



Obras da capa por: Rosana Paulino

Organizadores

Aline Fernandes de Azevedo Bocchi

Dantielli Assumpção Garcia

Anna Deyse Rafaela Peinhopf

Silvia Lucia Goretti Gerardo Guerreiro

Discurso, sujeito e memória:
mulheres nas tramas da história.
Coleção Escutas do Social

Discurso, sujeito e memória: mulheres nas tramas da história

Coleção Escutas do Social



Apoio:



**Aline Fernandes de Azevedo Bocchi
Dantielli Assumpção Garcia
Anna Deyse Rafaela Peinhopf
Silvia Lucia Goretti Gerardo Guerreiro
(Organizadoras)**

Discurso, sujeito e memória: mulheres nas tramas da história

Coleção Escutas do Social


Pedro & João
editores

Copyright © Autoras e autores

Todos os direitos garantidos. Qualquer parte desta obra pode ser reproduzida, transmitida ou arquivada desde que levados em conta os direitos das autoras e dos autores.

Aline Fernandes de Azevedo Bocchi; Dantielli Assumpção Garcia; Anna Deyse Rafaela Peinhopf; Silvia Lucia Goretti Gerardo Guerreiro [Orgs.]

Discurso, sujeito e memória: mulheres nas tramas da história. Coleção Escutas do Social. São Carlos: Pedro & João Editores, 2023. 235p. 16 x 23 cm.

ISBN: 978-65-265-0908-1 [Digital]

1. Mulheres. 2. Histórias. 3. Discurso. 4. Linguística Aplicada. I. Título.

CDD – 410

Arte da capa: Rosana Paulino - <https://ocula.com/artists/rosana-paulino/>

Capa: Luidi Belga Ignacio

Ficha Catalográfica: Hélio Márcio Pajeú – CRB - 8-8828

Diagramação: Diany Akiko Lee

Editores: Pedro Amaro de Moura Brito & João Rodrigo de Moura Brito

Avaliadores da obra: Silmara Dela Silva (Universidade Federal Fluminense); Dantielli Assumpção Garcia (Universidade Estadual do Oeste do Paraná); Fernanda Luzia Lunkes (Universidade Federal do Sul da Bahia); Glenda Cristina Valin de Melo (Universidade Federal do Rio de Janeiro); Jacob dos Santos Biziak (Instituto Federal de São Paulo); Luana Ferraz (Universidade de Franca); Marilurdes Cruz Borges (Universidade de Franca); Guilherme Adorno de Oliveira (Universidade Federal Fluminense); Luciana Carmona Garcia (Universidade de Franca).

Conselho Científico da Pedro & João Editores:

Augusto Ponzio (Bari/Itália); João Wanderley Geraldi (Unicamp/Brasil); Hélio Márcio Pajeú (UFPE/Brasil); Maria Isabel de Moura (UFSCar/Brasil); Maria da Piedade Resende da Costa (UFSCar/Brasil); Valdemir Miotello (UFSCar/Brasil); Ana Cláudia Bortolozzi (UNESP/Bauru/Brasil); Mariangela Lima de Almeida (UFES/Brasil); José Kuiava (UNIOESTE/Brasil); Marisol Barenco de Mello (UFF/Brasil); Camila Caracelli Scherma (UFFS/Brasil); Luís Fernando Soares Zuin (USP/Brasil).



Pedro & João Editores

www.pedroejoaoeditores.com.br

13568-878 – São Carlos – SP

2023

Sumário

Apresentação	7
Aline Fernandes de Azevedo Bocchi Dantielli Assumpção Garcia Anna Deyse Rafaela Peinhopf Sílvia Lucia Goretti Gerardo Guerreiro	
Uma, duas, três jornadas esse é meu dia a dia: processos de significação sobre os efeitos da pandemia no trabalho reprodutivo generificado	13
Bruna Vitória Tejada Luciana Iost Vinhas	
O resistir de Gouges: luta pelos direitos das mulheres e das cidadãs no contexto da Revolução Francesa	33
Anna Deyse Rafaela Peinhopf Dantielli Assumpção Garcia	
Resistência e (re)significação no discurso: mulher e literatura	63
Mônica Ferreira Cassana	
Resistir na e à língua do colonizador	79
Sílvia Lucia Goretti Gerardo Guerreiro	
A solidão da mulher negra: entre a dor e a transformação	103
Glenda Cristina Valim de Melo Júlia Maria Oliveira Ponciano Lorraine Priscila da Silva Pereira Larissa Cardozo Oliveira Bárbara Oliveira Rosa	

O apagamento da mulher afegã e de seus direitos a partir de imagens do cotidiano	125
Edigar Gonçalves de Farias Júnior Fernanda Martins Luz Barros Maraisa Lopes	
Lágrimas deslocadas: exílio, luto e testemunho em Exílio de Ester Cristelli	153
Karine de Medeiros Ribeiro	
“Quem matou minha menina? O pai? Eu? Vocês?”	169
Bruno Monteiro Herculino Lucília Maria Abrahão e Sousa	
Os efeitos de sentidos a partir dos depoimentos das mulheres pioneiras sinopenses	191
Keila Rejane Warmling	
Notas sobre o trauma e a violência no testemunho de mulheres sobreviventes do tráfico internacional de pessoas	211
Ana Flávia de Souza Carvalho Aline Fernandes de Azevedo Bocchi	
Sobre as autoras	231

Apresentação

Temos o prazer de publicar mais uma obra, fruto do trabalho coletivo realizado pelo Laboratório de Escutas do Social (LabES) e do Grupo de Estudos do Texto e do Discurso (GTedi), ambos sediados na Universidade de Franca (UNIFRAN), em parceria com a Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE). Esta publicação representa uma parte dos estudos desenvolvidos por pesquisadoras dos Programa de Pós-Graduação de ambas universidades e incorpora as produções de discentes e docentes de outras instituições de ensino e pesquisa, que aceitaram o convite e se dispuseram a compartilhar suas reflexões e dialogar conosco sobre um tema de grande relevância: os discursos *sobre* e *das* mulheres.

As questões relativas às mulheres têm marcado presença no campo da Análise do Discurso, em pesquisas que se dedicam à compreensão dos processos de significação que envolvem dizeres, suas tensões, dilemas, lutas e gestos de resistência. Pensando na relevância dessa problemática, dedicamos às mulheres o segundo volume da Coleção Escutas do Social, onde ousamos pôr em discussão vestígios de posições sujeitos femininas inscritos em discursos que desnaturalizam a opressão, a violência e o silenciamento de mulheres por práticas ideológicas machistas e misóginas.

A proeminência das questões que atravessam os discursos sobre e das mulheres é inquestionável, haja vista as múltiplas violências, discriminações e opressões às quais esse grupo social ainda é exposto. Assim, o gesto de reunir diferentes reflexões e análises que discorrem sobre as mulheres contribui para o combate de sentidos filiados à violência, ao machismo e às exclusões social, étnica, cultural e econômica, conforme o Objetivo 5 da Agenda de Desenvolvimento Sustentável da Organização das Nações Unidas

(ONU), o qual busca alcançar a igualdade de gênero e empoderar mulheres e meninas.

Em nosso primeiro artigo, são tecidas considerações sobre a crescente opressão vivida pelas mulheres na configuração social brasileira atual – especialmente as mulheres mães - ao conciliar o trabalho remunerado com o trabalho de cuidado não remunerado, historicamente naturalizado enquanto “aptidão” feminina. Essa alienação do trabalho da mulher, ainda mais gritante no período da crise sanitária de 2020, fundamenta o gesto de análise proposto e possibilita uma interpretação quanto ao ato de dizer sobre esse trabalho: um ato de resistência ao discurso dominante, uma vez que subverte a rede de saberes que associa a maternidade somente ao amor e enuncia a sobrecarga e a exaustão.

