Moderna, na Sete de Setembro, ora. Móveis? Duas ou três lojas onde se podia comprá-los; no mais, carpintaria. Doces? Era preciso encomendá-los a quem entendia do assunto, as doceiras locais. Perfumaria, objetos de toucador e lindos esmaltes? Só na Gardênia Azul, na mesma calçada do Seu Abdon, como era conhecido o armazinho da cidade (Castiel, 2012, p. 39-40).

Como podemos notar, esta narrativa está pautada em dados reais, pois se volta para acontecimentos da vida cotidiana, mas isso não quer dizer que devemos ter a obra literária como uma cópia fiel da realidade, ou simplesmente como documento para a história. Devemos e temos que tratá-la como ficção, ainda que digamos “era

assim mesmo que acontecia” ou “isso realmente aconteceu”, são necessários alguns cuidados.

Por outro lado, essa composição narrativa tem como base justamente trazer aspectos do real, pois, como nos demonstra Guerra (2014), essa rememoração ao contexto social que a autora do conto faz, demonstra que “o fantástico passa a ter vida e nós, seres humanos, explicamos a nossa própria existência através da nossa imaginação” (Guerra, 2014, p. 66). Todorov (2008) acredita que este tipo de narração provoca uma hesitação no leitor, tendo que levar em conta que a narrativa natural precede uma narrativa sobrenatural.

A vida social a que se refere à autora nos remota a uma época em que o convívio entre as pessoas era maior, dado a natureza do local e das relações sociais que eram estabelecidas. Devemos lembrar que esses aspectos do convívio social e da natureza do lugar são encontrados em grande parte na narrativa, dando um feixe introdutório ao conto fantástico e situando o leitor dentro do contexto em que são narrados os acontecimentos.

Castiel (2012, p. 40) continua demonstrando o contexto social e os espaços físicos de convivência da cidade, descrevendo que:

Poucas lojas vendiam roupas de banho: maiôs, biquínis e etc. a principal era a Boutique da Dona Nega, como era chamada a loja daquela distinta comerciante, na Rua José de Alencar. Portanto, a ida a um balneário mais concorrido representava corrida das senhoras e senhoritas às compras, a difícil tarefa de encontrar maiô e saída de banho que combinassem direitinho. Tudo era muito chic.

Aos poucos a narrativa vai situando o leitor dentro do espaço em que é contada a história, nos colocando no lugar das personagens,

isto é uma tarefa comum dentro das narrativas fantásticas que nos fazem ver e pensar como as personagens, nos pôr no lugar delas. Isto nos coloca dentro de um contexto de conflito para nos questionar acerca do real e do imaginário.

A autora acaba descrevendo outro espaço de convivência social que tem relações com o real: o Bancrévea Clube e o Ipiranga, espaços de festas e encontro da “alta sociedade” (Castiel, 2012, p. 40). Sobre a ida a essas festas nos clubes sociais, a autora insere que as mães e filhas iam obrigatoriamente ao salão Eline, fazer as unhas e preparar o cabelo. Depois que pegavam o traje na costureira e conferir se o modelo ficaria idêntico ao do figurino. E acrescenta que:

Nas vésperas da festa, o cabelo era ensopado com cerveja antes de enrolar com bobes e grampos e no dia da festa voltava-se ao salão para fazer o penteado. Assim “a freguesa podia sair dali tranquila e chiquíssima, vestida com seu tubinho floral e usando seus óculos gatinho: nada desmancharia seu coque banana, nem um furacão. Comumente o laquê era feito artesanalmente, em casa, com pedras de breu diluídas em álcool (Castiel, 2012, p. 40).

A narrativa, como se percebe, descreve aspectos da vida urbana de Porto Velho, e com isso, insere a obra em um contexto de assimilação do lugar. Na tessitura do conto há entrelaçamento do real com o irreal. Toda essa introdução que a autora faz quando escreve sobre os “banhos”, remonta a própria característica dos contos fantásticos, que é a relação do real x irreal, assim Todorov (2008, p. 151) escreve que: “É preciso que o texto obrigue o leitor a considerar o mundo das personagens como um mundo de pessoas vivas e a hesitar entre uma explicação natural e uma explicação sobrenatural dos acontecimentos evocados”.

O tempo todo, a autora faz essa explicação e insere a obra em um contexto de assimilação do espaço, do lugar da narrativa e do mundo das personagens, fazendo um constante processo narrativo do Real x Irreal, ou poderíamos dizer, do Real x Imaginação, o que consideramos como real está externo ao texto, é a própria história da nossa sociedade que, ao ser transposta para o texto, adquire aspectos do próprio mundo das personagens, ficcionalizando-se. Depois dessas considerações acerca da sociedade rondoniense, passaremos a tessitura da narrativa fantástica presente nos escritos de Sandra Castiel.

Yves Reuter (2002) descreve que os lugares dentro da narrativa vão definir a fixação realista ou não realista da história. Assim o texto pode ser ancorado no real, produzindo a sensação de que estão refletindo o não texto. Este acaba sendo definido quando o texto reflete aspectos do nosso universo, fazendo indicações precisas do mesmo e isso a gente tem percebido nitidamente nos escritos de Sandra Castiel.

Os espaços participam e tem efeito da construção do real, passamos a acreditar na existência desse universo e passamos a vê-lo, mas Reuter alerta que seja lá como for “é necessário constatar que o efeito do real é mais tributário da apresentação textual do que da realidade dos lugares” (Reuter, 2006, p. 54). O espaço na visão de Reuter também define a orientação temática e genérica de cada narrativa. Certos lugares determinam a narrativa como pertencente ao gênero romance, por exemplo, já outro insere a narrativa no fantástico e assim sucessivamente.

A NARRATIVA FANTÁSTICA NO CONTO “A DAMA ENCANTADA DA CACHOEIRA DE SANTO ANTÔNIO”, DE SANDRA CASTIEL

Depois desse entrelaçamento da narrativa com aspectos do real, externo ao texto, a autora passa a narrativa fantástica propriamente dita. Ela escreve que:

Foi numa segunda-feira que duas de minhas irmãs mais velhas chegaram da aula com a novidade: iriam, em passeio escolar, à cachoeira de Santo Antônio. Por conta disso passaram a semana ocupada, providenciando a indumentária: maiô com saída de banho etc. ainda havia a cesta de alimentos que cada uma precisava levar: ovos cozidos, sanduíche de queijo, limonada, coisas assim. O sábado chegou e lá foram elas, contentes da vida, ao banho na Cachoeira de Santo Antônio. Porém, o passeio terminou em tragédia: uma das alunas, aliás, moça belíssima, desaparecera nas águas e provavelmente fora tragada pela força da cachoeira. O corpo não foi encontrado (Castiel, 2012, p. 40-1).

Essa rememoração ao contexto social que a autora do conto faz, demonstra que o “fantástico passa a ter vida e nós, seres humanos, explicamos a nossa própria existência através da nossa imaginação” (Guerra, 2014, p. 66). Por isso que iniciamos este trabalho nos questionando acerca da exclamação quando fazemos ao ler estes tipos de narrativas, dizendo: “antigamente era assim mesmo”, “foi isso mesmo que aconteceu”, pois este tipo de narrativa nos transpõe ao mundo das personagens e nos faz pensar acerca da nossa própria existência.

Contos de característica fantástica, tal qual demonstrado por Todorov (2008) provocam hesitação no leitor e são criados pela

imaginação. Por isso mesmo, antes que se adentre na narrativa sobrenatural, irreal e fantástica, a autora nos traz aspectos do contexto social da década de sessenta em Porto Velho fazendo relações constantes com o real, isto insere o leitor na narrativa, “não o afastando da realidade concreta, pois ele faz parte dessa realidade, sendo, portanto, expressão e produto da imaginação do homem” (Guerra, 2014, p. 63-4).

A narrativa do conto, como poderá ser percebido adiante, traz aspectos da vivência da autora enquanto testemunha de um acontecimento ímpar que nos leva a conhecer a tragédia que acontecera na cidade por intermédio da moça que fora afogada, mas que não morreu, apenas ficou encantada. A história dos encantados, que são aquelas pessoas que não passaram pela experiência da morte, mas que se encantaram, transformaram-se em outros seres e em outros objetos, são constantes dentro da crença cabocla e ribeirinha, avolumam-se histórias deste tipo dentro das produções literárias amazônicas, como também em relatos orais. O mundo da encantaria e dos encantados fazem parte de todo um imaginário social, que tem características constantes na crença do homem amazônico e na sua relação com a mata e com o rio.

Em outra passagem do conto:

O episódio abalou a cidade e minhas irmãs ficaram inconformadas. Dias depois, uma delas teve um sonho bastante interessante: Era uma noite enluarada, e minha irmã estava de volta ao local da tragédia, sozinha, sentada no galho mais alto da árvore que ficava bem à margem do rio. Dali podia avistar toda a paisagem. Foi quando ouviu a voz da moça desaparecida a chamá-la pelo nome. Minha irmã virou-se e a viu. Ela estava de pé, linda translúcida, à beira d'água. Sua roupa observou minha irmã, era diferente de qualquer

traje que havia visto em toda sua vida: um longo e justo vestido tecido em fios de prata que brilhavam intensamente à luz do luar. Seus cabelos claros, soltos e muito longos, estavam salpicados de delicadas e reluzentes estrelas que adornavam o rosto sereno e de belo semblante.

Depois de alguns segundos de silêncio, a aparição falou com minha irmã. Disse-lhe que não havia morrido. Realmente, afogara-se, fora levada para as profundezas, mas não estava morta: estava apenas encantada (Castiel, 2012, p. 41).

Conforme Dorine Serqueira (2005, s/p): “o fim primacial da narrativa fantástica é mostrar a ‘irrealidade da realidade’ [...]. O fantástico e o real devem estar de tal maneira entrelaçados no argumento, que se torna praticamente impossível isolar um do outro”. Por isso que, ao lermos este conto, encontramos características da cidade de Porto Velho nas décadas de 1950/1960, que nos remontam ao período e nos mostra aspectos reais da sociedade porto-velhense, já que a narrativa se insere neste espaço de convivência das personagens.

Por isso “o fantástico é a hesitação experimentada por um ser que só conhece as leis naturais, em face de um acontecimento aparentemente sobrenatural” (Cerqueira, 2005, s/p.). Na narrativa fantástica essas leis naturais são transgredidas, pois a narrativa fantástica, como qualquer outra narrativa literária, não obedece às leis naturais e físicas, são pautadas pela imaginação e estabelecidas de acordo com a ótica de cada autor.

Por fim, a aparição diz a moça em sonho:

Vem maninha, pula dessa árvore e vem comigo para o fundo do rio, vamos descer a cachoeira! Estás vendo a minha

roupa como é bonita? Onde moro agora, tem muitas roupas assim. Lá é que é bom! – Clamava a encantada à minha irmã que, paralisada pelo medo, só conseguia repetir baixinho que não queria juntar-se a ela, não desejava mergulhar nas águas barrentas e profundas do Madeira.

Diante da negativa de minha irmã, a encantada irritou-se, escalou a árvore onde ela estava, confrontou-a e deu-lhe uma sonora bofetada no lado direito da face. Nesse exato instante, minha irmã despertou do sono pesado em que se encontrava, com o rosto em brasas. Levantou-se da cama e correu para o espelho. Ali constatou aterrorizada, que havia uma marca vermelha e ardente do lado direito do seu rosto.

A história da encantada da cachoeira de Santo Antônio ganhou as ruas da cidade. Desde então, acabaram-se os banhos por lá (Castiel, 2012, p. 41-2).

Na seguinte passagem, temos a demonstração clara do quanto a narrativa fantástica salta aos nossos olhos com uma tessitura que nos faz crer que tal como consta ali escrito, aquilo de fato ocorreu e assim o temos como verídico, ainda que se trate de uma obra ficcional, isso se dá ao próprio real, que tem relações estritas com o que é concebido pela imaginação, o objetivo é este mesmo, nos colocar no lugar de ação das personagens e crê na veracidade dos fatos.

Por fim, Todorov (2013, p. 148) em *As estruturas narrativas*, estabelece que “a ambiguidade se manterá até o final da aventura: realidade ou sonho? Verdade ou ilusão?”, isto nos conduz através do fantástico, em um mundo que é nosso, da maneira que o conhecemos, e “que se produz um acontecimento que não pode ser explicado pelas leis deste mundo familiar”. A característica do fantástico para Todorov se expressa nessa ambiguidade e nesse estranhamento, comum nas narrativas de caráter fantástico.

Assim, Todorov acredita que o fantástico ocupa esse tempo da incerteza e depois que escolhemos uma ou outra resposta acabamos saindo do fantástico e entrando no estranho ou no maravilhoso. Os contos fantásticos não saem das leis da natureza que conhecemos, “no máximo pode-se dizer que são acontecimentos estranhos, insólitas coincidências” (Todorov, 2013, p. 149).

Percebemos, então, que o conto fantástico tem como primazia causar a hesitação no leitor, o levando a conceber esse estranhamento perpassado pelas leis naturais como sendo tipicamente normais, e desse estranhamento resulta a equação Verdade x Ilusão. Partindo dessas premissas, podemos considerar que a literatura tem em seu âmago aspectos demarcados da vida em sociedade, das experiências sociais, da cultura e da imaginação do seio social em que é concebida, nos fazendo imaginar, nos guiando pelo mundo das personagens, enfim, ela nos faz viver.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como podemos perceber neste trabalho, os aspectos referentes à narrativa fantástica perpassam a própria concepção da realidade, mas não podem nunca ser confundidos com ela, pois estamos nos referindo a uma obra literária, e não podemos ter na narrativa literária uma cópia fiel da realidade a fim de sua documentação, isso é um erro, e é importante que se diga a fim de alertar um possível leitor desavisado.

A narrativa fantástica, como ficou entendido por nós, é uma narrativa que se volta ao entrelaçamento da verdade com a ilusão, a fim de causar uma hesitação no leitor e o levar as questões que versam

sobre a veracidade dos fatos, a uma realidade ou sonho, ou simplesmente a uma utopia.

O fantástico integra o leitor ao mundo das personagens, esse leitor acaba se identificando com as personagens, isso se deve a umas das funções de leitor. O fantástico dura o tempo de uma hesitação, a qual o leitor tem que decidir se aquilo se deve ou não a realidade, da maneira em que ela é concebida na opinião pública.

Os escritos de Sandra Castiel estão inseridos dentro desse contexto de entrelaçamento da verdade com a ilusão, e provoca a rememoração em seus leitores, assim como o estranhamento, nos colocando no lugar dos personagens a autora nos leva de volta a Porto Velho dos anos sessenta, nessa viagem de volta no tempo à autora nos faz indagar se aquilo de fato aconteceu e como aconteceu. Ela se utiliza dos próprios dados históricos perceptíveis nas passagens em que descreve os logradouros públicos, as festas nos clubes sociais, a forma que a sociedade se vestia na época e, principalmente, da natureza do lugar.

Todas essas características situam o leitor no espaço da narrativa e os transpõem ao mundo das personagens, nos faz imaginar como elas, viver no mundo delas, e isso é uma característica peculiar do gênero fantástico, narrativas expressas desta maneira é comum na região amazônica, dada à contribuição dos ribeirinhos, das crenças indígenas e da relação do homem amazônico com seu entorno, estamos falando e nos retratando a partir de nosso lugar de fala e isso tem contribuído muito para os estudos da literatura regional.

REFERÊNCIAS

CASTIEL, Sandra. *A Dama Encantada da Cachoeira de Santo Antônio. Rondônia e Seus Autores*. Compilados por CRC de Albuquerque. Ministério da Cultura. Fundação Biblioteca Nacional. Rio de Janeiro: Harpia Livros, 2012.

CERQUEIRA, Dorine. **Jorge Luís Borges e a narrativa fantástica**. Hispanista, 6 (21). Recuperado em outubro de 2019 no site: <<http://www.hispanista.com.br/revista/artigo176.htm>>. (Trabalho original publicado em 2005). Acesso em: 15 ut. 2019.

GANCHO, Cândida Vilares. **Como analisar narrativas**. 9. ed. São Paulo: Ática, 2006. 79 p. (Princípios; 207)

GUERRA, Élide Ferreira. *A Narrativa Fantástica na Aprendizagem Escolar. Olhares e Trilhas*. Escola de Educação Básica (Eseba)/Universidade Federal de Uberlândia (UFU). **Revista de Educação e Ensino**. Ano XVI, número 19 (Jan./Jun. 2014).

REUTER, Yves. **A análise da narrativa: o texto, a ficção e a narração**. Tradução Mario Pontes. Rio de Janeiro: Difel, 2002. 190 p.

TODOROV, Tzvetan. **Introdução à literatura fantástica**. Trad. Maria Clara Castello. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 2008.

_____. 1939. **As estruturas narrativas**. Tradução Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Perspectiva, 2013. (Debates; 14/dirigida por J. Guinsburg).

OS SUBALTERNOS: UMA ANÁLISE A PARTIR DO CONTO “O LAGO DE SAMUEL”, DE HÉLIO ROCHA

Ronilson de Sousa Lopes
Instituto Federal do Amazonas (IFAM)
lopespav@yahoo.com.br

Fancliene de Sousa Batista
Fundação Universidade Federal de Rondônia (UNIR)
fan_liene@hotmail.com

Heloísa Helena Siqueira Correia
Fundação Universidade Federal de Rondônia (UNIR)
heloisahelenah@hotmail.com

INTRODUÇÃO

A perda da cultura e da identidade de comunidades tradicionais, a destruição da fauna, da flora e a poluição das águas com a formação da barragem de Samuel, em Rondônia, demonstra um processo de subalternização onde grandes empresas almejando o lucro esmagam os pequenos sem se importar com sua voz. Por isso, o objetivo desse artigo é analisar os personagens subalternos no conto “O Lago de Samuel”, do escritor Hélio Rocha, a partir da perspectiva pós-colonial.

Nesse percurso descreveremos o tempo e o espaço onde eles estão ambientados, apresentaremos as problemáticas que o texto almeja discutir e demonstraremos quem são os subalternos e porque eles não podem falar. Para alcançarmos estes objetivos, utilizaremos o método de pesquisa bibliográfico, por isso usaremos como aporte teórico o texto *Pode o Subalterno Falar?* de Gayatri Chakravorty Spivak, com a finalidade de verificar os aspectos do subalterno. Autores como Benedito Nunes, Edward Morgan Foster, dentre outros,

foram chamados para analisar os aspectos da construção do conto. Almejamos buscar resposta à seguinte hipótese: o autor apresenta alguma saída para que os subalternos possam falar e serem ouvidos? A hipótese defendida é a de que existe uma saída que permita aos subalternos expressarem-se e serem escutados.

LAGO DE SAMUEL

O “Lago de Samuel” é o terceiro conto do livro *Gaivotas* (2015), do escritor Hélio Rocha¹⁷. O conto narra uma história ambientada na Usina Hidrelétrica de Samuel, localizada no rio Jamari, no município de Candeias do Jamari, em Rondônia. Nas palavras do texto: “Depois de apanharmos a Toyota e seguirmos pela BR em direção ao Candeias do Jamary, desembarcamos no quilômetro 56” (Rocha, 2015, p. 50), assim afirma o narrador, indicando ao leitor que a história se passa nas proximidades da cidade Porto Velho, capital do estado de Rondônia.

O tempo, no conto, coincide com os aspectos históricos: “a escavação do canal do desvio do rio, para a construção da hidrelétrica ocorreu em 1982” (Santos, 1995, p. 249). Como indica a nota que antecede a leitura, era “1982. Início da construção da barragem de uma usina no rio Jamary, em Rondônia” (Rocha, 2015, p. 45). E, como o

¹⁷ Hélio Rocha é natural de Lábrea, no estado do Amazonas. Graduiu-se em Letras-Português, pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho - Unesp, em São Paulo e em Letras-Inglês pela Fundação Universidade Federal de Rondônia - UNIR, em Porto Velho - Rondônia. É Doutor em Teoria e História Literária pela Universidade Estadual de Campinas - Unicamp, com a tese “O mar e a selva: relato de viagem de Henry Major Tomlinson ao Brasil” (2012). Realizou pós-doutorado em História Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ; é professor da Fundação Universidade Federal de Rondônia - UNIR, onde atua no Programa de Pós-Graduação Mestrado em Estudos Literários - Ppgmel e Mestrado e Doutorado em Letras: Linguagem e Identidade, (Ppgli), da Universidade Federal do Acre - UFAC. Tem vários livros publicados, entre eles Maciary, ou para além do encontro das águas (2013); Coronel Labre (2018), de Gaivotas (2015).

narrador fala na voz da personagem S. Sampaio, comparando em tom de lamento, o fato de os engenheiros chegarem uma década antes da construção de uma represa, “Os ecologistas, porém, aparecem somente depois que a usina já está construída” (Rocha, 2015, p 50). Supõe que o autor queira dar a entender que a história se passa em meados da década de oitenta, após a construção da barragem.

Deixando claro a proposta do enredo, que é um conceito, segundo Edward Morgan Foster (2004), de “uma narrativa de eventos, na qual a ênfase recai sobre a causalidade” (p. 106). E para explicitar bem, esse teórico traz um exemplo bastante ilustrativo:

[...] “o rei morreu, e depois a rainha morreu”. É uma estória. “O rei morreu, e depois a rainha morreu de desgosto”. É um enredo. A sequência do tempo é mantida, mas o senso de causalidade o ofusca. Novamente: “A rainha morreu, não se sabia de que, até descobrirem que foi de desgosto pela morte do rei”. Eis um enredo com um mistério, uma forma que se presta a um desenvolvimento maior (grifos do autor) (Foster, 2004, p. 107).

O autor com bastante propriedade faz uso desse recurso causal. Pelo fato de estar sendo realizada a barragem, as águas iriam represar, portanto, causaria um impacto na natureza, por isso a bióloga foi até o lago analisar tais impactos, principalmente no grupo de macacos. Isso se evidencia quando a personagem diz: “e os homens que faziam o resgate dos animais reuniram os macacos quando eles se debandavam” (Rocha, 2015, p. 51). Todavia, “os primatas, nervosos e aos gritos, separavam-se dos seus respectivos bandos”. Sendo assim, “resolveram colocar uma pulseira de identificação numa das pernas do macaco” (Rocha, 2015, p. 51).

E, assim como o exemplo de Foster, vem o questionamento: “Mas se os macacos vivem nos topos dessas árvores frondosas, como é que eles, os biólogos, vão ver as identificações?” (Rocha, 2015, p. 51). Tal interrogação vai ser respondida, não com palavras, mas com uma imagem, um pouco ao final do conto: “de repente, os macacos estavam sobre nossas cabeças” (Rocha, 2015, p. 54). Portanto, permitindo ver as identificações.

A partir dessa visão introdutória sobre a estrutura da narrativa, é possível perceber que existe, como pano de fundo do grande acontecimento que é a barragem, um grupo que exerce bastante poder sociopolítico na sociedade. E que os personagens humanos apresentados estão entre esse grupo e os personagens não humanos. Nomear os subalternos e observar a possibilidade de fala dos mesmos é o objetivo desse artigo.

OS PERSONAGENS HUMANOS

O conto apresenta três personagens humanos. S. Sampaio (é uma pesquisadora da área de biologia), Arikupu (o narrador participante da história) e Carlos (motorista encarregado de levar a pesquisadora até o local da barragem).

S. Sampaio, pelas descrições do conto, é a personagem humana mais importante, toda visão de mundo apresentada no conto perpassa pelo ponto de vista dessa personagem. O narrador descreve várias de suas características: sua personalidade “esbelta e irônica” (Rocha, 2015, p. 49), seus aspectos físicos: “[...] seu cabelo negro, dando ao rosto afilado uma aparência de Lisa Minnelli” (Rocha, 2015, p. 51).

O estilo da personagem: “[...] gostava de usar calças folgadas e botas de cano longo” (Rocha, 2015, p. 49), e formação acadêmica: “S.

Sampaio contou que havia feito graduação em Ciências Biológicas na Federal do Acre. Mestrado em Ecologia na Universidade de Brasília e que estava cursando doutorado na Universidade da Flórida” (Rocha, 2015, p. 62). E também seu idealismo: “[...] uma cientista de trinta e dois anos de idade com uma mochila impermeável e um notebook, sonhando influenciar a política nacional e salvar animais que estavam na rota do progresso” (Rocha, 2015, P. 55).

O personagem Arikupu pode ser caracterizado como narrador testemunha, uma vez que “[...] narra acontecimentos dos quais participou, ainda que sem grande destaque”, como destaca Cândida Vilares Gancho (2006, p. 33). O nome Arikupu é indígena e, embora não se mencione nada no conto a respeito disto, pelo fato de desempenhar o papel de guia, conhecedor do ambiente da barragem, pode indicar que seja pertencente a alguma das tribos que viviam na localidade.

Carlos, o motorista é o terceiro personagem da história. Há apenas uma referência direta sobre ele, quando o narrador o descreve: “Carlos, o motorista, um homem calmo que fumava constantemente, enrolava mais um cigarro encostado à pick-up do outro lado da estrada” (Rocha, 2015, p. 51), e duas referências indiretas, quando o narrador informa que “[...] um pequeno tamanduá de pelos dourados, indefeso diante do carro” (Rocha, 2015, p. 58), dando a entender que o carro está em movimento. A segunda, no final do conto, quando é narrado que “o Volkswagen tinha acabado o combustível na volta para casa” (Rocha, 2015, p. 63).

Como se percebe, as duas passagens não citam o nome do motorista, mas está implícito que se ele é o guia do veículo e ele quem está por trás da ação, com isso fica evidente que Carlos desempenha o

papel de personagem adjuvante, mas não deixa de ter seu lugar na narrativa.

OS PERSONAGENS NÃO HUMANOS

O conto, não só por estar ambientado no meio da floresta, às margens do Lago de Samuel, mas por querer demonstrar o processo de destruição da fauna, da flora e, talvez com menor intensidade, das comunidades tradicionais, apresenta muitas imagens fortes que impactam o leitor:

Um monte de animais mortos e outros aos gritos às margens do lago é o que espero encontrar – segredou-me S. Sampaio. [...] – Animais em situação de risco de extinção. Um cenário de grande destruição – continuou falando enquanto pendurava os binóculos no pescoço e passava repelente nos braços por baixo de uma blusa estampada (Rocha, 2015, p. 49).

Essas imagens estão colocadas logo no segundo parágrafo, ambientado o leitor menos avisado do processo histórico da construção da barragem, no tipo de reflexão grave que lhe espera, embora o conto também descreva cenas muito belas:

Havia muitas trepadeiras estrangulando troncos de circunferência tão grossa quanto o da sumaúma. Gravetos secos esmigalhavam-se sob o peso de nossos corpos pesados. Uma borboleta enorme do espécime morphi, com a cor azul mais viva do mundo, tremulou em minha direção na picada. Pairou rapidamente e então plainou para a margem do caminho, sob a luz do sol, que esparramava seus raios dourados entre as copas verdes equidistantes daquelas mansões verdes (Rocha, 2015, p. 50).

A narrativa assusta o leitor com a frase: “um monte de animais mortos e outros aos gritos às margens do lago é o que espero encontrar”, preparando-o para o caos e, ao invés de mostrar tal destruição, apresenta, na maior parte da leitura, paisagens tão belas.

É possível suspeitar que o relato pretende não mostrar, explicitamente, cenas de destruição, para que o leitor chegue à constatação da destruição por si mesmo. Talvez essa seja a mais engenhosa sutileza do processo narrativo do conto.

O autor constrói imageticamente um espaço semelhante ao do Éden. Naqueles lócus especiais, onde todos vivem em perfeita sintonia. Borboletas farfalhando ao sol, abelhas que surgem para sugar o suor dos corpos em movimento, árvores que protegem com suas sombras e, de repente, como no paraíso, depois da transgressão, surge à eminência de expulsão de todos os seres humanos e os não humanos.

SUBALTERNOS

O conto, como já foi ressaltado, parte de uma problemática, e nota-se que coloca a personagem S. Sampaio em um *entrelugar*, ou seja, um terceiro espaço onde se pode fomentar uma reflexão de “[...] resistência do colonizado à imposição dos valores do colonizador” (BELO; Nenevé, 2016, p. 44). Essa noção parece bastante apropriada para pensar esse *entrelugar* assinalado pela narrativa, a qual frustra toda expectativa de libertação, uma vez que aponta para a imanência da barragem entrar em funcionamento, “[...] noticiava-se que a Hidrelétrica de Samuel começaria a funcionar em duas semanas” (Rocha, 2015, p. 57). Nesse sentido, o leitor é provocado a questionar

sobre a realidade ambiental amazônica, que tem sofrido interferências decisivas da construção de hidrelétricas.¹⁸ Não poderia ser diferente?

Uma possível leitura do conto, em termos reflexivos, seria sobre o processo de alteridade. Porém, se é “no encontro dialógico que acontece uma recíproca presentificação do Eu e do Tu” (Buber, 2004, p. 36), também poderia se dizer que, é no encontro que se delineia a subalternidade. “É no encontro que o homem toma consciência de si e de suas relações” (Sousa, 2014, p. 36), uma vez que “[...] as transformações que se produzem no plano das relações sociais a partir do contato implicam conversão de uma ordem de representações a outro de natureza diferente” (Ghedin, 2012, p. 58).

Nesse processo de dominação cultural o Outro não é visto como Outro, é subjugado, como diria Dussel, embora falando da descoberta da América, mas pode-se aplicar aqui, por se tratar de um processo de dominação onde o Outro é “[...] “en-coberto” como Outro”, (grifos do autor) (Dussel, 1993, p. 36), uma vez que, como diria esse mesmo autor, o Outro foi constituído como si mesmo.

O conto, talvez por sua linguagem extremamente simbólica e poética, como diria Cortazar ao definir esse gênero literário como “[...] irmão misterioso da poesia em outra dimensão do tempo literário” (Cortazar, 1974, p. 149) apresenta o segundo e terceiro grupo como algo bem diverso daquilo que espera como o Outro. O segundo grupo seria formado pelos animais, uma vez que “o animal continua sendo o grande Outro, o maior alienado da nossa cultura” (Nunes, 2011, p. 15), como fica evidente na narrativa:

¹⁸ Na região norte atualmente possui 4 hidrelétricas de grande extensão tendo como destaque, Santo Antônio e Jirau, em Rondônia, Belo Monte, no Pará, Usina Hidrelétrica de Balbina no rio Uatumã.

Durante dias eu vi animais próximos ao lago. Um grande veado, ancas musculosas e poderosas; um pequeno tamanduá de pelos dourados, indefeso diante do carro, levantando a parte traseira e balançando o rabo, em defensivo terror, bramindo e liberando um odor desagradável de suas glândulas. Quando eu caminhei para perto, seu coraçãozinho parecia bater contra suas costelas. Animais em reação de instinto natural. Animais atônitos olhando para um lago onde antes tinha existido uma bela floresta (Rocha, 2015, p. 59).

O texto deixa claro o processo de dor que está sendo imposto aos animais “o sofrimento que infligimos a eles, os seres não humanos, pode ser extremo, e o número de indivíduos implicado pode ser gigantesco” (Nunes, 2011, p. 17). Os animais estão aterrorizados, intuitivamente conscientes do processo de destruição de seu habitat. A esse processo o autor contrapõe a visão dos brasileiros que “à noite, sentados em suas poltronas aconchegantes, os brasileiros assistiam aos shows televisivos, que exibiam os homens que estavam fazendo os resgates dos animais nas águas do lago. Eram eles os Noés da selva” (Rocha, 2015, p. 56).

O terceiro outro seriam as árvores. Nesse sentido, o texto é explícito: “o lago havia matado tudo em seu raio de extensão, mas as árvores defuntas ainda permaneciam de pé” (Rocha, 2015, p. 56). Embora as plantas não se movimentem como os animais, é inegável que elas têm vida e que são importantes para o processo de vida do planeta terra e, ainda que não se possa afirmar que as mesmas sentem dor, o narrador do texto quer que sintamos agonia ao mostrar a imagem das árvores boiando no lago, assim como os seres humanos quando morrem afogados e, da mesma forma, elas merecem compaixão.

Isso fica evidente com a palavra utilizada pelo autor ao dizer que são árvores “defuntas”, palavra esta que é usada para referir-se à morte de seres humanos. Desse modo, as árvores são humanizadas enquanto quem faz isso com elas, de repente seja ao contrário. Portanto, elas são subalternas, não por condição, mas por natureza, e, nesse sentido, “não podem falar” (Spivak, 2010 p. 126). Embora a narrativa apresente, no próprio texto, uma intelectual que busca ouvir as vozes dos subalternos, segundo Spivak isso é impossível, pois “não há nenhum espaço a partir do qual o sujeito subalterno sexuado possa falar” (Spivak, 2011, p. 121), evidentemente que a escritora se refere a seres humanos.

Ora, se os subalternos humanos não podem falar, mas pode-se considerar que existam potenciais ouvintes para suas falas, os seres não humanos, por sua vez, podem estar se expressando sem que existam ouvintes capazes de compreendê-los, embora, como os humanos, sofram as mais agudas dores nesse terrível processo de colonização.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O conto “O Lago de Samuel”, do escritor Hélio Rocha, apresenta uma narrativa que se passa no espaço gerado a partir do processo final de construção da barragem no rio Jamari e, portanto, traz toda a problemática em torno da destruição, tanto na área social, com o deslocamento de indígenas e comunidades tradicionais, bem como destruição da fauna e da flora ambientado no relato.

Nesse ambiente criado e apresentado pelo narrador, é colocada uma personagem, S. Sampaio, que busca entender todo esse processo e interferir por meio de um possível diálogo com os administradores

das construtoras da hidrelétrica buscando, assim, possíveis soluções para as demais que serão construídas. No entanto, seu esforço é infrutífero e os subalternos seguem na região, de modo muito semelhante: não são ouvidos, ainda que sejam possuidores de vozes.

REFERÊNCIAS

BELO, Chirlane Nobre; NENEVÉ, Miguel. Alteridade ameríndia no Romance a História do Ventríloquo de Pauline Melville. In: FERREIRA, Carlos Roberto Wensing, PISSINATTI, Larissa Gotti, FERREIRA, Uryelton de Sousa (Orgs). **Pós-colonialismo: uma leitura política dos textos literários**. São Carlos: Editora Scienza, 2016. p. 41-61.

UBER, Martin. **Eu e Tu**. 8. ed. Tradução de Newton Aquiles Von Zuben. São Paulo: Centauro, 2004.

CORTÁZAR, Julio. **Valise de Cronópio**. 2. ed. Tradução de Davi Arrigucci Jr, João Alexandre Barbasa. Haroldo de Campos e Davi Arrigucci Jr. (Org). São Paulo: Perspectiva, 1974. p. 103-163.

DUSSEL, Enrique. **O encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade**. Tradução de Jaime A. Clasen. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

FOSTER, Edward Morgan. **Aspectos do romance**. 4. ed. Tradução de Sergio Alcides. São Paulo: Globo, 2004.

GANCHO, Cândida Vilares. **Como analisar narrativas**. 9. ed. São Paulo: Ática, 2006.

GHEDIN, Evandro. **Identidade cultural e ideologia étnica: pressupostos para se pensar a educação e a identidade regional na Amazônia**. In: Evandro Ghedin (Org). **Temas em Filosofia da Educação**. 2. ed. São Paulo: Valer, 2012. p. 49-62.

LASTEL, Dominique. A animalidade, o humano e as “comunidades híbridas”. In: **Pensar/escrever o animal**: ensaios de zoopoética e biopolítica. Maria Esther Marcial (Org). Florianópolis: Editora da UFSC, 2011. p. 23-53.

NUNES, Benedito. **O animal e o primitivo**: os Outros de nossa cultura. In: MARCIEL, Maria Esther. **Pensar/escrever o animal**: ensaios de zoopoética e biopolítica. Florianópolis: Editora da UFSC, 2011. p. 13-22.

ROCHA, Hélio. O Lago de Samuel. In: **Gaivotas**. Guaratinguetá: Penalux, 2015. p. 48-64.

SANTIAGO, Silviano. O entre-lugar do discurso latino-americano. In: _____. **Uma literatura nos trópicos**: ensaios sobre dependência cultural. Rio de Janeiro: Rocco, 2000. p. 9-26.

SANTOS, Geraldo Mendes. **Impactos da Hidrelétrica Samuel sobre as comunidades de peixes do rio Jamari** (Rondônia, Brasil). Disponível em: <www.scielo.br/scielo>. Acesso em: 7 out. 2019.

SOUSA, Ismael Garcia; CYPRIANO, Rita de Cássia. Alteridade: emancipação e humanização. **Horizonte Teológico**. v. 13. n. 26. Belo Horizonte: O Lutador, 2014. p. 25-44.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa, André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

PÓS-COLONIALISMO EM *SERINGAL*, DE MIGUEL FERRANTE

Joelma Ferreira Bezerra
Fundação Universidade Federal de Rondônia (UNIR)
elmajfb@yahoo.com.br

William Silvio do Nascimento
Fundação Universidade Federal de Rondônia (UNIR)
apocalipsedesojoo@gmail.com

Sonia Maria Gomes Sampaio
Fundação Universidade Federal de Rondônia (UNIR)
soniagomesampaio@gmail.com

INTRODUÇÃO

A obra *Seringal* (2007) é de autoria do acreano Miguel Jeronymo Ferrante, publicada pela primeira vez no ano de 1972. O Autor é natural de Rio Branco, Acre, filho de José Ferrante e Maria Ferrante, nasceu em 3 de março de 1920, falecido em 23 de julho de 2001 e Bacharel em Direito pela Faculdade de Direito do Estado do Pará. Em 1945, foi Ministro do STJ e era membro da Associação Nacional de Escritores. Além do livro já citado, publicou várias obras, como, por exemplo, *O silêncio* (1979), *Festa de natal* (1982), *Sinal dos tempos* (1999), dentre outras publicações.

Durante o seu trabalho na esfera jurídica, Miguel Ferrante teve contato com os seringueiros e as injustiças por estes sofridas, oriundas da atividade de extração da seringa. É nessa conjuntura socioeconômica, sensibilizado pelas “mazelas” seringalistas, que o autor apreende sua inspiração para escrever a obra *Seringal* (2007), e apresentar um “olhar” do processo de exploração dos seringueiros

acreanos a partir do “lugar do explorado” pelo personagem “Toinho”, órfão do “Seringal Santa Rita”.

Assim, por intermédio dos personagens da obra *Seringal*, Miguel Ferrante retrata pela sua perspectiva literária, cultural, social e histórica o cotidiano dos seringueiros acreanos e o cenário amazônico em toda sua exuberância.

É importante ressaltar que o autor utiliza a obra *Seringal* em uma “postura de denúncia” da injustiça, sofrimento, exploração, alienação e dominação, ainda que de forma fictícia, dos seringueiros acreanos, ocasião em que Literatura, História, Política e Poder Econômico se cruzam em um contexto sociocultural e literário, delimitado pela narrativa aqui analisada.

É assim, nesse aspecto geral de reflexão, denúncia e crítica, que a narrativa da obra literária *Seringal* dialoga com a Teoria Pós-colonial. Isto porque, ao apresentar em sua narrativa as estruturas de dominação inerentes ao processo colonial de exploração da borracha na Amazônia, a referida narrativa ficcional fomenta, de forma crítica, a compreensão desse processo colonial, contribuindo, conseqüentemente, para a desconstrução das representações “estereotipadas” dessas comunidades.

REFERENCIAL TEÓRICO-METODOLÓGICO

Na presente análise, optou-se pela análise bibliográfica qualitativa crítica da obra *Seringal* (2007), tendo como base a teoria literária sociológica e a teoria pós-colonial. Candido explica que a estrutura literária (interno) e o social (externo) se “cruzam”, dando sentido à narrativa, conforme inteligência do trecho a seguir:

Hoje sabemos que a integridade da obra não permite adotar nenhuma dessas visões dissociadas; e que só a podemos entender fundindo texto e contexto numa interpretação dialeticamente íntegra, em que tanto o velho ponto de vista que explicava pelos fatores externos, quanto o outro, norteado pela convicção de que a estrutura é virtualmente independente, se combinam como momentos necessários do processo interpretativo. Sabemos, ainda, que o *externo* (no caso, o social) importa, não como causa, nem como significado, mas como elemento que desempenha um certo papel na constituição da estrutura, tornando-se, portanto, *interno*. (Candido, 2006, p. 13-14)

Dando seguimento ao estudo da obra *Seringal* (2007), adotou-se os preceitos da teoria pós-colonial preconizada por autores que integram esta corrente teórica como: Augel (2007), Bhabha (2013), Fanon (2013), Hall (2016), Said (2011), e Souza (2009).

Sobre o processo exploratório na Amazônia, decorrente do período colonial, Souza explica:

Entre a chegada dos primeiros europeus e o fim do sistema colonial, 250 anos se passaram. Foram tempos de conflito e de muito sangue derramado, em que um mundo acabou em horror e outro começou a ser construído em meio ao assombro. A Amazônia foi inventada nesse tempo. (...) Em 250 anos, os europeus se mostraram extremamente repetitivos. Chegaram em busca de riqueza e se deram conta da falta de mão de obra. Assaltaram as populações indígenas, apresaram escravos, mas a carência de mão de obra persistiu. Esse ciclo começou, muitas vezes, com as populações indígenas pagando um preço elevado (Souza, 2009, p. 65-66).

É nesse contexto que as comunidades amazônidas foram se formando, pela violência, pela exploração, pelo sangue, pelo horror, pelo assombro e, mais recentemente, pela dominação científica e

cultural de povos “ditos” superiores, desenvolvidos, de “primeiro mundo”. Assim, para compreender a identidade, a cultura da Amazônia, é necessário compreender também sobre suas “mazelas”, tomadas aqui como os sofrimentos oriundos do período colonial.

Conforme ensinamento de Augel (2007), a teoria pós-colonial pode ser compreendida como um discurso ou mesmo uma postura de resistência, de combate às relações de poder e dominação resultantes do processo de colonização, entre colonizador e colonizado, seja em aspectos morais, intelectuais, econômicos, sociais, culturais e ideológicos.

É o que se pode apreender quando da compreensão do conceito de pós-colonialismo nas palavras de Augel, em *O Desafio do Escombro: Nação, Identidades e Pós-Colonialismo na Literatura de Guiné-Bissau*:

O pós-colonial é um conceito de múltiplas significações, devendo ser entendido aqui como expressão de uma produção tanto ficcional ou poética quanto teórica que espelha e questiona essa herança e as relações dentro dos binômios colonizador/colonizado, centro/periferia, Primeiro/Terceiro Mundo. (Augel, 2007, p. 125).

Na mesma linha de entendimento, Said, em *Cultura e Imperialismo* (Said, 2011, p. 58), pontua sobre a herança do colonialismo onde assevera que “Os ocidentais podem ter saído fisicamente de suas antigas colônias na África e na Ásia, mas as conservaram não apenas como mercados, mas também como pontos no mapa ideológico onde continuaram a exercer domínio moral e intelectual”.

Coadunando com o pensamento de Said, Bhabha (2013) explicita que:

O objetivo do discurso colonial é apresentar o colonizado como uma população de tipos degenerados com base na origem racial de modo a justificar a conquista e estabelecer sistemas de administração e instrução. Apesar do jogo de poder no interior do discurso colonial e das posicionalidades deslizantes de seu sujeitos (por exemplo, efeitos de classe, gênero, ideologia, formações sociais diferentes, sistemas diversos de colonização e assim por diante), estou me referindo a uma forma de governamentalidade que, ao delimitar uma “nação sujeita”, apropria, dirige e domina suas várias esferas de atividade (Bhabha, 2013, p. 123-124, grifos nossos).

Ainda sobre pós-colonialismo, tem-se os ensinamentos de Fanon, em *Os condenados da Terra*, onde assevera as seguintes afirmações: “foi o colonizador que fez e continua a fazer o colonizado. (...) Na descolonização, há, pois, exigência de um questionamento integral da situação colonial” (Fanon, 2013, p. 52-53).

Assim, pela interpretação da Teoria Pós-colonial é possível compreender que ainda existe em atividade um processo de dominação, de opressão, de exploração de determinados grupos sociais decorrente do período colonial que demandam medidas, discursos, posturas e políticas que efetivamente combatam, resistam e eliminem essa opressão seja esta, como já apontado anteriormente, socioeconômica, política, “ideológica” ou cultural.

SOBRE A OBRA E A HISTÓRIA APRESENTADA

Em *Seringal* (2007) a história é apresentada pela narrador onisciente intruso, ao tempo que relata os acontecimentos da trama

pelo discurso direto e indireto livre, vai construindo a personalidade, identidade, dos personagens com a indicação de características, sentimentos, a relação destes com o ambiente em que estão inseridos, como é possível observar no recorte abaixo, que descreve o personagem “Toinho”:

No barracão, ninguém apercebe a existência de Toinho. É uma “cria”. Como um cão. Um gato. Um animal enjeitado. Não lhe perguntam aonde vai ou o que faz. Come na cozinha, com a famulagem. É só, sem carinho, esperando crescer para trabalhar na “colocação”. (...) A floresta infunde-lhe sensação de segurança e bem-estar. Sente-se nela como no seu ambiente natural, livre e feliz, protegido e amparado na sua solidão, a alma embevecida na fruição daquela beleza selvagem. (Ferrante, 2007, p. 45).

A narrativa do romance *Seringal* (2007) se desenvolve a partir do momento da chegada do personagem Toinho, ainda adolescente, agora órfão de pai e mãe, à sede do “Seringal Santa Rita”, comandado pelo “Coronel Fábio” (Ferrante, 2007).

O destino de Toinho, assim como os demais integrantes do “Seringal Santa Rita”, fica a cargo do Coronel Fábio, que determina sua permanência no seringal, encaminhando o rapaz aos cuidados do casal Raimundão e Dolores (Ferrante, 2007).

A tensão da narrativa surge com o drama vivido pela personagem Paula, moradora do “Seringal Santa Rita”. A adolescente, aos 12 anos, é abusada sexualmente pelo personagem Carlinhos, o filho do Prefeito de Rio Branco. O abuso sexual é encoberto pelo Coronel Fábio, restando à moça se conformar silenciosamente com as injustiças sofridas. Paula, agora carregando a marca da tragédia sexual sofrida, é marginalizada ainda mais dentro do seringal e recai em um

quadro de apatia e depressão que “beira” à morbidez. As injustiças em torno de Paula e do “Seringal Santa Rita” desencadeiam sentimentos de revolta no íntimo do personagem Toinho, cujos pensamentos, em uma postura de resistência, passam a questionar a violência, a injustiça e os crimes praticados contra Paula e contra outros personagens.

Em estado de conflito e revolta, o personagem entra em um embate violento com seu padrinho, o personagem Coronel Fábio, pois este cabia gerir o seringal, manter a ordem e fazer justiça. Entretanto, o comandante do “Seringal Santa Rita”, contrariando as expectativas de ordem e justiça, não apenas encobriu o crime cometido por seu afilhado Carlinhos, como também teve relação direta na marginalização e subjugação da “jovem ultrajada”, minimizando e ignorando a condição psiquiátrica da personagem após o abuso sexual, agravando/piorando seu estado de saúde mental (Ferrante, 2007).