Resistência também é a marca do gesto de análise que acompanhamos no segundo artigo. O texto da filósofa Gouges, utilizado para os recortes, traça um paralelo que procura evidenciar as diferenças a partir dos direitos garantidos aos homens, e que deveriam se estender, igualmente, às mulheres, na França de 1791. Mesmo sob os riscos que correu, seus dizeres marcaram a defesa de uma nova posição-sujeito na história das mulheres. A igualdade de direitos e oportunidades em diversas esferas sociais pode contribuir para que mulheres e meninas não sejam alvo de violências e tenham participação efetiva e liderança nas tomadas de decisão, seja da vida privada, seja no âmbito político, econômico e público.

O terceiro artigo recorre à linguagem poética para trazer à tona questões contemporâneas. Para tanto, aborda os efeitos de uma memória que pode se autocompletar e ganhar uma nova lógica, sob os algoritmos da inteligência artificial. “Mulher”: esse significante fragmentado, opacificado, que ressoa sentidos vários e dispersos. O equívoco, no texto poético-literário analisado, manifesta o ressignificado, não sob a forma de ruptura, mas sob a forma de uma aparente sedimentação, e aponta para outras possibilidades de interpretação e resistência.

A seguir, o quarto artigo se dedica aos conflitos materializados na língua - essa que assujeita, mas, também, constitui lugares para

resistências, deslizamentos e equívocos. Um olhar estrangeiro capta algo que promove a atualização dos discursos históricos e sociais: na conjuntura histórica da libertação de Angola, uma mulher se nega a falar a língua do colonizador, que é também a língua de seu marido, o português. As reflexões abrem espaço para vislumbrar o protagonismo de uma mulher frente ao múltiplo sistema de subalternização e racismo, imposto pelo período colonialista português, em Angola. A apresentação desse recorte, visa contribuir com o necessário movimento de questionamento e releitura dos discursos eurocentrados, que mantiveram invisíveis, ao longo da história, os gestos de resistência dos povos africanos frente ao poder dos colonizadores.

Na solidão da mulher negra, estão representadas as dores de toda uma população. É nesse sentido que o quinto artigo apresenta um gesto de análise de narrativas que buscam expressar esse sentimento: sentidos que se estabelecem por meio da linguagem. A escravização e a colonização, no Brasil, determinaram o modo de vida da mulher negra e de seus filhos, naturalizando a inferiorização e o desejo de branquitude. Do conceito, que afeta os corpos, à transformação, nas vidas que resistem, há uma possibilidade de mutação da dor em potência de luta: esperanças de um afrofuturo.

Na sequência, o sexto trabalho nos conduz às condições das mulheres afegãs, em meio às sucessivas ocupações que remontam a história do Afeganistão. A negação dos direitos civis sinaliza um retrocesso, imposto com o retorno do grupo Talibã ao poder, e é retratado em imagens, cujas análises constituem uma tentativa de compreensão dos impactos dessa medida sobre a vida social das mulheres. À violência simbólica, que define papéis a serem desempenhados, soma-se a violência coercitiva, imposta pelos homens, a quem devem obediência, submissão e cuidados. Imagens articulam memórias e, nesse movimento, significam e são significadas por sujeitos filiados a diferentes posições-sujeito; quando colocadas em circulação, possibilitam ultrapassar a opacidade da língua.

A partir de uma obra de autoficção, no sétimo artigo o luto é apresentado em sua relação com o testemunho. Os fragmentos daquilo que é possível ser dito, formulados em primeira pessoa, são escritos por uma mulher que viveu em situação de exílio. Suas palavras, então, podem conferir outro destino às lágrimas, enquanto nos possibilitam uma reflexão sobre o feminismo, a militância política e a perda da própria identidade.

As estatísticas indicam que, no Brasil, os corpos que não correspondem ao socialmente aceito e estabilizado acerca do que é ser homem ou ser mulher são alvo de extermínio. No oitavo trabalho, as questões sobre o corpo e as transidentidades são lidas e ressignificadas, diante de uma engrenagem da ideologia que discursiviza e captura o sujeito. O gesto de análise nos apresenta a letra de uma música e o modo como se produzem sentidos, contra o sujeito-trans e seu corpo. Diante do universalismo e dominação de uma ideologia binária dos sexos, é nas falhas e frestas que outros sentidos e sujeitos podem se forjar.

No nono artigo, vemos a descrição do processo de expansão na região centro-norte, do estado de Mato Grosso, Brasil. A ocupação de terras se dá por meio de empresas privadas de colonização, com o incentivo do Estado. Das origens de uma dessas novas cidades, vem as narrativas de mulheres pioneiras, cujas histórias de vida compõe esse objeto de análise. Os sentidos que a migração e o estabelecimento no novo território adquirem, dentre essas protagonistas, acabam por (re)produzir efeitos de identidade instáveis, frente à colonização. E o campo interpretativo não se esgota, na medida em que buscamos desconstruir as imagens naturalizadas pelo patriarcado como modelo de sociedade.

Por fim, no último capítulo são apresentados recortes de um vídeo que marcam o testemunho de uma brasileira sobrevivente do tráfico internacional de pessoas, aliciada por um conhecido ao lhe oferecer trabalho nos EUA. Articulado ao trauma, o testemunho emerge como gesto simbólico, na confluência entre a tarefa individual de narrar o acontecimento e a componente coletiva; a sobrevivente mobiliza rosto e identidade e inscreve seu

testemunho como reivindicação por reparação e justiça, o que permite denunciar o crime do tráfico de mulheres e inscrevê-lo enquanto acontecimento na memória e na história.

Esses dez capítulos, reunidos nesta coletânea, contribuem para que sentidos de oposição à violência contra as mulheres possam circular socialmente, permitindo reflexões e posicionamentos mais coerentes com os direitos humanos e com práticas favoráveis à igualdade de oportunidades, à não-violência e à representatividade das mulheres em todas as esferas sociais, no desejo de que discriminações, opressões e práticas nocivas sejam combatidas. Boa leitura!

Franca, 10 de novembro de 2023
As organizadoras

Uma, duas, três jornadas esse é meu dia a dia: processos de significação sobre os efeitos da pandemia no trabalho reprodutivo generificado

Bruna Vitória Tejada (Ufpel)

Luciana Iost Vinhas (Ufpel)

Considerações iniciais

Em junho de 2020, entrávamos no quarto mês da crise sanitária decorrente do vírus SARS-CoV-2; nessa conjuntura de calamidade mundial, no Brasil, entre a necessidade de distanciamento físico e de uso de máscaras de proteção, uma mãe pegava ônibus e se encaminhava para o trabalho junto de seu filho de cinco anos de idade. O filho precisava estar com ela, pois creches e escolas tiveram suas atividades suspensas para evitar a transmissão do vírus, cuja vacina ainda estava em processo de desenvolvimento. Essa mãe é Mirtes Renata de Souza, mulher negra e periférica, e seu filho é Miguel Otávio Santana da Silva¹. Mirtes trabalhava como empregada doméstica² de Sarí Mariana Gaspar Corte Real, e, ao deixar o menino sob os cuidados da patroa enquanto passeava com a cadelinha da casa, viu quando ele apareceu no chão do andar no qual se encontrava, por ter caído do nono andar do prédio que compõe o cenário urbano de região nobre da cidade de Recife. A patroa, que estava sendo atendida por uma manicure, escolheu

¹ Uma análise da fala de Mirtes pelo viés da Análise Materialista do Discurso pode ser observada em Vinhas (2022).