O personagem Toinho é finalmente designado pelo Coronel Fábio para cuidar de sua própria colocação, ou seja, extrair látex de um determinado número de estradas de seringueiras, árvore da borracha. Nesta ocasião, após vários acontecimentos que retratam as injustiças sofridas pelos seringueiros e pela figura feminina da personagem Paula, Toinho se dirige ao Coronel Fábio para tomar a benção e seguir para a colocação, ocasião em que se inicia o embate com seu padrinho.

No ápice da narrativa, o personagem Toinho, consternado pela visão mórbida de Paula, movido por sentimentos de revolta indescritíveis, ao despedir-se do seu padrinho, ergue a arma e atira contra o todo-poderoso Coronel Fábio de Alencar e “fica ali como se estivesse chumbado ao chão, contemplando horrorizado a cena, sem compreender o que fizera” (Ferrante, 2007). Por fim, Toinho foge para

mata “instintivamente, pressentindo o perigo, pôs-se em debandada. (...) E como um autômato, embrenhou-se na mata” (Ferrante, 2007, p. 160).

PÓS-COLONIALISMO EM *SERINGAL*

A narrativa da obra *Seringal* (2007) retrata o espaço geográfico do Estado do Acre, no início do Século XX, até por volta do último Ciclo da Borracha (1942-1945). A atividade econômica de extração de seringa é marcada por um sistema extrativista opressivo/explorador que se “assemelha/equipara” à escravidão.

Neste contexto, tem-se a prática do coronelismo, onde a figura do colonizador/opressor é exercida pelos coronéis/donos dos seringais, seringalistas. É essa realidade opressiva, o “dia-a-dia” de uma colocação, que o autor procura retratar na obra *Seringal* pelo uso da narrativa ficcional, levando os leitores a uma reflexão e sensibilização sobre esse período histórico.

Mesmo após a finalização do período colonial, o fim da escravidão corporal e a deflagração dos processos de independência dos territórios coloniais, ainda há uma dominação cultural, ideológica e econômica por parte dos países do Centro (colonizadores) sobre esses territórios, sobre os seus povos. Embora esta dominação não seja mais tão explícita como outrora, nos tempos coloniais, ela ainda está presente no cotidiano dos povos integrantes desse contexto histórico que apresentam suas posições econômicas, sociais, culturais, étnico-raciais e políticas demarcadas pela herança colonial.

Tanto ideologicamente, quanto culturalmente, muitos dos povos colonizados ocupam no panorama mundial uma posição de “inferioridade”, ainda que detenham poder econômico, tão somente

por serem oriundos de grupos sociais “estereotipados” durante muito tempo como incultos, selvagens, ignorantes, inferiores.

A teoria pós-colonial busca “quebrar” esse paradigma de polarização de certos grupos sociais e assentar a “real” igualdade entre os povos, extirpando conceitos ideológicos e culturais de “superioridade e inferioridade” preconceituosos. A busca pela desconstrução da herança colonial não é por uma “inversão de posições” onde o colonizador ocupa o lugar do colonizado, mas, sim, que esse círculo vicioso seja extirpado da sociedade e o equilíbrio entre os povos “floresça” ou pelo menos, predomine.

A partir dos ensinamentos de estudiosos da teoria pós-colonial, como Fanon e Said, é possível identificar no livro *Seringal* (2007) o diálogo da referida obra literária com a Teoria Pós-colonial quando, por exemplo, o personagem Toinho assume uma postura de questionamento quanto ao tratamento e ideologia difundidos por seu padrinho seringalista, o personagem Coronel Fábio, comandante do “Seringal Santa Rita”. Em uma atitude “misto” de revolta e vingança, instintivamente, o personagem Toinho, na figura do colonizado, atira com arma de fogo contra o personagem Coronel Fábio, na figura do colonizador. Por esta atitude, por esta representação literária, o personagem Toinho externaliza seus conflitos internos e seus questionamentos quanto à situação colonial de exploração vivenciada pelos seringueiros acreanos, dramatizada ficcionalmente no romance *Seringal* (2007).

A relação de exploração extrativista apresentada na referida obra transcende a ficção e remete o leitor para a realidade do período histórico da obra literária *Seringal* (2007), qual seja, o ciclo de exploração da borracha no Acre, especificamente no início do século

XX, fator de grande relevância para a compreensão da constituição cultural da comunidade acreana na Amazônia.

Sobre cultura, Stuart Hall (2016, p. 19) ensina:

“Cultura” é um dos conceitos mais complexos das ciências humanas e sociais, e há várias maneiras de precisá-lo. Nas definições tradicionais do termo, “cultura” é vista como algo que engloba “o que de melhor foi pensado e dito” numa sociedade. (...) Nos últimos anos, porém, em um contexto mais próximo das ciências sociais, a palavra “cultura” passou a ser utilizada para se referir a tudo o que seja característico sobre o “modo de vida” de um povo, de uma comunidade, de uma nação ou de um grupo social – o que de certo modo se assemelha à definição antropológica, mas com uma ênfase sociológica maior (Hall, 2016, p. 19).

A atividade de extração da seringa, retratada no romance em postura de denúncia e questionamento das relações de exploração e colonização entre os seringueiros e os seringalistas – os donos de seringais –, é apresentada pelo autor em vários recortes da narrativa onde os personagens dramatizam ficcionalmente a opressão vivida nos seringais acreanos, conforme se observa na passagem seguinte:

Agora, Toinho, tem dezesseis anos. Já é homem ... Breve estará numa “colocação”, indo e vindo toda a vida pela mesma exígua trilha de seringa, no ergástulo desalentador da mata, colhendo e defumando o látex para o Coronel Fábio Alencar, até lhe fraquejarem as pernas, as doenças lhe minarem o organismo, a fumaça do urucuri lhe cegar os olhos. E morrer um dia como viveu anonimamente, esquecido dos deuses e dos homens. (...) A borracha colhida, entretanto, nunca dava para pagar o débito do barracão, para comprar nada além da banha, do tabaco, do feijão, do arroz, do querosene, do sabão, do açúcar e do sal. (...) O filho foi crescendo, raquítico, enfezado. Os anos e as moléstias foram

enterrando o sonho, quebrantando-lhe a vontade. E sair para onde? Ali, pelo menos, pensava, tinha um teto, um trabalho humilde. Cidade? Que iria fazer lá? Não sabia ler, não tinha profissão. (Ferrante, 2007, p. 21-29).

Problemáticas como a constituição ideológica e identitária do colonizado, na figura dos seringueiros acreanos, são abordadas na narrativa da obra *Seringal* (2007) pela apresentação do processo de controle e dominação do sujeito, assujeitamento do outro, realizado não só pela violação do corpo pela exploração econômica do sistema seringalista de “barracão e colocação”, mas, também, e, principalmente, pela violação da mente, do intelecto, levando o colonizado, “seringueiro acreano”, a acreditar e a aceitar que a sua posição socioeconômica é “natural” e, portanto, não deve resisti-la ou combatê-la.

Essa prática colonialista apresentada pelo colonizador de forma “positiva e altruísta”, pela difusão do “acultramento” do selvagem e administração da sua sobrevivência, nada mais é, do que uma forma “violenta e inescrupulosa” de manter e propagar as estruturas e relações de poder exploratórias, cujo controle fica a cargo de grupos elitistas, que buscam por qualquer meio concentrar propriedade e riqueza indiscriminadamente.

O período colonial acabou, as colônias de exploração lutaram pela sua independência, obtendo liberdade territorial e política, mas, em tempos de neocolonialismo, a cultura e a ideologia de “assujeitamento e dominação” do outro, tão evidente no período colonial, permanece ativa ou, em outros termos, nunca deixou de existir, apenas, apresenta-se hoje na sociedade com outras estruturas, mais complexas e mais “densas”, legalizadas e justificadas por seu

discurso colonizador, por seus sistemas econômicos, políticos e ideológicos de “alcance global”.

A linha que divide hoje o colonizador do colonizado se origina, essencialmente, na riqueza, propagando-se a partir desse lugar para outros campos de dominação, de maneira que as relações de exploração entre colonizado e colonizador permanecem ao longo do tempo e das transformações político-econômicas.

Adotar uma postura para desconstruir essas amarras colonizadoras que perpetuam as desigualdades sociais, culturais e econômicas entre os grupos sociais menos favorecidos é importante para eliminar a herança pós-colonial que continua a dividir o mundo entre colonizador e colonizado, ou, em outros termos mais atuais, entre ricos e pobres, explorados e exploradores.

Por meio da literatura, isto é, da referida obra literária, o autor apresenta ao leitor a representação do colonizado e do sofrimento dos povos amazônicos que sobreviviam da extração da seringa, consoante o trecho de *Seringal* (2007), a seguir:

Conversara com Mané Lopes. Confiara-lhe as dúvidas. Os pensamentos. O seringueiro, nascido naquelas matas, sujeito durante a vida toda a uma única lei e a uma só autoridade do patrão, perturbara-se com suas ideias. Ó xente! Entonce não vê vosmecê que é tentar contra Deus?!” (...) O que fizesse e o que mandasse fazer era o que estaria certo. Cumpria-lhes obedecer, simplesmente. (...) O coronel Fulgêncio não consentia que seringueiro seu plantasse roça. (...) o que o patrão queria, pensava, era mantê-lo escravo das dívidas. (...) Amâncio começou por pergunta-lhes com que direito o patrão proibia a roça. (...) Diante das carabinas do governo, desmoronou-se o levante. (...) Sim, Toinho

lembrava-se do Amâncio. Amâncio Pires, do “Pavuna”, seringal do Coronel Fulgêncio. (Ferrante, 2007, p. 89-95).

O autor Miguel Ferrante, ainda que de forma ficcional, concede à “figura” do seringueiro acreano “voz e visibilidade” da sua constituição histórica, cultural e identitária pela apresentação dos seus costumes, suas dificuldades econômicas, regras sociais, seu cotidiano, ou seja, seu “modo de vida”. Isto pode ser observado, nos termos do que já fora explanado, em vários recortes da narrativa da obra *Seringal*, tal qual o que se apresenta abaixo:

Chegara o dia de Toinho ir tomar conta de sua ‘colocação’. A ‘Bem te vi’ estava preparada para receber o novo seringueiro. (...) quis correr, libertar-se, ganhar as ruas inominadas da cidade, fugir par a vastidão do mar feito dos olhos verdes de Paula. Mas aquela coisa monstruosa o impedia, debruçada sobre ele, triturando-o, esmagando-o contra a terra obscura... (...) A detonação ribombou como um canhão no recinto fechado. Por entre a fumaça que se dissipava, divisou do dono do ‘Santa Rita’, que olhava perplexo, o sangue a escorrer-lhe do ombro. (...) Só, diante de si mesmo, sentiu-se invadido por uma quietude imensa, o coração libertado das correntes do medo, despojado das angústias da vida... como se nele se fundisse todo o sofrimento dos seringais. E, na paz infinita da grande solidão, a alma se lhe fugiu como um pássaro feliz.”. (Ferrante, 2007, p. 155-160).

O cotidiano, costumes, cultura e identidade do seringueiro acreano apresentados pelo autor na narrativa da obra *Seringal* (2007) possibilita ao leitor compreender e refletir sobre o comportamento do personagem “Toinho”, quando dispara com arma de fogo contra o “Coronel Fábio”, seringalista, ao final da trama, explicitado no recorte narrativo, ora citado onde há o embate dos personagens Toinho e

Coronel Fábio. Nesta construção literária ficcional, o autor Miguel Ferrante representa as posições polarizadas e contrapostas do seringueiro e do seringalista ou, em termos pós-coloniais, do explorador/colonizador e do explorado/colonizado.

No processo de constituição identitária e cultural do grupo social constituído pelos seringueiros acreanos, representados na obra *Seringal* (2007) ficcionalmente, é possível perceber que há uma forte “marcação” constitutiva assentada na “violência”, não apenas por parte dos seringalistas, mas, também, entre os próprios seringueiros que, devido ao contexto, ou melhor, ao meio ambiente em que estão inseridos na trama literária, acabam por serem constituídos negativamente por essa marca identitária e cultural da violência física e psicológica.

Fanon, em *Os condenados da Terra* (2013, p. 71-72), explica como a violência influencia diretamente o processo identitário dos colonizados, na explanação a seguir:

O colonizador alimenta no colonizado uma cólera que ele detém quando sai. O colonizado é preso nas malhas finas do colonialismo. (...) A tensão muscular do colonizado se libera periodicamente em explosões sanguinárias: lutas tribais, lutas entre indivíduos. No nível dos indivíduos, assiste-se a uma verdadeira negação do bom senso. Enquanto o colonizador ou policial podem, o dia inteiro, espancar o colonizado, insultá-lo, fazê-lo ajoelhar-se, veremos o colonizado pegar a faca ao menor olhar hostil ou agressivo de um outro colonizado, pois o último recurso do colonizado é defender a sua personalidade diante do seu congênere. (Fanon, 2013, p. 71-72).

A apresentação da cultura dos seringueiros acreanos, seu “modo de vida”, costumes, ainda que de forma ficcional, é importante para

desconstruir as representações negativas constituídas sobre esse grupo amazônico pelo olhar do colonizador.

Neste sentido, Athur Ituassu, apresentando a obra *Cultura e Representação*, de Stuart Hall (2016, p. 13), esclarece sobre a importância da representação dos grupos sociais:

Não há dúvidas, a virada epistemológica e o rompimento com a noção metafísica de ‘representação’ possibilitaram outras percepções da prática representativa, que ganha assim um caráter fortemente ‘constitutivo’, como sugere Hall. Nesse momento, a representação surge como ‘representação política’ que, em seu ato de representar, constitui não somente a identidade, mas a própria qualidade existencial, ou ‘realidade’ (ontologia), da comunidade política, sendo representada em seus valores, interesses, posicionamentos, prioridades, com seus membros (e não membros), suas regras e instituições. Nesse contexto, da ‘representação como política’, não ter voz ou não se ver representado pode significar nada menos que opressão existencial (Hall, 2016, p. 13, grifos nossos).

É possível, assim, compreender que a proposta do autor com a abordagem do modo de vida, da cultura e representação dos seringueiros acreanos não seja impor o seu olhar político e social representativo deste grupo, mas, sim, “dar voz” a esta comunidade amazônica de seringueiros que sofreram e sofrem até os tempos atuais com o processo de marginalização socioeconômica, política, histórica e cultural decorrente do período colonial.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A literatura possui grande importância na constituição cultural, identitária e ideológica dos grupos sociais, sendo um dos instrumentos

que pode ser utilizado para a desconstrução da representação negativa dos povos amazônicos, a exemplo dos seringueiros acreanos.

A representação deste grupo amazônico na narrativa literária da obra *Seringal* (2007), embora seja ficcional, é pautada na perspectiva do autor Miguel Ferrante, sendo assim uma representação de origem autóctone, endógena, que se coaduna com a “voz” do povo representado no referido romance.

A narrativa analisada, por retratar o espaço amazônico, os costumes e a cultura dos seringueiros, contribui para a afirmação da identidade amazônica e para a desconstituição de estereótipos “esdrúxulos”, que associam o amazônida a “traços” culturais negativos como “selvageria, inferioridade intelectual e violência”.

É possível então, pelo olhar do seringueiro, apresentado na narrativa sob a perspectiva do autor Miguel Ferrante, compreender como se efetivou o processo de constituição cultural e identitária deste grupo social.

Ainda, sob o ponto de vista da teoria pós-colonial, é possível refletir sobre como a opressão colonialista sobre os muitos povos da Amazônia, não apenas os seringueiros, mas, também, indígenas, negros e outros inseridos nesse panorama, ainda se mantém em atividade nos tempos atuais em aspectos físicos e psíquicos, econômicos e políticos, culturais e ideológicos, afetando, também, aqueles que possuem relação identitária com os grupos sociais, ora citados.

Seringal (2007) dialoga diretamente com o leitor, despertando neste uma consciência crítica e uma percepção decolonial a respeito

destas comunidades acreanas quanto ao seu meio ambiente, sua história, sua identidade individual e coletiva, sua constituição cultural.

Nesse contexto literário, a narrativa da obra *Seringal* (2007) é pós-colonial e contribui para a desconstrução da herança imperialista, decorrente dos processos coloniais quanto à dominação cultural, identitária e ideológica dos povos amazônidas.

REFERÊNCIAS

AUGEL, Moema Parente. **O Desafio do Escombro**: Nação, Identidades e Pós-Colonialismo na Literatura da Guiné-Bissau. Rio de Janeiro: Garamond, 2007.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

CANDIDO, Antonio. **Literatura e Sociedade**. Rio de Janeiro: Ouro Sobre Azul, 2006.

FANON, Frantz Omar. **Os condenados da Terra**. Trad. Enilce Albergaria Rocha e Lucy Magalhães. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2013.

FERRANTE, Miguel Jeronymo. **Seringal**. São Paulo: Globo, 2007.

HALL, Stuart. **Cultura e Representação**. Trad. Daniel Miranda e William Oliveira. Rio de Janeiro: Ed. Apicuri, 2016.

SAID, Edward. **Cultura e Imperialismo**. São Paulo: Companhia da Letras, 2011.

SOUZA, Márcio de. **História da Amazônia**. Manaus: Editora Valer, 2009.

O VELADO E O EXPLÍCITO: AS MARCAS DO DISCURSO COLONIZADOR NO ROMANCE *A SELVA*, DE FERREIRA DE CASTRO

Cláudio Lopes Negreiros
Fundação Universidade Federal de Rondônia (UNIR)
claudio.l.n@hotmail.com

INTRODUÇÃO

A quem dedica-se estudar literatura na Amazônia, não pode se furtar a ler um dos romances mais conhecidos retratado neste espaço geográfico, *A Selva*, de Ferreira de Castro. A obra literária, que teve sua primeira edição em 1930, romanceava sobre o português Alberto, que, exilado em Belém do Pará, interiorizava-se na região, subindo o majestoso Amazonas até o Madeira, estabelecendo-se como seringueiro no Paraíso.

O autor nasceu em 1898, em meio a ebulição do movimento republicano em Portugal, que se instala como regime naquele país em 1910, um ano antes da vinda de Ferreira de Castro ao Brasil. O jovem Ferreira de Castro chega à capital paraense aos 12 anos, sobe o rio Amazonas dirigindo-se a terras amazonenses, onde ficaria aos cuidados de um protetor já no seringal Paraíso, localizado à margem do rio Madeira, onde hoje está situado o município de Humaitá –AM. Aos 16 anos, retorna à Belém, onde viveu em precárias condições, até publicar seu primeiro romance. Retornando à Portugal, dá início ao que seria uma jornada de sucesso dedicada às letras.

O artigo tem por objetivo verificar o discurso colonizador presente no romance de Ferreira de Castro, que experienciou a vida

amazônida durante a adolescência, deixaria perceptível o discurso colonizador.

Por meio de pesquisa bibliográfica, que além do romance *A Selva*, em sua edição comemorativa de 1955, se fundamentará na sua argumentação em obras igualmente renomadas, que tratam da pós-colonialidade, dentre as quais destaca-se *Retrato do colonizado precedido do retrato do colonizador*, de Albert Memmi (1956), 1492: *O encobrimento do outro*, de Henrique Dussel (1993) e *Elementos de Semiologia*, de Roland Barthes (1964).

Com as noções de decolonial aliadas às de ideologia, por de trás do discurso, adquiridas com os estudos de pós-colonialidade, se pretende analisar as falas do protagonista do romance, assim como a do narrador e, além dessas, analisar também o texto que Ferreira de Castro assina em edição comemorativa da obra, que antecede as primeiras linhas de *A Selva*, em 1955.

O autor viveu no seringal Paraíso entre os anos de 1911 e 1914, embora muito jovem à época, no pórtico assinalado pelo romancista na já aludida edição, ele atribui sua coragem de vida ao período que ali permaneceu, concluindo por afirmar que havia uma dívida com o povo da Amazônia, gente essa que movimentou os automóveis das grandes cidades, fornecendo matéria prima para produção dos pneus dos automóveis, dívida que, segundo o autor, intencionava pagar com a publicação da obra ora trabalhada.

Ao cabo se espera restar comprovado o que se apresenta como problema científico neste estudo, ou seja, a presença do discurso colonizador em *A Selva*, em maior ou menor tom, variando entre protagonista, voz narrativa e autor.

O MÉTODO

Como anunciado na introdução, este trabalho dividirá seu foco entre três elementos presentes no texto, quais sejam, a personagem principal da obra, cujas falas em primeira pessoa deixam claro sua personalidade e, devido a clareza com que o autor consegue trazer ao leitor a percepção de ânimo do protagonista, sentimentos que darão o tom de nossa interpretação discursiva.

Intercalaremos a análise discursiva do personagem Alberto com a da voz narrativa, onde se pode perceber que esta última em alguns momentos da obra, se deixa também verificar a variação de sentimentos, momentos em que se pode presenciar a colonialidade. Em capítulo à parte, analisaremos a manifestação do autor, onde se desvencilha da personagem e da obra e se permite falar diretamente ao leitor.

Com fundamentações embasadas nos autores supra referenciados, passemos a analisar a presença de tom de discurso colonizador no personagem Alberto, português de 26 anos, que devido a perseguições políticas originadas em seu posicionamento ideológico, haja vista ser um apoiador da monarquia em período em que Portugal passava pela revolução republicana.

Alberto, para resguardar sua vida, exila-se no Brasil, deixando em Portugal a mãe e o curso de direito, o qual a todo o momento é rememorado na obra com a perceptível oralidade que denota frustração por não concluí-lo. Em Belém, capital paraense, Alberto é abrigado pelo tio Macedo, que não querendo tê-lo como protegido por muito tempo, o convence a seguir para o seringal, sob o pretexto de enriquecer

No seringal, Alberto experiencializa a amazonidade seringueira da época, que é a expressão da exploração de trabalhadores pelo capital em sua forma mais vil e severa que se podia conceber. De igual modo, também focaremos a análise decolonial na voz narrativa, que se imbrica à de Alberto, por vezes se sobressaindo a ela.

Com fito na comprovação do discurso colonizador na obra, farei recortes de diálogos e orações assertivas que demonstram a existência pós-colonial nela, no entanto, a afirmação será consubstanciada pelo endosso de renomadas obras que tratam do pós-colonialismo, dentre as quais destaca-se a de Memmi (1956). Como a verificação é primordialmente sobre a fala em si, valer-me-ei de Barthes (1964) para assinalar a interpretação de que se faz do discurso.

AS MARCAS DO DECOLONIAL EM ALBERTO E NA VOZ NARRATIVA

Não demora para que o autor faça o leitor conjecturar sobre o personagem Alberto, digo isso por conta das referências iniciais ao protagonista já nas primeiras páginas da obra, cuja interpretação, por óbvio, ficará a cargo do leitor e de sua carga ideológica que antecede sua percepção moral de valores sociais.

De início, a personagem Macedo se refere ao sobrinho como fardo a ser carregado, todavia essa reflexão é proferida enquanto Macedo trabalha recebendo hóspedes em sua pousada a *Flor da Amazônia*, estando Alberto no mesmo instante deitado em seus aposentos e, justamente por se encontrar nesta posição em horário e dia em que seria apropriado estar trabalhando ou a procura de

trabalho, é que se tem a primeira percepção de privilégios dos quais gozam os colonizadores, ao afirmar Memmi:

Estrangeiro, chegado a um país pelos acasos da história, ele conseguiu não somente criar um espaço para si como também tomar o do habitante, outorgar-se espantosos privilégios em detrimento de quem de direito (Memmi, 1956, p. 42).

Na discussão inicial de mudança do protagonista para o seringal Paraíso, já podemos perceber a influência pós-colonial nas falas de Alberto, que motivado pelo descontentamento de sua ida para o seringal à revelia de sua vontade, tendo em vista que aceitara partir mais por orgulho do que por interesse em prosperar com a extração do látex, o que fica patente no discurso estabelecido com o tio Macedo:

- Está bem tio, irei: disse pausadamente.

Pressentido que suas intenções haviam sido detectadas, Macedo tentou minorar o ambiente.

- Lá contra a vontade, não! Tanto mais que eu ainda nem falei ao homem.

- Pode falar-lhe. Não é contra a vontade. Irei – declarou Alberto, atizado de repente pelo orgulho. (Castro, 1955, p. 16)

Por óbvio que, nem que fosse por revanchismo, Alberto, com marcas colonizadoras, almejava lucro rápido, isto mais que qualquer possível ideal moral ou cultural, ao que assevera Memmi (1956, p. 37): “os motivos econômicos da empreitada colonial já foram esclarecidos por todos os historiadores da colonização”. Ademais, caso lograsse êxito em fazer dinheiro poderia Alberto, como faz crer

o narrador, desforrar-se da conduta de tio Macedo, como deixa transparecer:

O tio não precisava de saber aquilo. Nunca mais tivera notícias dele e, agora, aquela carta inesperada, acompanhando a materna, quase o humilhava. Mas não importava! Passaria em Belém sem o ir ver, e se, um dia, pudesse pagar-lhe em generosidade o que ele lhe dera em mesquinhez, fá-lo-ia por orgulho e por lição (Castro, 1955, p. 166)

Quanto a intenção ou ilusão de fazer riqueza nos longínquos e vazios demográficos rincões amazônidas, como em quaisquer outras colônias, mesmo aquelas que o julgo formal das metrópoles deixaram de existir por conta dos processos de independência, Memmi (1956, p. 38) bem definia “Lá ganha-se mais e gasta-se menos”.

Como pode observar o leitor, seja ele conhecedor da temática pós-colonial enquanto participe ativo de vivência acadêmica ou enquanto leitor habitual, é que a fala de Alberto denota que há um viés ideológico que a precede - ao que recorreremos a Roland Barthes mais adiante - ficando perceptível o tom colonizador na personagem, sobretudo, quando o autor deixa perceber sua alteração de ânimo, o que pode acontecer propositadamente ou involuntariamente, o que seria indiferente à análise quanto a presença colonizadora também no autor, posto que é português, e, como tal, um colonizador, o que mesmo de forma tênue não o exclui, como afirma Albert Memmi (1956, p. 43): “não ser o único culpado pode confortar, mas não absolver”.

O traço colonizador evolui de mera inferência sugestiva, demonstrada de forma velada aos olhos desavisados, à expressão

ostensiva de tal conotação, quando o narrador se apropriando da fala da personagem, o declara monarquista, desdenhando inclusive de práticas libertárias e igualitárias, que aos moldes da revolução francesa, preconizam o fim da estratificação social, como podemos confirmar a frente:

E sorria, depreciativamente, ao pensar no apostolado da democracia, nos defensores da igualdade humana, que ele combatera e o haviam atirado para o exílio. Retóricos perniciosos! (Castro, 1955, p. 26)

É durante o deslocamento para o Paraíso, seja por raiva em partir pela imposição dissimulada do Tio Macedo, ou fosse por se entender superior àqueles que com ele dividiam o espaço destinado aos degredados nordestinos do *Justo Chermont*, que Alberto mais deixa fluir com transparência sua postura colonizadora, o que por vezes se pode enxergar de forma velada, perceptível somente àqueles mais dedicados ao estudo pós-colonial, passa, durante a navegação, a se exibir de forma ostensiva.

Percebemos que o discurso do protagonista oscila, quando emocionalmente exasperado pela ignominia que acredita se encontrar e com quem coabita, vendo-se assemelhar-se com os que o ar de superioridade insiste em negar, ele deixar cair o véu que, sem muita firmeza, encobre sua decolonialidade. No entanto, quando dado aos rompantes de sensatez, por conformar-se a situação que entende ser provisória, afinal, de acordo com Memmi (1956, p. 44), “todos os europeus das colônias são privilegiados”. Nesses parcos momentos, Alberto se posiciona como um europeu benevolente, que, ainda segundo o autor, “não teria em relação ao colonizado uma atitude do colonizador”.

O colonizado por sua vez, tenta, de forma submissa como lhe é próprio, cair nas boas graças do colonizador através de agrados que são ignorados, como algo que lhes fosse devido, exemplo disso na obra é a hora de almoço no *Justo Chermont*, momento em que um passageiro se compadece de Alberto e tenta mostrar-lhe empatia oferecendo almoço.

Vendo-o assim tão quieto e solitário, de encontro à amurada e olhos vagueando lá para fora, um dos cearenses, tomando-o por inexperiente ou acanhado, acercou-se e ofereceu-lhe um prato cheio. - Muito obrigado. Não tenho vontade de comer. (Castro, 1955, p. 29).

O narrador, de forma tênue, posto que certamente não quer despertar dúvidas interpretações da obra, muito embora tais interpretações independam de sua intenção, tenta parecer simpático e, talvez, até espirituoso, quando discreve os colonizados, que na obra são os nordestinos, os autóctones aqueles que diferem do colonizador na forma de expressar sua cultura, seja na maneira de pensar e agir, ou na fala, cujos fonemas são tratados, não como expressão regional, mas como algo que, por ser diferente, deve ser enfatizado em sua diferença como inferior, inferioridade essa, que tenta atenuar relegando então a condição de engraçado ou errado e, como tal, deve ser negado. A voz narrativa, antes de dialogo entre duas personagens coadjuvantes, assim os descreve:

Palrador e folgazão, amigo de ser útil, tinha quase sempre nos lábios um sorriso de solicitude e uma mentira inofensiva. Suprimia, como todos os seus conterrâneos, muitos *rr*, deixava em silêncio sílabas sem conta, acentuava outras arbitrariamente e entretinha Alberto com histórias de « curupiras» e de caçadas aventurosas. (Castro, 1955, p. 35).

A figura do autóctone, do seringueiro e, sobretudo, do indígena, são referenciadas com o propósito de os inferiorizar, não só pela voz narrativa como verificamos acima, mas também por Alberto, que já no Paraíso, em diálogo com Firmino, que faz às vezes de *Vendredi*, - tecendo um paralelo com outra obra decolonial, *Robson Crusué*, de Daniel Defoe – deliberadamente nega a existência indígena “ – Mas, então, os tais índios existem?” (Castro, 1955, p. 65).

Como exposto acima, Firmino, na postura de bom colonizado em obra estrangeira, sim, porque embora se passe na Amazônia brasileira, a obra é feita por um português, logo, não pode ser vista como uma obra regional, nesse sentido a personagem coadjuvante é posta em condição de enaltecer as qualidades do protagonista – herói colonizador – , em seus diálogos ficara patente a bravura do estrangeiro em suas assertivas cheias de boas intenções, de modo a cativar o leitor que, devido as reiteradas vezes em que percebe o protagonista com posições firmes e corajosas, o tem como o bom desbravador necessário.

Sendo o protagonista o valente desbravador, mesmo sendo tratado com as melhores cordialidades por parte do colonizado coadjuvante, este será, sem nenhuma cerimônia, severamente advertido por aquele quando ousar ofender suas convicções morais de colonizador, como vemos no momento em que Alberto retruca fala de Firmino “Eu? Não diga isso! Proíbo-lhe que me diga isso, ouviu?” (Castro, 1955, p. 76).

Para que não haja por parte do leitor interpretação equivocada sobre o estado de ânimo de Alberto no momento em que interpela Firmino, asseverando sentença proibitiva àquele que a obra

deixa clara sua condição de subalterno inferiorizado, o narrador arremata:

Alberto abandonou a alpendrada, vencendo o impulso de esbofetear o companheiro. Lá dentro, deixou-se cair na rede, a lutar com o asco que lhe incendiava os nervos... (Castro, 1955, p. 76).

Ora, não deve haver a esta altura do texto qualquer acanhamento, não só perceber, como também afirmar o tom decolonial presente nas falas de Alberto que, não raro, são sublinhadas pelo narrador. O caso acima é exemplo desse endosso do narrador à pós-colonialidade do protagonista, tendo em vista que se encontram em mesmo patamar social Alberto e Firmino, ambos, simples seringueiros com dívidas contraídas junto ao explorador seringalista, logo, a não ser pela forte presença colonial, nada autorizaria o português a proibir ou desautorizar Firmino em qualquer situação, no entanto assim procede reiteradas vezes, certamente por ser incontornável a presença colonizadora também no autor, ao que nos debruçaremos mais adiante neste estudo.

Poderia o leitor menos adepto aos postulados pós-coloniais, interpretar o discurso da personagem como mero desabafo tolo, de alguém movido pelo dissabor de cumulativas frustrações, entre as quais rememoremos a perda do pai, condecorado militar português, apoiador da monarquia lusitana, o que certamente o influenciara a seguir pelo caminho de defesa para manutenção da coroa em Portugal. Não podemos ignorar a dor de ter que partir da terra natal deixando para trás amigos de toda uma vida, com os quais dividira planos e metas de crescimento e, sobretudo, ver abandonada a própria mãe, a quem não saberia dizer quando voltaria a ver, a sentir

o calor consolador de seu abraço, de certo, afirmaria esse leitor, fora tão somente conotação dúbia, uma frase mal pensada, dita em momento de ira. Se assim o interpretar, deve ignorar tal leitor o que expõe Roland Barthes: “quanto ao significado de conotação, tem ao mesmo tempo um caráter geral, global e difuso: é, se se quiser, um fragmento de ideologia” (Barthes, 2006, p. 97).

Restou comprovado, então, com o apoio de teórico de Barthes (2006) e Memmi (1956), que, não apenas conseguimos perceber a presença do decolonial na fala de Alberto e da voz narrativa de *A Selva*, como podemos ir muito além na análise e afirmar que a obra apresenta traços pós-coloniais.

Como anunciado, resta apenas analisar e comprovar que também o autor Ferreira de Castro se permite perceber como colonizador, o que faremos no próximo item.

A PÓS-COLONIALIDADE EM FERREIRA DE CASTRO

O autor português, tal como a personagem Alberto, viveu no seringal Paraíso e padeceu de muitas das angústias que viveram aqueles que se viram obrigados a permanecer no distanciamento de sua terra natal.

Na edição de comemoração de *A Selva*, em 1955, o autor assinala uma espécie de prefácio, ao que intitula de “pequena história de ‘*A Selva*’”, ali ele descreve sua trajetória de quatro anos no seringal e de como se dá sua construção como escritor ainda em território brasileiro. Mas adiante, o autor permite ao leitor conhecer sua condição emocional cheia de traumas, ao que conceitua como “conflito sentimental, doloroso e cheio de perplexidades” e esses sentimentos perduram até a confecção da obra em 1929, o que fez

ainda com receio de “reabrir, com a pena, as minhas feridas” quando a escrevia.

O que se percebe na redação do prefácio é que o autor se sente muito à vontade em falar de si nos momentos em que produziu a obra, assim como dos fatos que ensejaram sua construção e daqueles ocorridos imediatamente à sua conclusão. Em cima dessa abertura emocional expressa em palavras no prefácio, se procederá a verificação da colonialidade no discurso de Ferreira de Castro.

Após quinze anos de sua saída do Paraíso, Castro finalmente inicia a construção de *A Selva*, embora alegue que tenha tentado se aproximar da selva em obras anteriores, colhendo apenas ramos marginais, nunca se aprofundando na temática. Nesse estágio de escrita o autor revela encontrar-se fadigado do trabalho e a escrita intercalava entre paradas e recomeços, somente após período sabático retoma a escrita para então concluí-la, é nesse momento em que se percebe a declaração com entonação decolonial do autor ao referir-se a um sentimento, que talvez, seja somente seu, ou no máximo extensivo àqueles que partilham de seu ciclo de convívio, como sendo desejo comum a todos:

Consumar um dos maiores desejos de todos que se dedicam às letras e às artes, qualquer que seja, a latitude em que habitem: trilhar, pela primeira vez, a França, o velho país literário que se incrusta no nosso espírito desde os anos infantis e parece ser não um trecho do Mundo, mas o próprio Mundo concentrado num sonho para quem vive longe e nunca o viu” (Castro, 1955 - grifos nossos).

O fato de referir-se com tanta propriedade ao que seria um desejo de todos, denota por parte de Castro a pretensão de ser

conhecedor dos anseios de todas as outras pessoas, com mera percepção de suas predileções privilegiadas, ao que aduz o autor:

E é também por meio de sua situação concreta, econômica, psicológica, no complexo colonial, em relação aos colonizados, por um lado, e aos colonizadores por outro, que a fisionomia dos outros grupos humanos poderá ser explicada (Memmi, 1956, p. 46).

Aos poucos vai se desnudando o pós-colonial que há em Castro, mais por colonial do que por colonialista, o que para Fischer (2003), pesquisar seguindo a perspectiva foucaultiana de discurso:

É fugir das explicações de ordem ideológica, das teorias conspiratórias da história, de explicações mecanicistas de todo tipo: é dar conta de como nos tornamos sujeitos de certos discursos, de como certas verdades se tornam naturais, hegemônicas, especialmente de como certas verdades se transformam em verdades para cada sujeito, a partir de práticas mínimas, de ínfimos enunciados, de cotidianas e institucionalizadas regras, normas e exercícios. Pesquisar a partir desses pressupostos históricos e filosóficos significa também, e finalmente, dar conta de possíveis linhas de fuga, daquilo que escapa aos saberes e aos poderes, por mais bem montados e estruturados que eles se façam aos indivíduos e aos grupos sociais (Fischer, 2003, p. 385-386).

Já a vontade em sua redação, Castro traz ao leitor as percepções que mantinha das pessoas e dos lugares, refere-se aos mesmos como se conhecesse a todos tão bem, que pudesse deter a outorga de avaliador, cuja avaliação ostentasse o tom de verdade real, e assim segue sua redação. A certa altura do texto, tece comparações entre o local e as condições onde escrevia a obra e às

que, há quinze anos, tinha visto no Paraíso, de modo a inferiorizar aquelas.

Como se eu a escrevesse realmente na selva, numa dessas barracas perdidas nas imensas solidões, onde da electricidade, como elemento de progresso e de conforto, havia apenas a notícia de que ela existia, mas em lugares mais felizes, longe, muito longe dali” (Castro, 1955) (grifo meu)

No trecho destacado acima o autor atribui ao local afastado e diferente daquele onde vive, como triste, pelo fato de não possuir eletricidade, como se o que fizesse a felicidade fossem as comodidades urbanas ou tecnológicas, relegando aqueles que não as usufruem a condição de triste, um posicionamento tipicamente decolonial, haja vista, manter como elemento de defesa argumentativa tão somente a percepção urbana europeia.

Há momentos no prefácio que a fala do autor varia entre decolonial e, o que Memmi denomina de colonizador de boa vontade que é aquele que não conformado com a situação de exploração do colonizado, luta contra o colonialismo ou se retira.

Se todo colonial está de imediato na condição de colonizador, nem todo colonizador está destinado a tornar-se um colonialista. E os melhores se recusam a isto. Mas o fato colonial não é uma pura ideia: é um conjunto de situações vividas, e recusá-lo significa ou subtrair-se fisicamente a tais situações ou permanecer ali e lutar para transformá-las (Castro, 1955).

E, como visto, optou Castro em partir, dando prova da condição colonizadora que se encontrava, regressa a Portugal e lá escreve *A Selva* e tantas outras obras que o consagraram como romancista. Para esta análise resta comprovado, como anunciado em

suas primeiras linhas, que se encontra também no prefácio de edição comemorativa, a presença de marcas de discurso colonizador em Ferreira de Castro em *A Selva*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os estudos pós-coloniais têm significado um marco de despertar em toda América Latina, que ao se dar conta da forte influência eurocêntrica e imperialista em sua produção cultural volta sua atenção para esse fator de sufocamento, sobretudo, de sua expressão literária. Ao ser provocado pelas análises do pós-colonialismo, dificilmente permanece o leitor no *status quo*, de uma letargia intelectual que o permitia a interpretar a produção decolonial como construto legítimo, que muito embora inferiorizasse o *outro* dava denotação de verdade real.

Com ênfase aos trabalhos de Dussel e Quijano, a discussão pós-colonial tem ultrapassado fronteiras e alcançado adeptos também no Norte do Brasil, dentre os quais destacam-se Miguel Nenevé e Sonia Maria Gomes Sampaio, cujos trabalhos como *Pós-Colonialismos: uma leitura política dos textos literários* (2016), tem despertado outros tantos interessados por estudar o tema.

A proposta deste artigo foi analisar a obra *A Selva*, com olhar atento, cujo observador fora devidamente despertado para algo que, até a devida provocação acadêmica, lhe passara despercebido, só assim foi possível comprovar aquilo que se propôs, ou seja, que na obra de Ferreira de Castro, *A Selva*, encontra-se a presença do decolonial.

Leitores desavisados poderiam inferir que a obra em estudo se tratasse de literatura amazônica, pois se passa na Amazônia

brasileira e retrata importante momento econômico e social da região, responsável por significativo povoamento da mesma, todavia, há que se advertir que se trata de produção literária estrangeira, escrita por europeu em latitude que não permite semelhança com a região retratada, fato que, se não reforça, endossa a presente análise e seu resultado.

REFERÊNCIAS

BARTHES, Roland. **Elementos de semiologia**. 4. ed. São Paulo: Cultrix, 1996.

CASTRO, Ferreira de. **A Selva**. Lisboa: Editora Cavalo de Ferro, 1955; 1979.

DEFOE, Daniel. **As aventuras de Robinson Crusoé**. Tradução de Albino Poli Jr. Porto Alegre: L&PM, 2010.

MEMMI, Albert. **Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador**. Trad. R. Corbisier e M. Pinto Coelho. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

NENEVE, M. (Org.); SAMPAIO, S. M. G. (Org.). **Pós-colonialismos: uma leitura política dos textos literários**. São Carlos: Scienza, 2016. v. 1. 244 p.

FISCHER, R. M. B. Foucault e a análise do discurso em educação. In. **Cadernos de Pesquisa**. Rio de Janeiro, n. 114, p. 197-223, 2001.

2ª parte

ESTUDOS LINGUÍSTICOS E LITERÁRIOS NAS
AMAZÔNIAS

A ATEMPORALIDADE DA POÉTICA DRUMMONDIANA SOB A PERSPECTIVA POLÍTICO-SOCIAL¹⁹

Monique Santos Pereira
Fundação Universidade Federal de Rondônia (UNIR)
moniquespereira13@gmail.com

Ana Maria Felipini Neves
Fundação Universidade Federal de Rondônia (UNIR)
anafelipini@uol.com.br

INTRODUÇÃO

Ao longo da história do Brasil, verificam-se vários momentos de crise política, econômica e social, que guardam semelhanças entre si. Para o presente trabalho, concentramo-nos no período que vai da “Era Vargas” (1930-1945), até o governo do Presidente Michel Temer (2016-2018), dando ênfase ao momento da publicação do poema a ser abordado.

No regime ditatorial de Vargas (1937-1945), Carlos Drummond de Andrade dá início a sua “poesia social”, classificada por Affonso Romano de Sant’Anna (1980, p. 16) como “Eu menor que o mundo”, com os livros *Sentimento do mundo* (1940), *José* (1942) e *A rosa do povo* (1945), sendo objeto deste artigo o poema “José”, que dá título ao livro de 1942. Trata-se de um poema que retorna com frequência em épocas de crise político-social no Brasil, reacendendo a singularidade desta poética nos dias atuais.

¹⁹ Este texto é um recorte do estudo de mesmo título defendido como Trabalho de Conclusão de Curso na Fundação Universidade Federal de Rondônia em dezembro de 2017.

Carlos Drummond de Andrade nasceu em 31 de outubro de 1902, na cidade de Itabira do Mato Dentro, Minas Gerais, e começou a carreira de escritor como colaborador do *Diário de Minas*. Fundou com outros escritores *A Revista*, importante veículo de afirmação do modernismo em Minas. Ingressou no serviço público em 1934 e transferiu-se para o Rio de Janeiro, onde foi chefe de gabinete de Gustavo Capanema, ministro da Educação, até 1945. A partir de 1954, colaborou como cronista no *Correio da Manhã* e, no início de 1969, no *Jornal do Brasil*.

O primeiro livro, *Alguma coisa*, foi publicado no ano de 1930. Sua poesia é marcada por traços de ironia ante os costumes da época, pelo pessimismo diante da vida, pelo humor e por observações do cotidiano. O autor entrega-se, com empenho e requinte construtivo, à comunicação estética, trazendo aspereza e rigor aos seus textos.

Conforme dito anteriormente, a fase mais importante para esse trabalho é a chamada “fase social”, marcada pela compaixão do poeta para com o mundo e a tentativa de transformá-lo, pondo de lado o pessimismo e o isolamento da fase anterior. Drummond dedica-se aos fatos históricos que se sucedem e à experiência coletiva, solidarizando-se social e politicamente com o povo, descobrindo na luta a explicitação de sua mais íntima apreensão para com a vida como um todo.

O olhar de Drummond é voltado para as lutas sociais e traz à tona a questão do não-alheamento do autor em relação ao meio em que vive. Embora repudiada por parte da crítica, a relação entre literatura e sociedade é legítima, entre outros fatores, sob a perspectiva de que o indivíduo, enquanto corpo inserido na sociedade, sofre as consequências dos fatos que a atingem.

No que se refere a este questionamento, Antonio Candido (2006) traz duas questões sobre o assunto: a primeira consiste em estudar em que medida a arte é expressão da sociedade; a segunda, em que medida é social, isto é, interessada nos problemas sociais.

Com o propósito de realizar o presente trabalho, iremos nos ancorar nos estudos históricos e na crítica literária de caráter sociológico, visando identificar semelhanças e diferenças entre os períodos históricos abordados. Assim, foram necessários os estudos da Era Vargas (1930-1945), até o governo de Michel Temer (2016-2018).

Buscou-se, ao lado das leituras de teoria literária, analisar a construção das obras literárias dentro do contexto em que vieram a público, bem como problematizar questões pertinentes à sociedade na atualidade, buscando sempre o ponto em que a escrita ultrapassa a individualidade, ampliando sua significação.

O momento histórico a que pertence o poema escolhido apresenta um complexo cenário, no qual os avanços econômicos – principalmente com a industrialização, a urbanização e o forte fluxo de migração do campo para cidade – ocorreram em conjunto com a continuidade da precarização das condições de trabalho e a repressão política. Aparecem, na poesia de Drummond, elementos de uma sociedade desestruturada e em conflito devido à demanda capitalista daquele período, o que nos leva a pensar em um protesto poético em relação à situação pela qual o país passava.

PERCURSO HISTÓRICO

Em 1929, Washington Luís, presidente da chamada República Velha, apoiou a candidatura de Júlio Prestes (SP) e Vital Soares (BA) à presidência e vice-presidência da República, respectivamente,

rompendo com a denominada política do “café-com-leite”, em que havia o predomínio de presidentes paulistas (café) e mineiros (leite) no poder.