² Em virtude da pandemia, creches e escolas em todo o Brasil foram fechadas por não serem compreendidas como serviços essenciais; ao mesmo tempo, em muitas regiões do país, o trabalho doméstico foi considerado serviço essencial, tal como aconteceu no estado de Pernambuco.

deixá-lo procurar pela mãe sozinho no elevador do prédio ao invés de atendê-lo³.

Retomamos esse caso amplamente divulgado em diversificados veículos de comunicação do Brasil para dizer que Mirtes cuida. Cuida de sua casa, de seu filho, da patroa, da casa da patroa, dos filhos da patroa, do marido da patroa e, até mesmo, do cão da patroa. Assim, perguntamos: como cuidar de tantos e de tantas coisas quando as redes de apoio que sustentam suas atividades lhe são retiradas? Quando a creche não abre, quando a própria mãe ou a vizinha não podem ajudá-la, quando o pai da criança não é responsável pela guarda do filho?

Quando foi necessário cumprir protocolos de distanciamento físico durante a pandemia, pudemos observar um crescente de manchetes que retratavam as mulheres como a parcela da população que mais sofreu com os efeitos da crise sanitária. Esse dado, geralmente, está associado ao trabalho de cuidado não remunerado executado em seus lares. Tal cenário nos faz indagar sobre como as mulheres estão significando esse período. Nesta pesquisa, com base nos pressupostos da teoria materialista dos processos discursivos, lançamos um olhar para os efeitos do momento pandêmico nas relações generificadas, mais especificamente nas relações das mulheres com suas práticas voltadas para o trabalho de reprodução social.

Diante dessa proposta, empreendemos um gesto de interpretação de um vídeo produzido em março de 2021, no qual consta uma mulher branca amamentando uma criança em seu colo, ao mesmo tempo em que toca um instrumento que parece um cavaquinho e canta uma marchinha⁴ de composição própria

³ Mais informações sobre o caso estão disponíveis em: <https://g1.globo.com/pe/pernambuco/noticia/2020/06/05/caso-miguel-como-foi-a-morte-do-menino-que-caiu-do-9o-andar-de-predio-no-recife.ghtml>. Acesso em: 03 nov. 2021.

⁴ A letra da marchinha encontra-se no Anexo deste texto.

nomeada “Mãe na pandemia”⁵. Tal vídeo foi preparado para concorrer no “Festival Meu BB”, organizado para divulgar o trabalho de mães artistas, apoiado pela Lei Aldir Blanc. Essa produção foi selecionada para compor o *corpus* desta pesquisa, pois aborda a execução do trabalho de cuidado durante a pandemia da perspectiva de uma mulher que, ao mesmo tempo em que fala sobre esse trabalho, o executa: ela canta o trabalho de cuidado enquanto amamenta a filha.

O presente artigo está organizado em duas seções. Primeiramente, traçamos um panorama dos estudos sobre o trabalho reprodutivo ou trabalho de cuidado. Em seguida, apresentaremos nosso gesto de análise tendo como materialidade o vídeo mencionado. Além dessas duas seções, finalizamos o texto com considerações possíveis frente à crescente opressão vivida pelas mulheres na configuração social brasileira atual – especialmente vivida pelas mulheres mães.

Considerações sobre o trabalho reprodutivo

Conforme foi possível observar no breve relato feito da história de Mirtes, ela, assim como a imensa maioria das mulheres brasileiras, precisa conciliar o trabalho remunerado com o trabalho de cuidado não remunerado. Entendemos o trabalho de cuidado não remunerado como aquelas atividades executadas no âmbito do lar ou da família, que não recebem gratificação financeira e que garantem a reprodução da força trabalhadora. Arruzza, Bhattacharya e Frasier (2019, p. 40) entendem o trabalho de reprodução da vida não apenas em seu sentido biológico de gerar e nutrir um ser, mas também em sua dimensão social e política, uma vez que é esse trabalho que cria e mantém as condições materiais para a reprodução da força de trabalho, e, conforme as autoras, isso pressupõe “moldar as pessoas com atitudes,

⁵ Disponível em: https://www.instagram.com/p/CNKs4UVpu_u/. Acesso em: 02 ago. 2022.

disposições e valores, habilidades, competências e qualificações ‘certas’; o trabalho de cuidado envolve, então, demandas sociais, físicas e afetivas.

Esse trabalho, na formação social brasileira, é destinado, majoritariamente, às mulheres, que são interpeladas pela ideologia dominante a identificarem-se com os saberes da feminilidade, associada à cisheteronormatividade e à maternidade. Esse processo histórico e ideológico de interpelação é naturalizado⁶ como algo “inato”, como uma aptidão natural das mulheres para atender ao outro, uma característica pertencente à “essência feminina”. Desse modo, todas as atividades realizadas para o bem-estar da família e dos filhos são associadas ao afeto das mulheres por seus familiares, desconsiderando-se, pela evidência da ideologia dominante, que tais atividades requerem a mobilização de força e tempo para serem realizadas, isto é, tais atividades requerem força de trabalho.

Com base no supracitado, é necessário esclarecer que, para traçar um breve panorama dos estudos sobre o trabalho de reprodução social ou trabalho de cuidado, lançamos mão, principalmente, de autoras feministas marxistas, uma vez que o trabalho de cuidado, remunerado ou não, em nossa formação social, não pode ser pensado desconsiderando-se o sistema capitalista neoliberal e patriarcal que determina nossas relações de produção e reprodução. Essa prática vai ao encontro dos pressupostos teóricos e analíticos da Análise Materialista de Discurso, que tem o materialismo histórico como um de seus alicerces, indissociável da leitura que Louis Althusser faz da obra marxista.

Investigar o trabalho de reprodução social pela perspectiva discursiva significa pensar sobre os processos histórico-ideológicos que constroem os sentidos aos quais os sujeitos são assujeitados e

⁶ É possível perceber algumas falhas na reprodução da naturalização do trabalho de cuidado não remunerado. A mais recente e com grande repercussão foi a decisão do governo argentino de computar como tempo para aposentadoria das mulheres o trabalho de criação dos filhos.

que moldam suas relações com os demais. É pensar nos processos históricos, ideológicos, sociais, políticos e econômicos que conduziram as mulheres ao trabalho de reprodução social, construindo uma imagem da mulher como um indivíduo com maior aptidão e interesse ao cuidado do que os homens. Conforme Arruzza (2019, p. 97), tal configuração tem relação com a patrilocalidade: “a origem da opressão das mulheres está na transição para a patrilocalidade. Os homens se apropriaram do trabalho realizado pelas mulheres e a poligamia contribuiu para a diferenciação social entre os homens”.

Entendemos que os discursos, funcionando materialmente, configuram as identificações de homens e mulheres, suas práticas e os espaços nos quais circulam. Como consequência da ideologia hegemônica, a esfera do trabalho reprodutivo, do trabalho de cuidado que é mal remunerado ou não é remunerado, historicamente e majoritariamente é ocupado por mulheres. Conforme Battacharya (2020, n.p.):

A maioria dessas atividades e a maioria dos empregos no setor de reprodução social – enfermagem, ensino, limpeza – são dominados pelas mulheres trabalhadoras. E como o capitalismo é um sistema de produzir coisas, não um sistema de produzir vida, essas atividades e esses trabalhadores são severamente subvalorizados. As trabalhadoras de reprodução social são as mais mal remuneradas, são as primeiras a ser dispensadas, enfrentam constante assédio sexual e, muitas vezes, violência direta.

Conforme dados divulgados pela PNAD-Contínua⁷ (Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua) realizada pelo IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística), no terceiro trimestre de 2021, o percentual de mulheres desempregadas

⁷ Segundo a pesquisa, o percentual de homens desempregados correspondia a 45,5% no mesmo período. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/estatisticas/sociais/trabalho/9173-pesquisa-nacional-por-amostra-de-domicilios-continua-trimestral.html?=&t=destaques>. Acesso em: 03 nov. 2021.

correspondia a 54,5%, de modo que enfrentamos o período com menor participação das mulheres no mercado de trabalho em trinta anos⁸, o que pode parecer contraditório se considerarmos o estudo realizado pelo portal Gênero e Número junto à Sempreviva Organização Feminista⁹, que identificou que metade das mulheres passou a cuidar de alguém durante o período da pandemia, isto é, as mulheres estão desempregadas, mas não pararam de trabalhar. A pandemia impôs um retrocesso de três décadas de conquistas das mulheres no mercado de trabalho e as consequências desse retrocesso espriam-se para muito além do período pandêmico. Neste momento, há mais mulheres desempregadas do que mulheres empregadas, e não sabemos como se dará sua reinserção no mercado de trabalho após a pandemia, mas, considerando os processos sociais, históricos e ideológicos de nossa formação social, podemos imaginar que essas mulheres serão realocadas em subempregos e remuneradas com subsalários no trabalho informal.

De acordo com Toledo (2003), esse processo de demissão em massa de mulheres em períodos de crise se deve à desvalorização do trabalho executado por elas, que servem ao capitalismo como mão-de-obra descartável e barata, e isso tem relação direta com a naturalização da execução do trabalho de cuidado não remunerado pelas mulheres. A ideologia dominante que configura as relações de opressão e exploração no sistema capitalista prevê como lugar ideal das mulheres no mercado de trabalho o lugar de trabalhadoras não qualificadas, conduzindo-as a empregos que exijam tarefas mecânicas e repetitivas e não capacidade de decisão, liderança ou reflexão – e isso se agrava consideravelmente quando se trata de mulheres negras periféricas. Esse processo acontece para que as mulheres continuem executando o trabalho de reprodução

⁸ Disponível em: <https://www.cnnbrasil.com.br/business/participacao-das-brasileiras-na-forca-de-trabalho-cai-ao-menor-nivel-em-30-anos/>. Acesso em: 03 nov. 2021.

⁹ Estudo realizado no primeiro semestre de 2020. Disponível em: <https://www.generonumero.media/metade-mulheres-passou-cuidar-pandemia/>. Acesso em: 04 nov. 2020.

da força trabalhadora, essencial ao capital. O trabalhador, devido à execução do trabalho de cuidado por mulheres (prioritariamente), chega para o trabalho provido das condições necessárias para a boa execução de suas tarefas, desde aquelas mais básicas, como higiene, descanso e alimentação, até aquelas de cunho social, afetivo e psíquico, que garantem o convívio com o outro, tudo isso sem que o empregador (ou o Estado) invista qualquer esforço.

Em nossa formação social, trabalhadores e trabalhadoras vendem tempo de vida em troca de um salário que mal garante sua subsistência; no entanto, ser um trabalhador não é o mesmo que ser uma trabalhadora¹⁰. O capitalismo se apropria do tempo/trabalho das mulheres sem qualquer retorno financeiro por meio da exploração do trabalho de reprodução social, deixando-lhes com menos tempo para ser vendido ao capital e mais exaustas, já que vivem sob uma dupla exploração, oportunizada pela opressão de gênero e de raça, que, de tal modo naturalizada, raramente é formulada e colocada em circulação pelas mulheres.

A dificuldade em perceber o trabalho de cuidado não pago como trabalho, para Toledo (2003), está associada ao que ela chama de dupla alienação do trabalho da mulher. O trabalho é comumente entendido como aquilo que tem por característica essencial a produção de mercadorias ou serviços. A reprodução social que está a cargo das mulheres não produz mercadorias, ou seja, apenas produz mais força trabalhadora, que produzirá mercadorias. Por isso se entende que, se o trabalhador tem seu trabalho alienado na mercadoria, a mulher tem seu trabalho duplamente alienado. Esse trabalho invisibilizado e desvalorizado, por não se materializar em mercadorias, na pandemia, é posto em evidência. O cuidar, mais do

¹⁰ Ser uma trabalhadora branca tampouco é o mesmo que ser uma trabalhadora negra. O capitalismo se vale das mais diversas formas de opressão para produzir maior exploração. Segundo estudo realizado pelo IBGE intitulado como “Desigualdades Sociais por Cor ou Raça no Brasil”, as mulheres negras constituem o grupo de nossa formação social com remuneração mais baixa. No topo estão os homens brancos seguidos das mulheres brancas e, em seguida, os homens negros.

que nunca, é condição para a vida¹¹, de modo que passa a circular uma grande quantidade de manchetes que tratam da sobrecarga e da exaustão de mulheres em decorrência do acúmulo das atividades de cuidado.

Entendemos que as relações generificadas e racializadas são fundamentais para a reprodução do sistema capitalista. Silvia Federici compreende o momento de transição do sistema feudal para o sistema capitalista de produção como um dos períodos de maior violência contra as mulheres, investigando, inclusive, o período de caça às bruxas na Europa. Conforme a autora, na Idade Média, as mulheres já viviam sob opressão de gênero; no entanto, detinham algum direito à terra, aspecto essencial para uma posição mais digna, e possuíam maior controle sobre sua função reprodutiva. O capitalismo, além de promover um longo processo de expropriação e cercamento de terras que levou milhares de mulheres à extrema pobreza, ao ver na mão de obra a condição necessária pra produção e acumulação de riqueza, instituiu mudanças na reprodução da força de trabalho, dando início a um longo processo de disciplinarização dos corpos de mulheres e homens, perseguindo qualquer atitude subversiva e ociosa, transformando o corpo de mulheres em fábricas para reprodução de força trabalhadora, desenvolvendo a ideia de feminilidade – e tudo o que ela pressupõe em seu sentido tradicional - como um destino biológico para ocultar a produção da força de trabalho.

Conforme Federici (2019, p. 34), “na sociedade capitalista, o corpo é para as mulheres o que a fábrica é para os homens trabalhadores assalariados: o principal terreno de sua exploração e resistência”. Não sem motivos, as mulheres pobres foram os principais alvos da caça às bruxas. Essas mulheres constituíam grande parte da resistência à expansão do sistema capitalista, denunciando injustiças e promovendo rebeliões. Desprovidas da condição de trabalhadoras, colocadas no lugar de mães e sem terras

¹¹ Vide a categorização do trabalho doméstico remunerado como serviço essencial durante a pandemia.

para trabalhar, houve o que a autora chama de feminização da pobreza, que levava as mulheres à revolta e associação em motins, à prostituição ou à mendicância. Como a prostituição e a mendicância não eram interessantes ao capital, que queria as mulheres gerindo lares e produzindo trabalhadores, essas mulheres passaram a ser acusadas de bruxaria, de adoradoras ou amantes do demônio e perigosas para a comunidade. Em razão disso, a autora entende o período de caça às bruxas não somente como um resultado da iniciativa religiosa da Igreja Católica, mas como um projeto político de disciplinarização de mulheres para o bom desenvolvimento do sistema capitalista de produção.

Essas relações sociais e econômicas construídas pelo gênero são entendidas, no presente trabalho, como efeito do processo de interpelação identificação-ideológica e da determinação econômica em nossa estrutura social. Lembramos que Pêcheux (1997) designa tal processo como “processo de interpelação-identificação ideológica”, ou seja, não há somente identificação, mas injunção pela ideologia. É em razão dessa interpelação-identificação que surgem as imagens “tradicionais” de mulher e de homem, e é em razão disso que temos a naturalização do trabalho de cuidado pelas mulheres. As mulheres, então, estão interpeladas e, portanto, se reconhecem nesse papel tradicional que designa sua exploração pelo capital e sua opressão pelo gênero como amor, como afeto pelos familiares, surgindo o pré-construído do instinto maternal nas mulheres, que torna o cuidado um imperativo em suas práticas (Tejada; Caetano; Vinhas, 2022). Nesse processo de subjetivação-identificação, no entanto, também há espaço para a falta e para a falha como efeitos do registro do inconsciente; o sujeito da AD não é totalmente assujeitado às normas dominantes, cabendo-lhe sempre a possibilidade de resistência.