No dia primeiro de março de 1930, Júlio Prestes venceu a eleição sob protestos e denúncias da oposição, surgindo boatos de uma possível revolução, posteriormente negada por Vargas. Os militares depuseram Washington Luís no dia 24 de outubro do mesmo ano, assumindo o governo brasileiro a primeira junta militar, que passou o governo para Getúlio Vargas em 3 de novembro, evitando a posse de Prestes, que deveria ocorrer no dia 15 daquele mês.

Iniciou-se, então, a intitulada Era Vargas, em que Getúlio ficou no poder por 15 anos ininterruptos, divididos em três fases. A primeira, de 1930 a 1934, como chefe do Governo Provisório, Getúlio tinha poderes quase ilimitados após o golpe militar e a instauração da ditadura. Com isso, passou a promover políticas de modernização do País, derrubando a Constituição Brasileira, o que se tornou um dos primeiros problemas do seu governo.

A oposição, as oligarquias cafeeiras e a classe média paulista estavam desgostosas com o governo getulista e tramaram a revolta armada, a fim de defender a criação de uma nova constituição, dando início à Revolução Constitucionalista de 1932 e, apesar da vitória militar, Getúlio atendeu ao pedido dos republicanos e aprovou a Constituição de 1934.

Em 16 de julho de 1934, foi promulgada a nova Constituição, estabelecendo o voto secreto, o ensino primário obrigatório, o voto feminino e diversas leis trabalhistas, além de, após sua promulgação, o primeiro presidente ser eleito de forma indireta pelos membros da Assembleia Constituinte.

Na época, duas vertentes políticas começaram a influenciar a sociedade brasileira. A direita fundava a Ação Integralista Brasileira (AIB), defensores de um Estado corporativista, inspirado no fascismo, enquanto crescia a força de esquerda da Aliança Nacional Libertadora (ANL), patrocinada pelo regime comunista da União Soviética. Em 1935, a ANL criou a Intentona Comunista, uma revolta contra Vargas, que foi facilmente contida.

Em 1937, os Integralistas criam o Plano Cohen e afirmam que os comunistas planejavam uma revolução maior que a anterior, apoiados pela União Soviética. Os militares e a classe média brasileira apoiaram a ideia de um governo mais fortalecido, a fim de espantar o comunismo no Brasil. Com o apoio militar e popular, Getúlio derrubou a Constituição de 1934 e criou o Estado Novo.

A terceira fase do Governo de Vargas, a Constituição de 1937, criou o Estado Novo, de caráter autoritário, que suprimiu a liberdade partidária, a independência entre os três poderes e o federalismo brasileiro. Além disso, criou o Tribunal de Segurança Nacional, fechou o Congresso Nacional e passou a indicar os governadores de cada estado, que, por seu turno, indicavam o prefeito.

Durante a Segunda Guerra Mundial, apesar do compromisso firmado na Carta do Atlântico, o Governo se mostrava indiferente aos acontecimentos e não revidava nenhum ataque. Com o alarde da imprensa, a população brasileira foi às ruas exigir que o governo reagisse com declaração de guerra.

A posição do Brasil em relação à guerra e a demora em juntar-se aos aliados, somadas ao Manifesto dos Mineiros, marcou o início da oposição aberta ao Estado Novo, que exigia a redemocratização, levando Getúlio Vargas à renúncia.

Após a saída de Getúlio, José Linhares foi convocado pelas Forças Armadas para a presidência da república e garantiu a realização das eleições, as mais livres desde a República Velha. Em 1945, foram reinstituídos o pluripartidarismo e as eleições livres. No ano seguinte, entrou em vigor uma nova constituição, e as eleições realizadas indicaram como presidente o então General Eurico Gaspar Dutra.

O único problema aparente no governo Dutra foi a atualização das reservas cambiais. Entre suas realizações administrativas, encontra-se a execução do Plano Salte (saúde, alimentação, transporte e energia), que abrangia áreas prioritárias para o Presidente. Gaspar Dutra permaneceu na presidência até 1950, quando ocorreu a eleição que garantiu a Getúlio Vargas o retorno ao poder em janeiro de 1951.

Esse retorno foi marcado por atos polêmicos que instituíram as leis sobre crimes contra a economia popular, liberdade de imprensa e outras, além da acusação de corrupção imputada a membros de seu governo, sendo a mais grave a de Carlos Lacerda contra Samuel Wainer, colocando a opinião pública contra o Presidente.

Após atentado contra Carlos Lacerda, que resultou na morte do major Rubens Florentino Vaz (FAB), Gregório Fortunato, chefe da guarda pessoal de Getúlio, admitiu ter sido o mandante, o que gerou uma pressão esperada por parte dos militares e da imprensa para a renúncia de Vargas. Em 22 de agosto de 1954, os Generais assinaram o Manifesto dos Generais, que indicava o pedido de renúncia ou licenciamento do Presidente. A iminente crise levou Getúlio Vargas a cometer suicídio no dia 24 de agosto de 1954.

Assumiu a presidência o vice-presidente Café Filho. Seu governo foi marcado pelas medidas econômicas liberais, não tendo outras grandes pretensões. Acabou sendo afastado em novembro de 1955 por motivos de saúde.

Juscelino Kubitschek tomou posse em janeiro de 1956 e seu governo empolgou o país com a frase historicamente conhecida “Cinquenta anos em cinco”, que garantia e lançava o Plano de Metas, visando, principalmente, o crescimento econômico brasileiro. De fato, houve um grande crescimento nos anos de seu governo, recordado como “Os anos dourados”, porém o saldo foi o aumento das dívidas interna e externa e o elevado crescimento da inflação nos anos seguintes a sua saída da presidência.

Mantendo o regime democrático intacto e a estabilidade política, o novo Presidente gerou, na população brasileira, um clima de confiança e de esperança no futuro e conquistou a confiança dos militares.

Em 11 de fevereiro de 1956, iniciou-se a Revolta de Jacareacanga, com seus líderes acusando o Presidente de supostas associações com grupos financeiros internacionais para a entrega de petróleo e minerais estratégicos, além de estar associado ao comunismo. Porém, no mesmo mês, o movimento teve fim. No início de sua administração, também houve manifestações relacionadas ao aumento da tarifa do transporte público. JK negociou a diminuição dessas tarifas com as empresas responsáveis, conseguindo conciliar todas as divergências que surgiam até o fim de seu governo.

Em 3 de outubro de 1960, Jânio Quadros foi eleito com a maior pontuação já obtida em votação no Brasil. Ele representava a promessa de mudança que a população ansiava, embora fosse

conservador. Era publicamente anticomunista, propunha o progresso, a diminuição da inflação e um país democrático.

Logo iniciou o trabalho a fim de cumprir suas promessas, traçando novos rumos da política externa e orientando os negócios internos. Ocorreram duas polêmicas durante seu curto governo: a primeira foi a condecoração de Ernesto “Che” Guevara e a segunda foi a adesão à Política Externa Independente (PEI).

Após sete meses de sua posse, Jânio Quadros renunciou ao cargo de Presidente da República, abrindo uma crise sem precedentes, pois os militares não queriam que João Goulart, o vice-presidente, assumisse.

A partir deste momento, uma série de manobras foram engendradas, para que Goulart não fosse o presidente do país, o que culminaria em um golpe de Estado no ano de 1964, que instaurou uma ditadura de 21 anos.

Após o Golpe de 64, os ministros militares assinaram o Ato Institucional n. 1 e, posteriormente, durante o mandato de Castelo Branco, foram promovidas várias reformas políticas, econômicas e tributárias e instaurado o AI-2. No governo de Castelo Branco, iniciou-se uma intensa guerra interna contra as atividades de guerrilha e de terrorismo.

Em janeiro de 1966, foi decretado o AI-3, que estendia o princípio da eleição indireta também aos governadores e determinava que os prefeitos fossem nomeados pelos governadores locais. Naquele mesmo ano, a oposição ganhou maior intensidade, por meio de protestos estudantis em diversas partes do Brasil e da formação da Frente Ampla.

No mês de outubro, o Congresso foi fechado e, no início de 1967, reaberto pelo AI-4, para aprovar a nova Constituição brasileira, que era importante para que os militares dessem um ar de legalidade ao regime. Castelo Branco também aprovou a Lei de Imprensa, que restringia ainda mais a liberdade de expressão dos meios de comunicação e a Lei de Segurança Nacional, que permitia ao regime atingir seus opositores com prisões e exílios, por intermédio de um Tribunal Militar que julgaria civis, sob o argumento de que ações contrárias ao poder representavam ameaça à segurança nacional.

Em decorrência da repressão policial que havia atingido seu ápice no final de março de 1968, com a invasão do restaurante universitário no Rio de Janeiro e o assassinato de um estudante neste mesmo local, foi organizada a “Passeata dos Cem Mil”, que aconteceu no dia 26 de junho de 1968. Quanto mais cresciam os movimentos estudantis no país, mais o governo respondia com repressão. No dia 13 de dezembro de 1968, o presidente Costa e Silva promulgou o AI-5, que lhe dava poderes para fechar o Parlamento, cassar políticos e institucionalizar a repressão, marcando o início dos “anos de chumbo” da Ditadura Militar.

O General Emílio Garrastazu Médici tomou posse em 30 de outubro de 1969 e seu governo ficou marcado pelo excepcional crescimento econômico, conhecido como o “milagre brasileiro” devido à inflação baixa e projetos desenvolvimentistas, houve uma grande melhoria de vida para a população com menos poder aquisitivo na época.

A resistência ao governo militar passou a ser armada, com assaltos a banco, atentados contra militares, sequestros e treinamento de guerrilhas. O governo reagiu, endurecendo a repressão: em 30 de

setembro de 1970, foram criados os Destacamentos de Operação de Informação – DOIs, posteriormente conhecidos como DOI-CODI. Tidos como centros de investigação, na verdade, funcionavam como centros de tortura dos que se opunham ao regime ditatorial. Médici conseguiu eliminar as guerrilhas comunistas rurais e urbanas.

O General Ernesto Geisel foi empossado em 15 de março de 1974 e iniciou o processo de transição rumo à democracia, anunciando a abertura política lenta, gradual e segura, amenizando o rigor da ditadura. Em 1978, Geisel acabou com o AI-5, restaurou o habeas-corpus e abriu caminho para a volta da democracia no Brasil.

No dia 15 de março de 1979, assumiu o último presidente do regime militar, João Baptista Figueiredo, deparando-se com o declínio econômico e o fim da era do “milagre econômico”. Ele conseguiu impulsionar a economia no seu último ano de mandato por meio da agricultura, modernizando o sistema agrícola do país e transformando o Brasil em um dos grandes exportadores de produtos agrícolas do mundo. Com o auxílio da crise econômica, Figueiredo conseguiu extinguir o bipartidarismo político. Outra medida importante de seu governo foi a declaração de anistia aos perseguidos políticos e aos militares.

Em 1984, houve uma campanha popular clamando “Diretas Já” para Presidente da República, mas as eleições do ano seguinte foram realizadas de forma indireta, com a vitória de Tancredo Neves. O povo teria que esperar até 1989 para poder escolher novamente o presidente do país.

Com a morte de Tancredo Neves, assumiu o cargo o vice-presidente, José Sarney. Foi um governo marcado por vários planos econômicos, na tentativa de combater a inflação.

Em março de 1990, Fernando Collor de Melo assumiu a presidência e deu continuidade ao processo de diminuição da inflação e melhoria econômica, implantando o Plano Collor, a privatização das estatais e a redução das tarifas alfandegárias. Seis meses após o primeiro plano, é lançado o Plano Collor II, que causou descontentamento na população devido às restrições econômicas. Em decorrência, surge o Plano Marcílio, que buscava liberar gradualmente os preços e salários, mas não obteve bom resultado.

O estopim para a revolta popular chegou com denúncias de corrupção. A população, que estava insatisfeita com a crise econômica e social, revoltou-se contra o governo.

O Congresso Nacional foi pressionado a instalar uma Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI), a fim de investigar as denúncias. Collor fez um discurso em rede nacional, pedindo aos brasileiros para que fossem às ruas, vestidos de verde e amarelo, dar-lhe apoio. No entanto, o povo foi às ruas, sim, mas para protestar contra seu governo, manifestação conhecida como “caras-pintadas”.

A oposição do Congresso e as manifestações atingiram o governo de Collor. Em sessão no dia 29 de setembro de 1992, o Congresso Nacional decidiu pela aprovação do impeachment do presidente.

O vice, Itamar Franco, passou ao cargo de presidente e um de seus principais atos é o lançamento do Plano Real, que reduziu a crise hiperinflacionária e estabilizou a economia. O Plano Real foi criado e implantado por Itamar Franco e Fernando Henrique Cardoso, ministro da fazenda na época.

Vencedor das eleições de 1994, Fernando Henrique Cardoso assume, no ano seguinte, seu primeiro mandato, dando continuidade a implantação do plano real e à privatização de estatais. Em 1997, foi aprovada uma emenda constitucional que permitia a reeleição para cargos de Presidente da República, Governador e Prefeito, favorecendo a candidatura de FHC em 1998 e sua posterior reeleição.

No ano de 2003, Luís Inácio Lula da Silva assumiu a presidência do Brasil, mantendo a estabilidade econômica do país, empregando uma parte do orçamento do Governo em programas de caráter social. Permaneceu por dois mandatos e sua administração foi marcada por denúncias de corrupção.

Em 2010, o Presidente Lula apoiou a candidatura de Dilma Rousseff, que ganhou as eleições presidenciais e tornou-se a primeira mulher a governar o Brasil. Dando continuidade ao governo Lula, Dilma prometeu erradicar a pobreza no país, lançando o programa “Brasil sem Miséria”. Após denúncias contra o ministro da Casa Civil, iniciou-se a conhecida “faxina ética”, que depôs sete ministros de seus cargos. A presidente sancionou ainda a Lei de Acesso à Informação, tornando transparentes as atividades de órgãos públicos. Em 2012, instalou a Comissão da Verdade, responsável por investigar crimes do período militar.

O movimento contra o aumento das tarifas do transporte público, em 2013, foi uma das maiores manifestações existentes no país. No intuito de atender às reivindicações do manifesto, a Presidente Dilma propôs uma assembleia constituinte para a reforma política, além de quatro pactos (da responsabilidade fiscal, da educação pública, da saúde e do transporte), mas acabou por cumprir

somente o da saúde. Dilma Rousseff sancionou as Leis dos Royalties do Petróleo e do Marco Civil da Internet.

Em 2014, ocorreram novos protestos devido aos inúmeros gastos com as construções dos estádios para a Copa do Mundo e às denúncias de desvio de verba. A entrada do país em outra crise econômica foi a causa das manifestações a favor e contra o governo Dilma, culminando com o pedido de impeachment da presidente. Com diversas denúncias, a Câmara decidiu pelo impeachment de Dilma, assumindo o cargo o vice-presidente, Michel Temer.

O governo Temer foi cercado por inúmeras polêmicas, em função da aprovação de leis e reformas que prejudicaram a classe mais baixa da população, mas o Presidente concluiu seu mandato.

O POEMA EM ANÁLISE

Com base no percurso apresentado, percebe-se que os fatos históricos, desde a década de trinta do século passado até a atual, assemelham-se em inúmeros aspectos, embora os grupos sociais sejam diferentes. Em geral, os períodos de esperança, de transformação social, costumam ser sucedidos por outros de profundo desencanto com o país, levando a população a lutar por seus direitos.

Há casos em que os poetas costumam construir seus textos como forma de resistência e luta no meio cultural, as denominadas “obras de cunho social”. Como citado anteriormente, segundo Antonio Candido (2006), existem duas maneiras de estudar esses discursos: verificando em que medida a arte é expressão da sociedade e em que medida ela é social, isto é, interessada nos problemas sociais.

O poema de Carlos Drummond de Andrade a ser analisado, historicamente, foi produzido durante o Estado Novo e a Segunda

Guerra Mundial. Trata-se de um período em que a população se encontra insatisfeita e insegura em relação aos regimes autoritários.

Também consideramos a perspectiva de Adorno (2003, p. 66) em *Notas de literatura I* sobre lírica e sociedade:

Composições líricas não são abusivamente tomadas como objetos de demonstração de teses sociológicas, mas sim quando sua referência ao social revela nelas próprias algo de essencial, algo do fundamento de sua qualidade. A referência social não deve levar nada para fora da obra de arte, mas sim levar mais fundo para dentro dela.

Não se tem, com isso, o intuito de somente vincular, e de certa forma significar, a poética drummondiana de acordo com a história social e, sim, discutir e defender a resistência e significação de seu discurso. Não devemos nos esquecer de que o poeta, como inúmeros outros, desvincula a escrita de fatos relacionados à sociedade e a sentimentos pessoais no poema “Procura da Poesia” (Andrade, 2015, p. 104): “Não faça versos sobre acontecimentos [...] Não faça poesia com o corpo [...] Nem me reveles teus sentimentos [...] O que pensas e sentes, isso ainda não é poesia”.

Segundo José Miguel Wisnik (2005, p. 27), na análise de “Procura da Poesia”, o processo de desvinculação entre poema e sociedade ocorre porque:

À primeira vista, o mundo *não dá poesia*. A poesia se faz de algo imponderável que não é a fala sobre o mundo. Podemos dizer que o mundo só entra na poesia através de uma tortuosa *exclusão includente*. Ou seja, nem o poeta entra no mundo nem o mundo entra na poesia sem que sejam afetados pelo efeito de uma pertinência desviada, que só se dá quando se revira.

A afirmação de que “o mundo só entra na poesia através de uma tortuosa *exclusão includente*” pode ser comparada às ações que ocorreram naquele determinado contexto histórico, que demandavam justamente isso. Como o próprio ensaísta ressalta neste trecho:

Sem apostar numa explicação causal para os fatos poéticos (já que poesia é máquina que produz anti-história, que transfigura e contradiz o tempo), é indispensável notar, em primeiro lugar, que a poesia de Drummond inaugura, no Brasil, uma reflexão sobre o (não) lugar do indivíduo solitário na massa urbana, que se identifica com ela e dela se desidentifica, que pertence compulsoriamente ao conjunto do qual se exclui, pois insiste em pertencer à multidão como seu índice reflexivo – além de se saber pertencente a ela como seu reflexo. [...] e, ainda mais, a poesia de Drummond é a poesia de um tempo em que pensar o mundo é pensar expressamente, e cada vez mais, o (não) lugar da poesia no mundo: o mundo exclui a poesia, e a poesia insiste em incluir o mundo (idem, p. 24)

Este processo de desvinculação dos fatos históricos da produção literária deve ser o principal fator da resistência discursiva dos poemas analisados. Drummond surge de forma atemporal (e às vezes a-histórica), seus poemas trazem significado, força e, por vezes, esperança. Em tempos de crise política, econômica e social, é citado frequentemente nos diferentes meios de comunicação, traduzindo a ânsia pela luta já vista em outras épocas.

A singularidade de sua poesia rende, até hoje, bastantes debates e citações em provas e eventos de grande importância no Brasil, tais como: no ENEM, 18 vezes somente nas provas de linguagem, que é a

que mais aborda a atualidade em suas questões²⁰; na abertura das Olimpíadas do Rio, em 2016²¹, com um trecho do poema “A Flor e a Náusea”. Utilizando o próprio poeta (Andrade, 2015, p. 103-104), para definir a resistência de seus poemas na história:

As palavras não nascem amarradas,
elas saltam, se beijam, se dissolvem,
no céu livre por vezes um desenho,
são puras, largas, autênticas, indevassáveis.

[...]

Estes poemas são meus. É minha terra
e é ainda mais do que ela. É qualquer homem
ao meio-dia em qualquer praça. É a lanterna
em qualquer estalagem, se ainda as há.

[...]

Como fugir ao mínimo objeto
ou recusar-se ao grande? Os temas passam,
eu sei que passarão, mas tu resistes,
e cresces como fogo, como casa,
como orvalho entre dedos,
na grama, que repousam.

²⁰ Fonte: <<https://g1.globo.com/educacao/noticia/enem-2017-por-que-drummond-e-o-mais-cobrado-no-exame-veja-top-10-autores-e-os-que-sao-tendencia.ghml>>.

²¹ Fonte: <<https://www.youtube.com/watch?v=DlIpBlF-xyU&t=154s>>.

Constata-se que sua obra faz com que qualquer pessoa venha a se identificar com o que é dito em cada verso, pois, conforme Adorno (2003, p. 66), “o teor [*Gehalt*] de um poema não é a mera expressão de emoções e experiências individuais. Pelo contrário, estas só se tornam artísticas quando, justamente em virtude da especificação que adquirem ao ganhar forma estética, conquistam sua participação no universal”.

O poema “José” foi publicado em 1942, na fase social de Drummond, que Sant’Anna (1980, p. 82-883) define como aquela em que “o *gauche* que vivia a espiar de um canto sombrio e torto começa a se mover e a explorar o espaço e o tempo ao seu redor”. Nesta fase, o poeta “não está apenas afirmando seu Ser, mas projetando sua imagem no fluxo que o traspassa e o transcende” (*idem*, p. 85). “José” traz o questionamento sobre os tempos de guerra e o que restaria da vida ao personagem.

Retornando ao texto de Wisnik (2005) sobre o processo de “exclusão includente” que existe entre a poesia e a sociedade, verifica-se que, apesar de insistir em excluir a poesia, a poesia insiste em incluir a sociedade em sua profundidade, como se pode observar já na primeira estrofe. O eu lírico se vale de um personagem, José, talvez para falar de sua própria sensação de emparedamento:

E agora, José?
A festa acabou,
a luz apagou,
o povo sumiu,
a noite esfriou,
e agora, José?

e agora, você?
você que é sem nome,
que zomba dos outros,
você que faz versos,
que ama, protesta?
E agora, José?
(Andrade, 2015, 95-96)

O poema é construído com base em um questionamento, “E agora, José?”, que se repete ao longo do texto como um refrão, um eco, e termina por incomodar o ouvinte. Vale acrescentar que este verso se tornou uma espécie de bordão para os brasileiros, sendo comum ouvi-lo, quando alguém se sente em uma situação de emparedamento.

Se pensarmos o poema à luz do momento político-social em que foi produzido, é possível associá-lo ao fim da República Velha e à Era Vargas, pois, devido à insatisfação de alguns setores da sociedade com a candidatura que rompia a política do café-com-leite, ocorre um golpe por parte dos militares, levando Getúlio Vargas à presidência da República. A esperança de mudança em seu Governo se esvai, uma vez que, em um primeiro momento, ele derruba a Constituição e passa a tomar medidas abusivas devido ao poder ilimitado que possuía, causando revolta popular. Isso acaba levando à aprovação da Constituição de 1934, com medidas que beneficiam a classe mais baixa, em função das leis trabalhistas e do direito ao voto para as mulheres.

Do segundo ao quarto verso, é possível fazermos inferência a esta fase da história: “A festa acabou [...] o povo sumiu”, pois, apesar

das mudanças em 1934, em 1937 inicia-se a fase ditatorial de Vargas com a nova constituição. Assim, o que havia sido bom para o povo termina e ele passa a não ter voz frente às escolhas sociais.

Nos versos seguintes, o eu lírico questiona a posição de José e descreve-o como alguém que não existe na sociedade, porque, apesar de José ser um dos nomes mais comuns no país, ele ainda não tem uma posição de respeito. Embora faça versos e ame, o que ele faz para transformar o momento é uma indagação: “Você que faz versos/ que ama, protesta?”, pois o protesto também é visto como um ato nobre e inevitável a quem reproduz todas as ações ditas nos versos anteriores.

A troca do nome José pelo pronome “você” possibilita a inclusão do leitor no poema, o que faz gerar essa significação à época em que foi publicado permanecer na atualidade. O eu lírico finaliza, solicitando uma atitude de José novamente com o verso “E agora, José?”. Na segunda estrofe, é reforçada a ideia de solidão vivenciada pelo personagem na sociedade, com seu tempo de exceção:

Está sem mulher,
está sem discurso,
está sem carinho,
já não pode beber,
já não pode fumar,
cuspir já não pode,
a noite esfriou,
o dia não veio,
o bonde não veio,
o riso não veio,

não veio a utopia
e tudo acabou
e tudo fugiu
e tudo mofou,
e agora, José?
(Andrade, 2015, p. 96)

No regime do Estado Novo, os cidadãos, inicialmente, não tinham voz e o exagero dos versos iniciais dessa estrofe leva-nos a um indivíduo que não possui absolutamente nada. Mais ainda, ele é observado, surge a repressão, a falta de liberdade de praticar seus hábitos comuns, restringindo-o a não fumar, nem beber, tampouco cuspir, como se qualquer ato fosse perigoso. A partir disso, nada de bom acontece, o que é enfatizado pela assonância dos versos vinte a vinte e dois em que nada recomeça e, quando o sujeito lírico afirma no verso vinte e três “Não veio a utopia”, traz à tona a frustração de um estado ideal que não surgiu.

Ele encerra com versos que trazem de volta a assonância e apontam para o contrário do que foi prometido, daí a retomada do questionamento sobre a atitude de José. Na estrofe seguinte, com base nas anteriores, referentes ao processo de perda no regime ditatorial, é questionada a situação de José ante as suas conquistas e posicionamento, quando o eu lírico se vale da sinestesia presente no verso, referindo-se à “Sua doce palavra”, como observamos a seguir:

E agora, José?
Sua doce palavra,
seu instante de febre,

sua gula e jejum,
sua biblioteca,
sua lavra de ouro,
seu terno de vidro,
sua incoerência,
seu ódio – e agora?

(id. ib.)

José não é necessariamente um burguês, obteve essas posses no período em que foram feitas reformas que beneficiavam minorias, como acontece em outros tantos governos até hoje, as reformas que substituem as que trouxeram benefícios para as minorias acabam ocasionando grandes perdas, por isso a preocupação quanto ao que vai acontecer com José e o que ele fará diante da nova situação. Na quarta estrofe, o autor faz uso da hipérbole, para intensificar a situação em que José se encontra:

Com a chave na mão
quer abrir a porta,
não existe porta;
quer morrer no mar,
mas o mar secou;
quer ir para Minas,
Minas não há mais.
José, e agora?

(id. ib.)

O sujeito não sabe como agir e segue caminhos que não possuem saída. Aqui, ele não tem o direito de morrer, resta-lhe viver o caos da ditadura, já que nenhuma opção é considerável. Nos versos que remetem à vontade de regressar a Minas, como se este estado fosse um ponto de refúgio, é possível a relação com o autor da obra, também nascido em Minas. Na quinta estrofe do poema, são colocadas inúmeras possibilidades para a saída do sujeito da situação em que se encontra, conforme lemos a seguir:

Se você gritasse,
se você gemesse,
se você tocasse
a valsa vienense,
se você dormisse,
se você cansasse,
se você morresse...
Mas você não morre,
você é duro, José!
(Andrade, 2015, p. 96-97)

Essas soluções são carregadas de ânsia e esperança, para que ele rompa com o que lhe é imposto. A estrofe é marcada pelas reticências, aliteração e assonância de forma que as palavras ecoam, mas nenhuma hipótese é cabível, porque até a morte deixa de ser uma alternativa para que tudo seja resolvido. José resiste apesar das dificuldades, pois a força do sujeito é o que o faz capaz de sobreviver. Em sua última estrofe:

Sozinho no escuro
qual bicho-do-mato,
sem teogonia,
sem parede nua
para se encostar,
sem cavalo preto
que fuja a galope,
você marcha, José!
José, para onde?
(Andrade, 2015, p. 97)

O eu lírico coloca José em situação-limite: visto como solitário nos versos anteriores, é agora comparado a bicho do mato, em tal estado de solidão que não há “teogonia” (deus, ou qualquer força divina). Sem lugar algum para estar apoiado, sem transporte de fuga, sua existência depende somente de si.

O eu lírico afirma que, mesmo assim, José marcha, e esse ato pode ser analisado de duas formas: 1) a marcha refere-se ao militarismo, ao patriotismo; 2) às manifestações populares, que muitas das vezes consistem em marchas de protesto, ou mesmo o ato de prosseguir a vida, pois, apesar de tudo, o sujeito faz parte de uma sociedade que não pode parar de trabalhar. Embora sem destino, o caminhar é contínuo e seguir é o que traz esperança e força para o caso de mudança. Como em muitos outros momentos da história, a população não tem saída e resta-lhe a esperança, não sendo diferente no regime do Estado Novo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pudemos verificar, ao longo do percurso histórico brasileiro, o quão semelhantes são os acontecimentos político-sociais atravessados por crises econômicas. Em algumas ocasiões, lutando contra um “iminente perigo comunista”, o governo implementou programas para estabilização econômica que prejudicaram a parcela mais pobre do país, o que culminou em manifestações e repressão.

Ao longo da análise, observa-se a preocupação do poeta com a construção do poema. Não diferente de outros poetas consagrados, ele desvincula suas produções dos fatos sociais e pessoais, como se lê em “Consideração do Poema” (2015, p. 103): “Estes poemas são meus. É minha terra/ e é ainda mais do que ela. É qualquer homem/ ao meio-dia em qualquer praça...”. É um corpo no mundo que está, de certo modo, enraizado nele.

A partir da análise de “José”, pudemos relacioná-lo, também, aos fatos históricos descritos no início deste trabalho. Embora o poeta afirme a desvinculação dos fatos sociais em outros momentos de sua obra, trata-se, aqui, de uma poética associada à resistência e à luta contra acontecimentos repressivos, sem que, no entanto, abra mão de sua natureza, a literária, que pressupõe sempre a construção estética.

A obra do poeta mineiro possibilita-nos afirmar que sua citação e/ou declamação em tempos de manifestações e desesperança social é causada pela apropriação, por parte de quem a utiliza, de um discurso de luta, esperança e ânsia por um mundo melhor. Conforme já citado, Adorno (2003) afirma que o poema só passa a ter significado, quando adquire forma estética e conquista sua participação no universal. Assim, os poemas de Drummond atravessam as fronteiras do tempo e

do espaço, podendo encontrar ressonância em qualquer leitor do mundo que viva, ou não, sob um regime autoritário.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor Ludwig Wiesengrund. **Notas de literatura I**. Tradução: Jorge de Almeida. 34. ed. São Paulo: Duas Cidades, 2003.

ANDRADE, Carlos Drummond de. **Nova reunião**: 23 livros de poesia. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

CANDIDO, Antonio. **Literatura e sociedade**. 9. ed. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2006.

LEXICON, Herder. **Dicionário de símbolos**. Tradução de Erlon José Paschoal. São Paulo: Círculo do Livro, 1990.

ORLANDI, Eni Puccinelli. **Análise discurso**: princípios & procedimentos. 8. ed. Campinas: Pontes, 2009.

WISNIK, José Miguel. “Drummond e o Mundo”. In: NOVAES, Adauto (Org.). **Poetas que pensaram o mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

A TRAJETÓRIA POLÍTICA DE JÂNIO QUADROS. Disponível em: <<https://goo.gl/TWPTs3>> Acesso em: 16 nov. 2017.

BIOGRAFIA DE CARLOS DRUMMOND DE ANDRADE. Disponível em: <<https://goo.gl/nk1Ke5>> Acesso em: 16 nov. 2017

COMO FOI O GOVERNO DE JUSCELINO KUBITSCHKE. Disponível em: <<https://goo.gl/17fAKj>> Acesso: 16 nov. 2017.

ERA VARGAS. Disponível em: <<https://goo.gl/8omHk1>> Acesso: 15 nov. 2017.

GETÚLIO DORNELLES VARGAS (1883-1954). Disponível em: <<https://goo.gl/9xv3Q8>> Acesso: 15 nov. 2017.

O GOLPE DE 1964 E A INSTAURAÇÃO DO REGIME MILITAR.
Disponível em: <<https://goo.gl/jKDn3Q>> Acesso: 17 nov. 2017.

O REGIME MILITAR E A REDEMOCRATIZAÇÃO DO PAÍS (1964 AOS DIAS ATUAIS). Disponível em: <<https://goo.gl/G4kiH7>> Acesso: 17 nov. 2017.

PERÍODO LEGISLATIVO. Disponível em: <<https://goo.gl/NsmNsu>>. Acesso em: 15 nov. 2017

REDEMOCRATIZAÇÃO E REPÚBLICA NOVA NO BRASIL.
Disponível em: <<https://goo.gl/t7PbAf>> Acesso: 17 nov. 2017

REPÚBLICA NOVA: Disponível em: <<https://goo.gl/AU68ML>> Acesso em: 15 nov. 2017.

24 DE OUTUBRO - O FIM DA REPÚBLICA VELHA. Disponível em: <<https://goo.gl/FvB2qd>> Acesso em: 15 nov. 2017.

A ORALIDADE NO ENSINO FUNDAMENTAL: CONSIDERAÇÕES SOBRE PRÁTICAS PEDAGÓGICAS

Rita Maciel
Fundação Universidade Federal de Rondônia (UNIR)
rmaciel485@gmail.com

Neidja Santana
Fundação Universidade Federal de Rondônia (UNIR)
neidja.santana@hotmail.com

Carlos Eduardo Ortiz
Fundação Universidade Federal de Rondônia (UNIR)
carlooseduardodovaleortiz5@gmail.com

INTRODUÇÃO

A linguagem oral se apresenta como uma modalidade da língua fundamental para nossa vida, pois é por meio dela que nos socializamos, construímos conhecimentos linguísticos e ingressamos nossa participação comunicativa no mundo. Além do mais, ela faculta ampliarmos nossas possibilidades de inserção nas diversas práticas sociais, nas quais o uso da comunicação, por meio de signos orais articulados, está envolto.

O seu desenvolvimento e planejamento nas aulas de Língua Portuguesa é urgente e necessita ser tomado como um objeto de práticas pedagógicas intencional e sistematizado, tendo em vista o processo de formação do repertório linguístico do aluno. Essa urgência decorre da necessidade de o estudante ampliar seu vocabulário, aprendendo, dessa forma, a redigir, a argumentar e a falar de modo mais transparente, dentre outras capacidades a serem desenvolvidas.

Com base nisso, a função da escola, no que diz respeito ao ensino da língua, não é mais apenas privilegiar o trabalho com a escrita, mas realizar um trabalho envolvendo ambas as modalidades, tanto a oral, quanto a escrita. É preciso que os professores possam instruir os alunos a utilizar a língua de acordo com seus distintos usos sociais.

Em razão de a oralidade, revela-se como uma construção humana e histórica com fins comunicativos, geradora de significados compartilhados entre os membros de uma mesma comunidade. Na aprendizagem da fala, ocorrida mediante ao amadurecimento biológico e a interação do homem com o outro, muito mais que um conjunto de sons articulados, encontramos significados, valores, modos diferentes de vivermos experiências do mundo.

E é neste contexto muito mais social do que apenas escolar, que se torna necessário abordar a questão da língua oral enquanto prática pedagógica. Por isso, este trabalho tem como objetivo geral analisar a importância dada ao trabalho com os gêneros orais e a valorização da modalidade oral em sala de aula nos dias atuais.

Para que o nosso propósito fosse alcançado, foram desenvolvidos procedimentos de pesquisa metodológicos em campo de abordagem qualitativa, de caráter interpretativo, resgate de alguns estudos que tratam do ensino da oralidade no âmbito escolar, bem como a análise das atividades propostas.

Assim, com a intenção de refletir sobre essa temática, organizamos esse artigo da seguinte maneira: apresentamos algumas concepções sobre a oralidade, tecemos certas considerações em relação ao ensino da oralidade no contexto escolar, mostramos a oralidade no Ensino Fundamental, evidenciamos o tratamento dado a

oralidade na sala de aula no 6º ano por meio da análise de dados, sugerimos o uso de alguns gêneros orais que podem ser trabalhados na sala de aula e finalizamos com as considerações finais sobre o tema.

Para tanto, tivemos como base teórica estudos que primam pelo desenvolvimento do senso crítico sobre a importância do trabalho com a oralidade na sala de aula. Dentre os quais destacamos: Marcuschi (2001) Fávero, Andrade e Aquino (2005), Castilho (1996) e os Parâmetros Curriculares nacionais (1998).

CONCEPÇÕES SOBRE A ORALIDADE

Ao nascermos, já nos comunicamos com os sujeitos à nossa volta por meio de pequenos gestos, pouco depois começamos a falar as primeiras palavras espontaneamente, muito antes de iniciarmos o processo de aprendizagem da escrita. Nesse sentido, a oralidade já está presente na vida dos seres humanos desde os primeiros momentos da sua existência, por isso é considerada uma transmissão por meio da fala, de conhecimentos armazenados na memória ao longo do tempo, os quais podem ser aperfeiçoados à medida que o repertório linguístico do indivíduo vai sendo trabalhado.

A atividade verbal adquirida, permite ao ser humano ter mais possibilidades de inserção e participação em ações sociais relevantes para o seu bem estar. Sendo assim, o desenvolvimento da capacidade de expressão oral corresponde, também, a ampliação da socialização, levando a pessoa à concepção da autonomia, do pensamento, além de enriquecer o vocabulário e construir o entendimento das variedades da língua existentes no meio social.

Vemos assim, a oralidade como uma modalidade da língua, o seu exercício é fundamental para a comunicação do ser humano nas

mais distintas situações sociais, nas quais a atividade oral apresenta-se como a principal forma de interação entre as pessoas. Essa interação pode ocorrer em um ambiente familiar, com os amigos, ou em um lugar, o qual exige um uso mais formal da língua, por exemplo, a escola ou setores jurídicos.

Nesse sentido, quando se refere ao conceito da oralidade como uma prática constante por indivíduos na sociedade, realizada por meio de um intercâmbio no qual as pessoas se apropriam da língua falada nas mais variadas situações de uso, sem se darem conta da importância dessa prática em seu convívio diário, Marcuschi (2003, p. 25) nos mostra que a linguagem oral “é uma prática social e interativa para fins comunicativos, que apresenta várias formas ou gêneros textuais fundados na realidade sonora. Ela vai desde uma realização mais informal a mais formal nos mais variados contextos de uso”. Como podemos verificar, o autor em questão reforça a ideia de a oralidade ter como finalidade a interação entre as pessoas, nos mais variados níveis da linguagem verbal, por estar presente continuamente no cotidiano.

Desse modo, a linguagem verbal revela-se como um fato social, tornando-se visível por meio da enunciação e se estabelecendo como realidade fundamental da língua, uma vez que nos permite a comunicação e interação. Ela como atividade humana tem uma herança histórica e cultural, pois é através dela que se manifestam seus falantes. A oralidade pode ser identificada como práticas sociais que se expõem sob variadas formas ou gêneros discursivos, fundado na realidade sonora, a fala, utilizada por todos os indivíduos, independentemente da alfabetização. No dizer de Biber (1988, p. 8):

Certamente em termos de desenvolvimento humano, a fala é o status primário. Culturalmente, os homens aprendem a falar antes de escrever e, individualmente, as crianças aprendem a falar antes de ler e escrever. Todas as crianças aprendem a falar (excluindo-se as patologias); muitas não aprendem a ler e escrever. Todas as culturas fazem uso da comunicação oral; muitas línguas são ágrafas. De uma perspectiva histórica e da teoria do desenvolvimento, a fala é claramente primária.

Como percebemos, essa modalidade é o principal meio de interação entre as pessoas, o seu desenvolvimento, na escola mostra-se capaz de promover a integração no processo educativo. O homem em sua comunicação social faz mais uso da oralidade do que da escrita, por isso, segundo Marcuschi (2003, p. 17) “sob o ponto de vista mais central da realidade humana, seria possível definir o homem como um ser que fala e não como um ser que escreve”. Em virtude disso, o desenvolvimento da linguagem oral ocorre por intermédio da vivência com experiências diversificadas, ricas, envolvendo os usos que sejam possíveis dessa modalidade da língua.

A oralidade é uma ferramenta essencial para o ser humano ampliar seus horizontes de comunicabilidade, exercitar o pensar, socializando-se, organizando a sua mente, interpretando o mundo, expondo pensamentos, debatendo opiniões, expressando sentimentos e emoções, desenvolvendo a argumentação, enfim comunicando-se com mais facilidade, além de se tornar mais preparado para um futuro exercício profissional no qual ele seja capaz de expor em público suas ideias de maneira clara e objetiva.

Essas práticas orais são baseadas nas situações sociais, sendo compreendidas como um fato social, nos quais estão envolvidos diferentes indivíduos que falam, comunicam-se constantemente com

os outros, sempre visando convencê-los ou contestá-los, mas esse diálogo deve ser organizado, objetivando a manifestação da expressão de acordo com o interlocutor, função social e gênero.

E para que a interação se efetive, precisamos visar o ouvinte como coprodutor, ou seja, como parte capaz de produzir novos sentidos manifestados através da oralização da palavra. Na oralidade compreende o uso de operações linguísticas complexas, bem como diferentes recursos expressivos, como, por exemplo, entonação e gestos fundamentais na comunicação humana.

O ensino da oralidade no contexto escolar do ensino fundamental: algumas considerações

O ensino de atividades envolvendo a prática da oralidade na sala de aula, no contexto escolar nos últimos tempos, começou a ocupar um espaço maior no ensino da Língua Portuguesa. Os motivos apontados para que a língua falada seja trabalhada no desenvolvimento das habilidades sociais e cognitivas dos alunos, se faz presente em alguns estudos e pesquisas. Com base nesses estudos, observamos o quanto o exercício da oralidade é fundamental para a comunicação do ser humano nas mais dessemelhantes situações sociais, nas quais a atividade oral apresenta-se como forma de interação entre as pessoas. De acordo com Marcuschi (2001, p. 32), quando se trata da aplicação da língua falada, ela “representa uma dupla proposta de trabalho: por um lado trata-se da missão para a ciência linguística que deveria dedicar-se a descrição da fala, e por outro lado é um convite para que a escola amplie seu leque de atenção”.

Parece-nos, indiscutivelmente, que a linguística vem fazendo a sua parte no que diz respeito ao ensino da fala, já quanto à escola é necessária uma maior atenção quando se trata de práticas envolvendo esta modalidade da língua. A escola e o professor são os responsáveis por mostrarem como a língua deve ser empregada nas mais díspares particularidades, contribuindo destarte para a educação do estudante e transformando-o num ser crítico e reflexivo.

Para isso, torna-se necessária uma metodologia de ensino da linguagem oral, na qual sejam abordadas as circunstâncias capazes de causar o interesse nos alunos pela língua falada. Essa ação deve ser heterogênea para poder adquirir nas aulas de língua portuguesa um vasto conhecimento da variedade de diálogos e comunicações existentes no meio social. Sobre a importância do trabalho com a oralidade na escola, Marcuschi argumenta que:

O trabalho com a oralidade pode ainda ressaltar a contribuição da fala na formação cultural e na preservação de tradições não escritas que persistem mesmo em culturas em que a escrita já entra de forma decisiva (...). Dedicar-se ao estudo da fala é também uma oportunidade singular para esclarecer aspectos relativos ao preconceito e a discriminação linguística, bem como suas formas de disseminação (Marcuschi, 2001, p. 83).

Nesse caso, um bom trabalho visando o uso de atividades orais na escola, contribui, segundo o autor, para manterem vivas as tradições culturais do indivíduo. Tradições essas, nas quais a fala é um dos principais elementos caracterizantes dessa pessoa do seu grupo, além de evitar preconceitos com relação aos distintos conjuntos de conhecimentos linguísticos, informações, saberes adquiridos e que

ilustram indivíduo, grupo social, sociedade, segundo uma perspectiva evolutiva.

O grande problema, normalmente apresentado, é não encontrarmos na sala de aula a prática da oralidade pelo docente, devido à falta de informação relacionada à essa situação. Outrossim, vemos alunos com dificuldades de se expressarem porque não foram estimulados para esse tipo de atividade, por isso têm dificuldades para falar até mesmo nas situações mais simples e rotineiras. Sobre as práticas pedagógicas da oralidade na sala de aula, os PCN afirmam:

Cabe à escola ensinar o aluno a utilizar a linguagem oral no planejamento e realização de apresentações públicas: realização de entrevistas, debates, seminários, apresentações teatrais etc. Trata-se de propor situações didáticas nas quais essas atividades façam sentido de fato, pois é descabido treinar um nível mais formal da fala, tomado como mais apropriado para todas as situações (Brasil, 1998, p. 25).

Os Parâmetros Curriculares Nacionais ressaltam, aqui, a necessidade e importância de tornar o aluno preparado para as situações de interações situacionais nas mais distintas ocasiões, dando um destaque especial para as circunstâncias envolvendo um público maior, as quais exigem certo nível de formalidade, como é o caso de um seminário, ou debate, por exemplo.

Atestam ter a escola a função de levar o educando a compreender a necessidade de os discursos serem devidamente planejados, tendo em vista os níveis de formalidade assumidos. Sendo assim, é necessário o aluno ter a consciência de sua fala como uma prática social inserida em um certo contexto, veiculando alguns valores e produzindo sentidos, podendo modificar-se de acordo com a situação momentânea.

Se a escola não proporcionar atividades favoráveis a utilização da linguagem oral pelo aluno como, por exemplo, as citadas pelos PCN, certamente essa formação ficará deficiente e ele se tornará um profissional incompleto. Ainda levando em consideração a consciência do papel da linguagem oral no trabalho com a língua na sala de aula, os PCN, ressaltam:

A questão não é falar certo ou errado e sim saber que forma de falar utilizar, considerando as características do contexto de comunicação, ou seja, saber adequar o registro às diferentes situações comunicativas. É saber coordenar satisfatoriamente o que falar e como fazê-lo, considerando a quem e por que se diz determinada coisa (Brasil, 1998, p. 33).

O sujeito, quando se insere na atividade escolar, já traz consigo, desde criança, um conhecimento da língua materna, então, basta a escola mostrar como usar a língua em diferentes situações comunicativas. A visão errônea de que o aluno aprende a falar no meio familiar e que é a na escola que ele vai aprender a ler e escrever, compromete o ensino da língua falada na sala de aula.

Quanto à escola, não se trata obviamente de “ensinar a fala”, mas de mostrar aos alunos a grande variedade de usos da fala, dando-lhes consciência de que a língua não é homogênea, monolítica, trabalhando com eles os diferentes níveis (do mais coloquial ao mais formal) das duas modalidades – escrita e falada –, isto é, procurando torná-los “políglotas dentro de sua própria língua” (Fávero, 2005 p. 13).

Embora o educando tenha um princípio de conhecimento do nível de linguagem oral, cabe ao professor mostrar as diferentes maneiras de organizar a fala, porque, como sabemos, em nossa sociedade, o conhecimento da norma padrão é um dos meios de

valorização social, priorizado formalmente no meio acadêmico e profissional. Sobre a relevância do papel da oralidade no ensino, Souza Amaral (2005, p. 283) afirma que:

A oralidade e, conseqüentemente, a cultura popular e a inserção do sujeito no discurso, demonstrando seu papel e sua singularidade, serão alvos de reflexões que pretendem contribuir para um ensino mais inclusivo, democrático e subjetivo.

O trabalho constante e variado com a oralidade é o principal meio para qualquer pessoa adquirir experiência e adequar-se às mais diversas formas de expressões existentes na língua portuguesa, permitindo a outros indivíduos com quem mantém contato a comunicação compreensível para ambas as partes.

Além disso, o aprendizado da atividade verbal permite ao ser humano deixar mais vastos repertórios linguísticos que o leva às mais amplas possibilidades de inserção e participação em ações sociais relevantes para o seu bem estar. Desenvolver a capacidade de expressão oral amplia a socialização, o desenvolvimento da autonomia, do pensamento, além de enriquecer o vocabulário e construir o conhecimento.

O importante é a adequação do nível empregado a situação em que se produz o ato da fala. Se o objetivo de um indivíduo é falar para ser bem compreendido pelo ouvinte, ele deve saber usar convenientemente os níveis de linguagem. O conhecimento das várias possibilidades de organização de mensagens permite estabelecer contatos com interlocutores de formação variada e em situações diversas.

É cada vez mais evidente que a língua falada precisa ter um lugar de destaque no ensino de língua, já que o ser humano desenvolve a fala muito antes da escrita, e esta, se bem ensinada, desde seu nível mais informal até o mais formal, auxilia até mesmo no processo de construção da escrita.

No mundo em que vivemos, não existe uma sociedade sem o uso da linguagem oral, pois essa modalidade é o principal meio de interação entre as pessoas, o seu desenvolvimento na escola mostra-se capaz de promover a integração no processo educativo, por isso:

[...] não se acredita mais que a função da escola deve concentrar-se apenas no ensino da língua escrita, a pretexto de que o aluno já aprendeu a língua falada em casa. Ora, se essa disciplina concentra-se mais na reflexão sobre a língua que falamos, deixando de lado a reprodução de esquemas classificatórios, logo se descobriria a importância da língua falada, mesmo para aquisição da escrita (Castilho, 1996, p. 13).

Em vista disso, o desenvolvimento da linguagem oral ocorre por intermédio da vivência com experiências diversificadas, ricas, envolvendo os usos que sejam possíveis da linguagem oral na escola, sendo dos profissionais de língua portuguesa atuantes, a tarefa de programar a ação pedagógica de modo a garantir, na sala de aula, atividades sistemáticas de fala, escuta e reflexão sobre a língua.

Os gêneros orais nas aulas de língua portuguesa

As pessoas, durante suas vidas, são vistas como seres históricos e sociais por participarem de atividades interacionais envolvendo o uso da fala em meio a sociedade. Essas atividades abrangem o uso de distintos gêneros orais, usados nas mais diversas situações da

realidade comunicativa humana, contendo objetivos e motivações opostas.

Fundamentado nisso, vemos a necessidade de uma metodologia nas aulas de língua envolvendo os gêneros orais, já que deveriam fazer parte dos programas escolares junto com a escrita. Desse modo, não haveria essa diferença de prestígio entre a fala e a escrita. A escrita sempre se sobressaindo como a forma correta e aceitável de comunicar-se. Esse jeito de pensar ainda insiste em deixar a fala em um nível de inferioridade e incorreção.

Sabemos que é preciso um maior empenho para trabalhar de forma sistemática e planejada os gêneros orais nas aulas no Ensino Fundamental, considerando que os gêneros são situados de maneira histórica e social, definidos como de natureza sociocomunicativa. Na produção textual escolar, eles se mostram mais coerentes, uma vez que a orientam em condições concretas de sociointeração. Dolz e Schneuwly (2004, p. 172) observam que:

Na ótica do ensino, os gêneros constituem um ponto de referência concreto para os alunos. Em relação à extrema variedade das práticas de linguagem, os gêneros podem ser considerados entidades intermediárias, permitindo estabilizar os elementos formais e rituais das práticas. Assim, o trabalho sobre os gêneros dota os alunos de meios de análise das condições sociais efetivas de produção e de recepção dos textos. Fornece um quadro de análise dos conteúdos, da organização do conjunto do texto e das sequências que o compõem, assim como das unidades linguísticas e das características específicas da textualidade oral.

O trabalho com os gêneros orais é de grande relevância, por permitirem o acesso às mais variadas situações de práticas da

linguagem. São os gêneros os mediadores da construção de textos coerentes e coesos, tornando o processo educacional mais eficaz ao propiciar condições dinâmicas e envolventes, por meio das quais os alunos podem explorar e desenvolver seu instrumento comunicativo e social.

O TRATAMENTO DADO À ORALIDADE NA SALA DE AULA: ANÁLISE DOS DADOS

Sabemos o quanto o ensino da oralidade é indispensável nas aulas de língua portuguesa nos dias atuais, tendo em vista o fato de os alunos possuírem a necessidade de aprender a se comunicar nas mais diversas situações sociais que são impostas para eles ao longo de suas vidas na sociedade a qual estão inseridos.

Pensando nisso, realizamos uma observação das aulas de língua portuguesa desenvolvidas por professores e a partir delas foi estruturado e aplicado um questionário contendo perguntas abertas relacionadas ao ensino e prática da oralidade na sala de aula no ensino fundamental. O questionário foi organizado com a finalidade de analisar elementos que mostrem como as atividades orais são desenvolvidas atualmente no ensino da Língua Portuguesa, da seguinte maneira: primeiro a identificação dos sujeitos colaboradores da pesquisa, idade, sexo e tempo de prática docente e depois as seguintes perguntas: o que é oralidade para você? você trabalha a oralidade com frequência em suas aulas?

Todos esses questionamentos foram respondidos por quatro professores de uma instituição estadual de ensino, no município de Porto Velho, estado de Rondônia. Todos os professores, graduados em Língua Portuguesa, tem entre 35 e 50 anos de idade e possuem entre

dez e quinze anos de experiência em sala de aula. Dois deles possuem pós-graduação, mas nenhum especificou em qual área.

A partir das observações realizadas na sala de aula, das práticas orais pelos professores, foi possível conhecer as metodologias e técnicas de ensino utilizadas por eles para ministrar os conteúdos programáticos. Assim, considerando as informações detectadas, por meio das respostas sobre o tratamento dado a oralidade no contexto da sala de aula no ensino fundamental, pudemos constatar os dados apresentados em seguida, descritos pelos quatro professores de Língua Portuguesa, colaboradores desta pesquisa. Vejamos a seguir, digitalizadas, a íntegra das respostas cedidas pelos docentes e a análise realizada por nós.

Figura 1: O que é oralidade para você?

P1 É a modalidade falada da língua.

P2 É a modalidade da língua que tem como objeto da comunicação a fala humana.

P3 É o domínio da língua falada.

P4 É a modalidade verbal da língua, seu domínio permite ao falante comunicar-se nas diferentes situações que a fala é o principal meio de comunicação. Possibilita ao aluno a vivência de situações que lhes permitam expor experiências vividas, pontos de vista; além do uso adequado de diferentes níveis de fala de acordo com o grau de formalidade/informalidade exigidos na situação.

Sobre o conceito de oralidade, das respostas na “figura 1”, três deles, P1, P2 e P3, demonstraram ter um conhecimento bastante básico do que é a linguagem oral, enquanto uma modalidade da língua, já que descreveram respostas pouco explicativas ao conceituarem o

assunto em questão, levando-nos a ter uma percepção de um conhecimento bem restrito do tema.

Pelas respostas, verificamos que apenas o P4, ao contrário dos demais, mostrou ter um conhecimento mais acentuado com relação à oralidade ao mostrar em sua resposta que: ao dominar essa modalidade da língua, o aluno além de desenvolver a capacidade de falar bem, deixa mais vasta outras habilidades com o uso da linguagem oral, além de adquirir mais segurança no momento de defender seus pontos de vista. Demonstrou também em sua resposta, ter consciência da importância do trabalho dessa modalidade da na sala de aula, para o desenvolvimento comunicativo do aluno, já que a oralidade é, segundo Marcuschi (2003, p. 126), “uma forma de produção textual discursiva oral, sem a necessidade de uma tecnologia além do aparato disponível pelo próprio ser humano”.

Outra resposta bastante relevante, foi a do professor P3, ao fazer referência a oralidade como o domínio da fala. Essa ideia errônea sobre o aluno já ter domínio da linguagem falada, leva o professor a não conseguir ver a necessidade e a relevância do trabalho com a linguagem oral no contexto da sala de aula, impedindo, conforme mostra Fávero (2005), de ele mostrar para o aluno as variedades de uso da língua nas mais distintas situações comunicativas, desde a informal, até a mais formal possível que, conforme mostra Castilho(1996), torna o ensinamento da modalidade escrita, o objetivo principal no ensino de língua portuguesa.

As demais respostas nos evidenciam o quanto é necessário um empenho maior dos docentes para conhecerem uma abordagem teórica capaz de orientá-los no sentido de como trabalhar a língua falada nas aulas de Português.

Figura 2. Você trabalha a oralidade com frequência nas suas aulas?

P1 Às vezes trabalho, não com muita frequência. Utilizo textos do tipo narrativo. Peço para eles fazerem leituras compartilhadas desses textos.

P2 Não trabalho com atividades envolvendo as práticas da oralidade. Sempre trabalhei com as competências gramaticais nas minhas aulas.

P3 Frequentemente trabalho com certos conteúdos escolares como: debates, discussões, comentários sobre os textos trabalhados nos livros didáticos, que na minha opinião são conteúdos que privilegiam a oralidade do aluno.

P4 Sempre trabalho com gêneros orais nas minhas aulas, preparo aulas com uso de poesias e o debate, com o objetivo de aperfeiçoar melhor a impostação de voz dos meus alunos.

Com relação a frequência que é trabalhada a oralidade na sala de aula, “figura 2”, P1, P3 e P4 responderam que trabalham com atividades que faz uso da linguagem falada nas suas aulas. Apenas P2 disse não trabalhar com atividades envolvendo essa modalidade da língua.

Ficou perceptível por meio das respostas que, embora a oralidade seja trabalhada, isso acontece apenas como um conteúdo escolar, sem o objetivo de motivar propositalmente os alunos a participarem de tais atividades de maneira a aprimorar o seu desenvolvimento oral. Parece não haver um planejamento específico destinado à oralidade e quando ocorrem não é de maneira intencional e sistematizada, não tendo a notoriedade merecida e concordante com o seu valor no ensino de língua, segundo o evidenciado por Fávero (2005, p. 10), ao falar que:

A língua falada deve ocupar um lugar de destaque no ensino de língua. A motivação para que essa modalidade seja trabalhada com tal relevo se dá de um lado, porque o aluno já sabe falar quando chega à escola e domina, em sua essência, a gramática da língua. Por outro, a fala influencia sobremaneira a escrita nos primeiros anos escolares, principalmente no que se refere a representação gráfica dos sons.

As aulas envolvendo a modalidade oral da língua mostram-se como fontes ricas de oportunidades para que os alunos se posicionem por meio de suas falas, tendo o conhecimento da maneira como vai usá-la, considerando as situações de comunicação que lhes são impostas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente artigo teve como objeto as práticas pedagógicas da oralidade na sala de aula e, como objetivo, analisar a importância dada ao trabalho com os gêneros orais e a valorização da modalidade oral em sala de aula nos dias atuais.

Por meio dos dados colhidos e da observação de algumas aulas, vimos o quanto a oralidade ainda não tem um lugar privilegiado no ensino de Língua Portuguesa, apesar do empenho de linguistas e estudiosos da linguagem em mostrarem seu valor para o desenvolvimento de práticas interacionais do ser humano em meio a sociedade.

Com a pesquisa, foi possível detectar que, embora não tenham um conhecimento mais aprofundado das práticas orais na sala de aula, a maioria dos professores de Língua Portuguesa, colaboradores desse estudo, demonstraram ter consciência da importância de se trabalhar

a oralidade a linguagem oral dos alunos, compreendendo que uma boa aquisição adequada e bem fundamentada da oralidade, trará efeitos positivos para eles.

Portanto, a pesquisa realizada tornou-se relevante por nos levar a uma importante reflexão acerca do lugar ocupado pela oralidade nos dias atuais, nas aulas de língua portuguesa no Ensino Fundamental, atentando para a necessidade dessa modalidade da língua ter um espaço no ensino de língua materna, harmônico com seu grande valor social, por permitir desenvolver nos alunos, aptidões capazes de prepará-los para as mais diversas situações interativas. Esperamos que o presente artigo tenha proporcionado uma reflexão sobre o quanto é importante trabalhar a oralidade com os alunos desde o início de sua escolarização, buscando contemplar as práticas dessa modalidade da língua como fator essencial em sala de aula.

REFERÊNCIAS

AMARAL, Nair F. G.; SOUZA, Maria da Conceição Barbosa. Oralidade: marcas culturais e subjetivas no discurso das crianças ribeirinhas. In. AMARAL, N. F. G.; TEZZARI, N. S. (Orgs.). **Cultura, leitura e linguagem**: discursos de letramento. Porto Velho: Edufro, 2007, p. 277-305.

ARAÚJO, Maria Yvonne Atalécio de. **Experiências de linguagem oral na escola primária**. Rio de Janeiro: Editora Nacional de Direito, 1997.

BECHARA, Evanildo. **As fases históricas da língua portuguesa**: tentativas de propostas de nova periodização. Tese de curso para professor titular de Língua Portuguesa da Universidade Federal Fluminense, 1995.

BIBER, D. **Variation across speech and writing**. Cambridge University Press: 1988.

BRASIL. **Parâmetros curriculares Nacionais**: 6º ciclo do Ensino Fundamental: Língua Portuguesa. Brasília/DF: MEC/SEF, 1998.

CASTILHO, Ataliba. (org.). **Gramática do português falado**. Vol. IV. Estudos Descritivos. Campinas, Editora da UNICAMP/FAPESP, 1996.

CAVALCANTE, M. C. B; MELO. Oralidade no ensino médio: em busca de uma prática. In: BUNZEN, C; MENDONÇA, M. (Orgs.). **Português no ensino médio e formação do professor**. São Paulo: Parábola, 2006, p. 181-198. (Série estratégias de ensino)

FÁVERO, Leonor Lopes; ANDRADE Maria Lúcia C.V. O; AQUINO, Zilda G. O. **Oralidade e escrita**: perspectiva para o ensino de língua materna. 5. ed. São Paulo: Cortez, 2005.

MARCUSCHI, Luís Antônio. A oralidade e o ensino de língua: uma questão pouco falada: In Dionísio, Ângela Paiva e BEZERRA, Maria Auxiliadora. **O livro didático de português**: múltiplos olhares. Rio de Janeiro: Lucerna, 2001.

MARCUSCHI, Luiz Antônio. **Oralidade e escrita**. 4. ed. São Paulo: Cortez, 2003.

SCHNEUWLY, B. e DOLZ, J. **Gêneros orais e escritos na escola**. São Paulo: Mercado de Letras, 2004.

CONTRIBUIÇÕES DA TEORIA PSICANALÍTICA PARA A ANÁLISE DO DISCURSO

Andrey Marcel Botelho Fiori
Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (Unesp)
andreyfiori@hotmail.com

Weidila Nink Dias
Centro Universitário São Lucas
weidilanink@gmail.com

Marília Lima Pimentel Cotinguiba
Fundação Universidade Federal de Rondônia (UNIR)
mpimentel9@gmail.com

INTRODUÇÃO

Este trabalho tem como objetivo mostrar, por meio das discussões de alguns conceitos da psicanálise, as contribuições dessa área do conhecimento para a análise de discurso francesa. Para tanto, foi necessário remontar às pesquisas de Sigmund Freud, especialmente no que se refere ao lugar que a linguagem ocupa no desenvolvimento da teoria psicanalítica.

Além das contribuições de Freud, centramos esforços em evidenciar as contribuições de Jacques Lacan para a compreensão de sujeito dividido, da noção de linguagem permeada por falhas e pela própria noção de discurso, operada por Michel Pêcheux na forma como concebeu na Análise de Discurso.

O artigo foi confeccionado por meio de uma pesquisa bibliográfica, na qual emprega-se o método de revisão de literatura psicanalítica, especificamente do campo de Freud e Lacan e da vertente pecheutiana de análise do discurso. Foram também revisados

textos que discutem as relações entre as duas áreas, no que tange a historicidade dos dois campos. A leitura buscou extrair quais os principais conceitos psicanalíticos provenientes dos campos dos respectivos autores, entre os quais foram eleitos os de *Inconsciente*, de *Significante* e de *Sujeito Dividido*. Em seguida, discutiu-se as contribuições destes para o campo da Análise de Discurso.

DISCUSSÃO

Desde o início de sua trajetória, verificamos uma preocupação de Sigmund Freud para com a atuação da linguagem na sintomatologia das neuroses, principal objeto de estudo nos primeiros anos de desenvolvimento da teoria psicanalítica. Estagiando com Jean-Martin Charcot – um médico famoso pela utilização da hipnose no tratamento de pacientes psiquiátricos – Freud aprende que os sintomas da histeria reagem às palavras, sofrendo alterações por meio da sugestão hipnótica. A partir da utilização dessa técnica, Freud e Breuer desenvolveram um método de tratamento para a histeria, o método catártico, que combina a hipnose com uma singela narrativização do sintoma. Posteriormente, durante o tratamento de Emmy von N., Freud cria o método da associação livre, que consiste na enunciação livre daquilo que vier à mente no momento do encontro clínico, produzindo, dessa forma, o conteúdo a ser interpretado.

A análise dos sintomas histéricos se estendeu para o interesse nas demais formações psicopatológicas da época, o que culminou na teorização metapsicológica do aparelho psíquico, conhecido como “primeira tópica freudiana”, publicada no trabalho de 1915, *O Inconsciente*. Nessa obra, Freud descreve os processos do sistema

Inconsciente como: atemporais, ou seja, desprovidos de relação com o tempo; não levam em consideração o princípio de realidade, sendo regulados apenas pelo princípio do prazer (relação econômica entre prazer e desprazer psíquicos); e não percebem contradições entre si, isto é, se houver dois desejos inconscientes de metas pulsionais opostas, eles não se anulam, mas formam um objetivo intermediário, ou compromisso (Freud, 1915, p. 94).

De acordo com a primeira tópica, ou modelo topográfico, o aparelho psíquico se encontra subdividido em três sistemas: o Perceptivo/Consciente (consciência), que seria a região mais superficial do aparelho, onde os estímulos são percebidos e pensados (racionalizados); o Pré-consciente/Consciente²², onde se localizam as ideias em estado latente, ou seja, suscetíveis de emergir à consciência; e o Inconsciente, a morada das representações reprimidas pelos mecanismos de defesa e, portanto, inacessíveis à consciência.

Na obra *O Eu e o Id*, Freud propõe uma nova forma de compreensão do aparelho psíquico, por meio de um modelo estrutural, que ficou conhecido como a segunda tópica freudiana. Agora mais elaborada, a metapsicologia psicanalítica conta com três instâncias psíquicas: 1) o Id: de onde provêm os impulsos inconscientes, antes de passar por qualquer crivo, “um algo psíquico irreconhecível e inconsciente” (Freud, 1923, p. 22); 2) o Eu: é uma parte organizada do Id, que adquiriu esse status por estar mais atrelado às percepções externas, ou seja, ao sistema Perceptivo/Consciente (mas não somente, pois também há algo no Eu que é privado de consciência), consiste em uma organização coerente dos processos

²²As ideias localizadas neste sistema são, por definição, inconscientes. No entanto, as ideias inconscientes possuem duas qualidades distintas, as latentes (pré-conscientes) e as definitivamente reprimidas (inconscientes) (Freud, 1923, p. 13).

psíquicos na pessoa, dominando os acessos à consciência (Ibidem, p. 14); e 3) o Super Eu: corresponde ao Ideal do Eu, instância que advém como resíduo ao final do complexo de Édipo, consistindo na introjeção da identificação com a lei simbólica que, ao mesmo tempo, orienta e limita.

Em meados do século XX, a Psicologia Psicanalítica do Eu, fundada nos Estados Unidos, utiliza de uma leitura errônea da segunda tópica freudiana na qual as instâncias do “Eu”, “Id” e “Super Eu” substituiriam a primeira tópica postulada por Freud. Essa leitura aponta para uma terapêutica do “Eu”, que seria a essência do sujeito e a instância localizada entre os impulsos desejantes (Id) e as normas sociais (Super Eu). Essa leitura é criticada por Jacques Lacan, que repudia a descrição do Inconsciente freudiano como uma substância localizada em uma camada profunda do indivíduo. Para Lacan, o aparelho psíquico está na linguagem e só por meio dela pode ser percebido. Nesse sentido, o Inconsciente é produzido, no encontro entre sujeitos, no contexto da articulação significativa (linguagem), e surge como efeito disso, ou seja, “esse Inconsciente não tem ele mesmo outra estrutura senão uma estrutura de linguagem” (Lacan, [1986] 2008, p. 45).

De acordo com Lacan, sendo a experiência da psicanálise uma experiência de linguagem – uma vez que o tratamento dos sintomas se dá a partir da fala – a teoria deveria buscar conceitos atinentes a este campo. Um conceito primordial é o conceito de signo, formalizado pelo linguista Ferdinand de Saussure como a união entre signo e significado. No entanto, para essa apropriação, foi necessária uma subversão: Lacan conclui que não há relação entre significante e significado, portanto não mais assume a relação recíproca entre esses

dois elementos como constituinte do signo, divergindo de Saussure, e redefinindo seu conceito para “aquilo que representa algo para alguém” (Ferreira, 2002, p. 117).

Dessa maneira, a unidade mínima da linguagem passa a não mais ser o signo, como propunha a linguística estrutural, mas agora são os próprios significantes, desatrelados do significado, que vão articular-se em cadeias, produzindo as significações. Lacan propõe, então, uma teoria do significante, baseada na primazia da função deste em relação à ordem do significado, o que implica dizer que os significantes não significam nada e, ao mesmo tempo, podem significar qualquer coisa. Traçando um paralelo com a teoria freudiana, os significantes são o correspondente linguístico da representação. A organização deles se dá por meio dos mecanismos de condensação (metáfora) e deslocamento (metonímia).

A produção de significação está, dessa maneira, submetida à articulação significante. E essa articulação só é possível porque existe uma troca simbólica realizada por sujeitos. Não podemos pensar esse espaço sem levar em conta a constituição dos sujeitos implicados na sua realização. Nesse quesito, a psicanálise lacaniana também diverge da concepção de sujeito da linguística: o processo de constituição subjetiva se dá pela entrada do sujeito não falante (*infans*) no campo da linguagem (campo simbólico), sendo submetido às leis deste. A priori, o sujeito não reconhece os limites do seu corpo. Na sua perspectiva, o mundo e si próprio são uma mesma coisa. É através da boca que ele inicia sua interação com o mundo.

Esse é o momento do narcisismo primário, momento em que a satisfação das pulsões libidinais recorre ao auto-erotismo. Ao nascer, não há um sujeito de fato, há uma massa que responde a tensões e

descargas de libido, que age no sentido de evitar angústias e de obter prazer. Essa condição faz com que existam mecanismos que reprimam o que pode causar sofrimento ao sujeito, efetuando as primeiras tentativas de regulação dessas pulsões.

Lacan (1988) cria a metáfora do estádio do espelho, apontando que, nessa fase inicial, o sujeito, por meio da imagem especular do outro (o agente da maternagem), começa a se diferenciar do mundo. Primeiro o sujeito se vê no espelho e entende que aquilo é um outro. Depois, segue o momento do transitivismo, no qual o sujeito não sabe muito bem quem está olhando e quem está sendo olhado. Ao ver a sua imagem refletida no espelho, a criança não é capaz de definir com clareza o que é o eu e o que é o outro.

O reflexo no espelho não corresponde às limitações e não parece tão dependente quanto o bebê, de fato, é. Assim, o sujeito em constituição rivaliza com o outro (imaginário), estranhando-o, mas também se identifica com ele, numa relação de ambivalência. Insere-se uma ambiguidade de afetos. Em um terceiro momento, ocorre o reconhecimento de que aquela imagem simboliza algo (o próprio eu). Nesse processo é produzido a figura do eu ideal, a imagem que supomos completar nossa divisão e que, por ser constantemente atualizada em relação a esse ideal, jamais poderá ser alcançada.

Ao mesmo tempo que essa constituição se dá nas interações com o outro, ela também ocorre amarrada com o campo do Outro (grande outro), isto é, o campo dos discursos e dos laços sociais. O sujeito é interpelado pelo campo social, o que permite a ele o acercamento e reconhecimento da cultura, das tradições, bem como das afecções promovidas pelos diversos discursos, isto é, o sujeito ingressa na linguagem.

O sujeito, para Lacan, depende e é um efeito do significante. Nós nos constituímos a partir dos elementos de linguagem que a cultura (enquanto campo do Outro) nos provê. Nós produzimos desejo de acordo com um campo de significantes que quase sempre nos antecede (Ferreira-Lemos, 2011). De acordo com Lacan, a fala direcionada ao Outro tem uma dimensão dialética, “uma comunicação em que o emissor recebe do receptor sua própria mensagem sob forma invertida” (Lacan, 1988, p. 299). Significa dizer que o sujeito se constitui na relação com o Outro, na medida em que é o lugar onde o sujeito capta os sentidos da sua fala.

Com isso, Lacan critica o discurso comum no qual se processa uma relação alienada, tomando o semelhante como objeto. Nessa relação, o “eu” também é objeto no sistema organizado, nomeado pelo psicanalista como “muro da linguagem”. A crítica estende-se para a questão do enunciado e da enunciação, na qual o sujeito do enunciado é a representação do sujeito sob a forma do ego (Eu), ou seja, aquilo que emerge a partir do equívoco da imagem especular no estádio do espelho e se transforma numa identidade alienante, que determina nosso desenvolvimento psíquico. O sujeito da enunciação, por outro lado, esse sim é de fato o sujeito do inconsciente para a psicanálise lacaniana. O sujeito que está para além do *Cogito*, ou está onde o pensamento não está (Ferreira-Lemos, 2011, p. 102).

A alienação da linguagem é a tentativa fracassada de barramento do inconsciente, sob o argumento imaginário de que somos indivíduos autônomos realizando trocas e contratos livremente. Mas o Sujeito escapa à consciência e é através dos deslizos, engasgos, atos falhos e chistes (as chamadas formações do inconsciente), que o Sujeito se apresenta (Nasio, 1993). A prática

clínica da psicanálise leva tudo isso em conta ao promover uma espécie de análise do discurso, mas com um propósito diferente, na qual se move o foco da veracidade dos fatos para a verdade do sujeito.

Para Pêcheux, é na articulação teórica entre o materialismo histórico, a linguística e a psicanálise que se pode compreender o funcionamento do discurso articulado entre a ideologia e o Inconsciente. Sublinhamos, no entanto, que na constituição da AD francesa, na perspectiva de Pêcheux, a relação que a linguística, o materialismo histórico e a psicanálise mantêm com a análise de discurso são diferentes, conforme Agustini (2005, p. 134):

O Materialismo e a Linguística mantêm uma relação de aliança na configuração de seu quadro epistemológico, enquanto a Psicanálise tem uma entrada diferente. Os conceitos da Psicanálise, que são ressignificados na e pela Análise de Discurso, não entram como elementos epistemológicos, mas como elementos explicativos, que corroboram a questão da interpelação ideológica que Pêcheux ressignifica do Materialismo.

Dessa maneira, Pêcheux previne qualquer tentativa de possíveis afirmações que coloquem a psicanálise numa relação de dominância. O que ocorre, por sua vez, é o deslocamento da noção de indivíduo para sujeito, atravessado pelo simbólico. Assim, quando o sujeito fala, é afetado pelo funcionamento da ideologia e do inconsciente, que estão inscritos na linguagem. Para entendermos essa relação, é necessário pensar a linguagem como um sistema sujeito a “falhas”, conforme evidenciado por Lacan.

Assim, tomar a palavra e falar é um ato marcado pelo funcionamento da descontinuidade do significante, que inclui um

espaço entre os significantes, isto é, um vazio que marca a distância entre a linguagem e o mundo:

Falando, nos subjetivamos, nos cernimos e marcamos o vazio, pois a presença de um significante implica a ausência dos demais. Cada sujeito é fisgado, capturado na linguagem, na descontinuidade do sistema significante. Isso se dá da mesma maneira para cada sujeito, mas afeta de modo instintivo os sentidos produzidos sobre nós mesmos, os outros, o mundo a nossa volta, nossas escolhas etc. (Mariani e Magalhães, 2013, p. 119).

O “pequeno eu” do teatro da consciência mencionado por Pêcheux (2009) está submetido ao inconsciente, às leis estruturais da linguagem. Assim, é preciso que o sujeito, no dizer de Mariani e Magalhães (2013) “habite uma língua para tornar-se sujeito do que diz e ser habitado pelo inconsciente”.

O que se constitui importante sublinhar neste texto é a importância do sujeito dividido por seu próprio discurso, isto é, o sujeito do inconsciente e como efeito da linguagem. Desse modo, Pêcheux propõe que se observe a falha da interpelação ideológica nos traços, nos vestígios da série *sonho-lapso-ato falho*. Sobre isso, é importante realçar a afirmação de Mariani e Magalhães (2013, p. 103):

Pêcheux, em diferentes momentos de sua obra, faz referências diretas e indiretas a Lacan. Importa, aqui, destacar a seguinte afirmativa em “Só há causa daquilo que falha”, artigo no qual Pêcheux retifica alguns aspectos de seu livro *Les vérités de la Palice* e afirma que a categoria de sujeito na análise do discurso deve considerar essa causa [do que falha].

Para o entendimento do que está em jogo nos “traços inconscientes do significante não são apagados ou esquecidos”, que “trabalham sem cessar, na pulsação sentido/não sentido do sujeito dividido” (Pêcheux, 2009, p. 300), é crucial entender o que é o inconsciente como manifestação da cadeia de significante de algo que se revela na possibilidade do “querer dizer” de quem fala.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este artigo procurou articular a linguística de Michel Pêcheux e a Psicanálise do campo de Freud e Lacan, evidenciando os pontos de encaixe e de atrito, e ressaltando as contribuições da teoria psicanalítica à Análise do Discurso. Puderam ser notados diversos conceitos que são encontrados nos dois campos, e que dialogam, ainda que não se trate de uma relação harmônica.

No que concerne à Psicanálise, a primazia na verdade do Sujeito em detrimento da verdade ontológica abre espaço para pensar a singularidade daquele que fala, atentando-se à constituição do Sujeito, que se desenrola no campo do Outro (campo do discurso). Em outras palavras, não há como distanciar o Sujeito da Psicanálise dos discursos, ele fala a partir deles. O Sujeito não tem, entretanto, total autonomia sobre o que fala, elucida a Psicanálise. Ela está condicionada aos processos de autocensura realizados de maneira inconsciente. Esta é uma grande contribuição da teoria psicanalítica.

A divisão subjetiva é fundamental para pensar a Análise do Discurso de Michel Pêcheux. Trata-se de considerar as rupturas na fala e entendê-las como submetidas às leis do inconsciente e sua estrutura de linguagem. Não há, para a Psicanálise, significados fechados, de forma que um significante desliza e se liga a significados de acordo

com suas próprias leis. Assim, consideramos que novas discussões sobre as articulações entre os dois campos devem ser feitas, apanhando os principais conceitos de ambas e avançando no campo da AD.

REFERÊNCIAS

AGUSTINI, Carmem Lúcia. Reflexões sobre a constituição epistemológica da análise de discurso. In: INDURSKY, Freda; FERREIRA, Maria Cristina Leandro (org.). **Michel Pêcheux e a análise do discurso**: uma relação de nunca acabar. São Carlos: Clara Luz, 2005.

FERREIRA, Nadiá Paulo. **Jacques Lacan**: apropriação e subversão da lingüística. *Ágora*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 1, p. 113-131, 2002. Disponível em: <www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1516-14982002000100009&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 12 nov. 2019. <http://dx.doi.org/10.1590/S1516-14982002000100009>.

FERREIRA-LEMO, Patrícia Prado. Sujeito na psicanálise: o ato de resposta à ordem social. In: SPINK, M. J. P., FIGUEIREDO, P., and BRASILINO, J., (orgs.). **Psicologia social e personalidade** [online]. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais; ABRAPSO, 2011. Disponível em: <<http://books.scielo.org>>.

FREUD, Sigmund. O Eu e o Id (1923). In: **Obras Completas Volume 16**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. O Inconsciente (1915). In: **Obras Completas Volume 12**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

LACAN, Jacques. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

_____. (1986). **O Seminário, Livro 7**: a ética da psicanálise (1959-1960). Rio de Janeiro: Zahar, 2008, 2. ed.

MARIANI, Bethania; MAGALHÃES, Belmira. Lacan. In: **Estudos do discurso: perspectivas teóricas**. OLIVEIRA, Luciano Amaral (org.). São Paulo: Parábola, 2013.

NASIO, Juan David. **Cinco Lições Sobre a Teoria de Jacques Lacan**. Col. Transmissão da Psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

PÊCHEUX, Michel. **Semântica e discurso: uma análise crítica à afirmação do óbvio**. Trad. Eni Orlandi et al. Campinas: Editora da Unicamp, 2009.

VORCARO, Angela Maria Resende. Topologia da formação do inconsciente: o efeito sujeito. In: **Revista Estudos Lacanianos [FAFICH-UFMG]**, 3, p. 45-62, 2009.

GÊNERO E TRÂNSITO NA PRODUÇÃO MICROFICCIONAL DE MARÍA ROSA LOJO

Gracielle Marques
Fundação Universidade Federal de Rondônia (UNIR)
gracielle.marques@unir.br

INTRODUÇÃO

Filha de espanhóis que chegaram à Argentina depois da Guerra Civil espanhola, o exílio é um tema presente em toda a produção literária e ensaística da escritora argentina María Rosa Lojo (1954). Partindo dessa experiência pessoal, Lojo cria um mundo próprio com palavras, corpos, imagens e territórios que unem os fios autobiográficos e autoficcionais às dimensões sociais, políticas e existenciais. Os deslocamentos, interações, inter-relações, hibridação de formas e intertextualidades atravessam sua narrativa, propondo e problematizando novas temporalidades/espacialidades, que atingem a esfera global na atualidade.

Diante disso, interessou-nos analisar essa temática, que compõe uma das muitas camadas de sentido presentes no livro ilustrado *El libro de las siniguales y del único sinigual* (2016), o qual entrelaça referências ao universo mítico, mágico e fantástico, estabelecendo um diálogo importante com o imaginário herdado da cultura galega, transmitido pela rama paterna, e com os gêneros literários medievais, como os bestiários, as fábulas e alegorias. Nosso objetivo é elucidar como a existência de uma memória incorporada e simbolizada, vinculada à imigração galega na Argentina, representa as contingências e vicissitudes de uma subjetividade marcada pelas separações provocadas pelos trânsitos migratórios.

Nossa hipótese é que a questão da memória cindida e fragmentada, herdada pela autora, articula a casa familiar, espaço simbólico por excelência, com as diferentes coordenadas de lugar, conforme sugere a ensaísta Leonor Arfuch (2005, p. 251): casa natal, lugar de origem, lar, amparo, refúgio, morada, entre outros. Os corpos se *enlazam* na casa, no desejo de perdurar a vivência e a recordação, de retornar ao lar das origens, que finalmente é frustrado pela constatação de sua impossibilidade.

Dessa forma, pretendemos, primeiramente, observar os sentidos apreendidos dos elementos composicionais híbridos, especialmente as interações entre texto escrito e imagético. Em seguida, lançamo-nos a associar esses elementos à trama de uma memória e identidade, ligada ao espaço geográfico da “exilada filha”. Tais leituras se apoiam nos estudos de Sophie Van der Linden (2011) em *Para ler o livro ilustrado*, no texto “La tentation littéraire de l’album”, de Mariane Berissi (2014), no conceito de utopia e heterotopia apresentados por Michel Foucault e nas considerações teóricas sobre a espacialidade da casa, realizadas por Gastón Bachelard (1990) e Leonor Arfuch (2005).

TEXTO E IMAGEM NO LIVRO ILUSTRADO LOJIANO: AS CRIATURAS HÍBRIDAS

El libro de las siniguales y del único sinigual, publicado em 2010 em língua galega pela editora Galaxia e com uma versão ao espanhol de 2016, por Mar Maior, no formato 22 x 29,5 cm, é um livro que desborda as fronteiras de diferentes gêneros literários (conto de fadas, conto maravilhoso, bestiário, microficção) e explora as possibilidades artísticas do gênero editorial livro ilustrado (*l’album illustre*). A

diagramação segue uma tendência contemporânea, na qual se conjuga fotografia e texto de forma coerente, numa composição singular.

O livro amalgama, as oscilações entre a prosa poética de Lojo e a visão entre o real, o onírico e o simulacro empregada nas lâminas fotográficas da página dupla, da artista plástica Leonor Beuter, filha da autora. Essa composição híbrida certamente cativa o leitor de todas as idades. As duas linguagens evocadas para contar a história de seres fantásticos, nos solicita apreciar sua interação textual e plástica e desvelar os sutis sentidos que ela guarda, ao sabor das ressonâncias culturais e históricas relacionadas ao mundo mágico e à imigração galega. Para Van de Linden (2011, p. 70), nesse tipo de organização “não raro se desenvolvem um discurso mais poético do que narrativo, favorecendo, além disso, a ‘livre’ exploração das diversas mensagens por parte do leitor”. A linguagem plástica fruto dessa conjugação, faz ressoar sua dimensão simbólica e onírica, plena de significações.

Em uma entrevista, Lojo (2017) revela que a ideia do livro nasceu após Beuter confeccionar as bonequinhas inspiradas nas *quitapenas* guatemaltecas, que lhe foram presenteadas no seu aniversário. Ao contrário das pequeninas bonecas guatemaltecas, feitas em série para os turistas, Beuter as produziu de forma singular, criando cenários minimalistas compostos por objetos heterogêneos (elementos vegetais, animais e objetos domésticos) e compondo uma linguagem visual que ora se aproxima do teatro de sombras, ora dos cenários surrealistas. Essa obra foi pensada para ser uma saga, na qual esse primeiro volume trataria da “definição improvável da espécie Sinigual” (Lojo, 2017, s/n, tradução nossa).

Como sói ocorrer com os livros ilustrados, a capa e segunda face do livro nos atraem e nos introduz no horizonte de expectativas.

A fotografia escolhida para ilustrar a primeira capa da edição argentina reforça o imaginário do território mágico que vamos adentrar. Nela, uma bonequinha sem traços faciais, feita de arame encapado com linha, roupa de retalho e cabelos de tule, sobre um amontoado de tule verde, aponta uma varinha para uma parede branca trincada. Essa ação parece gerar um pequeno clarão azul na parede, emoldurada por uma sombra que desenha uma espécie de porta. No entanto, não vemos o objeto que projeta a sombra desta “porta”, conforme podemos apreciar:

Figura 1: Capa da edição em língua espanhola

Montado por meio de dois planos, o primeiro do tule e das bonequinhas e, o segundo, formado pelas sombras e rachadura da parede, a capa nos instiga com o jogo de objetos, luzes e sombras, no qual as sombras não reproduzem estritamente o que está visível. Essa composição é altamente sugestiva e nos leva a questionar as limitações de nossos sentidos.

Esse inusitado e improvável gênero ecoa diferentes referências culturais e literárias e se aproxima da proposta poética e surrealista do livro ilustrado *Le Cœur de Pic*, composto por trinta e dois poemas da escritora Lise Deharme, musa do surrealismo, e vinte fotomontagem

da artista Claude Cahun (Lucy Schwob), publicado em 1937 e reeditado em fac-símile, em 2004.

Ambos os livros manifestam a predileção por explorar textualmente e visualmente elementos que estão entre o real, o mágico, o onírico e o lúdico, renovando os mecanismos usados no livro ilustrado contemporâneo. O que une os trabalhos dessas artistas separadas por tantas décadas é a busca por desestabilizar a percepção da realidade, provocar uma experiência que desencadeia os sentidos e que se politiza ao problematizar o gênero sexual visto como camisa de força contra a liberdade dos corpos. O que diferencia o trabalho de Lojo e Beuter das francesas é a criação de metáforas e simbolismos tecidos na integração entre poética textual e visual sobre o processo de ruptura do fluxo da memória causada pelo exílio, que induz a entrada nos vazios da memória e impulsionam a fabulação.

Desta forma, nas duas primeiras partes do *El libro de las siniguales* – “Naturaleza y propiedad de la especie. Las Siniguales. Su definición improbable” e “Equivocaciones y lugares comunes con respecto a las Siniguales” – das dez que dividem o livro, somos apresentados à improvável natureza e aos hábitos peculiares das *siniguais*: minúsculos seres do vento que voam com suas longas cabeleiras brancas, mas necessitam bengalas para apoiar-se sobre as superfícies. Não é possível saber onde ficam os seus olhos, talvez por todo o corpo. Como os beija-flores, amam as flores. Embora vivam na casa dos humanos, não são seres domesticáveis. São todas do gênero feminino, já que nesta espécie existe apenas um exemplar masculino, que, no entanto, se relaciona com as libélulas. Dessa união pode ocorrer uma fecundação e o nascimento de uma criatura híbrida e de estranha beleza. Essa construção metaforiza a impossibilidade

classificatória, que se estende para a indefinição genérica (textual) do livro, criando um espaço poroso e inter-relacional, de onde desponta uma subjetividade fraturada e múltipla, presente em inúmeras narrativas contemporâneas.

De paradoxal natureza e propriedades únicas, esses seres diminutos e inclassificáveis foram encontrados por Isolina, uma menina de Fisterra (Galiza), que os batizou de *siniguales* (sem iguais). Quando criança, Isolina tentou aprisionar uma *sinigual*, mas sem sucesso, pois a criatura fugiu em sua barca. Desde que migrou de sua terra natal os busca incansavelmente. No momento da enunciação, Isolina é uma senhora, que vive nos arredores de Buenos Aires, movida pelo íntimo desejo de reencontrar-se com as *siniguales*. O que não sabe é que elas a acompanharam ao exílio; habitam sua casa e são responsáveis por pequenas coisas estranhas que nela acontecem.

A vida da menina/velha corre paralelo a dessas criaturas. Isolina compartilha com elas remotas origens célticas. Seu nome deriva de Isolda, uma princesa Irlandesa. Contudo, não nos são informados muitos mais detalhes sobre a menina/velha. Isso se justifica, em parte, pela brevidade característica do texto verbal nesse suporte, além do carácter poético do texto, o que não significa perda de significado, ao contrário, a palavra justa e primorosamente alinhada com as imagens contribuem com a grandeza da personagem.

Por outro prisma, as criaturas híbridas entre seres fantásticos (fadas e bruxas) e outros animais (libélula, borboleta, beija-flor) de Lojo espelham, na aproximação entre seres humanos e seres fantásticos, nossa natureza singular e ameaçadora para os que não toleram a diversidade. Embora não tenha mais a função didática dos bestiários medievais, de *speculum* da mensagem divina, Lojo usa da

estética da ótica (luzes e sombras, espelhos, olhos, reflexos etc...) para inscrever sua narrativa em uma ordem simbólica, que alcance o indizível contido na dimensão da constituição do “eu” e do “outro”.

Não é à toa que a narrativa discorra sobre a possibilidade das *siniguales* possuírem olhos por todo o corpo e, ainda, se protegerem com escudos redondos polidos, que se refletem nos espelhos de inverno. As ilustrações fotográficas ressoam esse jogo simbólico de luz e sombras, transparência e opacidade, além de superfícies espelhadas que refletem as *seniguais* e outros objetos, dos orifícios e formas circulares, como óculos.

Finalmente, Isolina, adulta, persegue a visão esquiva de minúsculas criaturas revestidas de olhos, deixando-se prender pela paixão de reencontrá-las, enquanto ignora que vivem no costureiro:

[...] Isolina sigue buscando los ojos de Dios que crecen en lugares escondidos, como los hongos bajo la humedad de las lluvias, aunque no sabe qué hará con ellos si los encuentra.
(Lojo, 2016, s/n)

O rico tecido textual nos leva a observar que o *status* do texto escrito no *El libro de las siniguales y del único sinigual* não é apenas a de suporte para a performance do adulto que “lê” para uma criança, como acontece no livro ilustrado tradicional, mas, conforme argumenta Marianne Berissi (2004, p. 6, tradução nossa), nos últimos anos houve um interesse renovado pelos textos dos livros marcado pelo que ela denomina de “tentação literária”. Ela evoca a busca dos autores de “reencontrar o poder evocativo da língua, de sair da camisa de força narrativa, sem se prender ao gênero poético”.

A atenção dada ao texto, forte tendência nos álbuns ilustrados, possibilita, segundo Mariane Berissi (2014, p. 7, tradução nossa) “a

reconfiguração de gêneros codificados da literatura”, com o abandono da primazia da releitura, reescrita, reinterpretação dos gêneros dirigidos à infância, “demonstrando [...] a capacidade de invenção que oculta o álbum”.

Por esse prisma, o texto verbal se politiza para lidar com a condição dos exilados de todas as ordens, ameaças frágeis contra a rigidez homogeneizadora que cimentaram diferentes projetos de controle e fixação. Na parte “La reproducción de las Siniguales”, o foco recai sobre o tema da reprodução feminina. Esse fato deixa de ser considerado biológico para ser tratado como uma decisão feminina, além de coletiva e artesanal, portanto, cultural. Durante a noite, as *siniguales* planejam e cosem a nova criatura vestindo-as com as contribuições da cultura local e ganha vida graças à magia de um fogo que provoca uma explosão sem ruído. Por sua vez, a fotomontagem explora a linguagem das emoções e da sugestão presente no teatro de sombras em uma sequência de três páginas duplas. O singular nascimento pode ser visto através da projeção das silhuetas das *siniguales* e outros objetos relacionados com a atividade da costura sobre uma parede branca. Essa trama, como diz Cristina Piña (2010, p. 189), se apresenta como “una creación grandiosamente mínima que, además, es una creación típicamente femenina” e, acrescentaríamos, promove a reflexão sobre o gênero ser uma camisa de força contra a liberdade dos corpos. No texto lojiano, o corpo feminino é pensado por meio de sua potência lúdica e auto gerativa e não apenas reprodutiva.

Outro fato que singulariza a obra de Lojo e Beuter é que a protagonista Isolina e suas especiais criaturas inventadas às margens dos discursos homogeneizadores reaparecem no romance *Solo queda saltar* (2018). Nesse romance, Isolina é uma veterinária e quem narra

parte das peripécias que ela e sua irmã Célia enfrentaram no exílio argentino. Por meio de um diálogo metaficcional, ela define o *El libro de las siniguales* do seguinte modo: “Un libro que sería de ciencia, [...], si no tuviese que usar instrumentos ajenos a mi oficio: la adivinación y la poesía” (Lojo, 2019, p. 150). O tênue limite entre ciência e poesia é outra das fronteiras que a autora franqueia.