Um gesto de análise

Ao lançarmos um olhar para a imagem do vídeo, um dos primeiros elementos que nos convoca à interpretação é a presença

da criança se alimentando no seio da mãe durante a gravação do vídeo para o concurso (SD1¹²). Na AD, o corpo pode ser entendido como uma materialidade do e para o discurso (Leandro-Ferreira, 2011), isto é, o corpo também é afetado pelos aspectos sociais, históricos, ideológicos e econômicos da formação social e, assim como a língua, é base material da produção de sentidos para os sujeitos, configurando o cenário dos processos de subjetivação.



SD1 - Antônia se alimentando no seio da mãe enquanto ela grava seu vídeo para o concurso.

A mulher presente na imagem é Luisa Toller, compositora e professora de música, acompanhada de sua filha, Antônia, de 1 ano e 8 meses. Sobre as condições de produção estritas do vídeo (contexto imediato), Luisa conta que estava preparada para fazer a gravação que seria submetida ao concurso, mas, depois de esperar a mãe ministrar várias aulas, Antônia estava cansada e precisando dela, de modo que a solução foi fazer a gravação enquanto cuidava da menina. Visualizamos, assim, uma mulher branca, professora, artista e mãe, executando o trabalho de cuidado não remunerado enquanto canta sobre esse trabalho; ela fala sobre o excesso do

¹² Para esta investigação, estamos considerando a imagem como uma secção discursiva, seguindo os pressupostos teórico metodológicos desenvolvidos por Quevedo (2012).

trabalho de cuidado durante o período da pandemia executando o trabalho de cuidado concomitantemente.

É possível às trabalhadoras remuneradas fazer greve ou paralisar suas atividades, no entanto, uma greve do trabalho de cuidado realizado pelas mães é impossível, pois, além das questões ideológicas que permeiam o cuidado materno, entre elas o amor materno e a culpa advinda da desidentificação com o ideal de mãe, há algo do corpo em sua dimensão biológica que também deve ser considerado. O debate sobre as relações de gênero vem ganhando espaço nos estudos discursivos e, de nossa perspectiva, entendemos o gênero a partir de suas relações históricas e ideológicas; contudo, entendemos que, no ato de amamentar, trabalho do âmbito da reprodução social, há uma necessidade intrínseca à carne, isto é, a carne convoca a mulher a amamentar para que a reprodução da espécie seja garantida. Essa tarefa não pode ser realizada pelo homem e a ideologia dominante se utiliza da diferença sexual biológica para justificar a desigualdade presente na divisão sexual do trabalho de cuidado. Ferguson e McNally (2017) dizem que não é a biologia, mas os processos biológicos das mulheres que conduzem à opressão e à reprodução da classe trabalhadora.

No *corpus* analisado, observamos a repetição do enunciado *Ai, eu sou mãe, mãe na pandemia* reiteradas vezes, de modo que parece haver um imperativo, uma necessidade de contar o que é ser mãe na pandemia – então, escutemos. Começamos a tecer nosso gesto de interpretação a partir do excesso do enunciado *Ai eu sou mãe, mãe na pandemia* (SD2). Na perspectiva discursiva, o excesso é compreendido como uma “estratégia discursiva que se caracteriza por aquilo que está demasiadamente presente no discurso” (Ernst, 2009). Conforme Ernst (2009, p. 4) o excesso consiste:

- 1) no uso de incisivas, considerado na gramática como um acréscimo contingente (cf. Haroche, 1992), de intensificadores ou na repetição de palavras ou expressões e orações. Tais usos, na perspectiva aqui adotada, constituem-se em “acréscimo necessário” ao sujeito que

visa garantir a estabilização de determinados efeitos de sentido em vista da iminência (e perigo) de outros a esses se sobreponem; 2) na reiteração incessante de determinados saberes interdiscursivos que tomam formas diferentes no intradiscorso, mas mantêm os mesmos pressupostos ideológicos com vistas ao estabelecimento. Em suma, trata-se, nos dois casos, de buscar estabelecer provavelmente a relevância de saberes de uma determinada formação discursiva através da repetição.

Podemos entender o excesso identificado na repetição do enunciado *Ai eu sou mãe, mãe na pandemia* como um acréscimo necessário na tentativa do sujeito de visibilizar o que é ser uma mãe durante o período pandêmico. Considerando os complementos desse sintagma que se repete, que tratam dos aspectos políticos e econômicos, nestes inclusos a dimensão da desigualdade de gênero, podemos entender que há uma tentativa de impedir que outros sentidos se sobreponham a essa experiência, como a romantização das “mulheres guerreiras”, que enfrentam múltiplas jornadas de trabalho remunerado e não remunerado ou que têm de lidar com o desemprego para manter a sobrevivência dos filhos e garantir a futura força de trabalho do capital.

A repetição do enunciado *Ai eu sou mãe, mãe na pandemia* apresenta, em seu interior, outra repetição. O significante *mãe* aparece duas vezes na curta sequência, no verso principal da música. Assim, a repetição direciona o sentido para a significação da mãe, mas não somente da mãe em sua situação “normalizada”, mas a mãe em seu trabalho de cuidado durante o período de isolamento físico provocado pela pandemia. Compreendemos que há, então, uma deriva entre *ser mãe* e *ser mãe na pandemia*, que acentua, pelo excesso, os efeitos da maternidade nas condições de produção em que os corpos humanos são impedidos de circular livremente nos espaços de sociabilidade. Desse modo, parece que *ser mãe na pandemia* é *ser mulher na pandemia*, já que não se pode, em nenhum momento do período de isolamento, deixar de estar como mãe de corpo presente. Todo o corpo da mulher significa a mulher-

mãe, sempre em relação direta com sua filha. A retirada do corpo da mãe da cena seria da ordem do insuportável à criança nesse contexto, restando à mulher a única alternativa possível de ser mulher na pandemia: ser mãe. Isso pode ser observado na materialidade visual do vídeo, no qual a mulher não consegue produzi-lo isenta do lugar de mãe, sendo seu corpo intimado à amamentação.

A repetição pode ser entendida, ainda, como um efeito da existência do real, uma forma de manifestação do real da língua. Aqui, não nos referimos ao real enquanto realidade, mas àquilo que estrutura a linguagem e que resiste ao simbólico, àquilo de que o simbólico tenta dar conta, mas que lhe escapa, pois é o impossível da linguagem. De nossa perspectiva, entendemos que, ao sujeito, é impossível tudo dizer, e é nesse impossível que “mora” o real. A título de exemplificação, é possível pensar em uma barreira entre o real e o simbólico: o sujeito não tem acesso ao real, não consegue simbolizar aquilo que é dessa ordem, mas nem por isso o real deixa de produzir efeitos na língua e no sujeito; na repetição de uma palavra, de uma estrutura, o sujeito tenta atravessar essa barreira e significar aquilo que o afeta, mas que não consegue dizer; em outras palavras, o sujeito tenta dar sentido ao impossível que lhe afeta. Mesmo que não seja possível tudo dizer, ele tenta falar e ser ouvido para produzir efeitos no outro, mas esbarra na barreira do real, por isso repete. A repetição é a forma possível de produzir sentido, mesmo que não se consiga ultrapassar a referida barreira.

Entendemos que, pela repetição, o sujeito tenta dar conta de dizer da sua experiência na posição explorada e oprimida, intensificada em um período em que suas redes de apoio lhe são retiradas e o trabalho que lhe garante um salário para subsistência é comprometido ou eliminado. A idealização da maternidade como uma fase sublime, como a realização máxima de uma mulher, e a reprodução do ideal de mãe pela ideologia dominante são deixadas de lado para dar voz à sobrecarga, à exaustão, à desigualdade de gênero na divisão do trabalho reprodutivo não remunerado e seus efeitos nas diversas esferas da vida da mulher, inclusive no

trabalho remunerado. Na SD3 *Se eu trabalho sempre fora, com quem deixo a minha cria?*, podemos observar uma oração subordinada, *Se eu trabalho sempre fora*, introduzida pela conjunção subordinativa “se”. Entendemos que essa estrutura subordinada no enunciado posto em circulação enuncia a reprodução compulsória do trabalho de cuidado pelas mulheres, ou seja, é óbvio que é a mãe quem cuida, “com quem fica a criança, se não fica comigo?”. É visibilizado um imperativo que ronda as mães: a “escolha” entre o trabalho remunerado ou os filhos, mantendo-as como força de trabalho facilmente explorada, reproduzindo a pobreza financeira e a pobreza de tempo¹³.

Assim como apontamos o excesso da expressão *Ai eu sou mãe, mãe na pandemia*, percebemos a falta da menção ao outro que legalmente partilha a responsabilidade pelo trabalho de cuidado, que, de modo geral, seria o pai. Isso nos faz questionar: o que é ser pai na pandemia? A realização do trabalho de cuidado pelas mulheres é de tal modo naturalizada pela ideologia dominante que a menção ao homem não é prevista em discursos que tratam do cuidado com os filhos. Podemos entender esse apagamento como efeito da omissão masculina na divisão do trabalho de cuidado.

Na SD4 *Ai, eu sou mãe, mãe na pandemia / Não me chama de guerreira se eu não tenho a opção / Se eu faço ele não / depois diz que até faria / é que eu sou mãe, mãe na pandemia* aponta-se essa negligência, no que entendemos como uma tentativa de fazer reparar a desigualdade; o homem é mencionado como aquele que não faz o que a mulher faz, forçando-a, pois ela não tem opção, a tomar o posto de “guerreira”, mas se a mulher é guerreira, que guerra ela está enfrentando e como vencê-la, se isso é possível? A expressão *mulher guerreira* romantiza a sobrecarga das mulheres, caracterizando-as como fortes, corajosas e batalhadoras; todavia,

¹³ Por estarem envolvidas com o trabalho reprodutivo, as mulheres têm o tempo mais ocupado do que os homens; entende-se que a pobreza de tempo diz respeito à escassez de tempo para atender às demandas que devem ser executadas diariamente.

estas suportam tal sobrecarga não devido a uma característica inata, mas porque são interpeladas pela ideologia dominante do modo de produção capitalista a se responsabilizarem pelo trabalho doméstico e de cuidado e sofrer as consequências dessa opressão/exploração. Na SD4, a expressão *sem opções* é proposta como determinante de sua situação em nossa formação social. Entendemos que isso acontece pois, ainda que se esteja desidentificada com a ideologia hegemônica, as mulheres, de modo dominante, precisam continuar reproduzindo o trabalho doméstico e de cuidado porque o Estado não supre essas necessidades e os homens, com base em argumentos conservadores e biologicistas da ideologia hegemônica, não ocupam essas funções. Isto é, se lhes fosse possível, as mulheres ocupariam outros espaços que não o espaço da “guerreira” que precisa enfrentar o desemprego, a maternidade solo e a sobrecarga do trabalho doméstico e de cuidado, mas, uma vez que se é mulher e mãe em uma formação social que explora o trabalho de cuidado realizado pelas mulheres, não há como escapar dessas relações de opressão e exploração.

A composição da marchinha “Mãe na pandemia” é, segundo a compositora, resultado das reclamações de muitas mães nas redes de apoio virtuais das quais participa. Por meio das queixas coletadas nesses grupos on-line, a compositora tece a marchinha e a submete a um concurso de mães artistas. Ela foge da reprodução da idealização da maternidade e expõe a invisibilidade e a sobrecarga do trabalho de cuidado realizado de forma não remunerada pelas mulheres a favor da reprodução social na nossa formação social.

Recortamos mais alguns versos da música para compor as SD5 e SD6: *Não me manda artesanato, culinária pra família / Que eu olho um pano de prato, quero fugir pra uma ilha / é que eu sou mãe, mãe na pandemia* (SD5); *Mamãe eu quero, mamãe eu quero / Mamãe eu quero deitar / Tomar a saideira, dormir a noite inteira, cagar sozinha e passar fio dental / Fechar os olhos e sonhar com o carnaval!* (SD6). Nessas SD, podemos identificar a apresentação de uma mãe que foge do

tradicional ideal de mãe, que naturalmente tem talento ou interesse pelas tarefas de cuidado com a casa ou com os filhos, a mãe abnegada que prioriza os desejos da família em detrimento dos seus. Isso é necessário para que deixemos de santificar ou romantizar as mães, abrindo espaço para que sejam representadas como mulheres desejantes, para que a culpa ou a vergonha que as rondam quando não se identificam com o ideal de mãe da nossa formação social possa dar lugar à enunciação de seu desejo e de sua sobrecarga, para que o Estado também se responsabilize pelo cuidado, para que não se sintam mal simplesmente por quererem ficar sozinhas e descansar.

Diante de tudo o que foi dito, propomos a interpretação de que, no discurso analisado, o ato de dizer, de enunciar a exploração das mulheres por meio do trabalho de cuidado não pago, é um ato de resistência ao discurso dominante, uma vez que subverte a rede de saberes que associa a maternidade somente ao amor e enuncia a sobrecarga e a exaustão de forma recorrente. Pêcheux (1990) nos aponta que as práticas de resistência se dão dentro do próprio processo de interpelação ideológica através da quebra de rituais da ideologia dominante, da transgressão de fronteiras. No discurso analisado, podemos identificar uma posição sujeito subversiva em relação à normatização do ideal de mãe, que resiste e enuncia sua exploração, ressignificando o trabalho de cuidado não remunerado como opressão de gênero e desvinculando-o de sua associação tão naturalizada ao amor pela família, que serve tão bem à ideologia dominante e poupa ao Estado em fornecer subsídios para que o trabalho de cuidado não seja somente uma tarefa naturalmente destinadas às mulheres.

Considerações possíveis

Para fecharmos a presente reflexão, retomamos o célebre aforismo pêcheuxiano segundo o qual todo ritual é passível de falha (Pêcheux, 1997), e entendemos que, sob a injunção da ideologia dominante, parece haver um movimento de resistência

ao discurso hegemônico (que interpela as mulheres à reprodução do trabalho de cuidado não remunerado como se fosse algo natural) e que pode ser observado no *falar sobre*, pois, ainda que as mulheres continuem executando as tarefas de reprodução social, elas falam sobre a exaustão e a sobrecarga que advém dessa responsabilidade. A AD nos permite observar na língua a materialização da ideologia que reproduz as relações antagônicas de gênero, raça e classe.

É possível dizer que a tradicional culpa gerada por não desempenhar “com eficiência” o trabalho remunerado e não remunerado, entendendo que isso é um efeito ideológico, vem cedendo parte de seu lugar a um sentimento de revolta, de dizer sobre a incompatibilidade das demandas às mulheres na pandemia com o ser, ser um corpo com limites físicos e emocionais, com ser um sujeito que também tem demandas.

A canção que nos serviu como *corpus* de análise nesse texto viralizou nas redes sociais pouco após seu lançamento e foram reproduzidos muitos relatos de mulheres que se disseram identificadas com as situações apontadas na canção. Em trabalhos futuros, é possível pensar no papel da arte nessa produção e o papel da arte na resistência aos discursos hegemônicos.