Ainda com relação ao diálogo entre imagem e texto, concordamos com Marianne Berissi (2014, p. 9), quando comenta as composições de álbuns mais recentes e verifica que:

Se, num primeiro momento, o texto parece redundante em comparação com as imagens que ele parece descrever, percebe-se rapidamente que as imagens mentais sugeridas pelo texto não podem ser da ordem do visível e são elas que fazem a riqueza do álbum.

A ênfase no texto literário, em muitos momentos, permite essa abertura a sentidos menos visíveis, como é a questão que se coloca ao longo do álbum sobre o direito a existir e não simplesmente ao fato de ser real ou irreal, como poderia se pensar sobre a natureza das *siniguales*.

Sobre esse ponto, inclusive, Lojo cria uma ambiguidade, pois se a natureza das *siniguales* está transpassada pelo irreal e virtual, por outro, forjam-se nitidamente como reais, uma vez fotografadas. Isso reforça nosso argumento de que o cerne da questão, pouco visível, é o das existências rejeitadas, “expulsas pela própria realidade. Ou então a parte que está-no-mundo não lhes pertence mais, o mundo os despossuiu antecipadamente”, conforme a definição dos despossuídos de David Lapoujade (2017, p. 104). Esses seres apagados pela história,

devido a sua natureza híbrida, sua condição nômade e fora do gênero, apontam para a deslocada e singular Isolina.

É esse último sentido, desprendido do texto, que adquire toda a sua densidade em relação à imagem. Por exemplo, em muitas páginas, as fotografias enquadram ambientes cujas projeções de luz, sombra, imagem e reflexo sugerem o Outro, a alteridade, gerada no processo do trânsito. O texto por sua vez, sustenta essas expressões da imagem ao mencionar que:

Isolina vive ahora en una ciudad de las afueras de Buenos Aires y piensa con frecuencia en el mar de Fisterra y en la barca de las Siniguales que se quedó encallada, durante unas horas, en las rocas bravías. [...] y desespera de hacerlo y cree que morirá sin volver a escuchar la música encantada [...]

La Sinigual náufraga recuerda también a la niña que la levantó de la roca, magullada y exhausta, pero no sabe que Isolina guarda dentro de sí a esa otra que la tuvo en la palma de su mano, en los acantilados del Fin de la Tierra. (Lojo, 2016, s/n)

Seguindo essa interpretação, o desejo de uma parece ser o lado oposto, complementar, da outra, o que de certa maneira sugere que são as mesmas. A canção lojiana, que evoca as origens, é um sonho que se sonha na tentativa de preencher os vazios da memória provocados pelo exílio. O legado dos pais se converteu em uma fonte de desajuste entre o país real onde viviam e o país irreal, que conheciam apenas através das memórias dos pais. Portanto, os filhos, como é o caso de Lojo (2011, p. 289), construíram uma memória inventada, porque imaginada que recria os lugares desse entre-espço:

[...] nasci em um incerto território chamado exílio onde meus pais habitavam. Um interstício situado entre um país real e outro deixado e sonhado; uma espécie de limbo ou de sala de espera onde se estava apenas de passagem; entre o deserto do desterro e o utópico paraíso do retorno.

Podemos ler esse espaço intersticial como a conjugação entre a utopia, um lugar sem lugar, e a heterotopia, o lugar fora de todos os lugares, localizável em certos objetos e espaços, como na experiência com o espelho, conforme analisa Michel Foucault (2001), em “Outros espaços” e segundo exploraremos adiante. O paralelismo que se insinua entre as *siniguales* e Isolina evidencia o profundo sentimento de exilado, de outridade e desterritorialização dos seres que, etnicamente e genericamente, não conseguem legitimar suas existências.

A narrativa, portanto, se constitui a partir de sua inespecificidade genérica, conforme os termos da estudiosa argentina Florencia Garramuño (2014, p. 13), que encontrou na expressão “frutos estranhos” uma designação poética para as obras que colocam em questão as formas de pertencimento, em especial as formas breves que tensionam poesia e prosa. Nesse sentido, para Lapoujade (2017, p. 115) trata-se da arte que faz do limite abstrato entre as formas e texturas um limite concreto, no qual entra a fotografia, a poesia, a prosa, e portanto já não tem mais “a função de separar, pelo contrário, faz com que as artes se comuniquem com elementos estranhos à sua suposta essência”.

IDENTIDADES EM TRAVESSIAS

Tendo em vista essas considerações até o momento, interessamos analisar os traços da construção da identidade cultural que se

apoiam na projeção de espacialidades/temporalidades e em uma relação inextricável entre o real e o irreal. A busca por reestabelecer a conexão com a identidade cultural galega se inicia por meio da rememoração do encontro da menina Isolina com esses seres. Na rochosa e mítica costa de Finisterra, “donde termina um mundo y empieza otro, donde los muertos viven porque permanecen flotantes, en las nubes de espuma que dejan las rompientes” (Lojo, 2016, s/n), a menina encontra as *siniguales* em uma barca viking.

As referências ao mundo mágico da cultura galega são acionadas diante da descoberta desses seres: “No eran magas, hechiceras y curadoras, no le parecieron brujas, amigas del demonio, y tampoco hadas, de beleza irreal y diamantina. Entonces las llamó “las Sinigual” (Lojo, 2016, s/n). Embora compartilhem da mesma natureza fantástica, as *siniguales* inauguram uma classe única de seres. Criaturas imprecisas que conscientemente escapam aos critérios científicos definidos e às taxonomias rigorosas.

O momento do encontro marca o da despedida. A fuga das *siniguales* está conectada na narrativa ao momento da imigração para a Argentina:

Nadie volvió a verlas en Fistera. La niña, en cuanto pudo irse, se echó a rodar tras ellas por la Tierra redonda. A pie y en aviones, en autos y en otras barcas, en patines y en motocicletas, hasta que se hizo vieja, y aun así continúa buscándolas dondequiera que estén (Lojo, 2016, s/n).

A partir daí, conforme ficou expresso no excerto, a narradora passa a convocar esses seres ausentes, em uma luta angustiosa contra o esquecimento da identidade cultural, mas também passa a manter uma negociação ativa com outras vozes e dimensões entrelaçadas.

Desta forma, o deslocamento espacial ganha destaque na narrativa quando o associamos a um evento histórico marcante nas relações transatlânticas entre a Espanha e a Argentina. Como consequência da Guerra Civil espanhola (1936-1938), muitos espanhóis foram forçados a deixar o país. Conforme argumenta Marcela Crespo Buiturón (2008, p. 47), a Argentina foi um destino atraente para grande parcela dessa população exilada, formada em sua grande maioria por intelectuais e setores privilegiados da sociedade. Uma das características presentes na construção da identidade do exilado foi o sentimento de transitoriedade nutrida com relação ao exílio, transmitida posteriormente aos filhos. Uma vez que alimentavam a esperança de retornar a Espanha, identificaram-se com uma espécie de “comunidade republicana”, segundo denomina Buiturón (2008, p. 47) e fizeram um esforço consciente para manter o sotaque e o vocabulário, ao contrário de ondas migratórias anteriores, como a finissecular, que buscaram, maiormente, a assimilação. Com a flexibilização do regime franquista, muitos conseguiram voltar, mas muitos outros não. Os filhos desses exilados, no entanto, herdaram o sofrimento daquela angustiosa espera.

O legado dos pais se converteu em uma fonte de desajuste entre o país real onde viviam e o país irreal, que conheciam apenas através das memórias dos pais. Portanto, os filhos, como é o caso de Lojo (2011, p. 289), construíram uma memória inventada, porque imaginada que recria os lugares desse entre-espço.

Esse espaço do interstício é a conjugação entre a utopia, um lugar sem lugar, e a heterotopia, o lugar fora de todos os lugares, localizável em certos objetos e espaços, como na experiência com o espelho, conforme analisa Foucault (2001, p. 41):

[...] na medida em que o espelho existe realmente e tem, no local que eu ocupo, uma espécie de efeito de retorno; é a partir do espelho que me descubro ausente do local onde estou, já que me vejo ali. A partir desse olhar, que de certa forma se dirige a mim, do fundo desse espaço virtual do outro lado do vidro, eu retorno a mim e recomeço a dirigir meus olhos a mim mesmo e a me reconstituir ali onde estou.

A aproximação com as criaturas *siniguales* norteia a busca de um lugar no qual não se pode chegar ou, sobretudo, retornar, uma vez que a menina-velha deseja reencontrar-se com as *siniguais* perdidas em sua terra natal. Contudo, a partir da perspectiva dessa ausência, vislumbramos a senhora Isolina por meio de seu pensamento reflexivo, no qual ela volta a olhar-se para si mesma.

Essa paradoxal dialética do espelho se relaciona com um traço da heterotopia, descrita por Foucault, que é a superposição de espaços diferentes e incompatíveis, ou seja, a simultaneidade de espaço mítico e real. Se por um lado o espaço ocupado na casa pelas *siniguales* está transpassado pelo irreal e virtual – como a própria natureza das *siniguales* e o único *sinigual* –, por outro, é um espaço real – assim como se tornam reais as *siniguales*, uma vez fotografadas.

Nesse sentido, o discurso verbal, em um suporte no qual a imagem é crucial para se criar o ponto de vista espacial e semântico, explora a extensão dessas superposições e heterotopias na estética da ótica, conforme mencionamos acima. O espelho e as superfícies espelhadas das imagens reforçam o sentido apontado por Foucault sobre as dicotomias ausência/presença, eu/outro e real/irreal presentes nos cenários.

Essa peculiar relação entre os espaços reais e irreais aponta para a investidora afetiva que Isolina, a insólita, cria para gerir sua crise

identitária. É também o que lhe permitirá constatar, em sua viagem de retorno, ocorrida no romance *Solo queda saltar*, o que Arfuch (2005, p. 254) argumenta ao analisar o périplo da “volta ao lar”, ou seja, “la comprobación desconcertante de que nada es como era entonces, ni el viajero, ni el tempo, ni el hogar”.

A heterotopia é, então, um dos eixos da espacialidade da trama. Outro traço que reforça sua presença está na mudança de função que sofre o espaço heterotópico, segundo tipifica Foucault. O espaço fronteiro de Finisterra representou para Décimo Júnio Bruto Galaico no século II a.C. o limite do mundo conhecido até então, intitulado, por essa razão, de o fim da terra. Por sua vez, a costa galega se transforma no início de outro mundo para o imigrante galego. A amplitude da dimensão simbólica desse espaço ganha na prosa lojiana as significações da existência dos dois lados de uma realidade americana e europeia que se conecta mediante a visão espelhada das *siniguales*.

É a casa real ou imaginária, por sua vez, que atesoura, para Arfuch (2005, p. 245), as acumulações simbólicas que narram a frágil sensibilidade de uma memória íntima e afetiva, investida das “recordações, relicários, joias, miniaturas, cartas de amor, flores secas, laços, lenços, peças de toucador, caixas, cofres, raridades, relíquias...”. Enquanto espaço de devaneio e desejos, as memórias de Isolina, menina velha, permanecem vivas e atualizam a sua experiência pessoal à medida que esses pequenos seres também se transformam e se adaptam. A memória ligada a esse espaço geográfico é transportada no exílio para o ambiente doméstico, microcosmo da pátria e da infância.

No espaço da casa, segundo Gaston Bachelard (2000, p.18), a imaginação estabelece a conexão com o irreal para “arrebatar ou

inquietar – sempre despertar – o ser adormecido nos seus automatismos”. Ou seja, o elo com as *siniguales* reformula, ressignifica, singulariza poeticamente o mundo e o vivido.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O diálogo entre as ilustrações e o texto escrito cria uma rica fronteira, na qual as imagens auxiliam na atmosfera e no surgimento de outras histórias ao redor dos nós mais significativo do texto escrito. A leitura buscou mostrar que diante da cisão com o lugar e as práticas sociais de origem, com as quais nossas identidades se encontram estreitamente ligadas (Hall, 2011, p. 41), ler e ver se oferece como via para questionar as ausências, as desapareições e encontrar o significado, a trama das contingências da vida. É possível constatar que Lojo enriquece a temática dos deslocamentos identitários (éticos e genéricos) pela exploração da potente linguagem visual. A forma híbrida resultante nos provoca reflexões críticas sobre a metodologia científica das classificações, que perigosamente e inutilmente usamos para tentar organizar e fixar a pluralidade da existência humana.

REFERÊNCIAS

ARFUCH, Leonor (org.). **Pensar este tempo: espacios, afectos, pertinencias**. Buenos Aires: Paidós, 2005.

BACHELARD, Gastón. **A poética do espaço**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

BERISSI, Marianne. “La tentation littéraire de l’album”. In: **Hors Cadre[s]**, n. 15, octobre 2014, páginas 6-9.

CRESPO BUITURÓN, Marcela. **Andar por los bordes. Entre la historia y la ficción**: el exilio sin protagonistas de María Rosa Lojo. Tese (Doutorado em Letras) Facultad de Letras de la

Universidad de Lleida, Lleida, 2008. Disponível em: <<http://www.cervantesvirtual.com/obra/andar-por-los-bordes-entre-la-historia-y-la-ficcion-el-exilio-sin-protagonistas-de-maria-rosa-lojo--0/>>. Acesso em: 20 de jan. 2018.

FOUCAULT, Michel. “Outros Espaços”. In: MOTTA, Manoel Barros da (org.): **Michel Foucault**: Estética: Literatura e pintura, música e cinema. Ed. Forense Universitária. Rio de Janeiro e São Paulo, 2001.

GARRAMUÑO, Florencia. **Frutos estranhos**: sobre a inespecificidade na estética contemporânea. Rio de Janeiro: Rocco, 2014.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Trad. Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 10. ed. Rio de Janeiro: Editora DP&A, 2011.

LOJO, María Rosa. **El libro de las siniguales y del único sinigual**. Buenos Aires: Editorial Mar Mayor, 2016.

_____. “Fronteiras, finisterras e corredores: do clichê ideológico polissemia simbólica”. Trad. Antonio Roberto Esteves. In: PINTO, A.; MACHADO, M.; VILALVA, W. (orgs.). **Nas dobras do mundo a literatura acontece**. São Paulo: Arte e Ciência, 2011. p. 287-315.

_____. **Solo queda saltar**. Buenos Aires: Santillana, 2018.

LAPOUJADE, David. **As existências mínimas**. Trad. Hortencia Santos Lencastre. São Paulo: n-1 edições, 2017.

PIÑA, Cristina. “María Rosa Lojo: Poema en Prosa, Microficción y Microlegendarium”. **Revista Gramma**, Buenos Aires, XXI, 47, 2010. p. 183- 190.

Sampaio et al.

VANDER LINDEN, Sophie. **Para ler o livro ilustrado**. Trad. Dorothée de Bruchard. São Paulo: Cosac Naify, 2011.

IDEOLOGIA E SUJEITO NO DISCURSO DA CONTABILIDADE

Joel Bombardelli
Fundação Universidade Federal de Rondônia (UNIR)
joel@unir.br

INTRODUÇÃO

Nosso objetivo, neste trabalho, é apresentar o discurso contábil como produção de sentidos e sujeitos, ou seja, o modo como os sujeitos, os sentidos, a ideologia e a contabilidade estão ligados. O modo como funciona um discurso aparentemente estabilizado no espaço social, constituindo os sujeitos em suas relações, em suma, de significá-los. Compreendemos a prática contábil como decisiva para a forma com que sujeitos se (re)significam com a sua própria condição de existência, significando para si e para os outros, dessa maneira, como a sociedade significa os sujeitos em seus espaços, lugares econômicos-sociais.

Para compreender este processo de significação que articula contabilidade, sujeito e sociedade, colocamos as ciências contábeis como práticas ideológicas de (re)produção contínua dos modos de produção, funcionando como um discurso dominante, uma linguagem dos negócios, do patrimônio, do capital e do poder.

A linguagem dos negócios é uma das linguagens mais vibrantes do capitalismo e articula-se por memórias organizadas. Consideramos uma discursividade que promove sentidos de liberdade, iniciativa individual, transparência, concorrência etc., como racionalidades que regulam as relações sociais dos sujeitos em redes de significantes. A contabilidade pode funcionar como uma máquina de produção

homogeneizante de sentidos, possivelmente, pelos seus textos e documentos normatizados. Contudo a interpretação e a análise que trilham os caminhos da Análise de Discurso são outras.

Nossos estudos e pesquisas, sobre Análise do Discurso e contabilidade, propõem observar o discurso contábil pela maneira de como se dão os modos de subjetivação em conflito entre o que o individualiza e o que relaciona um sujeito a outro no espaço capitalista, patrimonial. Vamos expor resultados de nossas análises sobre esta relação entre a ideologia, sujeito e a contabilidade.

1 DISCURSO, SUJEITO E IDEOLOGIA

As questões relacionadas à língua/linguagem, não são somente objetos de estudos dos linguistas. Há variadas maneiras de entender a linguagem, pois é aprofundando nas diversidades de estudos da linguagem que filiamos os estudos das ciências contábeis, o discurso contábil aos ensinamentos de Michel Pêcheux na sua proposta particular de Análise do Discurso.

A Análise do Discurso não trata da língua, não trata da gramática. Ela trata do discurso. Trata “de curso, de percurso, de ocorrer por, de movimento. O discurso é assim palavra em movimento, prática de linguagem: com o estudo do discurso observa-se o homem falando” (Orlandi, 2015, p. 7). Pêcheux propõe uma compreensão do discurso como processos discursivos e remetido a relações de sentido que o produziram, isto é, um discurso sempre remete a outro discurso anterior. O processo discursivo é assim definido por Pêcheux:

[...] o processo discursivo não tem, de direito, início: o discurso se conjuga sempre sobre um discurso prévio, ao qual

se atribui o papel de matéria prima, e o orador sabe que quando evoca tal acontecimento, que já foi objeto do discurso, ressuscita no espírito dos ouvintes o discurso no qual este acontecimento era alegado, com as ‘deformações’ que a situação presente introduz e da qual pode tirar partido (Pêcheux, 1997 [1969], p. 77, grifo do autor).

O discurso é o homem falando produzindo sentido. O sentido tratado como “relação a”, “relação com”, conforme definição de Canguilhem (2006). “Falar é significar, dar a entender, porque pensar é viver no sentido. O sentido não é relação entre..., ele é em relação com.... Eis porque ele escapa a qualquer redução que tente inseri-lo numa configuração orgânica mecânica” (Canguilhem, 2006, p. 203). O homem pode brincar com o sentido, usar as palavras produzindo desvios, simulando, produzir engodo, enganar (se), o discurso produz sentidos com relação “a”, com relação “com”, o indivíduo interpelado em sujeito pelo funcionamento da ideologia.

A nossa identidade de que “eu” sou “eu” e “você” é “você”, a compreendemos como o resultado de uma interpelação histórica do sujeito jurídico, capitalista, ou seja, “o sujeito se constitui por uma interpelação – que se dá ideologicamente pela sua inscrição em uma formação discursiva[...]. Esta forma-sujeito corresponde, historicamente, ao sujeito do capitalismo” (Orlandi, 2015, p. 43).

O funcionamento da ideologia se dá pela produção de evidências, “colocando o homem na relação imaginária com suas condições reais de existência” (Orlandi, 2015, p. 44), fazendo parecer que não existam outros modos de dizer algo, naturalizando sentidos e as condições de existência.

Pêcheux e Fuchs (1997, [1975]), compreendem o materialismo histórico de Marx para a teoria do discurso, no funcionamento

ideológico, na interpelação, no assujeitamento do sujeito como sujeito ideológico da superestrutura ideológica, ligada ao modo de produção dominante de uma certa formação social.

Em outras palavras, a região da ideologia deve ser caracterizada por uma materialidade específica articulada sobre a materialidade econômica: mais particularmente o funcionamento da instância ideológica deve ser concebido como “determinado em última instância” pela instância econômica, na medida em que aparece como uma das condições (não-econômicas) da reprodução da base econômica, mais especificamente das relações de produção inerentes a esta base econômica. (Pêcheux e Fuchs, 1997, [1975], p. 165)

Os “aparelhos ideológicos de Estado” asseguram as condições da reprodução contínua das relações econômicas e não-econômicas, colocando em jogo práticas de alianças e dominações, sem decalcar o espaço social, como se fosse vontade dos sujeitos, livres para escolher e ocupar o seu lugar no espaço econômico-social. Dessas condições de (re)produção, resultam as formações discursivas pelo funcionamento da ideologia. O sujeito ocupa lugares e produz discursos sob a ilusão de ser a fonte, origem do seu discurso. Sobre o funcionamento da ideologia, ou seja, a ideologia interpelando os indivíduos como sujeitos, Althusser afirma:

[...] a categoria de sujeito é constitutiva de toda a ideologia, mas ao mesmo tempo e imediatamente acrescentamos que a categoria de sujeito só é constitutiva de toda ideologia, na medida em que toda a ideologia tem por função (que a define) ‘constituir’ os indivíduos concretos em sujeitos. É neste jogo de dupla constituição que consiste o funcionamento de toda ideologia, pois que a ideologia não é

mais que o seu próprio funcionamento nas formas materiais da existência deste funcionamento (Althusser, 1970, p. 94).

Nessa perspectiva, compreendemos o sujeito no discurso contábil, que interpelado pela ideologia, ocupa lugares, formas materiais de existência, por sua formação discursiva, com a ilusão de sempre saber o que fala, de ser fonte de sentido, como se fosse transparente. Contudo, a contabilidade não é somente prática técnica, funciona também como prática política, ideológica, teórica e social.

A CONTABILIDADE E A ANÁLISE DO DISCURSO

As ciências contábeis, a partir das suas formulações assertivas “técnicas/científicas”, produzem efeitos de sentidos que ultrapassam a questão estabilizada da terminologia e da linguagem contábil. Na concepção de Orlandi (2004, p. 23), a ciência se constitui em pressupostos de certas noções de linguagem e de sujeito. Assim, a contabilidade se funda também sobre tais noções. O sujeito aqui, o contador, se constitui sujeito à língua, à história e à ideologia.

A contabilidade se apoia numa teoria de linguagem com terminologia específica, o que lhe permite ser concebida enquanto uma linguagem (Hendriksen; Breda, 1999, p. 29), uma linguagem dos negócios, dos números, dos valores, da mensuração. A contabilidade se formula ao modo de uma metalinguagem, como se assim o fosse. Pois, produz, como efeito, a aparência de sua suposta neutralidade enquanto formulação – como se não fosse marcada pela ideologia, que, como sabemos, pela Análise de Discurso de Pêcheux, a ideologia interpela os sujeitos, inclusive os da ciência, os técnicos.

O próprio significado da contabilidade ou das ciências contábeis é pleno de incompletude, produz sempre uma outra

possibilidade de interpretação, desliza, deriva para o funcionamento da metáfora. A palavra “conta”, por sua polissemia, pode produzir diferentes efeitos de sentidos. Essa polissemia depende do contexto histórico e dos efeitos de sentidos de “quem fala”, para “quem fala” e “onde fala”, ou seja, na elaboração das paráfrases, torna-se possível observar a possibilidade de produção de diferentes sentidos.

As ciências contábeis, por sua teoria e prática técnica, têm qualidades políticas, portanto ideológicas e estão no mesmo processo, em continuidade nas relações sociais, como define Thomas Herbert²³ (2016, p. 28):

Os conteúdos ideológicos existem, dissemos, em continuidade com as práticas técnicas e política: o segredo que cerca a ideologia e que nos propomos a examinar tem, então, alguma coisa a ver com as próprias, em seu desenvolvimento próprio e em suas relações recíprocas.

No jogo de metalinguagem e terminologia, como um espaço estabilizado, entre a língua e o saber linguístico, há sempre espaço de interpretação. A linguagem não é transparente, funciona para a produção de sentidos, e os sentidos são construídos a partir do sujeito histórico e ideológico (Orlandi, 2015; Pêcheux, 1990).

A linguagem contábil se filia as estas concepções, pois os usuários da informação contábil (gestores, investidores, bancos, governos etc.) a interpretam demonstrando certa filiação a determinada(s) rede(s) de sentidos, que funcionam por cada formação ideológica ou lugar que ocupa(m).

²³ Pseudônimo utilizado por Michel Pêcheux nos seus primeiros trabalhos nos meados dos anos de 1960.

Segundo Haroche et al., (Haroche et al., 1971, apud Pêcheux E Fuchs, 1997 [1975], p. 166): “cada formação ideológica constitui um conjunto complexo de atividades e representação que não são nem individuais nem universais, mas se reportam mais ou menos diretamente, às posições de classe em conflito umas das outras”.

A contabilidade, como provedora da informação dos negócios, instaura em sua prática um espaço de produção de conflito: o interesse de cada usuário da informação contábil, pois cada usuário está constituído em/por uma formação ideológica, classe social. A padronização, regras, normas etc. dos relatos contábeis instaura conflito com os interesses específicos de cada usuário da informação contábil.

As exigências dos usuários internos (gestores do negócio) e as exigências dos usuários externos (financiadores, auditores e governos), fazem com que estes atores exerçam demanda/comanda de pressão na teoria contábil. A teoria contábil tem seu caráter social (de interesse público) e, concomitantemente, molda-se a um sistema de livre iniciativa de mercado, sendo que o “público” e o “mercado” podem exigir procedimentos divergentes nas questões da produção, divisão e distribuição de riquezas.

Assim, buscamos compreender a contabilidade a partir dos pressupostos de Pêcheux/Herbert, uma vez que as ciências contábeis funcionam para registrar, mensurar e controlar o patrimônio, seu objeto, que equivale ao conjunto de bens, direitos e obrigações pertencentes a uma, duas ou mais pessoas, sejam essas representadas em sua forma jurídica ou não.

Portanto, adaptando os conceitos de Herbert (2016,[1966]), compreendemos que contabilidade pode ser: “prática” pelo trabalho

de processamento de dados (registrar) que resulta em informações contábeis (relatórios); “prática técnica” pelo processamento dos dados que são realizados pelo procedimento do método, da técnica das “partidas dobradas” contábeis como principal instrumento de produção de informação; “prática política” pelas utilizações das informações contábeis na (trans)formação das relações sociais de produção, pois as informações contábeis são instrumentos políticos e ideológicos; “prática ideológica” pela transformação de uma “consciência” dada em uma nova “consciência” produzida por meio de uma reflexão da consciência sobre si própria, ou seja, informações contábeis interferindo nas relações sociais dos sujeitos, como um poder que opera; “prática teórica”, pois transforma um produto ideológico (princípios e normas contábeis) em conhecimento teórico; “prática social” por um conjunto complexo de práticas que são aplicadas no fator dominante da sociedade que é seu “modo de produção” (instrumentos de produção e forças produtivas, como práticas políticas que organizam e formam as relações sociais entre os produtores); e discurso, linguagem funcionando e produzindo efeitos de sentido.

A relação concreta entre a prática técnica e a prática política, Herbert (2016 [1966]) designa a “prática empírica”. Podemos pensar que a prática empírica da contabilidade se inaugurou nas relações sociais, na concepção de que existe patrimônio, algo que seja “meu” e algo que seja “seu” patrimônio, que leva ao conceito e aplicabilidade de “débito” e “crédito” e à origem das partidas dobradas contábeis, isto é, a técnica diz o que é “meu” e “seu”, e a prática política representa o funcionamento ideológico para os sujeitos do que é “meu” e “seu”. Assim, pelo patrimônio, podemos considerar que este representa uma

relação imaginária dos indivíduos com as suas condições reais de existência.

As condições reais de existência, no modo de produção capitalista, são aquelas que estabelecem e organizam as relações sociais dos sujeitos. Nas condições reais de existência capitalista, estamos diante da condição de um ter ou não patrimônio, de ser meu ou seu o patrimônio, ou seja, da constituição do sentido juntando-se à constituição do sujeito pela figura da interpelação, que é determinada pela infraestrutura econômica dos aparelhos ideológicos e repressivos de Estado. O patrimônio “meu ou seu” se representa nos vínculos entre o “sujeito do direito”, forjado pelos contratos entre sujeitos, e o “sujeito ideológico”, aquele do teatro da consciência (eu penso, eu falo, eu sou, eu tenho etc.).

Consoante a Pêcheux, referente ao teatro da consciência, da interpelação, do sujeito e da ideologia,

[...] desse ‘pequeno teatro teórico’ da interpelação, concebido como uma crítica ilustrada do teatro da consciência, é o designar, pela discrepância da formulação ‘indivíduo’ / ‘sujeito’, o paradoxo pelo qual *o sujeito é chamado à existência*: na verdade, essa formulação evita cuidadosamente a pressuposição da existência do sujeito sobre o qual se efetuará a operação e interpelação – daí não se dizer: ‘O sujeito é interpelado pela ideologia’. [...] Na verdade, o que a tese ‘a Ideologia interpela os indivíduos em sujeitos’ designa é exatamente que o ‘não-sujeito’ é interpelado-constituído em sujeito pela ideologia. Ora, o paradoxo é precisamente, que a interpelação tem, por assim dizer, *um efeito retroativo* que faz com que todo indivíduo seja ‘sempre-já-sujeito’. (Pêcheux, 1995 [1975], p. 154-155, grifo autor)

Assim, o meu/seu patrimônio da fórmula contábil, como prática ideológica, em uma dada consciência que se transforma em uma “nova consciência”, reflete o conhecimento sobre si e as correspondências à realidade e de concepção de mundo, ou seja, a consciência dos sujeitos. Segundo Orlandi (2012, p. 104), “a ideologia funciona pelo equívoco e se estrutura sob o modo da contradição. Não seria diferente para os efeitos que constituem a subjetividade”. Em outros termos, o sujeito se banha em palavras do sistema contábil como: meu/seu e débito/crédito, que têm como efeito a determinação do lugar que lhe é atribuído pela formação social, com todo o teatro da consciência do sujeito – o sujeito sem patrimônio também tem seu lugar na formação social pela ausência/falta do meu/seu, que pode ser substituído por outros patrimônios que sejam mais do plano moral do que do capital.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A contabilidade tem como objeto o estudo do *patrimônio*, do *capital*. Para Harvey (2011, p. 7): “o capital é o sangue que flui através do corpo político de todas as sociedades que chamamos de capitalistas, espalhando-se, às vezes, como flerte, e outras vezes como inundação, em cada canto e recanto do mundo habitado”. E o patrimônio, em seus variados processos de significação, em especial no aspecto social e econômico, articula-se “nas relações sociais” à luta de classes.

No entanto, a contabilidade, como principal ciência de estudos do patrimônio, organizada por sua técnica/ciência e também por aparelhos ideológicos e repressivos do Estado, preocupada com a mensuração, focando em processos de “modernização”,

“mundialização” e “globalização”, concomitantemente, parece silenciar e apagar o sentido em seu discurso de luta de classes, estabelecendo desigual distribuição da riqueza, o que desencadeia tantas outras questões nas relações sociais.

O capitalismo, pelo seu jogo discursivo que materializa o funcionamento particular e ideológico capitalista, pelo delicado destaque que dá na busca por lucros, por expansão dos comércios, por competição empresarial, pelos modos de gestão etc., se apresenta também como exercício de poder e dominação social. Esse capitalismo produz, igualmente, sentidos a partir do discurso contábil, como linguagem dos negócios. A efetividade da discursividade contábil se constitui quando os sujeitos usam essa espécie de repertório de falas e construções simbólicas em suas ações no cotidiano social.

Assim, podemos filiar a concepção de língua de vento ao discurso da contabilidade, que transforma os números, os dados, os gráficos e as informações financeiras em uma linguagem política/ideológica fluída, volátil, como própria das questões do mercado financeiro. Entretanto, funciona pelo propiciar e o assegurar da rigidez dos números (dinheiro), que posiciona e submete o indivíduo em seu lugar (posição) da estrutura econômica e social.

O discurso da *gestão* contábil, na sua base técnico-científica, tenta produzir uma aparente exclusão da política e da ideologia como uma “coisa” oculta, neutra, somente jurídica, financista, contábil, porém, seu produto constitui-se de práticas ideológicas que funciona pelo assujeitamento de sentidos e sujeitos, uma prática discursiva que dissimula o funcionamento político dos sentidos e da ideologia.

Para o sujeito contador, a contabilidade pode ser compreendida como um lugar de sentidos homogêneos, lineares, circunscritos por uma metalinguagem e lugar de inscrição de uma profissão de extrema funcionalidade e racionalidade, de uma prática social com fins específicos e (re)conhecidos, normalmente qualificados e classificados como “precisos”. O capitalismo e a contabilidade são interdependentes, e suas evoluções estão intrinsecamente ligadas aos movimentos do sistema capitalista, ou seja, a mensuração contábil simula, emula e representa o capital. Sua acumulação e não divisão.

Althusser (1970), quando apresenta sobre ideologia e aparelhos ideológicos do estado, posiciona a escola no sistema de produção e/ou reprodução capitalista, asseverando que o aprendizado na escola está relacionado à classe social à qual o sujeito pertence, ou seja, para cada classe, uma prática de educação. Na escola:

[...] aprende-se a ler, a escrever, **a contar**, - portanto algumas técnicas, e ainda muito mais coisas, [...] diretamente utilizáveis nos diferentes lugares de produção (uma instrução para os operários, outras para os técnicos, uma terceira para os engenheiros, uma outra para os quadros superiores, etc.). (Althusser, 1970, p. 9, grifo nosso)

Pêcheux e Fuchs (1997 [1975], p. 238), demonstram uma inquietude social quando elaboram, sob o enfoque discursivo da “família parafrástica” e do “domínio semântico”, a formulação: “distribuição mais/melhor equitativa/justa dos/das bens/lucros/riquezas.” Tomamos essa formulação, como preocupação de Pêcheux com o social, com a distribuição dos lucros das empresas e da riqueza, o que nos levou a (re)formar o papel da escola, da educação contábil, pelo menos para diminuir o processo de

(re)produção capitalista, possibilitar uma outra concepção do vínculo imaginário dos indivíduos com as relações de produção.

Como nas escolas já se aprende “a contar”, outro verbo poderia fomentar a distribuição mais/melhor equitativa/justa dos/das bens/lucros/riquezas, o verbo “dividir”, o sujeito contador seria interpelado por uma ideologia do divididor dos bens/lucros/riquezas de forma mais equitativa.

REFERÊNCIAS

ALTHUSSER, Louis. **Ideologia e aparelhos ideológicos de estado**. Lisboa: Presença, 1970.

CANGUILHEM, Georges. O cérebro e o pensamento. **Natureza humana**. São Paulo, v. 8, n. 1, p. 183-210. Jan.-jun. 2006. Disponível em: <https://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24302006000100006>. Acesso em: 30 dez. 2018.

HARVEY, David. **O enigma do capital**: e as crises do capitalismo. Tradução de João Alexandre Peschanski. São Paulo: Boitempo, 2011.

HERBERT, Thomas. Reflexões sobre a situação teórica das ciências sociais e, especialmente, da psicologia Social. (1966). In: PÊCHEUX, Michel. **Análise de discurso Michel Pêcheux**: textos escolhidos por: Eni Puccinelli Orlandi. Campinas: Pontes Editores, 2016.

_____. **Observações para uma teoria geral das ideologias**. (1968). In: Rua, 1. Tradução de Carolina Rodríguez-Alcalá. Campinas: Unicamp, p. 63-89, 1995.

HENDRIKSEN, Eldon S.; VAN BREDA, Michael F. **Teoria da Contabilidade**. Tradução de Antônio Zoratto Sanvicente. 10 reimp. São Paulo: Atlas, 1999.

ORLANDI, Eni Puccinelli. **Interpretação**: autoria, leitura e efeitos do trabalho simbólico. Campinas: Pontes, 2004.

_____. **Discurso e texto**: formulação e circulação dos sentidos. 4. ed. Campinas, SP: Pontes, 2012.

_____. **Análise de Discurso**: princípios e procedimentos. 12. ed. Campinas: Pontes. 2015.

PÊCHEUX, M. Análise Automática do Discurso (AAD-69). In: GADET F.; HAK, T. (Orgs.) **Por uma análise automática do discurso**: uma introdução à obra de Michel Pêcheux. Tradução Bras. Campinas: Unicamp, 1997.

_____. **Semântica e discurso**: uma crítica à afirmação do óbvio. Campinas: Editora da UNICAMP, 1995.

_____. Análise Automática do Discurso (AAD-69). In: GADET F.; HAK, T. (Orgs.) **Por uma análise automática do discurso**: uma introdução à obra de Michel Pêcheux. Tradução de Eni P. Orlandi. Campinas: Unicamp, 1990.

PÊCHEUX, Michel; FUCHS, Catherine. A propósito da análise automática do discurso: atualização e perspectiva (1975). In: GADET F.; HAK, T. (Orgs.) **Por uma análise automática do discurso**: uma introdução à obra de Michel Pêcheux. Tradução de Eni P. Orlandi. Campinas: Unicamp, 1997.

MANUAL DE REDAÇÃO JORNALÍSTICA DA FOLHA DE SÃO PAULO: O *ETHOS* DO PROFISSIONALISMO E A SUA CONSTITUIÇÃO INTERDISCURSIVA NA SEÇÃO DE INTRODUÇÃO

Taiana Janaína Pereira Maier
Fundação Universidade Federal de Rondônia (UNIR)
taiana.maier@gmail.com

Lucas Martins Gama Khalil
Fundação Universidade Federal de Rondônia (UNIR)
lucas.khalil@unir.br

INTRODUÇÃO

No Brasil, a explicação mais recorrente para a origem dos manuais de redação jornalística em geral, a mesma sustentada pela Folha de São Paulo (FSP) no *Manual da Redação* de 2018, é a de que os manuais são instrumentos utilizados para padronizar as produções dos jornalistas e dos demais profissionais que trabalham para a referida empresa, funcionando como uma espécie de compilação de normas e recomendações técnicas para produção de conteúdos jornalísticos.

Do ponto de vista da análise do discurso (AD), considera-se o *Manual* como um discurso que produz sentidos e não somente um simples texto, produção que se apoiaria em uma suposta transparência da linguagem, fundamentada por uma univocidade entre os usos linguísticos e seus significados. Dessa forma, pretende-se demonstrar, a partir das análises, como a Folha constitui discursivamente, já na introdução do *Manual da Redação* (edição de 2018, páginas 7 e 8), um *ethos* de profissionalismo e de credibilidade, colocando-se desde o

início da obra como produtora de um “jornalismo profissional” e, consequentemente, de “conteúdo de qualidade”; bem como analisar a forma como esse *ethos* engendra relações interdiscursivas, elegendo um Outro para se contrapor e travando com ele uma disputa por espaço.

Na teorização de Maingueneau (2008[1984], p. 20-21), sintetizada em sua obra teórico-metodológica *Gênese dos Discursos*, o objeto de análise pertinente não é o discurso, mas o “[...] espaço de trocas entre vários discursos convenientemente escolhidos”, uma vez que todo discurso se forma já em relação a outro, no interior do interdiscurso, entendido como um espaço de regularidade pertinente, onde diversos discursos coexistem e de onde surgem novos discursos. “Em termos de gênese, isso significa que esses últimos não se constituem independentemente uns dos outros, para serem, em seguida, postos em relação, mas que eles se formam de maneira regulada no interior do interdiscurso”. Essa definição explica que o surgimento, a gênese, do discurso da Folha de São Paulo, no Manual da Redação, já ocorre em relação ao seu Outro constitutivo, o jornalismo independente online. Afirma-se, portanto, que esse discurso já “nasce” em concorrência com um Outro, em condições sócio-históricas determinadas, disputando espaço para se manter.

Trabalha-se com a hipótese de que o *ethos* de profissionalismo e credibilidade do discurso da Folha de São Paulo no Manual da Redação “se mostra” desde o início da obra (especialmente na Introdução, *corpus* deste artigo). Na perspectiva de Maingueneau (2015), o *ethos* discursivo não é algo necessariamente “dito” no enunciado, mas ele “se mostra” no discurso, no ato da enunciação

(2015); por consequência disso, sua teorização prevê as noções de *ethos* dito e *ethos* mostrado na constituição do *ethos* efetivo.

Para esse autor, o *ethos*, imagem produzida em relação ao enunciador a partir da enunciação e de suas condições sócio-históricas, é concebido como uma voz, ou melhor, o “tom” de um discurso, seja ele verbal ou não verbal, oral ou escrito. Dessa forma, afirma-se que o *ethos* não está ligado a uma vontade do enunciador, neste caso a Folha, mas às restrições impostas por sua formação discursiva.

Colocando-se na introdução da obra como produtora de um “jornalismo profissional” e, conseqüentemente, de “conteúdo de qualidade”, a Folha já inicia o discurso se contrapondo ao seu Outro constitutivo. No objeto dessa pesquisa, o Outro do discurso produzido pela Folha de São Paulo corresponderia ao jornalismo independente, que, como o nome sugere, não está ligado às tradicionais empresas jornalísticas e é praticado principalmente nas plataformas digitais, por meio da internet. Vale advertir que esse Outro, para a teoria da Análise do Discurso, não é assumido enquanto referência estável (o Outro “propriamente dito”), mas como uma posição discursiva, e sua constituição põe em cena uma série de representações imaginárias, abordadas especificamente por Maingueneau a partir da noção de simulacro.

Com relação ao *corpus* selecionado para este trabalho, as seções *Introdução* (p. 7 e 8) e *Como consultar o Manual* (p. 9) já esboçam a constituição do *ethos* de profissionalismo e a oposição que o discurso do Manual da Redação da Folha estabelece ao longo da obra entre o “jornalismo profissional” e o “jornalismo independente” (especialmente o online) ou, como ela define mais à frente,

“jornalismo artesanal”. Essa oposição pode ser compreendida a partir do conceito de simulacro, definido como uma representação imaginária assumida pelo enunciador do discurso a respeito do seu outro constitutivo, entretanto, considerando o sistema de restrições de sua própria formação discursiva (do enunciador). Além disso, a própria estruturação do sumário do livro, dividindo “conduta” e “prática” do jornalista, e a explicação contida na seção *Como consultar o manual* reforçam, enquanto algo aparentemente evidente e lógico, uma distinção produzida nesse discurso entre o que seria a “produção textual” (prática/escrita, algo meramente técnico) e o que seria a “conduta” na atuação jornalística. Tal distinção libera como resíduo uma concepção de linguagem como mero suporte material de “conteúdos” e “comportamentos”, ignorando que o sujeito se constitui pela linguagem – a partir de condições históricas e ideológicas, determinada na sua relação com os outros.

INTERDISCURSO E *ETHOS*: BREVE APRESENTAÇÃO TEÓRICA

Para fornecer subsídios à compreensão das análises que virão no tópico posterior a este, é necessário apresentarmos, de modo breve, devido aos limites espaciais do artigo, alguns aspectos teóricos pertinentes ao trabalho aqui empreendido. Essa apresentação focalizará dois conceitos, o de interdiscurso e o de *ethos* discursivo.

Conforme mencionado anteriormente, de acordo com Maingueneau (2008), o interdiscurso tem precedência sobre o discurso. Como consequência, as análises não se limitam a apontar quais seriam as regularidades de uma formação discursiva, como bloco compacto; torna-se necessário, por outro lado, demonstrar

como esse discurso, ao se constituir, sempre “responde” a um Outro em condições sócio-históricas determinadas.

Maingueneau não foi o primeiro analista de discurso a abordar teoricamente o interdiscurso. O conceito é fundamental para a área desde as formulações de Michel Pêcheux. Em *Semântica e Discurso*, Pêcheux (1997, p. 62) o define como o “[...] todo complexo das formações discursivas, intrincado no complexo das formações ideológicas”. Dito isso, ao teorizar sobre o interdiscurso, Maingueneau (2008) não apenas o coloca numa posição de protagonista, como também o define a partir de uma tríade: universo discursivo, campo discursivo e espaço discursivo. O universo é um conjunto mais amplo de formações discursivas que interagem numa determinada conjuntura; por si só, ele não pode ser objeto específico de análise, tendo em vista a sua considerável abrangência.

É no interior do universo discursivo que se definem os campos discursivos, nos quais os discursos que preenchem a mesma função social encontram-se em concorrência (por exemplo, pode-se falar em campo jornalístico, campo político, campo literário etc.). Ainda assim, o campo discursivo é um recorte muito amplo para o analista. De acordo com Maingueneau (2008), o pesquisador, diante de seu propósito de análise, põe em relação determinadas formações discursivas de um campo, o que constitui, finalmente, o espaço discursivo.

Em nossa pesquisa, temos como campo discursivo o jornalístico, mas pretender analisá-lo em sua completude demandaria a consideração de polêmicas e disputas de diversas ordens (não apenas relacionada ao que se considera como uma “boa escrita” nesse meio, escopo central dos manuais de redação). Por isso, recorta-se,

como espaço discursivo, a polêmica instaurada entre o *Manual de Redação da Folha de São Paulo* e um Outro, constituído a partir de simulacros, que preencheria a mesma função social.

Certamente, o campo jornalístico não é uma realidade “pura”; ele interage com formações discursivas políticas, científicas (de teorias linguísticas, por exemplo) etc., mas a consideração de um campo é fundamental, pois é a disputa pelo preenchimento de uma função social que possibilita o funcionamento da interincompreensão constitutiva dos discursos (fala-se da “mesma coisa” e, ao mesmo tempo, fala-se de coisas diferentes).

Toda interação entre formações discursivas se dá em uma determinada conjuntura sócio-histórica. Essa premissa não é apenas a constatação de um “pano de fundo” exterior ao discurso; devemos encará-la como crucial no funcionamento de relações interdiscursivas. No caso de nosso objeto de análise, por exemplo, não é aleatório o fato de o Outro estar muitas vezes associado ao “meio digital”, pois, no campo discursivo tal qual se estabelece nas atuais condições de produção, é a profusão de fontes *online* de notícias que “ameaça”, em suas bases, o discurso do jornalismo dito profissional.

Nessa relação, o procedimento não é, por exemplo, analisar o discurso x, depois analisar o discurso y e, finalmente, compará-los; a abordagem interdiscursiva nos leva a apontar, de outra forma, como, em determinado discurso (no caso, o da Folha de São Paulo), o Outro está presente, não enquanto tal, mas como projeção imaginária advinda do sistema de restrições que configura o discurso da própria Folha.

Apresentados alguns elementos teóricos importantes para a compreensão do interdiscurso, é preciso refletir brevemente acerca do

ethos discursivo, sob a perspectiva de Maingueneau (2006; 2015). Em primeiro lugar, é necessário dizer que a noção de “*ethos*”, como categoria de análise, é encontrada em diversas abordagens teóricas, como a Retórica e a Semântica Argumentativa, por exemplo. Sendo assim, precisa-se delimitar a especificidade do “*ethos* discursivo” no âmbito da Análise do Discurso, afinal, o modificador “discursivo” demanda algumas rupturas com conceitos já estabelecidos em outras perspectivas teóricas.

Considerando que o *ethos* refere-se a uma imagem do enunciador produzida na enunciação e que o sujeito, para a Análise do Discurso, não exerce pleno controle sobre o que diz, a primeira ruptura em relação à concepção clássica de *ethos*, advinda da retórica aristotélica, diz respeito ao estatuto desse sujeito, não mais concebido como alguém que “calcula” os dizeres e sentidos, mas como aquele que está inscrito em uma formação discursiva, sendo o *ethos* um dos efeitos dessa inscrição. A segunda especificidade da noção discursiva de *ethos* foi adiantada na Introdução do artigo: toda produção de linguagem engendra um *ethos* e por ele é legitimada, seja ela oral ou escrita; expande-se, portanto, o horizonte de atuação dessa noção, outrora relegada aos discursos orais, preferencialmente do campo político.

Embora o *ethos* esteja fortemente ligado ao ato da enunciação, uma perspectiva discursiva não poderia deixar de considerar a relação entre os empregos linguísticos e as condições sócio-históricas de produção, que englobam o contexto mais imediato, mas vão além deste. Propondo um esquema para a análise do que denomina “*ethos* efetivo”, Maingueneau (2006) distingue algumas categorias que participariam do processo de atribuição de imagem a um enunciador.

Em primeiro lugar, extrapolando o ato da enunciação em si, o teórico distingue o *ethos* discursivo do *ethos* pré-discursivo; este último se justifica, pois “o simples fato de um texto estar ligado a um dado gênero do discurso ou a um certo posicionamento ideológico induz expectativas no tocante ao *ethos*” (Maingueneau, 2006, p. 269). Trata-se, portanto, de representações que o público constrói em relação ao enunciador antes mesmo de entrar em contato com seu discurso.

O *ethos* discursivo, por sua vez, divide-se em dito e mostrado. No ato da enunciação, o sujeito pode fazer referências explícitas à sua própria enunciação ou falar diretamente sobre si (*ethos* dito), mas pode, também, suscitar determinada imagem a partir de elementos linguísticos e semióticos diversos que têm a ver, crucialmente, com um modo de enunciação legítimo a dado discurso (*ethos* mostrado). Todos os *ethé* constituintes do esquema de Maingueneau (2006) estão ligados, segundo o autor, a estereótipos, ponto da teoria em que se estabelece diálogo com estudos de Amossy (2018).

Como a abordagem de nosso objeto de análise põe em cena, além do *ethos*, uma constante polêmica interdiscursiva, finalizamos este tópico teórico mencionando concisamente a noção de anti-*ethos* (Maingueneau, 2006). Da mesma forma como a relação entre um posicionamento e seu Outro se dá via simulacro, podemos dizer que o anti-*ethos* não consiste na transferência de uma referência já existente no discurso do Outro, com caráter e corporalidade próprios à inscrição nesse outro posicionamento; ele consiste, diferentemente, em uma projeção imaginária produzida com base no sistema de restrições do discurso (“interpretante”), especialmente a partir dos semas que esse discurso rejeita.

ANÁLISE: PROFISSIONALISMO E CREDIBILIDADE EM DISCUSSÃO

A obra cuja introdução é analisada neste artigo, o *Manual da redação: as normas de escrita e conduta do principal jornal do país*, foi publicada pela Publifolha, editora que pertence ao Grupo Folha²⁴, no início de 2018. Trata-se da 21ª edição e 5ª versão do *Manual*. As versões anteriores são de 1984, 1987, 1992 e 2001.

Uma característica importante a se destacar é que o *Manual* não é assinado por nenhuma pessoa específica. Seu “autor” é a própria empresa (Folha de S. Paulo), que atribui a elaboração a “vários colaboradores”, sem nomeá-los explicitamente. Essa particularidade remete inicialmente à constituição de um *ethos* de profissionalismo, ao indicar que se trata de uma instituição ou, neste caso, da empresa Folha de São Paulo, que está dialogando com o seu leitor, e não de uma pessoa (jornalista, escritor, revisor etc.), como muitas vezes acontece.

Essa “opção” não é aleatória, na medida em que o apagamento de certa pessoalidade pode gerar como efeito um afastamento em relação àquilo que seria parcial, próprio a um interesse particular. E mais, ao pensar no autor do discurso não como uma pessoa, mas como um sujeito interpelado pela ideologia, conforme concebido pela análise do discurso, o fato de o manual ser assinado pela instituição/empresa Folha de São Paulo remete a uma certa formalidade e seriedade, que contribuem para reforçar o *ethos* de

²⁴ O Grupo Folha reúne, atualmente, as seguintes empresas: Folha de S. Paulo e Agora (jornais); São Paulo e Guia Folha (revista e guia); Plural, Transfolha, São Paulo Distribuição e Logística e Folha Gráfica (responsáveis pela distribuição e impressão dos produtos); Acervo Folha, Edição Digital, Datafolha, Folhapress e Banco de Dados (serviços); além de possuir participação minoritária no UOL (Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/institucional/>>. Acesso em: 14 set. 2019).

profissionalismo e credibilidade que o jornal produz no manual, e que não teria o mesmo efeito de sentido, caso o autor fosse uma pessoa.

Reitera-se que o sujeito enunciador, para a AD, não é “dono” do que diz e nem “controla” os sentidos gerados. Sendo assim, como apresentamos no tópico anterior, pode-se afirmar que o *ethos* não é fruto de um cálculo estratégico, mas que todo locutor, deliberadamente ou não, na mesma linha de pensamento de Amossy (2018, p. 9), efetua em seu discurso uma apresentação de si.

Para além de uma simples apresentação do Manual, mero mecanismo pré-textual que “refletiria” uma síntese da concepção do livro, a seção de introdução esboça características do *ethos* de profissionalismo e credibilidade que se mostra ao longo de toda a obra. Por exemplo, ao declarar que tornou públicos, desde a publicação da primeira versão do Manual, a concepção do jornal, seus princípios e compromissos, “oferecendo aos leitores a possibilidade de fiscalizar sua execução” (Folha, 2018, p. 7), a Folha de São Paulo concede aos leitores, em tese, a possibilidade de examinar tudo o que está sendo publicado, permitindo-lhes a crítica ao que não for condizente com os princípios e compromissos firmados entre as partes do “contrato”, a saber, Folha e leitor.

Destacam-se dois elementos linguísticos no trecho supramencionado: “oferecer”, no discurso em questão, ao significar uma concessão que, aparentemente, não seria obrigatória, produz como efeito de sentido uma relação de benevolência (*eunoia*, conforme a Retórica), ligada à manutenção de uma boa vontade entre enunciador e enunciatário. O verbo “fiscalizar” (relativo à divulgação de pautas e compromissos da empresa) também tem um funcionamento peculiar no trecho: a noção de fiscalização tem como significado prototípico, por assim dizer, ações de gestão (pública e privada) que visam ao cumprimento de obrigações, quase sempre ligadas à legalidade.

Ao instituir entre si e o público uma relação de fiscalização, a Folha coloca-se à prova; o efeito de sentido gerado transcende à questão da adesão ou da preferência (ler um jornal e não outro) e passa a se constituir na figura de uma obrigação assumida, de certa forma, legalmente, em que a contraparte (público) tem poder sobre o veículo. A respeito desse “contrato” firmado entre o jornal e seus leitores, Maingueneau (2013, p. 44) afirma que “o discurso jornalístico é de certa forma antecipadamente legitimado, uma vez que foi o próprio leitor que o comprou”, optando por consumir um produto específico e não outro, que pode estar igualmente à disposição.

Dessa forma, “o jornal procura apresentar-se como quem responde a demandas, explícitas ou não, dos leitores”, colocando-os em lugar de destaque e com poder de decisão, pois o leitor pode deixar de comprar ou de assinar o jornal a qualquer momento, se for a sua vontade. Portanto, a disponibilização do manual para o leitor “fiscalizar” sua execução reforça esse *ethos* de profissionalismo e mais: a relação de seriedade e formalidade entre as partes do contrato.

De acordo com a Folha, o livro em questão difere das edições anteriores em “aspectos essenciais”. E quais seriam esses aspectos? Em primeiro lugar, alterações na forma e no conteúdo do novo *Manual*, como, por exemplo, a criação de novos capítulos e seções ou a divisão de capítulos já existentes, além da “flexibilização progressiva de parte das normas” (de redação jornalística, no entendimento dos autores deste artigo), considerando-se “[...] as transformações impostas pelo avanço da internet” (Folha, 2018, p. 7).

Enunciar explicitamente o que se modificou de uma edição para outra é uma das formas de o enunciador exercer a ilusão do controle sobre seu discurso, afinal, afirma-se saber o porquê da necessidade de revisão. O analista de discurso, no entanto, trabalha justamente com os pontos de deriva nos quais os sentidos se estabelecem, considerando-se o modo como se enuncia sobre determinado objeto. Observemos,

por exemplo, o sintagma “as transformações impostas pelo avanço da internet”. Ressalta-se que, na Introdução (e no *Manual* como um todo), o Outro do posicionamento da Folha relaciona-se com a abundância de notícias a partir de fontes “não profissionais”, sobretudo via internet. Assim, empregar “imposta”, em vez de “advinda” ou “decorrente”, por exemplo, marca um determinado posicionamento em relação à rede mundial de computadores.

Não estamos afirmando que a Folha é contrária ao advento da internet, mas sim que estabelece uma relação peculiar com esse objeto. Dizer “imposta”, no trecho em questão, pode gerar a representação de que se deve lidar com ela, a internet, de um modo cauteloso, prevenido, afinal, algo que é “imposto” geralmente não considera e nem faz consultas prévias em relação à boa ou à má receptividade. Da mesma forma, o sentido de “avanço” também não é transparente e unívoco; basta pensarmos nos possíveis sentidos, por exemplo, de empregos como “o avanço da sociedade” e “o avanço da tropa inimiga”. Em “avanço da internet”, não se pode considerar apenas a possibilidade da conotação positiva de “melhoras proporcionadas pela internet”, pois a nuance “invasiva” do avanço também é interpretável.

Na 5ª edição da obra, as diretrizes éticas da conduta jornalística e as orientações práticas sobre procedimentos, que anteriormente ficavam juntas, foram divididas, na Parte 2 – Atuação Jornalística, em dois capítulos: “Conduta” e “Prática”. A divisão do Manual é feita da seguinte forma:

Parte 1 – Folha

Traz o texto do Projeto Editorial da Folha, os princípios de seu jornalismo e informações históricas do jornal e do grupo de empresas a que ele pertence.

Parte 2 – Atuação jornalística

Reúne as normas de conduta almejadas para os profissionais da Folha e os procedimentos que devem nortear todas as fases da produção jornalística.

Parte 3 – Texto

Agrega referências de estilo para aprimorar a escrita, resumo de regras gramaticais para evitar os erros mais comuns e os padrões formais adotados pela Folha para assegurar sua identidade.

Parte 4 – Anexos temáticos

Contém informações básicas sobre as dez áreas mais presentes no noticiário. (Folha, 2018, p. 9).

Essa estruturação do *Manual* já aponta para uma construção discursiva, na qual se afirma ser possível dissociar a atividade prática – de “produção textual” – da conduta do jornalista. De maneira muito incipiente, percebe-se aí a gênese de um posicionamento sobre a própria questão da língua, vista como uma espécie de “ferramenta” de trabalho que o jornalista utiliza na “prática” da profissão, mas que não estaria necessariamente atrelada à sua conduta, de acordo com o que a organização discursiva do *Manual* produz como efeito.

Observa-se esse mesmo entendimento da língua enquanto “ferramenta”, reforçado na Parte 3 – Texto, que possui seções como “Estilo”, com dicas para “escrever bem”, e “Língua Portuguesa”, com regras de acentuação, concordância verbal e nominal, uso da crase, do hífen e da vírgula, entre outras. Tem-se aí, portanto, a concepção de língua para a Folha, que se aproxima à da gramática normativa: um conjunto de regras de “bom uso”.

Por fim, a própria descrição do capítulo reitera a visão de língua como ferramenta dissociável da conduta e da prática do jornalista ao enumerar os objetivos: “aprimorar a escrita”, “resumo de regras gramaticais para evitar os erros mais comuns” e “padrões formais adotados pela Folha”. Vale lembrar que o conceito de língua para a AD é diferente; de acordo com Pêcheux (1997 [1975], p. 91), ela é a base comum para os processos discursivos. A relação entre sujeito e língua, no entanto, quando explicitada por diversos meios (dicionários, gramáticas, manuais etc.), constantemente é perpassada por uma representação instrumental, que sustenta a ilusão da língua como mero artefato técnico.

Percebe-se, já na introdução do livro, uma preocupação que é recorrente em toda a obra: o alcance cada vez maior das mídias digitais, das redes sociais e da internet de um modo geral, tanto que no capítulo “Conduta” (Parte 2) houve a inclusão de uma seção que orienta como deve ser o comportamento dos jornalistas da Folha nas redes sociais²⁵ (Folha, 2018, p. 7). A Folha declara que o *Manual de Redação* contém normas e recomendações que servirão para orientar o trabalho dos jornalistas que trabalham no periódico, sendo o objetivo da publicação “dirimir dúvidas frequentes, indicar procedimentos aconselháveis e consolidar práticas” (Folha, 2018, p. 7-8).

Como se observa, constam apenas questões técnicas até então; porém a Folha de São Paulo afirma, logo em seguida, que essas funções “se tornaram ainda mais relevantes na ‘cacofonia do meio digital’.

²⁵ Na seção de introdução, a Folha apenas cita essa inclusão, mas na leitura do capítulo percebe-se que as orientações são feitas de maneira geral, independente do perfil do jornalista na rede social ser destinado ao uso profissional, pessoal ou ambos.

Quando informação, entretenimento, publicidade e notícias falsas se emaranham, é preciso reafirmar os valores do jornalismo profissional” (Folha, 2018, p. 8). Nesse trecho, percebe-se manifestamente a oposição constitutiva construída pelo discurso da Folha em relação às plataformas digitais e de acesso *online*, estabelecendo-se a égide do jornalismo profissional e, conseqüentemente, a delimitação de seu Outro, via simulacro. Destaca-se, nesse ponto, o início da “disputa” por espaço que ela trava com o “jornalismo independente”, aquele praticado por outros veículos, em outras plataformas, muitas vezes nem mesmo por empresas, mas por jornalistas independentes, por meio da internet, especialmente.

O *Manual*, por seu próprio funcionamento enquanto gênero, relaciona-se à definição de um padrão tido como adequado para determinada prática. Especificamente, no discurso da Folha de São Paulo, acresce-se à padronização a reivindicação de uma “tradição”. Nesse sentido, dizer que é preciso “reafirmar” valores (e não “defender” ou “assumir”, por exemplo) relaciona-se intradiscursivamente ao sentido não necessariamente positivo, no discurso do *Manual*, do avanço da internet, conforme discutimos anteriormente. Não se trata meramente de um conflito entre o antigo e o novo, mas da articulação dessa oposição ao que se poderia “controlar” e ao que se dispersa na rede irrefreavelmente.

Considerando-se que o sistema de restrições que caracteriza o posicionamento da Folha reivindica como sêma a uniformidade (especialmente formal e relativa a certos procedimentos técnicos), a expressão “cacofonia” é bastante ilustrativa do simulacro que se sustenta em relação a seu Outro: metaforicamente, o conjunto de vozes/sons que soam de modo desagradável representaria aquilo que

se interpreta, por parte do “jornalismo profissional”, acerca da profusão de fontes que produzem notícias na internet. A negação do Outro da forma como se estabelece no trecho acima é fundamental para a legitimação do *ethos* de profissionalismo da empresa, pois o que se ressalta, mesmo que isso não seja dito explicitamente, é a existência de critérios jornalísticos que outros meios supostamente não alcançariam.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este artigo apresentou algumas análises iniciais relativas ao *ethos* discursivo construído pela Folha de São Paulo nas primeiras seções de seu manual de redação jornalística. Até aqui, com base na análise realizada na *Introdução* do livro e na seção *Como consultar o Manual*, identificamos a gênese do *ethos* de profissionalismo e credibilidade produzido pelo enunciador desse discurso e as relações interdiscursivas travadas em oposição ao seu Outro constitutivo.

Conforme demonstrado na análise do corpus selecionado para este estudo, constatamos que o jornalismo “independente”, especialmente o que é praticado na internet, seria esse “Outro” constitutivo, a quem mais à frente, não mais na introdução e sim no primeiro capítulo (Parte 1 – Folha), ela denomina como “jornalismo artesanal” e afirma ser produzido com espírito militante e limitado pela parcialidade, portanto não profissional e não digno de credibilidade (Folha, 2018, p. 15 e 16).

Consoante ao que foi citado anteriormente, nas duas seções analisadas neste artigo foi possível identificar apenas a gênese do *ethos* e das relações interdiscursivas engendradas no discurso do Manual da Redação, mas é ao longo da obra que será possível identificar os semas

“positivos”, reivindicados pelo discurso, e os semas “negativos”, os que são rejeitados.

Com base na filiação teórica desta pesquisa, reiteramos a inscrição da Análise do Discurso no espaço linguístico. Assim, considerando a AD como um ramo da linguística, além da análise discursiva proposta para identificar o *ethos*, percebemos também a possibilidade de especificar conceitos assumidos pela Folha a partir desse discurso, que são recorrentes no meio jornalístico em geral, como o uso de língua como “ferramenta” de trabalho, bem como a ilusão de transparência da língua, supostamente passível de ser controlada a partir das recomendações de “bom uso” dos recursos linguísticos apresentadas no Manual.

Com relação aos objetivos estabelecidos para este artigo, foi possível assinalar a construção do *ethos* de profissionalismo e credibilidade, em acordo com a hipótese formulada, e identificar o Outro constitutivo desse discurso. Devido à limitação espacial do artigo, foi necessário restringir o corpus e, conseqüentemente, o volume da análise. Dessa forma, uma maneira de aprofundar a pesquisa é ampliar a análise para os demais capítulos do livro, além dos elementos pré-textuais (*Introdução* e *Como consultar o Manual*) que funcionam como uma certa “justificativa” para a elaboração e publicação da obra em questão.

Por fim, assim como em toda pesquisa em AD, reiteramos que as análises aqui apresentadas não tiveram o objetivo de atingir a exaustividade do corpus, nem a completude em relação ao objeto, pois, como se sabe, ele é inesgotável e passível de novas interpretações e de diferentes estudos (Orlandi, 2015, p. 60-61). Nosso intuito é de que ela possa suscitar novos questionamentos acerca da possível

articulação entre análise do discurso e comunicação social, mais especificamente o jornalismo.

REFERÊNCIAS

AMOSSY, Ruth (org.). **Imagens de si no discurso: a construção do ethos**. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2018.

Folha de São Paulo. **Manual da Redação: As Normas de Escrita e Conduta do Principal Jornal do País**. 21. ed. São Paulo: Publifolha, 2018.

MAINGUENEAU, Dominique. **Discurso Literário**. São Paulo: Contexto, 2006.

MAINGUENEAU, Dominique. **Gênese dos Discursos**. Tradução: Sírio Possenti. São Paulo: Parábola Editorial, 2008.

MAINGUENEAU, Dominique. **Análise de textos de comunicação**. Tradução: Maria Cecília P. de Souza-e-Silva, Décio Rocha. 6. ed. ampl. São Paulo: Cortez, 2013.

MAINGUENEAU, Dominique. **A propósito do *ethos*** in *Ethos* discursivo. Ana Raquel Motta, Luciana Salgado (organizadoras). 2. ed., 1. reimp. São Paulo: Contexto, 2015.

ORLANDI, Eni P. **Análise de Discurso: princípios e procedimentos**. 12. ed. Campinas: Pontes Editores, 2015.

PÊCHEUX, Michel. **Semântica e discurso: Uma crítica à afirmação do óbvio**. 3. ed. Campinas: Ed. da Unicamp, 1997.

O MUNDO DELIRANTE DE UM HERÓI BRASILEIRO: MACUNAÍMA

Elisângela de Jesus Gomes Campos
Fundação Universidade Federal de Rondônia (UNIR)
lisangela52@hotmail.com

Daniel Aurélio Pereira Campos
Fundação Universidade Federal de Rondônia (UNIR)
camposdap@hotmail.com

INTRODUÇÃO

O presente trabalho tem como palco de estudo a obra *Macunaíma: O herói sem nenhum caráter*, de Mário de Andrade. A escolha do título deste artigo, *O mundo delirante de um herói brasileiro: Macunaíma*, envolve vários aspectos: (I) quanto ao termo “herói brasileiro”, o afamado escritor brasileiro Mário de Andrade inicia o romance dizendo: “no fundo do mato-virgem nasceu Macunaíma, herói da nossa gente” (Andrade, 2019, p. 21), enunciando o nome da personagem principal e, em seguida, designando-a como “herói da nossa gente”; em sendo o escritor de nacionalidade brasileira, deduz-se estar anunciando um herói *brasileiro*, o que se reforça no enredo, que descreve haver Macunaíma nascido e crescido no Brasil; (II) quanto ao termo “o mundo *delirante*”, durante a narrativa observa-se que Macunaíma não segue nenhum padrão linear de tempo, espaço ou conduta, corroborando a definição em dicionários da língua portuguesa para a palavra “delirante”, que inclui termos como: o que é surpreendente, extraordinário, que causa estupefação, fantástico, extravagante, que manifesta grande exaltação ou entusiasmo, alucado, desvairado, desordenado, extraordinário (não ordinário,

fora do comum, excepcional, anormal), maravilhoso, arrebatador, surpreendente, fantástico, etc. (Dic. Aurélio, 2010).

Podem-se encontrar vestígios de praticamente todos esses adjetivos ou sinônimos ao se estudar a obra de Andrade, seja através das personagens (aparência), ações, lugares ou acontecimentos, podendo-se dizer que se trata de uma aventura em um mundo deveras *delirante* o de Macunaíma. Outro aspecto da palavra “delirante” é ser derivação de “delírio”, significando ação de alguém que delira, atacada de delírio, sofrendo de alucinação ou em desvario (Dic. Aurélio, 2010). Estaria o narrador fazendo realmente uma narrativa desprovida de juízo, em puro delírio, ou seria uma forma lúdica de expressar uma verdade absurda do que ocorreu com o “herói da nossa gente” e seus companheiros?

Ao embarcar nesta aventura, percebeu-se que, desde seu nascimento, Macunaíma apresenta peculiaridades em sua identidade cultural, a qual segue sofrendo transformações inusitadas (incluindo seus familiares e companheiros de jornada). Tais transformações constituem um riquíssimo material de estudo, se analisadas pelo prisma das teorias de identidade cultural e pós-coloniais. Dessa forma, o presente trabalho objetiva apresentar algumas considerações encontradas na obra literária em foco, à luz das teorias e estudos supracitados.

UMA DELIRANTE AVENTURA, UM DELÍRIO DE IDENTIDADE CULTURAL E UMA DURA E REAL OPRESSÃO COLONIAL

Na épica narrativa de Andrade, há a possibilidade de se interpretar, através da *delirante* aventura de Macunaíma, uma espécie de *delírio* de identidade cultural causado pela dura *realidade* de uma

opressão colonial. Nesse sentido, realizou-se a análise de alguns trechos do *corpus*, tendo como ferramentas as palavras de críticos e estudiosos literários da temática já abordada.

Primariamente, algo a se considerar sobre a narrativa de Andrade, dentre os muitos escritos a respeito da forma de criação do autor (apesar dele mesmo dizer que escreveu a obra em um curto espaço de tempo) é que, ao se analisar o texto, pode-se identificar o conhecimento de várias lendas e mitos indígenas que, inclusive, permeiam o folclore brasileiro e de outros países ao longo das Américas. A obra *Macunaíma* por vezes é designada como uma rapsódia, termo do grego, que classifica obras como *A Odisseia* e *Iliada*, atribuídas ao poeta grego Homero. Tal designação se dá por se tratar de uma obra literária que reúne, num só texto, muitas tradições de um povo, seja através da sua oralidade ou de seu folclore. Dito isto, e considerando que já existe um extensivo material de estudo acerca da obra em pauta, neste trabalho abordam-se apenas alguns trechos, a fim de trabalhar o tema proposto.

No *fundo do mato-virgem* nasceu Macunaíma, *herói de nossa gente*. Era *preto retinto* e *filho do medo* da noite. Houve um momento em que *o silêncio foi tão grande* escutando o murmurejo do Uraricoera, que *a índia*, tapanhumas *pariu* uma *criança feia*. Essa criança é que chamaram de Macunaíma (Andrade, 2019, p. 21, grifo nosso).

No enunciado “no fundo do mato-virgem nasceu Macunaíma”, além do já dito referente à expressão “de nossa gente”, apontando se tratar de um *brasileiro*, pode-se ver a intenção de demonstrar que Macunaíma nasceu bem adentro da floresta *virgem*, termo utilizado para adjetivar uma área ainda não explorada pelo homem branco. Referente à geografia, ainda se encontra o trecho “escutando o

murmurejo do Uraricoera”, descrevendo o barulho de um rio, neste caso do Rio Uraricoera, que é o maior rio do Estado de Roraima, no Brasil (Freitas, 1998).

Seguindo, tem-se a revelação da cor da pele do rebento: preto retinto (negro, bem escuro), característica de povos colonizados na história do Brasil. É dito ser o menino “filho do *medo* da noite” com uma “*índia*, tapanhumas” que “*pariu* uma *criança feia*.” Aqui já se percebe a referência a seres inferiorizados de várias formas: primeiramente por ser originário do “medo”, estado a que foram sujeitados os povos colonizados no Brasil, sob o jugo dos portugueses que aqui chegaram.

Depois, tem-se que a mãe era uma índia, mas não se apresenta um pai, demonstrando tanto o papel de mãe solitária da mulher, quanto do filho sem pai, tendo somente uma de suas origens declarada, somando várias formas de opressão e fragilização do ser. Tais questões são abordadas nos estudos da literatura pós-colonial, como afirma Thomas Bonnici (1998), ao dizer que o desenvolvimento desses estudos geralmente aborda as questões voltadas aos “grandes silêncios e hiatos do indígena e do negro escravo ou foragido, como também a dupla colonização da mulher são dignos de serem apreciados no contexto pós-colonial brasileiro” (Bonnici, 1998, p. 9).

Algo que também demonstra depreciação em relação ao “nascimento” de Macunaíma é quando, ao informar que sua mãe era uma “índia”, foi usado o termo “*pariu* uma criança”. Normalmente, ao processo de trazer um filho à vida usa-se o termo “dar à luz”, sendo mais comumente utilizado o termo “parir” para designar nascimento de animais. O Dicionário Aurélio (2010) dá a seguinte definição de “parir”: “Expelir do útero (a fêmea vivípara, em relação ao ser que ela

concebeu)”. Em seguida, acrescenta-se mais uma característica à criança que nasceu: “uma criança *feia*”. Aliada ao que já fora descrito no início da obra, quando informa ser uma criança negra, agrava-se mais ainda a questão do estereótipo de que a cor negra está relacionada ao não belo, uma visão eurocêntrica e colonizadora, que deprecia “o outro” que não se parece com ele, branco e moderno.

A respeito do *silêncio*, vê-se no *corpus* a seguinte declaração: “de primeiro passou mais de seis anos não falando” (Andrade, 2019, p. 21). Aqui há outra forma de silêncio, em que Macunaíma não se expressa verbalmente por um longo período, fato anormal para uma criança, que normalmente inicia a falar e a se expressar muito mais cedo na vida. Essa forma de “silenciar é um *não dizer*”, conforme aponta Augel (2007, p. 126).

A obra revela ainda que, quando Macunaíma falava, apenas “exclamava: – Ai! que preguiça! ... e não dizia mais nada” (Andrade, 2019, p. 21). A informação sobre o *herói da nossa gente, brasileiro*, é que ele é preguiçoso! Nenevé (2005), em seu artigo intitulado *Teoria do pós-colonialismo e algumas contribuições para a educação*, cita a grande contribuição do tunisiano Albert Memmi à discussão sobre colonialismo, assim comenta:

Seu mais importante livro *Portrait du Colonisé précédé du Portrait du Colonisateur*, que em inglês foi publicado como *The Colonizer and The Colonized*, mostra como o colonialismo é prejudicial ao colonizado e ao próprio colonizador. O escritor aponta para o preconceito que o colonizador divulga sobre o colonizado. Ele diz, por exemplo, que o retrato mítico do colonizado inclui uma preguiça incrível e a do

colonizador, um gosto virtuoso pela ação (Nenevé, 2005, p. 135).

Mais adiante, quando Macunaíma resolveu sair de sua terra em busca de seu talismã sagrado, a pedra Muiraquitã, que havia perdido, descobre que o mesmo fora parar nas mãos de “...um regatão peruano se chamando Venceslau Pietro Pietra” e que este “...enriquecera e parava fazendeiro e baludo lá em São Paulo, a cidade macota lambida pelo igarapé Tietê.” E então disse a seus irmãos “que estava disposto a ir em São Paulo procurar esse tal Venceslau Pietro Pietra e retomar o tembetá roubado” (Andrade, 2019, p. 46). No caminho, “muitos casos sucederam nessa viagem por caatingas, rios, corredeiras, gerais, corgos, corredores de tabatinga matos-virgens e milagres do sertão” (Andrade, 2019, p. 47).

Um desses “casos” que sucederam, e que foi decisivo na transformação de Macunaíma e no desenrolar da história, se deu quando seguiam pelo rio, não tendo como tomar banho devido aos perigos, como ataque das piranhas:

Então Macunaíma enxergou numa lapa bem no meio do rio uma cova cheia d'água. E a cova era que-nem a marca dum pé-gigante. Abicaram. O herói depois de muitos gritos por causa do frio da água entrou na cova e se lavou inteirinho. Mas a água era encantada porque aquele buraco na lapa era marca do pezão do Sumé, do tempo em que andava pregando o evangelho de Jesus pra indiada brasileira. Quando o herói saiu do banho estava branco louro e de olhos azuizinhos, água lavara o pretume dele. E ninguém não seria capaz mais de indicar nele um filho da tribo retinta dos Tapanhumas.

Nem bem Jiguê percebeu o milagre, se atirou na marca do pezão do Sumé. Porém a água já estava muito suja da negrura do herói e por mais que Jiguê esfregasse feito maluco

atirando água pra todos os lados só conseguiu ficar da cor do bronze novo. Macunaíma teve dó e consolou:

- Olhe, mano Jiguê, branco você ficou não, porém pretume foi-se e antes fanhoso que sem nariz.

Maanape então é que foi se lavar, mas Jiguê esborrifara toda a água encantada pra fora da cova. Tinha só um bocado lá no fundo e Maanape conseguiu molhar só a palma dos pés e das mãos. Por isso ficou negro bem filho da tribo dos Tapanhumas. Só que as palmas das mãos e dos pés dele são vermelhas por terem se limpado na água santa. Macunaíma teve dó e consolou:

- Não se avexe, mano Maanape, não se avexe não, mais sofreu nosso tio Judas!

E estava lindíssima na Sol da lapa os três manos um louro um vermelho outro negro, de pé bem erguidos e nus. Todos os seres do mato espiavam assombrados. O jacarêuna o jacarêtinga, o jacaré-açu o jacaré-ururau de papo amarelo, todos esses jacarés botaram os olhos de rochedo pra fora d'água. Nos ramos das igazeiras das aningas das mamoranas das embaúbas dos catauaris de beira-rio o macaco-prego o macaco-de-cheiro o guariba o bugio o cuatá o barrigudo o coxiú o cairara, todos os quarenta macacos do Brasil, todos, espiavam babando de inveja (Andrade, 2019, p. 48-49).

No trecho acima, há um fantástico material para se abordar inúmeros aspectos; no entanto, este trabalho se ateve somente a alguns. Segundo Lopes (1974):

[...] pode-se *compreender a personagem Macunaíma* não como o brasileiro, mas como *um brasileiro bem caracterizado* pela sua *incaracterística*, trazendo à baila o comportamento do povo. Os valores éticos apresentados por ela são a fusão de elementos da estrutura psicológica e social do índio, do branco e do negro, que resultou numa religião mágica, no

sincretismo dos cultos, no lirismo melancólico e na realização humana no plano ideal, construída com *preguiça*, sonhos e palavras (Lopes, 1974, p. 12. grifo nosso).

Sendo o sincretismo uma fusão de elementos culturais diferentes, inclusive da mistura da religião católica com as culturas indígenas (Dic. Online Google, 2019), no supracitado trecho da “água encantada”, podem ser encontrados traços claros da abordagem de Lopes sobre a fusão de elementos na formação do índio, do branco e do negro, inclusive do sincretismo. Como solução para tomar um banho seguro, descreve-se uma “cova cheia d’água”, onde entraram. A cova tinha o formato de um pé gigante e sua água era encantada, pois era a “marca do pezão do Sumé”, o que é uma referência ao sincretismo descrito por Lopes, visto que o Sumé é uma lenda ameríndia anterior à chegada dos europeus às américas (Cadena, 2013), registrada nas cartas do jesuíta Padre Nóbrega e repassada a seus superiores em carta escrita em 15 de abril de 1549.

Nessa lenda, os nativos falavam do “Deus branco” que os visitou séculos atrás, pregando o evangelho, curando as enfermidades dos povos e, quando os caciques das tribos se sentiram enciumados, mandaram os índios atacarem-No, porém Ele não se feria, conseguia derrotar os seus agressores magicamente e, ao fugir, passava entre as águas que para ele se abriam, como no evento bíblico do Antigo Testamento, no livro de Êxodo, capítulo 14, no qual as águas se abriram diante do profeta Moisés pelo poder de Deus (A Bíblia, 2007).

Ainda corroborando o aspecto do sincretismo encontrado na obra de Andrade, mais adiante, na saga de Macunaíma para reaver seu tesouro, enquanto aguardava uma oportunidade, tem-se que:

Nesse tempo veio pedir pousada na pensão o índio Antônio, santo famoso com a companheira dele, Mãe de Deus. Foi visitar Macunaíma, fez discurso e batizou o herói diante do deus que havia de vir e tinha forma nem bem de peixe nem bem de anta. Foi assim que Macunaíma entrou pra religião Caraimonhaga que estava fazendo furor no sertão da Baía (Andrade, 2019, p. 96).

Este trecho cita até mesmo o nome de uma religião que Macunaíma absorveu, a Caraimonhaga, criada pelos índios e que em certa época foi praticada nos sertões brasileiros, sendo um tipo de imitação e sincretismo da religião católica (Dicionário Online, 2019). Percebe-se essa mistura de crenças quando se fala do batismo do “herói diante do deus que havia de vir”, pois, desde a colonização do Brasil, os padres jesuítas pregaram a necessidade do batismo diante de Deus e da crença na segunda vinda de Jesus Cristo, filho de Deus, entre os humanos.

Segundo Daniel Vecchio (2017), em relação a essas transformações ocorridas na vida de Macunaíma e de seus companheiros:

As recorrentes transformações do protagonista, cujo comportamento oscila entre as características do herói e do anti-herói e cujas referências culturais remetem para as origens indígenas, europeias e africanas, podem ser explicadas como uma forma literária do nascer de uma consciência nacional múltipla (Vecchio, 2017, p. 154).

A esse respeito, observa-se, também, no evento da “água encantada” que, quando os irmãos não conseguem ficar “branco louro e de olhos azuizinhos”, Macunaíma os consola, dizendo ao primeiro: “Olhe, mano Jiguê, branco você não ficou não, porém pretume foi-se e antes fanhoso do que sem nariz”. E ao outro disse: “Não se avexe, mano

Maanape, não se avexe não, mais sofreu nosso tio Judas!”. Macunaíma demonstra claramente uma comiseração pelos irmãos, diante da frustração deles por não terem conseguido se tornar brancos. E inclusive declara que é melhor ser de outra cor do que “pretinhos” como eram, ao dizer: “antes fanhoso do que sem nariz”.

Pode-se identificar uma crítica ao que o eurocentrismo dita em relação às raças encontradas nos lugares em que os colonizadores fizeram intervenção, julgando que “o outro” não é bom, mas somente o que é seu ou ele mesmo (o dominador). Nas palavras de Fanon (1968, p. 31):

Não basta ao colonizador afirmar que os valores desertaram, ou melhor jamais habitaram, o mundo colonizado. O indígena é declarado impermeável à ética, ausência de valores, como também negação dos valores. É, ousemos confessá-lo, o inimigo dos valores. Neste sentido, é o mal absoluto. Elemento corrosivo, que destrói tudo o que dele se aproxima, elemento deformador, que desfigura tudo o que se refere à estética ou à moral, depositário de forças maléficas, instrumento inconsciente e irrecuperável de forças cegas.

O trecho “estava lindíssimo na Sol da lapa os três manos” demonstra uma ideia implantada de que somente por haver desaparecido “o pretume” eles ficaram lindíssimos; aprofundando um pouco mais, observa-se que os irmãos foram consolados e aceitaram a liderança do irmão branco (apesar de ser o mais novo dentre eles, o que era contra a cultura patriarcal, em que os mais velhos governam). Assim, surge uma “relação de poder” definida e, no decorrer da narrativa, nota-se que tal relação influencia diretamente no relacionamento de Macunaíma com seus irmãos, o que já é um traço

marcante da questão colonial e seus efeitos, como diz Aníbal Quijano (2005):

[...] a codificação das diferenças entre conquistadores e conquistados na idéia de raça, ou seja, uma supostamente distinta estrutura biológica que situava a uns em situação natural de inferioridade em relação a outros. Essa idéia foi assumida pelos conquistadores como o principal elemento constitutivo, fundacional, das relações de dominação que a conquista exigia. Nessas bases, conseqüentemente, foi classificada a população da América, e mais tarde do mundo, nesse novo padrão de poder (Quijano, 2005, p. 117).

Pode-se, também, comparar com a ideia de que o nativo “não branco” é digno de pena e mais fraco, precisando da proteção do colonizador, segundo atesta Augel (2007):

O colonizador partia de suas verdades absolutas e da negação absoluta do nativo enquanto sujeito. A estratégia era ignorar ou silenciar as culturas dos colonizados. Silenciar é um não dizer (...). O silêncio permite que o discurso etnocêntrico, homogeneizador e monolítico, que se quer único e verdadeiro, grite mais alto (Augel, 2007, p. 126).

Então, submetendo-se a essa ideia, como sujeito subordinado, o colonizado acaba se tornando “dependente” do seu opressor, conforme dizem Silva e Cotinguiba (citando Fanon):

Os efeitos da subalternidade ainda estariam presentes, tendo em vista a autenticidade reconhecida do negro em relação ao branco, caracterizando numa relação de dependência do colonizado que, ao fim, permite adaptar-se às práticas estabelecidas da cultura da metrópole. Tais efeitos, para Fanon, são causas de uma autonegação do próprio negro e sua identidade, passando a assumir uma “roupagem” aos padrões do homem europeu. Assim, ainda

permanece essa relação de dependência: o oprimido ainda depende do opressor em busca da construção desta nova identidade (Silva; Cotinguiba, 2016, p. 151).

Assim, com essa aparente “aproximação”, o colonizado não mais reage, pois vive numa espécie de “liberdade em cativeiro” que, sutilmente, o ilude e domina, pois, no final das contas, continua servindo aos interesses do colonizador, que mantém seu status nessa “relação de poder”, como preceitua Homi Bhabha (1998), ao dizer que o colonizador vai aparentemente diminuindo a diferença, porém na verdade nunca haverá uma relação de igualdade. É o que chama de “not quite/not white” (Bhabha, 1998, p. 138), que parece, mas não é igual. Diante da ilusão de aceitação por parte do colonizador, o sujeito subjugado diminui a resistência, entregando-se cada vez mais.

Ainda explorando este trecho da obra de Andrade, pode-se, novamente, recorrer ao cenário histórico que se seguiu até os dias atuais: diante da irreversível miscigenação racial, o povo busca se situar e se identificar de alguma forma coletiva. A esse respeito, Hall (2003) afirma que “Uma cultura nacional é um discurso - um modo de construir sentidos que influencia e organiza tanto nossas ações quanto a concepção que temos de nós mesmos” (Hall, 2003, p. 50). O autor complementa, dizendo que “não importa quão diferentes seus membros possam ser em termos de classe, gênero ou raça, uma cultura nacional busca unificá-los numa identidade cultural, para representá-los todos como pertencendo a uma grande família nacional” (Hall, 2003, p. 59). Porém, na busca de uma só “cultura nacional”, cai-se em contradição.

No Brasil, por exemplo, país marcado por uma suposta unidade cultural nacional, percebe-se, ao mesmo tempo, o orgulho de possuir

uma nítida divisão cultural regional e a evidência das diferenças entre os povos de cada região (nordestinos x paulistas x nortistas, etc.), seja por argumento de valorização da cultura regional, seja por preconceitos incitados pelos estereótipos criados em relação a cada um desses povos e suas regiões. A respeito desses estereótipos, Araújo (2016) alerta:

[...] observa-se que a identidade do colonizado é constituída discursivamente e estrategicamente através de estereótipos. Assim, torna-se importante combater esse tipo de discurso, pois constrói estereótipos sobre o Outro, fortalecendo concepções discriminatórias (Araújo, 2016, p. 41).

Algo interessante a se considerar é que esses estereótipos criados ao longo do tempo fazem parte do discurso colonial, conforme afirma Bhabha (1998):

Um aspecto importante do discurso colonial é sua dependência do conceito de “fixidez” na construção ideológica da alteridade. A fixidez, como signo da diferença cultural/ histórica/ racial no discurso do colonialismo, é um modo de representação paradoxal: conota rigidez e ordem imutável como também desordem, degeneração e repetição demoníaca (Bhabha, 1998, p. 105).

Quando Macunaíma teve um filho, todos os dias batia na cabeça do menino e falava: “Meu filho, cresce depressa pra você ir pra São Paulo ganhar muito dinheiro” (Andrade, 2019, p. 37). Sabe-se que os índios tinham por hábito sobreviver de sua própria terra, ser apegados a ela e dela retirar o suficiente para sua sobrevivência, sem ganâncias ou exageros.

Essa fala de Macunaíma a seu filho indica que, apesar de estar na sua terra e até mesmo ser o “Imperador do Mato-Virgem”

(Andrade, 2019, p. 34), considerava tudo isso insuficiente, pois já enxergava a vida à maneira do colonizador, visando a zona urbana e o símbolo do capitalismo: o dinheiro! E ainda mais, “*muito* dinheiro”, ao estilo do eurocentrismo que, ao despojar injustamente os nativos ameríndios de suas riquezas, ainda o fizeram em demasia, muito além do “necessário” para suprir suas necessidades de sobrevivência.

Porém Macunaíma demonstra que ainda tinha na consciência a noção de que isso não valorizava suas origens: quando decidiu ir para São Paulo, primeiramente foi “até a foz do rio Negro pra deixar a consciência na ilha de Marapatá” (Andrade, 2019, p. 47), num lugar bem alto, para não ser comida pelas saúvas. Pode-se analisar que: em primeiro lugar, Macunaíma não conseguia deixar sua terra e costumes, levando sua “consciência” consigo; em segundo lugar, guardou-a num lugar inacessível a predadores, para protegê-la, demonstrando que considerava sua consciência algo de valor; em terceiro, quem guarda algo pretende reaver tal coisa. Portanto, depreende-se que Macunaíma pretendia pegar de volta sua consciência ao retornar de sua aventura na cidade grande. Assim, mesmo como que “contra” sua vontade, seguia o caminho do colonizador.

Na cidade, ao se deparar com a industrialização em suas diversas formas, como carros, caminhões, bondes, etc., encontram-se novamente marcas de que o colonizado se rende aos feitos dos colonizadores como superiores:

[...] e tudo na cidade era só máquina! O herói aprendendo calado. De vez em quando estremecia. Voltava a ficar imóvel escutando assuntando maquinando numa cisma assombrada. Tomou-se um respeito cheio de inveja por essa deusa de deveras forçada, Tupã famanado que os filhos da mandioca chamavam de Máquina... (Andrade, 2019, p. 51).

Não foram assim iludidos os ameríndios que receberam os portugueses ao aportarem no território indígena e, em troca de espelhos e outras maravilhas do homem branco, entregaram suas riquezas, sua liberdade e, por fim, suas terras e suas próprias vidas? *Macunaíma* traz à tona a maneira pela qual o colonizado cai diante de seus colonizadores, antes mesmo de haver abertamente uma “luta” de dominação.

Na viagem a São Paulo, Macunaíma lançou mão dos seus tesouros, separando para a viagem “nada menos de quarenta vezes quarenta milhões de bagos de cacau, a moeda tradicional” (Andrade, 2019, p. 47). Ao chegar à cidade, viu que a moeda corrente não era mais o cacau e que seu tesouro fora extremamente desvalorizado. Decepcionado, aceitou receber em troca dos bagos de cacau, na Bolsa de Valores, somente “perto de oitenta contos de réis” (Andrade, 2019, p. 50) mesmo sabendo que “não valia muito” e que seria insuficiente para sua missão naquele lugar.

Quando Macunaíma perdeu seu talismã, a pedra Muiraquitã, este foi parar nas mãos de um homem na cidade grande que enriqueceu e se tornou um poderoso fazendeiro (Andrade, 2019, p. 46), chamado Venceslau Pietro Pietra, que também era um “gigante Piaimã comedor de gente” (Andrade, 2019, p. 53). Mesmo diante do risco e advertência de seu irmão Maanape, Macunaíma decidiu retomar seu valioso talismã de Venceslau Pietro Pietra, fato que faz alusão ao momento em que o colonizado se revolta contra seu colonizador, numa tentativa de defender seus valores, sua terra e seu povo.

Na primeira tentativa de Macunaíma contra o gigante, o herói foi morto por Venceslau (Andrade, 2019, p. 54). Assim, há uma alusão

à história da colonização do Brasil e de tantas outras terras em que, após tanta opressão, surgiram revoltas de índios e negros escravos contra seus dominadores, mas que, apesar de sua bravura, foram rechaçados e exterminados, tal qual Macunaíma, o qual, mesmo depois de morto, ainda foi “picado em vinte vezes trinta torresminhos” (Andrade, 2019, p. 56).

Em seguida, o herói foi ressuscitado por seu irmão Maanape (Andrade, 2019, p. 56), o que pode ser também entendido como um símbolo da atitude de resistência, segundo registra a história de países colonizados em que, apesar de várias vezes vencidos, os oprimidos ressurgem e reagem incansavelmente antes da sua libertação. Isso se vê na própria história do Brasil, em atos de resistência que resultaram em feitos importantíssimos, como a declaração da independência do Brasil de seu algoz Portugal (oficializada como 07/09/1822) e a abolição da escravidão (1850-1888).

Em nova tentativa de reaver o tesouro subtraído de sua terra, Macunaíma reencontrou o gigante Piaimã e, para se aproximar sem ser notado, se disfarçou de uma francesa, conseguindo agradar seu algoz e, quando teve a oportunidade, pediu-lhe a pedra Muiraquitã (Andrade, 2019, p. 61). Porém, o gigante se recusou a devolver o amuleto e anunciou ser colecionador de tesouros, mentindo que comprou honestamente a pedra e ainda mostrou inúmeros outros tesouros que conseguiu ao longo do tempo. Macunaíma novamente não conseguiu retomar seu tesouro e buscou imitar Venceslau, sendo colecionador de pedras e, posteriormente, de palavras, aprendendo vários idiomas estrangeiros (Andrade, 2019, p. 66).