Referências

ARRUZZA, Cinzia. **Ligações perigosas**: casamentos e divórcios entre marxismo e feminismo. São Paulo: Usina, 2019.

ARRUZZA, Cinzia; BHATTACHARYA, Tithi; FRASER, Nancy. **Feminismo para os 99%**: um manifesto. São Paulo: Boitempo, 2019.

BHATTACHARYA, Thithi. **Reprodução social e a pandemia, com Thithi Bathacharya**. <https://movimentorevista.com.br/2020/04/reproducao-social-e-a-pandemia-com-tithibhattacharya/>. Acesso em: 16 nov. 2021.

ERNST, Aracy Graça. A falta, o excesso e o estranhamento na constituição/interpretação do corpus discursivo. *In: Seminário de Estudos em Análise do Discurso*; 4.; 2009; Porto Alegre. **Anais [...]**. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2009. Disponível em: <https://www.discoursead.com.br/iv-sead-2009>. Acesso em: 10 ago. 2023.

FEDERICI, Silvia. **O ponto zero da revolução**: trabalho doméstico, reprodução e luta feminista. São Paulo: Elefante, 2019.

FERGUSON, Susan; McNALLY, David. Capital, força de trabalho e relações de gênero. Tradução de Máira Silva. **Revista Outubro**, n. 29, p. 23-59, nov. 2017. Disponível em: http://outubrorevista.com.br/wp-content/uploads/2017/11/02_McNally-e-Ferguson_2017.pdf. Acesso em: 10 ago. 2023.

LEANDRO-FERREIRA, Maria Cristina. O discurso do corpo. *In: MITTMANN, Solange; SANSEVERINO, Antônio (orgs.). Trilhas de investigação: A pesquisa no I.L. em sua diversidade constitutiva*. Porto Alegre: Instituto de Letras/UFRGS, 2011.

PÊCHEUX, Michel. Delimitações, inversões, deslocamentos. **Caderno de estudos linguísticos**, Campinas, n. 19, p. 7-24, jul./dez. 1990. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cel/article/view/8636823>. Acesso em: 10 ago. 2023.

PÊCHEUX, Michel. **Semântica e Discurso**: uma crítica à afirmação do óbvio. Campinas: Editora da Unicamp, 1997.

QUEVEDO, Marchiori Quadrado de. **Do gesto de reparar a (à) gestão dos sentidos**: um exercício de análise da imagem com base na análise de discurso. 2012. 253 f. Dissertação (Mestrado em Letras) - Universidade Católica de Pelotas, Pelotas, 2012. Disponível em: <http://tede.ucpel.edu.br:8080/jspui/handle/tede/215>. Acesso em: 10 ago. 2023.

TEJADA, Bruna Vitória; CAETANO, Virgínia Barbosa Lucena; VINHAS, Luciana Iost. Eso que llaman amor: trabalho, arte e resistência no espaço urbano. *In: RUA [online]*, Campinas, v. 28, n.

1, jun. 2022. Disponível em: <https://www.labeurb.unicamp.br/rua/artigo/capa/351-eso-que-llaman-amor-trabalho-arte-e-resistencia-no-espaco-urbano>. Acesso em: 10 ago. 2023.

TOLEDO, Cecília. **Mulheres**: o gênero nos une, a classe nos divide. 2. ed. São Paulo: Instituto José Luís e Rosa Sundermann, 2003.

VINHAS, Luciana Iost. E se fosse ao contrário? Se o gênero nos une, a classe e a raça nos dividem. *In*: SILVA, Dalexon; SILVA, Claudemir (orgs.). **Pêcheux em (dis)curso**: entre o já-dito e o novo. Uma homenagem à professora Nadia Azevedo. São Carlos: Pedro & João, 2021. p. 141-64.

Anexo 1

Ouçõ “mãe” o dia inteiro e a louça lá na pia
Ai, eu sou mãe, mãe na pandemia
Demitida porque o chefe disse que eu não rendia
Ai, eu sou mãe, mãe na pandemia
Se eu trabalho sempre fora, com quem deixo a minha cria?
Ai, eu sou mãe, mãe na pandemia
Quem se importa com a criança?
ó Deus Salve a economia
Ai, eu sou mãe, mãe na pandemia
Não me chama de guerreira se eu não tenho a opção
Se eu faço ele não
depois diz que até faria
é que eu sou mãe, mãe na pandemia
Aula online pra assistir e eu nem fiz pedagogia
Ai, eu sou mãe, mãe na pandemia
E se trava a internet, pra quem sobra a teoria?
Ai, eu sou mãe, mãe na pandemia
Uma, duas, três jornadas esse é meu dia a dia
Ai, eu sou mãe, mãe na pandemia
Planejar, fazer, limpar... saudades da boemia

Ai, eu sou mãe, mãe na pandemia
Não me manda artesanato, culinária pra família
Que eu olho um pano de prato, quero fugir pra uma ilha
é que eu sou mãe, mãe na pandemia
Mamãe eu quero, mamãe eu quero
Mamãe eu quero deitar
Tomar a saideira, dormir a noite inteira, cagar sozinha e passar fio
dental
Fechar os olhos e sonhar com o carnaval!

O resistir de Gouges: luta pelos direitos das mulheres e das cidadãs no contexto da Revolução Francesa

Anna Deyse Rafaela Peinhopf (UNIOESTE)

Dantielli Assumpção Garcia (UNIOESTE)

Neste capítulo, analisaremos recortes da *Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã*, elaborada por Gouges ([1791] 2007), texto em que a filósofa reflete sobre a falta de igualdade social e jurídica entre mulheres e homens. Abordaremos as condições de produção do século XVIII¹⁴ e a conceitualização de Ideologia de acordo com a compreensão da Análise de Discurso materialista.

Olympe de Gouges, nascida como Marie Gouze em 1748, em Montauban, França, viveu durante um período de intensas revoluções, permeadas por ideias iluministas e libertárias contra o regime absolutista da monarquia francesa¹⁵. Tendo se casado aos 16

¹⁴ De acordo com Chauí (2004), a forma de pensar no contexto de produção da Modernidade demarca uma busca em superar o ceticismo e restaurar o ideal filosófico do conhecimento racional que entende a si mesmo como verdadeiro e universal. Assim, consideramos que no período de desenvolvimento da Filosofia Moderna foram propostas mudanças teóricas, em comparação com a forma “oficial” de elaboração filosófica na Idade Média, mudanças estas que passaram a ver os seres humanos como “sujeitos do conhecimento”. Em vez de compreender *um efeito de evidência* que produziria a “Verdade”, como na Filosofia Antiga com as *Ideias perfeitas e completas*, e na Medieval como a ideia *Absoluta*, ou seja, aceção de um conhecimento como verdadeiro a partir do que foi dado pela divindade da fé cristã, o movimento intelectual da Modernidade indagou sobre a capacidade da razão humana em conhecer e demonstrar o que seria a *Verdade* por meio dos *sentidos*, isto é, por aquilo que poderia ser metodologicamente estudado.

¹⁵ Conforme crescia a tensão de camponeses e burgueses contra a aristocracia e o clero, a Revolução Francesa ia tomando forma e com ela, o envolvimento de mulheres na luta crescia: “Da fúria das camponesas às manipulações de Maria Antonieta, a Revolução Francesa teve a imprescindível presença das mulheres, que atuaram de maneira decisiva. Elas pegaram em armas e eram maioria na deposição da monarquia” (Rodrigues, 2016, p. 125).

com um homem mais velho, precocemente se tornou viúva, o que fez a filósofa se mudar com o filho para Paris e adotar o pseudônimo de Gouges, pois se recusou a utilizar tanto o nome paterno quanto o do falecido marido. A partir disso, dedicou-se aos estudos de Letras e Artes, e em 1778 iniciou sua produção textual escrevendo peças de teatro, em que criticava o governo e tratava de temas controversos como abolicionismo e igualdade entre os gêneros, sendo, inclusive, presa algumas vezes por conta disso.