Este episódio pode ser comparado aos colonizadores que usurparam o domínio e riquezas dos povos colonizados, agindo como

se fosse de forma legítima, exibindo ao mundo suas conquistas como feitos honrosos e gloriosos. Na tentativa de se inserir no contexto do dominador, o dominado se mistura aos costumes valorizados por seus opressores, como a cultura, hábitos e até mesmo a língua.

Dessa maneira, o processo da transformação da identidade cultural de Macunaíma foi influenciado, de várias formas, pelas culturas dos outros povos com quem teve que se relacionar em busca de atingir sua missão e até mesmo de sua sobrevivência. Tal processo é assim comentado por Eliane Araújo (2016, p. 99): “reconhece-se que não há uma relação unívoca ou imutável com as representações identitárias, pois os sujeitos não possuem uma, mas várias identidades que por sua vez” (e cita Hall) “estão sujeitas a uma historicização radical, estando constantemente em processo de mudança e transformação” (Hall, 2014b, p. 108, *apud* Araújo, 2016, p. 99).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No decurso da chamada modernidade, a distinção de raças não parou por aí. Com as consequências do colonialismo, o capitalismo implantado forçou ainda mais a ramificação que evidencia a hierarquia de poder societal. A respeito dessa evolução, Quijano (2009, p. 74) afirma que:

No decurso da evolução dessas características do poder actual, foram-se configurando novas identidades sociais da colonialidade - índios, negros, azeitonados, amarelos, brancos, mestiços - e as geoculturais do colonialismo, como América, África, Extremo Oriente, Próximo Oriente (as suas últimas, mais tarde, Ásia), Ocidente ou Europa (Europa Ocidental, depois). E as relações intersubjectivas correspondentes, nas quais se foram fundindo as experiências do colonialismo e da colonialidade com as

necessidades do capitalismo, foram-se configurando como um novo universo de relações intersubjectivas de dominação sob hegemonia eurocentrada. Esse específico universo é o que será depois denominado como a modernidade.

Dessa forma, na obra em estudo, verifica-se a construção de uma identidade cultural de Macunaíma e seus irmãos, representando a formação do povo brasileiro. Através dos efeitos coloniais, vê-se a demonstração da hierarquia societal estabelecida, fortemente ligada ao preconceito racial e à subjugação dos povos colonizados.

Pode-se ver, também, através das características subversivas de Macunaíma, a representação das tentativas dos povos subjugados em libertar-se e conquistar seu espaço na sociedade, algo que a história do Brasil revela ter ocorrido em fatos importantes como a abolição da escravidão e, desde aí, várias conquistas colaborativas para a diminuição da injustiça social perpetrada pelo eurocentrismo colonial.

REFERÊNCIAS

A BÍBLIA. **Êxodo**. Trad. de João Ferreira Almeida. São Paulo: Sociedade Bíblica Trinitariana do Brasil, 2007, Capítulo 14.

ANDRADE, Mário de. **Macunaíma**: o herói sem nenhum caráter. Chapecó: UFFS, 2019.

ARAÚJO, Eliane Valente de. **O discurso colonial e a constituição de estereótipos sobre Rondônia e Rondonienses**. 2016. 116 f. Dissertação (Mestrado Acadêmico em Letras) - Universidade Federal de Rondônia, Porto Velho, 2016.

AUGEL, Moema Parente. **O desafio do escombros**: nação, identidades e pós-colonialismo na literatura da Guiné-Bissau. Rio de Janeiro: Garamond, 2007.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

BONNICI, T. Introdução ao estudo das literaturas pós-coloniais. **Mimesis**, Bauru, v. 19, n. 1, p. 07-23, 1998.

CADENA, Nelson. **A lenda do Sumé**. Disponível em: <<https://blogs.ibahia.com/a/blogs/memoriasdabahia/2013/01/21/a-lenda-de-sume-o-santo-que-teria-andado-pelo-mar-da-bahia/#comment-4047>>. 2013>. Acesso em: 16 out. 2019.

DICIONÁRIO ONLINE. Disponível em: <<https://dicionario-online.com/caraimonhaga/>>. Acesso em: 20 set. 2019

DICIONÁRIO ONLINE GOOGLE. Disponível em: <<https://www.google.com/search?q=sincretismo&oq=sincretismo&aqs=chrome..69i57&sourceid=chrome&{google:instantExtendedEnabledParameter}ie=UTF-8>>. Acesso em: 20 set. 2019.

FANON, F. **Os condenados da terra**. São Paulo: Civilização Brasileira, 1968.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Novo dicionário eletrônico Aurélio**. Ed. Positivo, 2010.

FREITAS, Aimberê. **Estudos Sociais** - RORAIMA. Geografia e História. São Paulo: Corprint Gráfica e Editora Ltda., 1998.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Trad. de Tomaz Tadeu da Silva e Guaracira Lopes Louro. 8. ed., Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

HALL, Stuart. Quem precisa da identidade? In: Silva, Tomaz Tadeu da. (Org.). **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2014b.

LOPES, T. A. **Macunaíma**: a margem e o texto. São Paulo: Hucitec; Secretaria de Cultura, Esporte e Turismo, 1974.

NENEVÉ, Miguel. Teoria do pós-colonialismo e algumas contribuições para a Educação. **Canadart** XIII. Salvador, XIII, jan. 2005, p. 131 – 153.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Buenos Aires: Clacso, 2005.

QUIJANO, Aníbal. Epistemologias do Sul. In: SANTOS, Boaventura; MENESES, Maria Paula. (Orgs.). **Colonialidade do poder e classificação social**. Coimbra: Almedina S. A., 2009.

SILVA, Marco; COTINGUIBA, Marília. Dialogando Fanon com o Haiti: aspectos sobre descolonização e diáspora em “Adeus, Haiti”, de Edwidge Danticat. In: FERREIRA, Carlos Roberto Wensing; PISSINATTI, Larissa Gotti; FERREIRA, Uryelton de Sousa (Orgs.). **Pós-colonialismos: uma leitura política dos textos literários**. São Carlos: Scienza, 2016.

VECCHIO, D. Macunaíma e o relato da descolonização do Brasil. **Itinerários**, Araraquara, n. 44, p. 149-165, jan./jun. 2017.

PROTO-HISTÓRIA DAS ESCRITORAS AFRICANAS NO *ALMANAQUE DE LEMBRANÇAS LUSO-BRASILEIRO*

Pedro Manoel Monteiro
Fundação Universidade Federal de Rondônia (UNIR)
pmmonteiro2008@gmail.com

AS SENHORAS DO ALMANAQUE

A história das escritoras africanas de língua portuguesa faz parte de um conjunto cultural bastante complexo, que evoca forças e desejos avassaladores, porque as questões de gênero ainda são temas polêmicos do colonialismo e do estabelecimento do pós-colonial na África.

Os primeiros registros de escritoras africanas remontam aos vários almanaques publicados em Portugal, dentre essa plêiade destaca-se o ALLB – *Almanaque de Lembranças Luso-Brasileiro*, que circulou de 1851 até 1932. No ALLB, a primeira publicação de uma mulher ocorre apenas em 1861.

Até o momento, o ALLB tem sido o mais estudado e, possivelmente, seja o mais representativo, dada a sua abrangência temática e alcance geográfico.

Os almanaques oferecem uma perspectiva para a compreensão das primeiras manifestações dessa escrita que se quer feminina²⁶ e

²⁶ Neste trabalho, adotamos como sinônimos os termos "literatura feminina", "escrita feminina", "literatura escrita por mulheres", pois entendemos que somente as mulheres podem ser responsáveis pela literatura dita feminina, portanto, não consideramos qualquer escrito que não seja oriundo das mãos de mulheres como literatura feminina, como a literatura masculina só pode ser oriunda das mãos de homens, pois obras que, supostamente, retratam o mundo da mulher escrito por homens, ainda são visões sobre mulheres que partem de uma ótica masculina, da

africana. Contudo, caracteriza-se mais como sua proto-história e não história propriamente, porque não há ainda elementos propriamente identitários nessa escrita do século XIX e os estudos do ALLB ainda estão apenas no seu começo, muito ainda há que ser feito. Segundo se verifica:

Embora o ALLB comece a ser publicado para o ano de 1851, a presença da primeira senhora com ligação explícita a África ocorre dez anos depois, no ano de 1861. Trata-se de *Leonor de Sousa e Almeida*, que aí comparece com dois textos em prosa, ambos *de assuntos africanos*. (Santos. 2011, p. 204, grifos nossos)

Como se vê no artigo *A mulher de África no Almanaque de Lembranças Luso-Brasileiro* (Santos, 2011), há a falsa impressão de que as mulheres lá presentes são realmente africanas, o que não é de todo verdade. O tema tratado por ela é assunto africano, mas de fato é uma colona portuguesa em África e não uma mulher africana fazendo valer o seu lugar de fala:

Mas João Maria de Sousa e Almeida deixou descendência natural, 11 filhos, sendo que os oito últimos foram legitimados por alvarás régios de D. Luís I, de 12.5.1869. Seguem os primeiros três filhos: (...) 4.1- *Leonor de Sousa e Almeida*, nasceu provavelmente em Benguela, a 26 de novembro de 1835, com geração que segue. (<https://geneall.net/pt/forum/114849/descendencia-do-barao-de-agua-ize/> - grifos nossos.)

mesma maneira que não entendemos obras escritas por mulheres que focam homens e suas vivências como sendo "literatura masculina". Toda vez que nos referirmos a literatura feminina estaremos definindo o pensamento como literatura escrita por mulheres.

O excerto acima comprova o fato de que Leonor de Sousa e Almeida, aristocrata, filha do Barão de Água-Ize e não uma mulher africana, na acepção da palavra. No geral, as primeiras participações das escritoras do ALLB foram realizadas por mulheres de famílias de imigrantes portugueses, como é o caso da Humilde Camponesa:

Se de alguma coisa pode valer, referiro-lhe [sic] o nome de Teresa Ferreira Lima, a primeira professora da Garça, Sto Antão, Cabo Verde, exonerada em 1875, e ainda Gertrudes Ferreira Lima, poetisa e que usava o pseudónimo de Humilde Camponesa. (...) Como refere o autor, “são famílias ... que vieram no tempo das lutas liberais e antes, no tempo de D. João V [1689-1750] e D. José” [1714-1777]. (<https://geneall.net/en/forum/2048/familia-Ferreira-lima/#a2066> – grifos nossos)

Segundo aponta o autor "são famílias... que vieram no tempo das lutas liberais e antes, no tempo de D. João V e D. José". Situação que vai perdurar até meados do século XX, em que surgem as primeiras vozes autenticamente africanas, forçosamente poucas, de acordo com as condições sociais e educacionais. O acesso à educação de qualidade, universal e gratuita nunca foi plano da metrópole imperial. Portanto, impossível o surgimento de um volume de vozes africanas femininas, principalmente, se considerarmos que na Europa as mulheres ainda lutavam por direitos básicos, o que se pode dizer sobre o direito a literatura?

O problema dessa fragilidade teórica em situar as primeiras vozes femininas africanas no ALLB, relaciona-se com a presença colonial portuguesa e na incapacidade, ou melhor dizendo, no desinteresse do poder imperial em desenvolver culturalmente os territórios ocupados. A estratégia colonial, por todo o período de

dominação, permaneceu da mesma forma até 1974, absolutamente predatória, inviabilizando a produção autóctone.

Impossível afirmar a africanidade de pessoas nos territórios ocupado que lá se encontravam somente para explorar. Os manuais literários apontam para a formação das novas séries apenas no meio do século XX, não no século anterior. Situação teórica que dificilmente será alterada, porque não havia infraestruturas suficientes para a fixação de uma população letrada, nascida e comprometida com a realidade africana, ou seja, cujo lugar de fala fosse o solo africano.

Até o presente momento, o estudo mais amplo e sistemático sobre este assunto tem sido desenvolvido por Chaves, Lousada e Abreu, que entre os trabalhos publicados, destaca-se: *As senhoras do almanaque de lembranças luso-brasileiro: catálogo da produção de autoria feminina*²⁷. Obra, cuja catalogação serviu de base para nossas ilações, porém, segundo Vanda Anastácio (2012, p. 70-2) são cerca de 44 diferentes almanaques listados nominalmente e separados por áreas, sendo que o ALLB é apenas um deles.

Sobre a participação das mulheres no ALLB:

Os textos de autoria feminina provenientes de África publicados no ALLB não são, portanto, muito numerosos,

²⁷ Aproveitamos o momento para recordar que o termo "senhoras" em oposição a "cavalheiros" sempre foi utilizado pelos editores desde quando as mulheres começaram a publicar, em 1855, até a sua última edição, em 1932, porém tal situação permanece até o ano de 1872, quando os até então cavalheiros foram redesignados como escritores. Nesse momento, fica evidente a diferença de tratamento para com as senhoras que não foram elevadas a condição de escritoras, essa não renomeação evidencia o tipo de sociedade que refletia o almanaque, pois deixa claro o protagonismo masculino sobre o feminino, atribuindo o valor positivo aos homens e relegando as mulheres ao mesmo plano de subalternidade, apesar de não haver nenhuma diferença estética entre o que produziam os dois grupos.

tendo o conjunto de textos em prosa dimensões muito próximas do da poesia: em prosa encontram-se vinte e quatro textos, em verso trinta. Quanto aos anos de produção, é de sublinhar que não existe disparidade temporal significativa. As senhoras de África produzem e publicam praticamente todos os anos, notando-se apenas um ou dois anos de interregno. (Santos, 2011, p. 205)

Percebemos, ao consultar a crítica especializada, que "os editores de almanaques do século XVIII haviam criado as condições para a emergência de um novo tipo de autor: aquele que não frequenta necessariamente o meio literário ou erudito" (Anastácio, 2012, p. 67).

Segundo o Instituto Nacional de Estatística de Portugal, Angola no ano de 1935 possuía a população estimada em 3 milhões de habitantes, porém, em sentido contrário, figuram apenas 2.153 "fêmeas" matriculadas (Anuário Angola 1936, p. 159). Diante de tal panorama, ficam mais perguntas do que respostas: quantas mulheres desse universo colonial tiveram acesso às grandes obras? quantas desenvolveram habilidades literárias superiores? E, por fim, quantas africanas tiveram oportunidade de publicação? A resposta é simples, segundo Baltazar Soares Neves:

Entretanto, e apesar de mais de quatro séculos nas terras 'conquistadas', os portugueses não se mostraram preocupados com as 'realizações educativas'. Se alguns esforços para educar e instruir, nomeadamente no Brasil e na Índia, se revelaram notórios e eficazes, o mesmo não aconteceu em relação aos territórios coloniais em África (Neves. 2008, p. 45).

Em pleno século XXI, são raríssimas as escritoras africanas com produção significativa, permanecendo ainda, muito longe da equidade de gênero. O que se pode dizer do século XIX? Não há base para

contrariar a crítica especializada, propondo uma gênese literária africana escrita no feminino que seja anterior ao século XX. Pode-se até considerar uma proto-história literária, da qual surjam as primeiras impressões embrionárias, no máximo "lusitanas de temática africana", mas não africanas.

No conjunto de produções do ALLB, segundo o estudo de Chaves e Lousada (2015) são apresentadas 1.264 entradas no *Catálogo da produção de autoria feminina*²⁸, porém, desse total, temos a presença de 3,7% dos nomes relacionados às Áfricas e ao extremo oriente, o que nos deixa com um total "hipotético" de 46 escritoras africanas²⁹ representadas no ALLB, conforme demonstra o gráfico³⁰ abaixo.

²⁸ Do número de entradas apresentadas no catálogo alguns nomes devem ser retirados por se tratarem de homens e não de mulheres, como são os casos de Amélia Bacini, que, na verdade, trata-se de Amélio e de Airga O'Tnegras, claramente Sargento Agria (provavelmente Aguiar), entre outras situações, como, por exemplo, as já falecidas: Marquesa de Alorna, Sórora Maria do Céu e Sórora Violante do Céu.

²⁹ O número de escritoras é hipotético porque tanto no grupo de escritoras, que figuram entre as 171 "SL", quanto nas escritoras identificadas como (P) há aquelas que foram identificadas como sendo (P: Amadora; Moçambique: Lourenço Marques), é possível que o número real seja diferente para mais ou para menos. Portanto, o que está em voga não são os números exatos, mas sim a sua significação histórica e as condições que o envolvem.

³⁰ Cabe aqui uma explicação sobre todos os gráficos próprios que utilizamos. Em 2013, no primeiro estudo sobre uma pequena parte do tema aqui abordado, foram utilizados gráficos próprios, confeccionados diretamente da ferramenta do redator de textos Word, que executa todas as tarefas gráficas e de porcentagens automaticamente, como se pode ver em todo o trabalho e, isso tem algumas consequências, uma delas é que muitas vezes os valores proporcionais estarão em 0%, quando na verdade o que está sendo representado é que o número alcançado é bem menor do que 1% e que o programa não é capaz de registrar frações desse valor. O motivo principal que leva a essa situação decorre de evitarmos a complexidade do apoio matemático que a abordagem estatística pura e acadêmica traria e que, por outro lado, com suas fórmulas complexas e resultantes gráficos e quadros também complexos resultantes, invariavelmente, são pouco significativos

Gráfico 1. Países representados no ALLB

O sistema educacional imperial praticamente inexistiu, pois se durante o século XX os dados apontados pelo INE nos relatórios coloniais apontavam menos de 2.500 mulheres africanas frequentando, sistematicamente, o ensino básico em Angola, em pleno ano de 1936. Não há condições suficientemente favoráveis para o surgimento de escritoras capacitadas para dar sustentação teórica para a existência de uma literatura africana feminina, que resista a uma simples especulação, porque os números não permitem.

Mesmo se, à grosso modo, ainda considerando apenas as informações contidas no trabalho das duas críticas sobre as senhoras do almanaque, a quantificação da participação dessas senhoras encontra-se esparsa no Almanaque de Lembranças Luso-Brasileiro entre os anos de 1851 até 1932, foram 71 anos contados desde a primeira participação efetiva, em 1861. Matematicamente, numa ponderação de média simples, sem os requisitos intrincados da

e acabam por elucidar pouco para a área científica a que este trabalho se destina. Conscientemente, optamos por gráficos e tabelas simples e de fácil entendimento por todos os prováveis leitores, pois o que se pretende em última instância não é a análise fria de dados matemáticos, mas sim, a perspectiva de um caminho já percorrido e que ainda há muito que percorrer.

estatística, são 17,80 participações/ano, considerando todas as mulheres.

Considerando a quantidade de vezes que essas senhoras participaram com a publicação de qualquer texto, fossem eles: "passatempo, poesia, prosa, suplemento" teremos a seguinte representação gráfica dessa atuação feminina:

Gráfico 2. Percentual por número de publicação no ALLB

A maioria das mulheres elencadas figuram apenas 1, 2 ou 3 vezes nas publicações, compondo 79% do total delas, 1.156. A maioria esmagadora não mostra continuidade laboral na escrita. Mulheres com 4, 5, 6 e 7 aparições representam o total de 13%, as poucas que superaram a marca inicial do primeiro grupo, não dando continuidade ao exercício de escrita. Se somados os dois grupos, constituem juntos 92% das publicações. Esses dados demonstram uma fragilidade clara no exercício da escrita das senhoras do ALLB.

Quando a questão se volta, unicamente, para os números, quanto seria o número ideal para que de fato alguém seja considerado

escritor? A resposta não existe, nem tencionamos tentar estabelecer tal verdade inalcançável. Entre 8 e 12 participações, temos 6% das mulheres.

Entre 13 e 50 participações, a soma dessas mulheres atinge somente 2% do total de escritores. Logo, foram apenas 25 mulheres que mantiveram prática consistente de escrita e publicação no ALLB em todo o seu tempo de existência.

Não há questionamento quanto à qualidade estética daquilo que foi efetivamente publicado, se pertence realmente às letras, pois a maior parte do que foi publicado não era ficção. Por fim, a participação das mulheres reduz-se a apenas 2,7 vezes por ano de publicação.

A média feita apenas com as escritoras alegadamente africanas pelo período de participação das mulheres no ALLB resulta numa proporção absolutamente baixa, 0,64/ano.

Na comparação entre a produção atual das escritoras africanas com títulos publicados no século XX, segundo o gráfico abaixo de Monteiro (2016, p. 326) que apontava o percentual de escritoras por títulos publicados, observamos dados similares:

Gráfico 3. Número de autoras africanas 148 autoras e 357 títulos publicados

Na atualidade, a proporção de publicação de títulos³¹ e a publicação das mulheres da ALLB são extremamente próximos. Os dois casos tratam de formas e contextos também distintos, pois há muita diferença entre a publicação de livro no mercado editorial e os conteúdos do ALLB. Pelo gráfico acima, a maioria absoluta das escritoras só realizou uma publicação durante a vida, a similitude de resultados para 2, 3, 4 e 5 publicações cujos percentuais são muito próximos, o que caracteriza o pouco exercício de escrita como a consequência provável da pouca oportunidade de publicação em ambos os casos, quer seja no século XIX, como no XX.

Em conclusão, se o conjunto de toda a produção feminina, não importando se escrita por brasileiras, portuguesas ou africanas era efêmera, o que se pode dizer da produção nomeadamente africana, pelo que apresentamos? Este problema da falta de oportunidade de publicação e, consequentemente, o exercício literário, estende-se até o surgimento da CEI- Casa dos Estudantes do Império (1944) e o seu período de atuação, de todos os 22 títulos por ela publicados, todos eram de homens.

A QUESTÃO DA QUALIDADE E DA QUANTIDADE DOS ESCRITOS

Um dos principais questionamentos que tentamos responder e que a todo instante ronda esta pesquisa refere-se ao binômio quantidade/qualidade, esse problema dos estudos literários sempre

³¹ Dados de 148 autoras com 357 títulos são parciais e representam o que havia de informação disponível até aquele momento. Como se pode ver no Capítulo 4, os números corrigidos com mais outras fontes são maiores, mas ainda assim mantém semelhança com esses dados.

causou arrepios em boa parte da crítica e continuará eternamente rondando as discussões, pois epistemologicamente qualidade não é sinônimo de quantidade. Autores que publicaram obra única, em geral, carecem do exercício de escrita, que leva ao aperfeiçoamento no estilo individual. Por outro lado, a criatividade nem sempre sofre impacto positivo do labor, ou seja, um escritor limitado em imaginação não irá conseguir sobrepujar esse problema apenas com a técnica.

Desde 1855, até 1932, não houve um ano em que as mulheres não participaram no ALLB, somam-se 77 anos de presença feminina, porém o máximo percentual alcançado não passou dos 16,89% de tudo que foi publicado. Nesse período encontram-se 3.393 vezes os nomes de senhoras contra 20.078 vezes que os nomes dos cavalheiros foram citados³² em seus índices de colaboradores.

³² Lembramos que os dados se referem ao número de vezes que os nomes aparecem no índice de colaboradores, sabemos que eram 1.264 mulheres de fato. Tanto as senhoras como os cavalheiros numa mesma edição apareciam com vários textos publicados, sendo que a maior participação feminina disparado são 47 e 50 textos publicados pela portuguesa Catarina Máxima de Figueiredo e pela brasileira Carmelita de Arantes, respectivamente, sendo que a primeira apresenta 40 poemas publicados e a segunda apenas passatempos. A terceira colocada nessa lista é a brasileira Henriqueta Freire, com 42 participações, das quais apenas 10 são poemas.

Gráfico 4. Percentuais de participação das mulheres e dos homens no ALLB em todas as edições

O gráfico acima mostra o pico de participações femininas entre os anos de 1887 até 1895. De 1855 até 1878, as presenças femininas permanecem num patamar médio de 15 participações por edição. Entre 1895 e 1923, as presenças femininas estabilizam na casa das 40 participações por edição, para começar a decair depois de 1924. Talvez a explicação para esse declínio se deva a entrada da modernidade literária, acompanhada pela proliferação de revistas especializadas.

Sobre a oportunidade da prática da escrita criativa, o ALLB ofereceu pouca possibilidade de aperfeiçoamento, mas as predisposições subjetivas pessoais também impactam diretamente a questão da qualidade, que somente com a análise individualizada pode ser aferida.

O processo de escrita criativa sofre evolução até que o seu escritor atinja a maturidade intelectual através do exercício. Durante sua vida literária, se longa, um escritor acaba passando por diferentes fases de escrita, como são os muitos casos conhecidos, sendo desnecessário nomeá-los. O percurso de Agustina Bessa-Luís³³

³³ Não é possível saber quantos manuscritos guardam os escritores em seus baús e gavetas, por isso os números exatos do que deve ser descartado não são mais

ilustra bem esse pensamento. Segundo a crítica, ela atinge o seu ponto de amadurecimento com *A Sibila* (1954), tendo escrito antes disso ao menos mais quatro obras conhecidas e editadas, inclusive com a publicação recente do inédito *Deuses de barro* (2017), que a ficcionista teria escrito aos 19 anos de idade, na década de 40, consequentemente, seriam quatro (ou cinco) as obras de exercício. Essa forma de pensar o que é um escritor, teríamos de descartar os títulos com pouca qualidade perante o patamar extremamente elevado que alguns escritores conseguem alcançar durante a vida literária.

Na mesma situação encontramos Castro Soromenho, que segundo o crítico Alfredo Margarido (1980. p. 23):

[...] acaba por atingir a plenitude de escritor com os romances "Terra Morta", editado pela casa dos estudantes do Brasil em 1949 [...] e com "Viragem"[1957], que recentemente recebeu a honra de tradução pela famosa editora francesa Gallimard.

No caso de Castro Soromenho, doze são os títulos publicados antes dele atingir a plenitude ou a maturidade literária, não que esses títulos iniciais não tenham qualidade ou importância, não é disso o que tratam esses crivos da academia, são obras que ainda apresentam falhas, são os esboços iniciais, ou os gérmenes da grande arte que virá a ser desenvolvida durante a fase plena do artista, em termos de técnica e de criação ficcional, portanto, há diferença de qualidade entre as fases, comprovando a necessidade de experimentação no início da carreira, através do exercício e da experimentação.

Tomando o princípio do exercício da escrita criativa como uma norma e aplicando o conceito, numa perspectiva em que

relevantes do que a lição do exercício da escrita que por vezes a academia teima em não perceber.

descartaríamos as obras do período de imaturidade e atribuindo esses números aos casos das escritoras do século XIX – do ALLB – e as do século XX, que já possuem obras publicadas, mantendo os índices dos três casos apresentados, como norma, os números seriam 3, 4 e 12. Considerando o nível de 3 obras, eliminaríamos 79% das escritoras do ALLB e das escritoras de livros da modernidade, pois os números de incidência são exatamente os mesmos. Ao simularmos com 4 eliminações, o percentual sobe 86% em ambas as categorias de escritoras. Tomando 12 títulos como medida, seriam 99% de incidência no ALLB e 96% das escritoras modernas.

A mulher africana teve muito menos prática escrita, fator agravado pela falta de acesso à educação, reiterada menor participação nessas publicações (fato que só o tratamento diferenciado dispensado as mulheres, tratadas por “senhoras”, sendo que elas desenvolveram as mesmas escritas do que os senhores, tratados por “escritores” no ALLB).

A quantidade de exercícios de escrita relaciona-se com a qualidade. O *status quo* manteve-se tanto no século XIX, como no XX, mantendo as mulheres numa distância segura do mercado editorial. O número de mulheres que apresentam prática literária substancial é muito pequeno. No caso africano, se apesar de tudo que foi demonstrado, mesmo assim, fosse considerado que no ALLB as entradas registradas como africanas o fossem de verdade, constituem apenas 2% das mulheres no ALLB, que em seu total, representam também uma fração pequena, sem condições de competir por espaços nesse campo cultural. Portanto, esses dados confirmam o motivo pelo qual os manuais de história literária colocam a presença feminina

africana apenas em meados do século XX, pois tal panorama justifica sistemicamente a pequena quantidade de escritoras africanas.

EDITORAS E EDIÇÕES

Para a compreensão da história das escritoras africanas, há alguns temas fundamentais que não podem e não devem ser contornados. Entre tais questões fundamentais encontra-se, inclusive, o trabalho de definir o caráter do mercado editorial africano, questão não abordada nos compêndios de história literária, permanecendo em total silenciamento.

Os estudos das séries africanas limitam-se a apresentação do binômio autor/obra, como se apenas isso fosse capaz de elucidar toda a história dessas séries. Por outro lado, há a análise de temas específicos, baseados em obras e autoras específicas, que muitas vezes se repetem no meio acadêmico, permanecendo a roda-viva do desconhecimento do que verdadeiramente acontece com as escritoras africanas na história literária e no mercado editorial. Tais estudos são fundamentais, mas por si só não respondem outras questões também fundamentais sobre o conjunto de cada série.

Em pleno século XIX, não havia nenhuma regulamentação legal sobre o mercado editorial como atividade comercial, somente com a modernidade que essa atividade passa a ser regulada, entrando em cena os direitos autorais, entre outras normas. Nos primórdios, a produção e comércio dos livros dependia apenas de ações isoladas de indivíduos que atuavam na produção, distribuição e comercialização das obras.

Na fuga da família real portuguesa para o Brasil, em 1808, além dos alardeados 60.000 livros, também vieram nas bagagens as suas

prensas e tudo o que na desabalada carreira pôde-se arregimentar, fosse de valor financeiro ou cultural, para a instalação da corte imperial, no Rio de Janeiro. Passado esse período de instalação da família real portuguesa, que culminou com a abertura dos portos, a criação de escolas e das duas primeiras universidades em solo colonial, contados 50 anos depois desses eventos, o panorama educacional, na ex-colônia, estava voltado para a pequena elite imperial brasileira, que detinha o poder político e econômico ainda baseado no agronegócio para exportação, com base em mão-de-obra escrava. O analfabetismo e a exclusão dos escravos ainda eram a norma no país e perdurou assim até o século XX.

Se no Brasil-colônia e no Brasil-independente a situação educacional era penosa, não seria de maneira diferente nos outros territórios coloniais portugueses ainda ocupados, de tal feita que o impacto mercadológico é direto:

Evidencia também o problema que atormentará, por todo o século XIX pelo menos, os impressores brasileiros: as despesas tipográficas eram mais caras na colônia que na metrópole, fragilizando a indústria local diante do concorrente estrangeiro (Lajolo; Zilberman. 2015, p. 73)

E nem poderia ser diferente o resultado de tal situação, pois era pouco provável ou inviável a publicação de qualquer obra oriunda das colônias, raras exceções aconteceram, no geral as publicações de livros passavam pela metrópole. Por essa perspectiva, aumenta a dificuldade para a publicação de mulheres africanas, porque a competição não era apenas com a publicação de autores portugueses, mas também, a oferta de obras e de autores estrangeiros, franceses, ingleses, alemães, italianos, espanhóis, que possuíam academias de ciências e filosofia há

muitos séculos e dominavam o mercado acadêmico com suas publicações, além do próprio mercado das letras, sem contar que o parque industrial nesses países já estavam constituídos há mais tempo e, inclusive, fabricavam as prensas, para além dos livros.

A participação da mulher africana está limitada a uma representação temática em veículos de menor importância, levado a cabo por mulheres europeias, pertencentes a elite controladora do poder econômico, político e cultural. Nos almanaques, o que se constata é a presença de mulheres portuguesas de passagem nesses países africanos, mas que ainda não podem ser consideradas africanas, cabendo esse papel à sua descendência, quando a houver, assim justificando as primeiras vozes africanas femininas na primeira metade do século XX, conforme a crítica especializada já vinha apontando, portanto tentar imputar às senhora do ALLB essa primazia infundado e insustentável.

REFERÊNCIAS

AAVV. **Biblos Enciclopédia Verbo das Literaturas de Língua Portuguesa**. 5 vols. Verbos, Lisboa, 1995.

ALMANACH DE LEMBRANÇAS LUSO-BRASILEIRO/NOVO ALMANACH DE LEMBRANÇAS LUSO-BRASILEIRO: 1851 - 1932.

ANASTÁCIO, Vanda. **O que é uma autora? reflexões sobre a presença feminina no campo cultural luso-brasileiro antes de 1822**. Rio de Janeiro: Matraca, v. 18 n. 29, jul./dez. 2011.

ANASTÁCIO, Vanda. **Almanaques: origem, gêneros, produção feminina**. Veredas: Revista da Associação Internacional de Lusitanistas, n. 18, p. 53-74, 1º dez. 2012.

Anuário Estatístico de Portugal - **Anuário para Angola** - 1936, Lisboa, Instituto Nacional de Estatística.

ANUÁRIO ESTATÍSTICO DE PORTUGAL - **Anuário para Cabo verde** - 1938, Lisboa, Instituto Nacional de Estatística.

LAJOLO, Marisa; ZILBERMAN, Regina. A profissionalização do escritor no Brasil do século XIX. **Fragmentum**. Santa Maria: Editora Programa de Pós-Graduação em Letras, n. 45, 65 abr./jun. 2015.

MARGARIDO, Alfredo. **Estudos sobre literaturas das nações africanas de língua portuguesa**. Lisboa: A Regra do Jogo, 1980.

MARGARIDO, Alfredo. **Poetas de São Tomé e Príncipe**. Lisboa: CEI, 1980.

NEVES, Baltazar Soares. **O seminário-liceu de S. Nicolau contributo para a história do ensino em Cabo Verde**. Porto: CEAUP, 2008.

SANTOS, Ana Patrícia Peixinho. **A mulher de África no Almanaque de Lembranças Luso-Brasileiro**. Porto Alegre: Navegações, v. 4, n. 2, jul./dez. 2011, p. 204-207.

RESISTÊNCIA NA OBRA *PATINHO SURDO*

Larissa Gotti Pissinatti
Fundação Universidade Federal de Rondônia (UNIR)
larissa.pissinatti@unir.br

INTRODUÇÃO

Este trabalho tem por objetivo identificar representações de resistência na obra *Patinho Surdo* (Karnopp; Rosa, 2011), como estratégia contra os valores e metodologias educativas ouvintistas. Para tanto, usamos a teoria dos estudos pós-coloniais, a fim de contextualizar a obra nos estudos literários, aproximando as produções dos surdos com essa teoria. Em seguida, abordamos o conceito de resistência e, após, identificamos as evidências de resistência presentes na obra. A análise se pauta nas evidências de resistência por nós identificadas em três elementos dos estudos pós-coloniais: apropriação linguística, discurso paradigmático e deslocamento.

Nosso artigo está dividido em três partes. Na primeira abordamos o conceito de resistência na perspectiva dos estudos pós-coloniais. Em seguida, contextualizamos a literatura surda e sua relação com o conceito e, por fim abordamos as evidências de resistência, a partir dos três conceitos elencados acima, na obra *Patinho Surdo*.

CONCEITO DE RESISTÊNCIA

O termo resistência foi cunhado nas décadas de 30 e 50 do século XX, em meio a um contexto histórico de embates intelectuais contra diversos sistemas políticos (fascismo, nazismo). A resistência

manifestou-se em autores que produziram as “literaturas de resistências” (Bosi, 2002). Dessa forma, o primeiro momento desse tipo de literatura tem relação com a história, trazendo, em sua temática, a resistência, apresentando também personagens de recusa a um sistema político-econômico.

Em 1960, segundo Harlow (1987), o termo foi aplicado na literatura de um crítico palestino, Ghassan Kanafani, que faz a relação do termo com a história político-econômica e a experiência de ocupação e exílio do povo. O termo apresenta as relações coloniais entre diferentes sociedades e a instituição de uma tensão interna, por meio da recusa de valores coloniais, para a manutenção da identidade.

Conforme Harlow (1987), a literatura, ao manifestar a categoria resistência em sua temática, ou seja, como tensão interna entre as relações culturais, apresenta uma possibilidade pedagógica, onde a recusa é uma forma de afirmação da própria cultura que está em situação de opressão, sendo, assim, uma estratégia de libertação. Harlow (1987), da mesma forma que Fanon (2005), compreende que a manifestação da resistência na literatura tem seu início em fatos históricos, ligados ao processo de colonização. Para Fanon (2005), a literatura de resistência

[...] é a literatura de combate propriamente dita, no sentido em que ela convoca todo um povo à luta pela existência nacional. Literatura de combate porque informa a consciência nacional, dá-lhe forma e contornos e lhe abre novas e ilimitadas perspectivas (Fanon, 2005, p. 275).

No entanto, Bosi (2002) apela para uma literatura além da resistência política. Ele afirma que “deve-se, porém, aprofundar o campo de visão. E detectar em certas obras, escritas

independentemente de qualquer cultura política militante, uma tensão interna que as faz resistentes, enquanto escrita e não só, ou não principalmente, enquanto tema” (Bosi, 2002, p. 129).

Para Bosi (2002, p. 134), “a resistência na literatura é um movimento interno ao foco narrativo, uma luz que ilumina o nó inextricável que ata o sujeito ao seu contexto existencial e histórico”. Isso significa dizer que há uma escrita de resistência que não necessariamente está ligada a uma temática resistente. O autor alarga a compreensão do termo, considerando não somente temas de resistência, mas narrativas que apresentem uma reação opositora a determinados valores, tornando-as resistentes em sua escrita.

A resistência pode manifestar-se, na literatura, em sua temática ou ser inerente ao texto, onde o contexto de colonização manifestado não está no poder político-econômico, mas nas relações culturais em que se identifica o opressor e o oprimido. Nesse sentido, Bosi (2002) assevera:

Em nível cultural uma das estratégias que os povos colonizados têm para reconstruir a identidade consiste no domínio da produção inventada pelo colonizador, ou seja, a escrita, a publicação, a propaganda, a produção de livros, a recepção de leitores, e outros fatores (Bosi, 2002, p. 47).

Portanto, a literatura resistente é uma forma de legitimar a cultura que foi negada, sofreu tentativa de aniquilamento, foi subjugada. Conforme Bosi (2002), esse tipo de literatura possibilita a discussão das diferenças culturais e seus valores. Um processo de fortalecimento da identidade e da libertação do poderio colonizador.

Considerando esse contexto, podemos concordar com Bosi (2002), ao afirmar que “o conceito de resistência é ‘ético e não

estético'. O seu sentido mais profundo apela para a força de vontade que resiste a outra força exterior ao sujeito. Resistir é opor a força própria à força alheia" (Bosi, 2002, p. 118). Isso porque, ao resistir, tanto autor quanto leitor têm a possibilidade de promover um espaço de discussão e questionamento da sua condição de colonizado e refletir as possíveis estratégias de libertação desse poderio, descolonizando-se, pois "os valores mais autênticos e mais sofridos afloram no texto e a literatura que tem como horizonte a fantasia abre espaço para a exposição da verdade mais exigente" (Bosi, 2002, p. 135).

LITERATURA SURDA: PRODUÇÕES DE RESISTÊNCIA?

No Brasil, a literatura surda é um fenômeno recente, que ganhou maior legitimidade e visibilidade com o reconhecimento da Libras, pela Lei 10.436/2002. As primeiras produções culturais do povo surdo são publicadas a partir de 1990. Esse momento coincide com a divulgação dos estudos de descrição da gramática da Língua Brasileira de Sinais - Libras, com obras de Lucinda Ferreira Brito e, também, Ronice Müller Quadros e Lodenir Karnopp.

Os primeiros estudos sobre a literatura surda no Brasil foram publicados a partir de 2006, por Lodenir Becker Karnopp. Para a pesquisadora, a literatura surda se constitui de produções sinalizadas, que traduzem as experiências dos surdos não como algo que falta, mas que possibilita outras formas de representações (Karnopp, 2006). Da mesma forma, Holcomb (2011) compreende essas produções como um fenômeno que apresenta temas associados com uma identidade positiva. Essa forma de compreender a literatura surda se aproxima de Mourão (2011), ao afirmar que a literatura surda são produções

discursivas dos surdos, apresentam suas histórias e são narrativas que interessam a surdos e ouvintes.

Segundo Strobel (2013), a literatura surda é um dos artefatos culturais do povo surdo, sendo assim, é um elemento simbólico, parte da cultura e tradição desse povo. Quando nos referimos a povo surdo compreendemos, conforme a autora, um grupo de pessoas surdas, as quais utilizam a língua de sinais e que estão ligadas por valores culturais específicos.

O povo surdo não se constitui por uma posição geográfica, mas política, cuja fronteira é demarcada pela diferença linguístico-cultural em relação ao ouvinte. Assim, nos aproximamos das ideias de Mianes, Müller e Furtado (2011), quando afirmam que a literatura surda se apresenta como um espaço de posicionamento político e de resistência, fortalecendo seus valores culturais frente a uma comunidade majoritariamente ouvinte, que normaliza o ensino das línguas orais.

Essa posição se aproxima de Holcomb (2013), quando afirma que a literatura surda é um fenômeno que reflete uma identidade positiva, e de Peters (2000), para quem a literatura surda pode ser comparada às produções de outros povos colonizados, pois possui um caráter de resistência à opressão ouvintista vivida. Nesse contexto, podemos aproximar a literatura surda da teoria dos estudos pós-coloniais, visto que, para Bonnici (2009), assim como para Ashcroft, Griffiths e Tiffin (1991), a literatura pode ser compreendida como uma estratégia de resistência e ruptura contra a dominação linguística vivida pelos povos colonizados e contra a dominação e negação de seus valores culturais.

Conforme o pensamento de Ladd (2013):

Embora a maioria das pessoas conceba o colonialismo como estabelecendo-se em torno do poder econômico imposto em culturas menos capazes de se defenderem elas próprias, há que argumentar inegavelmente a favor do conceito de colonialismo linguístico e é este que possibilita o início de uma ponte entre os discursos das comunidades gestuantes e outras comunidades colonizadas (Ladd, 2013, p. 18).

Portanto, Ladd (2013) entende que a literatura é uma forma de afirmar a cultura e o pertencimento a um grupo linguístico diferente, “explicando a si próprios e aos outros sua existência ao mundo” (Ladd, 2013, p. 3). Essa ideia é reforçada por Cesaire (1973), que afirma ser a língua a reivindicação mais urgente de um grupo. A literatura surda, nessa perspectiva, é o local de resistência e afirmação dos valores linguístico-culturais do povo surdo, bem como fortalece o sentimento de pertencimento a um grupo linguisticamente distinto dos ouvintes, possibilitando novas representações e um novo olhar em relação ao surdo. Um olhar onde o surdo está empoderado de sua língua e valores.

EVIDÊNCIAS DE RESISTÊNCIA NA OBRA *PATINHO SURDO*

A obra *Patinho Surdo* (Karnopp; Rosa, 2011) é uma adaptação cultural do original conto popular *Patinho Feio*, de Hans Christian Andersen, e conta a história de um casal de patos surdos que migra para a Lagoa dos Patos. Nesse local, a pata, grávida, ao realizar um passeio pela lagoa, sente cólicas e bota o ovo no ninho de cisnes ouvintes. Ao nascer, o patinho sinaliza, mas seus pais não o compreendem. Aí se dá início a um drama na vida do patinho surdo, que se isola, por não se identificar com a formação musical oferecida pelos pais cisnes, e vai em busca de seus pares. Um dia, o patinho surdo

encontra patinhos que estão sinalizando e o levam até sua mãe biológica, a pata. Esta, por sua vez, chama o sapo intérprete e esclarece junto à mãe cisne o que houve. Assim, o patinho surdo é acolhido por sua família de patos e todos vivem felizes com suas diferenças.

Essa obra foi escolhida por apresentar vários elementos que evidenciam a resistência como uma estratégia de fortalecimento dos valores linguístico-culturais do povo surdo. Dividimos nossa análise em três elementos de resistência: apropriação linguística; discurso paradigmático e deslocamento, elementos encontrados nas teorias dos estudos pós-coloniais.

O primeiro elemento evidenciado na obra é a apropriação. Esse termo é compreendido por Bonnici (2005) como sendo um:

[...] antídoto contra o aprisionamento do colonizado nos paradigmas conceituais do colonizador. Através da apropriação o colonizado assume a linguagem (e outros itens como o teatro, o filme, a filosofia) do colonizador e a põe a seu próprio serviço. Portanto, é a maneira pela qual a cultura colonizada usa os instrumentos da cultura dominante para contrapor-se ao controle político do dominador (Bonnici, 2005, p. 13).

A literatura surda é um instrumento para se contrapor à cultura ouvinte com posturas oralizantes. Ao se apropriar da língua portuguesa e se posicionar a partir da perspectiva do povo surdo, a narrativa desaprisona de paradigmas ouvintistas e utiliza como antídoto a língua que outrora foi usada para oprimir, com o objetivo de se autoafirmar na sua própria condição e valores. Isso pode ser observado na capa da narrativa, cujo título original *Patinho Feio* adaptado culturalmente para *Patinho Surdo*, como se pode observar na Figura 1:

Figura 1: Um patinho diferente

Fonte: capa da obra (Karnopp; Rosa, 2011)

Além do título, a obra é escrita em língua portuguesa e suas ilustrações proporcionam uma leitura que acompanha o texto escrito. A mudança de perspectiva proposta pela narrativa nos possibilita percebê-la, no contexto dos estudos pós-coloniais, como um instrumento de “descolonização da mente” (Ngugi, 1987). A adaptação nos permite perceber as relações sob a perspectiva do povo surdo, a cultura como elemento de descolonização, ou seja, dismantellar o controle do ouvinte em relação aos surdos, contribuindo na formação e na manutenção dos valores e tradições do povo surdo por meio da literatura.

Outro elemento que pode ser observado como apropriação é a expressão “eu te amo”, sinalizada pelo protagonista na capa da obra, indicando que a personagem utiliza a língua de sinais e é conhecedora das expressões e da cultura do povo surdo.

A apropriação linguística evidenciada na obra possibilita construir uma nova perspectiva em relação ao sujeito surdo, em que o surdo é reconhecido como “sujeito de sua história e de sua experiência” (Bhabha, 1998, p. 248). Isso significa dizer que, ao apresentar uma obra com evidência de apropriação linguística, o sujeito surdo se revela empoderado de sua língua, de seus valores e de sua própria história.

Um segundo elemento evidenciado como elemento de resistência é o discurso paradigmático. Para Bhabha (2010, p. 395), o discurso performático é “marcação da diferença linguística que por meio de brechas impacta sinalizando a fronteira que divide os diferentes povos”. A narrativa, torna-se, então, uma subversão à realidade de opressão e uma “contra-narrativa histórica, reivindicando a prioridade histórica – como um espaço conflitivo, performativo, da perplexidade do vivo em meio às representações pedagógicas na plenitude da vida” (Bhabha, 2010, p. 406). Com isso, a cultura traduzida para os valores de um determinado povo, no nosso caso o povo surdo, são apresentados como uma referência urgente para a valorização da diferença.

Na narrativa em questão, podemos observar dois momentos de discurso performático. O primeiro, quando o patinho nasce sinalizando no ninho dos cisnes e o segundo na atuação do sapo-intérprete. Observemos a Figura 2, abaixo:

Figura 2: O patinho nasce sinalizando.

Fonte: (Karnopp; ROSA, 2011, p. 19).

No texto, é possível observarmos que o patinho surdo nasce sinalizando: "O patinho então sinalizou: Oi, mamãe! Oi papai. Os cisnes ficaram assustados!" (Karnopp; Rosa, 2011, p. 19). Ao nascer sinalizando, o patinho subverte o costume do ninho dos cisnes, que era nascer vocalizando. Além disso, é possível observarmos na ilustração que, no ninho, o patinho está com vários pontos de interrogação ao redor de sua cabeça e sinalizando "surdo", evidenciando sua identidade diferenciada naquele ninho ouvinte.

Ao afirmar a língua de sinais em um ambiente majoritariamente ouvinte, o patinho surdo oferece uma nova forma de concebermos a condição em ser surdo. Vale lembrar que, no conto original, o Patinho Feio tem como grande desejo ser um cisne. O patinho surdo, ao contrário, permanece em sua identidade surda e não deseja ser um cisne. A cultura, por meio da língua, demarca as diferenças e propõe novas formas de significar a realidade.

O patinho surdo, ao sinalizar, demonstra autoridade discursiva diante dos cisnes ouvintes, evidenciando uma mudança de paradigma e um “contra-discurso” (Bhabha, 1998) à realidade ouvinte. Segundo Bhabha (2010, p. 412), “a diferença cultural marca o estabelecimento de novas formas de significado e estratégias de identificação, mediante processos de negociação nos quais não se pode estabelecer qualquer autoridade discursiva sem revelar a própria diferença”. Nesse momento da narrativa, apresenta-se, por meio de um discurso performático, a noção de “entre-lugar” (Bhabha, 1998).

Há uma contestação de um discurso hegemônico dominante, possibilitando o surgimento do “entre-lugar” na narrativa, por meio do qual se exige que as diferenças culturais sejam observadas e o poder do colonizador seja questionado. Conforme Bhaba (1998):

[...] na diferença ocorre a problematização onde se revela a autoridade cultural como conhecimento de uma verdade referencial no momento da enunciação que produz identificação cultural uma articulação de novas exigências, estratégias culturais e significados (Bhabha, 1998, p. 64).

O personagem patinho surdo, ao nascer sinalizando, contesta o poder colonizador do ouvinte em impor uma língua oral e propõe novas formas de pensar o surdo, pois a língua é evidenciada como um valor cultural, exigindo do leitor uma nova articulação de sentidos em sua forma de conceber o sujeito surdo.

Outro elemento em que é evidenciado o discurso performático ou contradiscurso é a atuação da personagem sapo-intérprete. Observemos a Figura 3, a seguir:

Figura 3: O sapo intérprete

Fonte: (Karnopp; Rosa, 2011, p. 27)

Na narrativa, o sapo-intérprete tem uma função mediadora, interpretando o diálogo entre a cisne ouvinte e a pata surda. As fronteiras linguísticas estão bem demarcadas na ilustração. De um lado os cisnes ouvintes vocalizando e do outro lado os patinhos surdos sinalizando; o sapo-intérprete está entre os dois universos linguísticos, simbolizando, também, o elo do bem e da comunicação entre os dois mundos.

Nos contos de fadas, a construção cultural do sapo está associada a uma figura enfeitiçada, nojenta, portanto, negativa (Azevedo, 2010). Na narrativa em análise, o sapo é representado de forma positiva, exigindo do leitor um novo olhar para as práticas sociais do povo surdo. Nesse sentido, a representação performática do sapo-intérprete apela para o empoderamento dos valores do povo surdo e, de certa forma, contrapõe o discurso ouvinte, convidando o leitor à reflexão sobre a colonização linguística que os surdos viveram e vivem. Além disso, em sua forma de contra-narrativa, a obra *Patinho*

Surdo, em sua performatividade, é reguladora das práticas sociais do povo surdo, indicando que a base da formação do sujeito surdo são as experiências visuais e não as sonoras.

Um terceiro elemento de resistência que pode ser observado na obra é o deslocamento do patinho surdo. Por deslocamento, Ashcroft, Griffiths e Tiffin (2007) compreendem o movimento de saída de uma prática colonialista para uma prática de empoderamento de sua própria cultura. É uma ação social, física e individual, uma forma de reestruturar a cultura que foi outrora negada e desvalorizada pela cultura dominante e/ou majoritária. Observemos a Figura 4, abaixo:

Figura 4: A formação institucionaliza pelo ouvinte

Fonte: (Karnopp; Rosa, 2011, p. 21)

O texto escrito diz: “[...] pais ensinavam os filhotes a cantar, mas o patinho surdo não cantava, e por isso resolveu passear sozinho pela lagoa” (Karnopp; Rosa, 2011, p. 21). O patinho surdo não se identifica com a formação convencionalizada pelos pais cisnes: aprender a cantar,

deixando de lado a diferença de seu filhote surdo. Aqui podemos observar que se evidenciam duas formações distintas: a ouvinte e a surda. A primeira tem por base as experiências sonoras e a segunda tem por base as experiências visuais (Strobel, 2013).

Ao se afastar da família de cisnes para passear na lagoa, o patinho afirma sua diferença e se nega a participar de uma formação que não responde à sua condição. Dessa forma, o deslocamento do patinho para um outro lugar da lagoa, questiona e subverte o domínio linguístico, propondo uma revisão de significados no que se refere à formação base do povo surdo. Mais uma vez, a resistência, na sua forma de deslocamento, é conduzida pela cultura. Segundo Ladd (2013, p. 9):

[...] a batalha travada para preservar a sua própria língua pode ser encarada como resistência política, linguística ou econômica, mas para o povo surdo, a chave dessa resistência reside na, e é conduzida pela, cultura.

O deslocamento do patinho é uma atitude política de resistência linguística, afirmando sua cultura. Essa atitude convida o leitor a refletir sobre aspectos ausentes ou indiferentes à sociedade na formação do sujeito surdo. Com isso, o que antes era percebido como diferente, ruim, incapaz, “retoma sua verdade” (Fanon, 2005) e o deslocamento é uma resposta descolonizadora à formação ouvintista imposta no decorrer da história da educação dos surdos.

Outro momento de deslocamento da narrativa é abordado no isolamento do patinho surdo. Observemos a Figura 5:

Figura 5: A resistência na forma de isolamento

Fonte: (Karnopp; Rosa, 2011, p. 24)

Na figura 5, observamos o isolamento do patinho no retorno para casa e o sentimento de identificação ao encontrar outros patinhos utentes da língua de sinais: "O patinho voltou para sua casa. Durante aquela noite, só pensava: "A gente consegue se comunicar! Eles parecem meus irmãos, minha família!" (Karnopp; Rosa, 2011, p. 24). O deslocamento, nesse caso, é uma atitude de resistência à formação oferecida pela família ouvinte. O encontro com seus pares (outros patos utentes de língua de sinais), revela ao leitor o valor da língua e da formação com base em experiência visuais para o surdo.

Conforme Ashcroft, Griffiths e Tiffin (2007), o deslocamento é uma atitude descolonizadora de práticas opressoras, pois o sujeito transita para um espaço em resposta às práticas culturais colonizadoras. O patinho surdo, ao se deslocar em busca de seus pares, demonstra uma atitude descolonizadora em relação às práticas de formação ouvintista, onde as experiências visuais e a língua de sinais

não são tratadas como base para a instrução dos surdos, mas concebidas como recursos para a comunicação.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nosso objetivo foi analisar evidências de resistência na obra *Patinho Surdo*. Para isso, consideramos três elementos: a apropriação linguística, o discurso performático e o deslocamento. A apropriação linguística é apresentada na forma da escrita textual em língua portuguesa e do local de fala do autor, partindo da cultura do povo surdo, reforçando o caráter resistente da narrativa em sua trama e empoderando o discurso do povo surdo.

O discurso performático também, compreendido como contradiscurso, é um segundo elemento que aparece como forma de resistência na narrativa. Isso pode ser observado na atitude do patinho, ao nascer sinalizando no ninho, e na figura do sapo-intérprete, convidando o leitor a ter um novo olhar para a forma de compreender a língua de sinais, entendendo-a como um valor cultural e base para sua formação e identidade.

A resistência também pode ser observada no isolamento do patinho em dois momentos: (I) na formação de canto, oferecida pelos pais cisnes; (II) no retorno para casa, quando se isola e encontra patos que usam a mesma língua que ele. Esse isolamento promove o deslocamento, afirmando novamente o valor das experiências visuais e da língua de sinais na formação e na vida dos surdos, para que possam ter experiências significativas, de acordo com sua especificidade cultural.

Em todos esses elementos, os valores linguístico-culturais são evidenciados, de forma que seu fortalecimento, por meio da literatura,

é uma atitude de resistência diante das ações colonizadoras advindas das práticas ouvintistas.

Em uma abordagem a partir da teoria dos estudos pós-coloniais, a obra *Patinho Surdo* pode ser considerada uma estratégia de resistência frente aos valores ouvintistas e pode ser compreendida como uma forma de fortalecer e manter os valores linguístico-culturais do povo surdo.

REFERÊNCIAS

ASHCROFT, Bill; GRIFFITHS, Gareth; TIFFIN, Helen. **The empire writes back - theory and practice in pos-colonial literatures**. London: Routledge, 1991.

_____. **The post-colonial studies the key concepts**. 2. ed. New York: Routledge, 2007.

AZEVEDO, Fernando. Da luta entre o bem e o mal as crianças são sempre vencedoras. In: **Infância, Memória e Imaginário** - ensaios sobre a literatura infanto-juvenil. Braga-Portugal: CIFPEC-Universidade do Minho, 2010. p. 11-31.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Tradução de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

BHABHA, Homi (compilador). **Nación y Narracion entre la ilusión de une identidad y las diferencias culturales**. Trad. María Gabriela Ubaldini. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2010.

BONNICI, Thomas. Problemas de representações, consolidação, avanços, ambiguidades e resistência nos estudos pós-coloniais e nas literaturas pós-coloniais. In: BONNICI, Thomas (Org.). **Resistência e intervenção nas literaturas pós-coloniais**. Maringá-Pr: Eduem, 2009.

_____. **Conceitos-chave da teoria pós-colonial**. Maringá-Pr: Eduem, 2005.

BOSI, Alfredo. **Literatura de Resistência**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

CESAIRE, Aimé. **Portrait Du colonisé precede Du portrait Du colonisateur**. Petite Bibliothèque Payot: Paris, 1973.

FANON, Franz. **Os condenados da terra**. Tradução Enilce Albengapa e Lucy Magalhães. Juiz de Fora: UFJE, 2005.

HARLOW, Barbara. **Literatura de Resistencia**. Santiago de Compostela: Gráficas Sementeira, 1993.

HOLCOMB, Thomas K. **Introduction to american deaf culture**. New York: Oxford, 2013.

LADD, Paddy. **Em busca da surdidade I** - colonização dos surdos. Trad. Mariani Martini. Lisboa: Surd'Universo, 2013.

KARNOPP, Lodenir Becker. Literatura Surda. **EDT. Educação Digital**, v. 7, n. 2, p. 98-109, jun/2006. Disponível em: <www.ssoar.info/ssoar/bitstream/handle/document/10162/ssoar-etd-2006-2-karnopp-literatura_surda.pdf?sequence=1>. Acesso em: 11 out. 2019.

KARNOPP, Lodenir Becker; ROSA, Fabiano. **O Patinho Surdo**. Canoas: ULBRA, 2011.

MOURÃO, Claudio Henrique Nunes. Literatura Surda produções culturais dos surdos em língua de sinais. In: KARNOPP, Lodenir Becker; KLEIN, Madalena; LAZZARIN, Márcia Lise (Orgs). **Cultura surda na contemporaneidade: negociações, intercorrências e provocações**. Canoas/RS: Editora Ulbra, 2011.

PETERS, Cynthia L. **Deaf american literature from carnival to the canon**. Washington, D. C: Gallaudet University Press, 2000.

STROBEL, Karin. **As imagens do outro sobre a cultura surda**. 3. ed. Florianópolis: Editora da UFSC, 2013.

***THE NAMESAKE* DE JHUMPA LAHIRI: A TRADUÇÃO DE MARCADORES CULTURAIS PARA A LÍNGUA PORTUGUESA**

Ronelson Campelo Silva
Fundação Universidade Federal de Rondônia (UNIR)
ronelsonpvh@gmail.com

Andréa Moraes da Costa
Fundação Universidade Federal de Rondônia (UNIR)
andrea@unir.br

INTRODUÇÃO

O presente trabalho tem como principal objetivo cotejar as traduções da obra *The Namesake* (2003), em língua portuguesa, realizada pelos tradutores Rafael Mantovani (2014) e José Rubens Siqueira (2004), a fim de analisar, sob a ótica dos Estudos Culturais, as soluções tradutórias encontradas por esses tradutores no que diz respeito aos marcadores culturais presentes nessa obra. A análise aqui apresentada é fundamentada a partir da interpretação de leituras de teóricos da área da tradução e dos Estudos Culturais, assim como conta com orientação de teóricos da Sociologia e da Sociolinguística, que complementaram esta pesquisa, tais como Alan Johnson (1997), Francis Henric Albert (2006), Marcos Bagno (2015), Michael Oustinoff (2011), Roman Jakobson (1995), Stuart Hall (2010) e Susan Bassnett (2005).

Desse modo, iniciamos nossa discussão por meio da apresentação de pressupostos teóricos acerca dos Estudos da Tradução sob uma perspectiva contemporânea e de entendimentos a respeito do termo cultura. Posteriormente, apresentamos os Estudos

Culturais, juntamente com a perspectiva de Francis Henric Albert (2006), referente à sua compreensão sobre os marcadores culturais. Essas percepções foram subsídios para a realização da análise dos marcadores culturais presentes na obra *The Namesake* (2003).

Com isso, foi possível cotejar o texto fonte com suas traduções para o português, observando alguns dos marcadores culturais presentes na obra e as estratégias utilizadas pelos tradutores na transformação dos marcadores culturais para o público brasileiro, ilustrando, assim, ao final, um diálogo possível entre os Estudos da Tradução e os Estudos Culturais.

FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA

Na obra objeto deste estudo, *The Namesake*, é perceptível a presença de vários marcadores culturais. Contudo, antes de discorrermos sobre o conceito acerca de marcadores culturais, é importante refletirmos brevemente a respeito das percepções sobre tradução, cultura e Estudos Culturais. Assim, poderemos visualizar de que maneira essas percepções contribuíram para o cotejamento entre o texto fonte, na língua inglesa, e suas traduções para a língua portuguesa.

Percepções sobre tradução e cultura

Dentre os vários entendimentos sobre tradução, nesta discussão, daremos enfoque à concepção da tradução literária como reescrita, como a transformação de um texto em outro, ou seja, após o texto ser traduzido, ele passa a ser considerado um novo texto que, apesar de suas diferenças, consegue transmitir a mensagem do texto fonte para o público-alvo. Oustinoff (2011, p. 55) afirma que “A

tradução é uma operação de natureza dinâmica, nunca estática”, em outras palavras, não é uma fórmula matemática cujo resultado sempre será o mesmo. A tradução como uma atividade dinâmica pode produzir diversos significados, o que torna a atividade tradutória um meio difusor capaz de compartilhar experiências e ideias entre os povos.

Sobre a teoria da tradução, a estudiosa Bassnett (2005, p. 59) destaca que seu objetivo “é [...] atingir a compreensão dos processos envolvidos no ato tradutório e não, como é geralmente mal interpretado”, assim como “fornecer uma lista com normas para a realização de uma tradução perfeita”. Percebemos nessa afirmação uma crítica à tradução quando tratada como um método, uma receita, que prescreve os passos a serem seguidos pelo tradutor. Realizar a tradução perfeita é um objetivo que dificilmente será alcançado, visto que o foco dos tradutores é que o leitor compreenda o texto traduzido. E, para que haja essa compreensão, necessita-se que o texto seja transformado, questionando, deste modo, a ideia da tradução “perfeita”.

É interessante destacarmos que, conforme Jakobson (1959, p. 05), há três tipos de tradução, a intralingual, interligual e intersemiótica, conforme descrito abaixo:

1) A tradução intralingual ou reformulação (rewording) consiste na interpretação dos signos verbais por meio de outros signos da mesma língua. 2) A tradução interlingual ou tradução propriamente dita consiste na interpretação dos signos verbais por meio de alguma outra língua. 3) A tradução intersemiótica ou transmutação consiste na interpretação dos signos verbais por meio de sistemas de signos não verbais.

Como afirma Jakobson (1959), a tradução intralingual é realizada transformando signos verbais de uma língua para outros signos da mesma língua. Por exemplo, quando um médico está discutindo sobre um determinado tipo de doença com outros médicos de sua área, ele utilizará termos técnicos que serão compreendidos pelo meio em que ele está inserido. Quando o mesmo médico conversar com um paciente, ele transmitirá a informação utilizando um outro discurso mais “acessível” para a compreensão do seu paciente.

Na tradução interlingual, há a tradução de signos verbais de uma língua para outra língua. Este artigo exemplifica este tipo de tradução, pois analisaremos um texto na língua inglesa – *The Namesake* – que foi reescrito em língua portuguesa – *O Xará*.

Por último, temos a tradução intersemiótica, a tradução de signos verbais para outra plataforma diferenciada, como a música e o teatro. No cinema, os filmes são exemplos claros de tradução intersemiótica, porque alguns são baseados em obras literárias.

No que diz respeito à cultura, há diversos entendimentos sobre este termo. Destacamos a definição de Jonhson (1997, p. 02), que a entende como “o conjunto acumulado de símbolos, ideais e produtos materiais associados a um sistema social, seja ele uma sociedade inteira ou uma família. [...] a cultura possui aspectos materiais e não materiais”, isto é, a cultura representa todo um povo. É ela que compõe a identidade e ressalta as diferenças entre as nações. E é a partir dessas diferenças (raça, religião, política, culinária, ideologias, dentre outras.) que pretendemos identificar os marcadores culturais da obra *The Namesake* (2003).

Nos estudos contemporâneos da tradução ocorre a mudança de concepção da tarefa tradutória, de prescritiva para descritiva. Conforme destacam Peter Burke e R. Po-chia Hsia (2009, p. 08), “[...] o foco dos Estudos da Tradução [...] era e é descritivo, enfatizando o que os tradutores realmente fazem, e não o que deviam fazer”. Em outras palavras, passou a ser uma atividade descritiva que envolve reflexões, pesquisas etc. Esta perspectiva valorizou o trabalho do tradutor, pois permitiu que esses profissionais tivessem “voz” na obra traduzida.

Como estamos discutindo acerca das temáticas de: tradução/reescrita de um texto e da complexidade que essa tarefa exige, convém mencionar o texto *The Hairy of Adolescent* (2015), escrito por Jhumpa Lahiri, autora da obra aqui em debate – no idioma italiano, e que aborda temáticas presentes nas teorias tradicionais, pós-coloniais e contemporâneas dos Estudos da Tradução. O texto foi traduzido por Ann Goldstein para a língua inglesa. Lahiri procura refletir, ao longo da narrativa, como expressar-se em um novo idioma, no caso o Italiano. Ela encontra-se em um evento, em que foi convidada a participar. Nesse evento, a autora precisou escrever um pequeno texto sobre um determinado tema. Lahiri surpreende a todos, ao finalizá-lo.

Como escritora anglófona – que tem o inglês como primeira língua – esperava-se que ela escrevesse na língua inglesa. Porém, Lahiri escreveu o fragmento em italiano. Ao longo do texto, ela revela, gradualmente, sua percepção a respeito da tarefa tradutória. E, logo no início do seu relato, a autora informa que seria fácil o processo de traduzir, afinal ao escrever em italiano, estaria “traduzindo” a si mesma. No entanto, Lahiri muda de opinião mais tarde, pois apesar de

ser a “sua” própria tradutora, conclui que transformar um texto em outro idioma não é uma tarefa fácil (Lahiri, 2015, p. 2-5).

Nessa linha de pensamento, destacamos a observação de Coracini (2007, p. 172), a qual entende que “[...] todo tradutor sabe da dificuldade de dizer na sua cultura a cultura do outro que atravessa a linguagem do texto de partida”. Cada língua possui suas peculiaridades, sem contar que o tradutor precisa conhecer não somente os signos linguísticos do idioma, mas também, todo o contexto que envolve um determinado texto, tais como religião, política, gênero, tempo, espaço, enfim, a cultura. O que reforça a ideia de que transformar um texto produzido em um idioma, para outra língua, mesmo que seja do mesmo “tronco” linguístico, requer muita atenção. Todos esses fatores são marcantes nas obras literárias e, se deixados de lado, podem comprometer o resultado de uma tradução.

A tradução como meio de celebrar as diferenças culturais

As diferenças presentes nos idiomas são os aspectos que mais reforçam a ideia do multiculturalismo de um povo sendo representada, devido, por exemplo, à presença de palavras “marcadas” que dizem muito a respeito do outro. Na obra *The Namesake* (2003) é perceptível que, em vários momentos, os tradutores optaram por manter a grafia das palavras culturalmente marcadas do texto fonte, ou seja, não a traduziram (estratégia de tradução denominada estrangeirismo).

A partir disso, surge uma questão: Essa escolha prejudica a tradução? Consideramos que não. Ao contrário, acreditamos que, além dos tradutores estarem contribuindo com vocábulos novos de outra cultura para os leitores brasileiros, sua tradução ainda trata com

o devido respeito a identidade do outro, uma vez que nem sempre ocorre a necessidade de traduzir o texto na sua íntegra, conforme destaca Burke; Hsia (2009, p. 61): “[...] aquilo que não é traduzido para uma determinada língua pode ser tão significativo e tão revelador como aquilo que é traduzido”.

A estratégia do estrangeirismo incentiva os leitores a pesquisarem e conhecerem um pouco mais do que foi apresentado na tradução, como a busca de imagens dos locais e comidas típicas que são constantemente demonstrados aos leitores da obra de Lahiri.

Vale destacar que os tradutores lidam não somente com a norma culta dos idiomas. Em vários momentos, esses profissionais se deparam com regionalismos, o que inclui também os sotaques, por exemplo. No que tange aos sotaques, Bagno (2015, p. 276) ressalta que:

São as manifestações mais imediatas da identidade linguística dos falantes. Ao abrir a boca para falar, todo e qualquer falante, de toda e qualquer língua do mundo, exhibe os traços prosódicos característicos de sua variedade linguística, de sua região, de sua classe social e etc.

No Brasil são perceptíveis essas diferenças na língua portuguesa, por exemplo, quando um viajante se desloca da região nordeste para a região sul, o viajante se defrontará com expressões e palavras que para ele não terão significado. É claro, ele poderá sentir um pouco de estranheza no início, mas provavelmente se adaptará.

Lahiri (2015, p. 121, tradução nossa) afirma que “uma tradução é um encontro maravilhoso e dinâmico entre duas línguas, dois textos,

dois escritores. Implica uma duplicação de uma renovação”³⁴. Neste excerto específico, percebemos que a autora trata a tradução como uma reescrita. Portanto, Lahiri trata o texto como um texto diferenciado, especial e único, conforme a compreensão de Bassnett (2005, p. 61) que infere: “todos os textos são originais porque toda a tradução é distinta. Toda a tradução é, até certo ponto, uma invenção e enquanto tal, constitui um texto único”.

Ao finalizar a análise das duas traduções em comparação ao texto de Lahiri, perceberemos que os textos são semelhantes e não iguais ou ainda não “equivalentes”, pois estamos tratando de aspectos culturais e não concordamos com a possibilidade de equivalências perfeitas quando em cena temos esses aspectos envolvidos. Os marcadores culturais ratificarão essa afirmação, pois cada tradutor tomou o seu próprio caminho para traduzi-los.

Os estudos culturais cavaqueando com os estudos da tradução

Os Estudos Culturais estão interligados, interdisciplinarmente, com outras áreas do conhecimento, como a sociologia e a antropologia. Esses estudos possibilitaram outra visão a respeito de cultura. Os teóricos dessa área destacavam que a cultura não se restringia apenas à produção artística, mas englobava todas as expressões e significações de valores de um povo. Um dos defensores dessas ideias é o sociólogo jamaicano Stuart Hall.

Dentre as temáticas abordadas por Hall (2006, p. 41), demos ênfase às concepções a que as palavras se referem. Hall considerava as

³⁴“A translation is a wonderful, dynamic encounter between two languages, two texts, two writers. It entails a doubling a renewal” (Lahiri, 2015, p. 121).

palavras como “multimoduladas”, porque sempre carregarão outros significados e apresentarão um significado antes e um depois. Assim, há sempre uma história por trás de cada palavra, o que nos possibilita, neste sentido, visualizar uma concordância com os teóricos contemporâneos da tradução, que afirmam que há uma questão extralinguística a ser considerada no ato tradutório. Posteriormente, veremos como essa percepção dialoga com o conceito de marcadores culturais.

Os marcadores culturais

Nossa compreensão sobre marcadores culturais está baseada na concepção de Albert (2006, p. 24) que entende que “Tudo na língua – e toda expressão da língua na fala – porta em si uma ou mais marcas reveladoras deste vínculo cultural, traços que remetem a um conjunto de valores, de padrões comportamentais, linguísticos e extralinguísticos”. Nesta direção, deparamo-nos, ao longo do cotejamento do *The Namesake* e suas traduções, com diversos marcadores que dizem respeito à cultura indiana, inserida no universo norte americano. Diante dos vários marcadores culturais, faremos uso da classificação de Albert (2006, p. 24), que divide os marcadores culturais em ecológicos, cultura material, cultura social e cultura ideológica.

Os marcadores ecológicos remetem à fauna, à flora, à hidrografia, o terreno etc. (Albert, 2006, p. 24). Podemos afirmar que são os mais fáceis de localizar, na maioria das vezes, nos textos traduzidos são mantidas as palavras do texto de partida, que são destacadas em *itálico* e acompanhadas de notas de rodapé.

Nas obras de cunho nacionalista, principalmente, as que foram produzidas na época do movimento literário do Romantismo, sobretudo no Brasil, marcadores ecológicos são visualizados porque os escritores tinham como objetivo apresentar ao mundo as maravilhas do Brasil, para que leitores pudessem ver que a nação brasileira tinha sua própria identidade. A obra *O Guarani* (2005), do escritor José de Alencar, um romance indianista, possui marcadores ecológicos que podem exemplificar isto, como nomes de animais *Urutau* e *Onça*, e árvores como *Cabuíba*, que são típicas do território brasileiro.

Saindo do âmbito ecológico, adentraremos nos marcadores da cultura material que remetem a objetos e espaços criados pelo homem. Nessa categoria inclui-se também roupas e comidas (Albert, 2006, p. 24). Dependendo da cultura apresentada, haverá construções e culinárias típicas que serão totalmente desconhecidas para outras culturas, o que necessitará de um tempo de pesquisa por parte do tradutor. Na obra *The Namesake* (2003), é possível identificar várias referências a culinária indiana como *Chappal*, *dal* e *khol*.

No que concerne aos marcadores da cultura social, eles remetem às relações sociais entre os povos, isto é, ao relacionamento entre dois ou mais indivíduos no interior de um grupo social (Albert, 2006, p. 24). Podemos exemplificar, neste caso, as relações de castas sociais indianas, em que há a transmissão hereditária de um estilo de vida, de um ofício e do *status*, sendo que há castas que são consideradas pela cultura indiana, superiores a outras. Os tradutores têm o papel de repassar esse modo de vida para outros países, como exemplificado na obra de Lahiri, em que os tradutores estão transmitindo o modo de relação social do povo bengalês – que são

bem diferenciados – para os brasileiros, que desconhecem esse tipo de relação social. O tradutor, ao transmitir o significado dessas relações sociais, precisa ter o devido cuidado para que a tradução seja realizada de uma forma que não denigra a cultura do outro e que consiga tornar a mensagem compreensível ao leitor.

Por fim, há os marcadores ideológicos que compreendem, além do sistema religioso (dogmas, mandamentos ou doutrinas), as crenças e lendas, incluindo os seres míticos que são criados a partir dessas crenças (Albert, 2006, p. 24-25). A exemplo disto, temos o saci-pererê e a Iemanjá, deusa muito cultuada no estado da Bahia-Brasil. Outro exemplo que podemos citar envolve a tradução da obra *Dois Irmãos* (2002) do escritor manauara Milton Hatoum. No texto em português, o autor, em um determinado momento, compara um dos personagens principais com o *Boto*, um ser mítico da região norte.

Na tradução do português para o inglês, o *boto* é transformado em *dolphin*, ou seja, golfinho em português, que para nós brasileiros possui uma representação diferente em comparação com o mítico boto, que representa um homem galanteador, de boa aparência e que atrai as mulheres. Na realidade, acreditamos que, talvez, Hatoum pretendesse comparar as características do personagem com o ser mitológico. Quando o *boto* foi traduzido para golfinho, entendemos que, com isso, perdeu-se o simbolismo empregado por Hatoum e, conseqüentemente, descaracterizou, em certa medida, a obra, que possui características regionalistas.

Como visto, os marcadores culturais são complexos e requerem cautela por parte dos tradutores. A ferramenta da internet, Google tradutor, reforça esta questão, pois tal ferramenta não é capaz de

traduzir o significado desses marcadores. Inclusive, os dicionários físicos nem sempre conseguem discernir o significado do significante.

Conforme destaca Albert (2006, p. 27), “O marcador cultural será visto menos como um fato de dicionário e mais como de discurso”. Afinal, há toda uma história na construção das palavras e o contexto em que esses significantes estão inseridos é um fator de grande relevância a ser visto pelo tradutor, conforme poderemos observar a partir das análises realizadas neste estudo. Mas antes apresentaremos alguns dados acerca de Jhumpa Lahiri – autora do objeto de nossa análise –, sobre *The Namesake*, bem como de seus tradutores para a língua portuguesa.

JHUMPA LAHIRI: DADOS BIOGRÁFICOS, OBRA E TRADUTORES

Sobre a autora

Jhumpa Lahiri (1967) nasceu na cidade de Londres, na Inglaterra, mas cresceu em Rhode Island, nos Estados Unidos. Tem descendência indiana e visitou várias vezes o país de origem de seus pais. Estudou literatura inglesa no Bernard College, na Columbia University e fez estudos de pós-graduação na Boston University (Lahiri, 2004). Algumas de suas obras são: o romance *Aguapés* (2014), a coletânea de contos *Intérprete de males* (1999), que lhe rendeu o *Pulitzer* de melhor livro de ficção, em 2000, e o romance *The Namesake* (2003). A referida obra foi distribuída em edição exclusiva aos assinantes da empresa brasileira TAG – Experiências Literárias, em 2017, o que contribuiu para que a escritora se tornasse mais conhecida no cenário literário brasileiro.

A obra reflete muito acerca da personalidade da autora, incluindo suas experiências com relação aos choques culturais enfrentados. Conforme destaca a editora *Globo Livros* (2013), a autora “busca em seus livros um diálogo entre todas as culturas das quais faz parte e promove uma interessante contribuição a um dos temas de maior importância à nossa contemporaneidade: as geografias do sociocultural”.

Na leitura de *The Namesake* (2003), percebemos a preocupação da autora em enriquecer a obra, com passagens que dizem respeito à cultura indiana. Lahiri aborda temas que são tabus para os indianos e que para nós brasileiros, que não conhecemos a cultura indiana, torna-se uma experiência fascinante.

Sobre *The Namesake*

O livro narra a história de vida da família de Gogol Ganguli, em um período aproximado de 30 anos. Gogol tem um nome russo, que foi dado pelo seu pai, e um sobrenome indiano, que vem de sua família. Seus pais são bengualeses, povo pertencente à nação da Índia. Ao longo da narrativa, percebemos o conflito do protagonista, dividido entre duas culturas, indeciso, procurando descobrir a sua verdadeira identidade. Sua mãe, Ashima Ganguli, migra para os Estados Unidos da América – EUA junto com seu esposo Ashoke Ganguli em busca de oportunidades de trabalho.

Em um determinado momento, Ashima comenta que ser estrangeira: “É uma espécie de gravidez para a vida toda – uma espera perpétua, um peso constante, uma contínua indisposição” (Lahiri, 2004, [orelha do livro]). Sendo a mesma sensação que o protagonista sente. O conflito inicia logo após o seu nascimento, quando seus pais

são obrigados a registrar o nome do protagonista, antes do “nome bom³⁵” chegar por meio de uma carta enviada, de Calcutá, por sua avó. Como a carta não chega, Gogol recebe um nome russo, que posteriormente na sua infância gera vários conflitos sobre sua identidade.

Quando adulto, Gogol adota o nome bengalês Nikhil. Entretanto, seu conflito interno persiste. Lahiri (2004) narra “os movimentos pendulares de aproximação e afastamento de Gogol em relação a sua identidade indiana”, em meio a relações amorosas, profissionais, relacionamentos com sua família Bengali e amigos americanos. Como resultado, envolvendo-nos com as frustrações e busca pelo “eu” do protagonista.

Sobre os tradutores para a língua portuguesa

A obra de Lahiri foi apresentada para os leitores brasileiros na língua portuguesa, por dois experientes tradutores brasileiros, os paulistas Rafael Mantovani (2014) e José Rubens Siqueira (2004), ambos intitularam *The Namesake* como *O Xará*.

Rafael Mantovani nasceu em 1980, em São Paulo – SP, formado em linguística pela Universidade de São Paulo – USP. É escritor de poemas e tradutor. Mora em Berlim desde 2011, onde se apresenta em festivais e eventos de literatura. Teve poemas publicados em revistas brasileiras como *Lado 7*, *Rosa* e *Opiniões*. Seu primeiro livro, *Cão*, foi lançado em 2011, pela editora Hedra (Domenek, 2018, p. 01). A edição de *O Xará* publicada no ano de 2014, pela editora Globo, é um de seus trabalhos, que traduziu do inglês para o português brasileiro.

³⁵ Na cultura do povo bengali, na Índia, é um nome utilizado na vida pública, e que deve ser escolhido pela avó materna.

José Rubens Siqueira nasceu em 1945, em Sorocaba – SP. Siqueira é um profissional das artes, que trabalha escrevendo e dirigindo peças teatrais, sendo premiado diversas vezes. Siqueira também se dedica à literatura, tendo em seu *Curriculum* mais de duzentos livros traduzidos do inglês, espanhol, francês e italiano (Siqueira, 2017). A edição de *O Xará*, publicada no ano de 2004, pela editora Companhia das letras, é uma de suas traduções, reescreveu do inglês para o português brasileiro.

ANÁLISE DOS MARCADORES CULTURAIS EM THE NAMESAKE

Realizamos a seleção de alguns marcadores culturais extraídos da obra de *Jhumpa Lahiri* – JL³⁶, que foram traduzidos para o português por Rafael Mantovani – RM³⁷ (2014) e José Rubens de Siqueira – JRS³⁸ (2004). Como mencionado anteriormente, seguiremos a classificação de Albert (2006) para identificarmos marcadores que remetem aos universos ecológicos, sociais, materiais e ideológicos. Em cada categoria, apresentaremos um excerto selecionado do texto fonte e, posteriormente, o cotejaremos às traduções realizadas para a língua portuguesa. Começaremos nossa análise com o marcador cultural ecológico, que diz respeito à fauna e à flora da cultura de um povo, segue o excerto destacado que exemplifica esse tipo de marcador:

[JL] “[...] where they are required to throw marigold petals at a cardboard effigy of a goddess [...]” (Lahiri, 2003, p. 64).

³⁶ Abreviação do nome da escritora Jhumpa Lahiri.

³⁷ Abreviação do nome do tradutor Rafael Mantovani.

³⁸ Abreviação do nome do tradutor José Rubens Siqueira.

[JRS] “[...] onde se exige que joguem pétalas de cravos sobre uma efígie de papelão de uma deusa [...]” (Lahiri, 2004, p. 80).

[RM] “[...] onde eles são obrigados a jogar pétalas de rosas-da-índia na efígie de uma deusa feita de papelão [...]” (Lahiri, 2014, p. 82).

A *Marigold Petals* é uma flor abundante na Índia, sendo utilizada em decorações, e em várias ocasiões, como cerimônias de casamento, celebrações, dentre outros eventos especiais. No caso destacado, os pais de Gogol exigem que ele e sua irmã joguem as pétalas da *Marigold Petals* (calêndia em português) em uma espécie de local de adoração de uma deusa. Na tradução de RM, podemos perceber que o autor substitui a flor que é muito comum na Índia (porém, não é o caso no Brasil) por pétalas de cravos.

Assim como JRS, que optou por rosas-da-índia – nome atribuído também ao cravo –, ou seja, os tradutores buscaram uma flor que mais se aproximasse da representação simbólica da *Marigold Petals*, para que o simbolismo fosse compreendido pelos brasileiros. Poderiam manter *Marigold Petals*? Sim. Talvez, prevendo desconhecimento dos brasileiros sobre a flor citada, os tradutores escolheram adaptar os termos, facilitando, assim, a compreensão do leitor. Apesar de alterar o significante da palavra para rosas e cravos, não houve alteração demasiada do significado por trás da *Marigold Petals* (Rosas e cravos também são utilizados em momentos especiais e, assim como a *Marigold Petals*, representam: celebração).

Os marcadores da cultura material remetem a objetos e espaços criados pelo homem, incluindo também vestuário e alimentações típicas de regiões (Albert, 2006, p. 24). Dependendo do

povo retratado, haverá construções, roupas e comidas típicas que serão totalmente desconhecidas de uma cultura para outra. Vejamos os exemplos extraídos das obras:

[JL] “She is asked to remove her Murshidabad silk sari in favor of a flowered cotton gown that [...]” (Lahiri, 2003, p. 2).

[JRS] “Pedem-lhe que dispa o sári de seda murshidabad e troque para uma camisola de algodão florido [...]” (Lahiri, 2004, p. 11).

[RM] “Pedem que ela tire seu sári de seda murshidabad e vista uma camisola florida de algodão [...]” (Lahiri, 2014, p. 11).

O sári é uma vestimenta nacional das mulheres indianas, que cobre todo o corpo, bem elaborado, feito com aproximadamente 06 (seis) metros de tecido. Percebemos que os tradutores adequaram a questão linguística ao português, pois inseriram o acento agudo na palavra sári, facilitando assim a pronúncia. Outra palavra que chamou nossa atenção foi *Murshidabad*, que foi mantida no texto meta pelos tradutores.

Esse vocábulo se refere a um distrito bengali na Índia. Ambos os tradutores não alteraram a palavra, decerto por se tratar do nome de um local específico. Todavia, JRS deixou o vocábulo em itálico. Assim, chamando a atenção do leitor, para uma palavra estrangeira. É um exemplo claro do uso de estrangeirismos, que consiste em transcrever palavras de uma língua para outra, sem qualquer alteração no significante (Barbosa, 2004, p. 71).

Os estrangeirismos quando utilizados em uma tradução, normalmente, são acompanhados de notas de rodapé, explicando ao leitor qual o significado do vocábulo. Nas duas traduções aqui

analisadas, não houve esse cuidado. O leitor é obrigado a pesquisar em outras fontes para compreender que o sári, descrito nesse caso, é específico da região de *Murshidabad*.

Os marcadores da cultura social referem-se às relações sociais entre os povos, ou seja, ao relacionamento entre dois ou mais indivíduos no interior de um grupo social (Albert, 2006, p. 24). Demos destaque a expressão selecionada abaixo, utilizada por um dos personagens da obra para se despedir da avó. Segue o excerto extraído da narrativa em questão:

[JL] “Dida, I’m coming” (Lahiri, 2003, p. 37).

[JRS] “Dida, vou chegar” (Lahiri, 2004, p. 50).

[RM] “Dida, eu venho” (Lahiri, 2014, p. 51).

Os tradutores buscaram preservar a expressão: “Dida, I’m coming”. próxima do que foi escrito no texto fonte. Realizaram a estrangeirização mais uma vez, mantendo a palavra “Dida”. Sentimos falta novamente das notas de rodapé. Entretanto, vale ressaltar que os tradutores utilizaram, acompanhado da estrangeirização, o recurso do decalque para traduzir a expressão em si. No caso do uso do decalque, há, além do estrangeirismo, uma transformação feita na expressão pelo tradutor (Barbosa, 2004, p. 74). A adequação foi necessária, podemos supor, porque as avós na Índia possuem papéis diferenciados das avós brasileiras.

Como, por exemplo, elas têm a responsabilidade de escolher os “nomes públicos” dos netos. Talvez em respeito ao papel dessas pessoas, foi mantida a expressão de despedida sem grandes alterações. No tocante ao marcador ideológico, selecionamos o trecho abaixo, em

que é possível identificar um choque cultural, sobretudo no quesito religioso.

[JL] “For the sake of Gogol and Sonia they celebrate, with progressively increasing fanfare, the birth of Christ, an event the children look forward to far more than the worship of Durga and Saraswati” (Lahiri, 2003, p. 64).

[JRS] “Em benefício de Gógol e Sonia eles comemoram, com uma efusão cada vez maior, o nascimento de Cristo, uma ocasião pela qual as crianças anseiam mais que o culto a Durga e Saraswati” (Lahiri, 2004, p. 81).

[RM] “Por causa de Gogol e Sonia, comemoram com ânimo cada vez maior o nascimento de Cristo, data que as crianças esperam muito mais do que os ritos de Durga ou Saraswati” (Lahiri, 2014, p. 80).

As duas entidades citadas, Durga e Sarawasti, são deuses indianos e cada um protege ou é defensor de alguma causa. Como os santos brasileiros. A Durga é uma deusa que protege contra demônios. A Sarawsati é a deusa protetora da sabedoria, das artes e da música. Ela protege aqueles que buscam o conhecimento, como professores e estudantes. Pelo fato do pai de Gogol ser professor, provavelmente, por isso eles cultuam essa deusa em específico. Gogol e Sonia nasceram nos Estados Unidos e foram imersos em uma cultura diferente da dos pais, sendo influenciados pela cultura americana, deixavam de lado o culto aos deuses do hinduísmo, para celebrar o natal do cristianismo. Os dois tradutores utilizaram o estrangeirismo para apresentar os deuses indianos ao leitor. Entretanto, há a ausência de notas de rodapé explicando o simbolismo das entidades citadas.

Ao longo da leitura da obra *The Namesake* e de suas traduções, foi perceptível que os tradutores procuraram adequar os marcadores

culturais para o contexto de chegada, o que já demonstra uma percepção contemporânea por parte dos tradutores a respeito dos Estudos de tradução e dos Estudos Culturais. JRS e RM utilizaram estratégias de tradução como o estrangeirismo e, em alguns casos, o decalque, visando, possivelmente, à compreensão para o público-alvo da obra. Todavia, acreditamos que faltou apenas maior aprofundamento, maiores detalhes, durante as traduções, no que diz respeito à cultura indiana, que é um tanto desconhecida para a maioria dos leitores brasileiros.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como base nesta breve análise, acerca dos marcadores culturais presentes na obra *The Namesake* (2003), de Jhumpa Lahiri, podemos ilustrar o diálogo possível entre os Estudos da Tradução e os Estudos Culturais. Visualizamos também algumas dificuldades enfrentadas pelos tradutores, principalmente no que diz respeito aos marcadores da cultura social e ideológica. Em nosso ponto de vista, essas dificuldades ocorreram, possivelmente, porque diferente da autora JL, os tradutores RM e JRS não vivenciaram o cotidiano dos personagens da obra. E acreditamos que isto, provavelmente, deve ter influenciado na atividade de recriação da obra em língua portuguesa, o que exigiu muito tempo de pesquisa por parte dos tradutores, pois o contexto social e histórico está intrinsecamente ligado aos marcadores culturais, eventualmente, tornando a tarefa de recriação do texto mais complexa.

Destacamos, por fim, que não queremos aqui criticar o trabalho dos tradutores, uma vez que reconhecemos a responsabilidade que essa profissão traz, mas sim expor a importância de considerar,

durante o processo tradutório, o quesito cultural e como cultura e língua estão intimamente ligados.

REFERÊNCIAS

ALBERT, FRANCIS HENRIC. **Indagações acerca dos marcadores culturais na tradução**. Disponível em: <https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/5011929/mod_resource/content/1/aubert%20-%20marcadores%20culturais.pdf>. Acesso em: 28 jul. 2018.

ALENCAR, José de. **O guarani**. São Paulo: Martin Claret, 2005.

BAGNO, Marcos. **Preconceito linguístico**. São Paulo: Parábola Editorial, 2015.

BARBOSA, Heloísa Gonçalves. **Procedimentos técnicos da tradução**. São Paulo: Pontes, 2004.

BASSNETT, Susan. **Estudos de tradução**. Traduzido por Sônia Terezinha Gehring, Letícia Vasconcelos Abreu, Paula Azambuja e Rossato Antinolfi. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2005.

BURKE, Peter; HSIA, R. Po-chia (orgs). **A tradução cultural nos primórdios da Europa moderna**. Tradução Roger Maioli dos Santos. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

CORACINI, M. J. F. **A celebração do outro**: Arquivo Memória e identidade. Campinas: Mercado das letras, 2007.

DOMENECK, Ricardo. **Rafael Mantovani**. Disponível em: <<http://revistamododeusar.blogspot.com/2014/08/rafael-mantovani.html>>. Acesso em: 9 out. 2018.

GLOBO, livros. **Jhumpa Lahiri**. Disponível em: <<http://globolivros.globo.com/autores/jhumpa-lahiri>>. Acesso em: 9 out. 2018.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Traduzido por Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Loro. Rio de Janeiro: DP & A, 2006.

HATOUM, Milton. **The Brothers**. Tradução de John Gledson. London: Bloomsbury, 2002.

JAKOBSON, Roman. **Aspectos linguísticos da tradução**. Disponível em: <https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/321070/mod_resource/content/1/JAKOBSON%20tradu%C3%A7%C3%A3o,%20lingu%C3%ADstica,%20fun%C3%A7%C3%A3o%20po%C3%A9tica.pdf>. Acesso em: 9 out. 2018.

JOHNSON, Allan G. **Dicionário de sociologia**: Guia Prático da Linguagem Sociológica. Tradução Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

LAHIRI, Jhumpa. **The Namesake**. New York, Mariner Books, 2003.

LAHIRI, Jhumpa. **O xará**. Tradução de José Rubens Siqueira. São Paulo, Companhia das Letras, 2004.

LAHIRI, Jhumpa. **O xará**. Tradução de Rafael Mantovani. São Paulo, Editora Globo das Letras, 2014.

LAHIRI, Jhumpa. **The hairy adolescent**. United Sates of America: Vintage books, 2015.

OUSTINOFF, Michael. **Tradução história, teorias e métodos**. Traduzido por Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola Editorial, 2011.

SIQUEIRA, José Rubens. **Biografia**. Disponível em: <www.joserubenssiqueira.cpm.br/biografia>. Acesso em: 9 out. 2018.