Em 1791, a filósofa, descontente com a *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*, documento aprovado pela *Assembleia Nacional Constituinte* da França revolucionária em 1789, escreveu um texto de caráter jurídico dirigido à rainha Maria Antonieta. Nele, intitulado *Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã*, Gouges ([1791] 2007, s/p) reivindica “a igualdade jurídica das mulheres em comparação aos homens” e denuncia “o esquecimento do projeto de liberdade e igualdade Revolucionário”.

Essa *Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã* surgiu em um contexto de Revolução, de busca por igualdades e liberdades, mas no qual as mulheres, apesar de serem usadas para a luta, não pareciam receber os mesmos direitos nem reconhecimento, o que causou a indignação da filósofa e de outras mulheres a ela contemporâneas:

Ora, se à mulher é permitido pegar em armas para destituir o poder central, por que lhes são negados os direitos de igualdade? Sabe-se que a participação feminina na Revolução Francesa não se limitou à Marcha sobre Versalhes e diversos documentos foram encontrados provando o alistamento feminino nas batalhas que se prosseguiram contra outras nações, algumas inclusive assumindo postos de comando (Rodrigues, 2016, p. 126).

No entanto, conforme Rodrigues (2016), essas posições de comando que mulheres assumiram deixava alguns soldados “ultrajados”. Então, o crescente descontentamento de muitos homens, intelectualizados ou não, em perceber mulheres cada vez

mais engajadas nas questões políticas e militares resultou em conflitos entre os sujeitos¹⁶, gerando revolta, repressão, mas também resistência, como é o caso da declaração escrita pela filósofa.

Então, comecemos nossa análise discursiva¹⁷ já pelo título do texto de Gouges ([1791] 2007):

DECLARAÇÃO DOS DIREITOS DA MULHER E CIDADÃ
--

Recorte 1

Ao nomear seu trabalho como uma declaração dos “direitos da mulher e da cidadã”, podemos pressupor que há uma falta no que diz respeito à garantia de direitos às mulheres na sociedade. Tal falta pode vir tanto de documentos que garantam às mulheres e às cidadãs seus direitos, quanto ao funcionamento social que veja mulheres como cidadãs.

Elaboraremos esta afirmação na sequência, com a análise de recortes do preâmbulo da filósofa, em comparação com o texto *Declaração dos direitos do homem e cidadão* ([1789] 2018), produzido no mesmo período por iluministas.

<i>Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã – 1791</i>	<i>Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão – 1789</i>
As mães, as filhas, as irmãs, representantes da nação, reivindicam constituírem-se em Assembleia Nacional. Considerando que a ignorância, o esquecimento ou o menosprezo dos direitos da mulher são as únicas causas das	Os representantes do povo francês, reunidos em Assembleia Nacional, considerando que a ignorância, o esquecimento ou o desprezo dos direitos do homem são as únicas causas dos males públicos e da corrupção dos governos, resolveram expor, em

¹⁶ Citando Pêcheux ([1988] 2009, p. 281), “não há dominação sem resistência”.

¹⁷ Optamos por trazer os recortes dos documentos em tabela para melhor leitura e análise dos textos.

<p>desgraças públicas e da corrupção no governo, resolveram expor, em uma declaração solene, os direitos naturais inalienáveis e sagrados da mulher. Assim, que esta declaração, constantemente presente a todos os membros do corpo social, lhes lembre sem cessar os seus direitos e os seus deveres; que, sendo mais respeitados, os atos do poder das mulheres e os atos do poder dos homens possam ser a cada instante comparados com o objetivo de toda instituição política; e que as reivindicações das cidadãs, fundamentadas doravante em princípios simples e incontestáveis, sempre respeitem a constituição, os bons costumes e a felicidade de todos.</p> <p>Conseqüentemente, o sexo superior em beleza e em coragem, em meio aos sofrimentos maternais, reconhece e declara, na presença e sob a proteção do Ser Supremo, os seguintes Direitos da Mulher e da Cidadã.</p>	<p>uma declaração solene, os direitos naturais, inalienáveis e sagrados do homem, a fim de que essa declaração, constantemente presente junto a todos os membros do corpo social, lembre-lhes permanentemente seus direitos e deveres; a fim de que os atos do poder legislativo e do poder executivo, podendo ser, a todo instante, comparados ao objetivo de qualquer instituição política, sejam por isso mais respeitados; a fim de que as reivindicações dos cidadãos, doravante fundadas em princípios simples e incontestáveis, estejam sempre voltadas para a preservação da Constituição e para a felicidade geral.</p> <p>Em razão disso, a Assembleia Nacional reconhece e declara, na presença e sob a égide do Ser Supremo, os seguintes direitos do homem e do cidadão.</p>
--	---

Recorte 2

No texto que compõe essa introdução aos artigos que definem os direitos das mulheres e das cidadãs, Gouges ([1791] 2007) não só cria uma releitura da declaração direcionada aos direitos dos homens e dos cidadãos de 1789, mas também inclui ambos os sexos para falar sobre os requisitos e privilégios que deveriam ser institucionalmente assegurados a eles. Além disso, a filósofa traz a noção, atualmente

básica, de que mulheres são cidadãs e que devem gozar das mesmas obrigações e regalias destinadas aos homens.

Assim, comparando lado a lado o preâmbulo das declarações, percebemos textos semelhantes, nos quais é pedido, de forma geral, a consideração dos direitos sociais das pessoas perante um Estado de Direito, neste caso, a *Assemblée Nacional da França*, durante a Revolução Francesa (1789-1799).

Atentando a ambos os títulos, percebemos que há uma demarcação de gênero nos dois textos: da *Mulher* (de la *Femme*), da *Cidadã* (de la *Citoyenne*), e do *Homem* (de l'*Homme*), do *Cidadão* (du *Citoyen*). Tal escolha não pode passar despercebida, pois, enquanto é uma declaração de direitos, o texto de Gouges ([1791] 2007) materializa que o documento anterior apresentado à Assembleia Nacional da França, em 1789, não engloba às mulheres o que seria direito de todos, demarcado, no primeiro texto, inteiramente no masculino.

Sabemos que, por uma conveniência linguística, é tendência em idiomas que demarcam gênero o uso de termos no masculino para fazerem referência a uma totalidade. Neste caso, escrever uma Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão parece trazer o sentido de evidência de ser suficiente para abarcar tanto os sujeitos do sexo feminino quanto do masculino. Ao usar os significantes *Femme* e *Citoyenne*, a filósofa evidencia que os significantes *Homme* e *Citoyen* não contemplam o que seria relativo a todos os sujeitos, deixando os direitos das mulheres e das cidadãs de fora.

Outra questão a ser observada é a nomeação dos lugares sociais, já no início, para designar quem são as que reivindicam os direitos na Assembleia. Em outras palavras, Gouges ([1791] 2007) materializa quem seriam as mulheres a reivindicarem seus direitos, a partir do lugar social que ocupam, isto é, mães, filhas, irmãs: “*Les mères, les filles, les sœurs, représentantes de la nation, demandent d’être constituées en Assemblée nationale*” (Gouges [1791] 2023, s/p, *grifos nossos*).

Como veremos na sequência, quando as mulheres eram retratadas, definidas, lembradas, homenageadas, em outros

termos, quando eram ditas, o significante mulher parecia vir colado à função/lugar social que ocupavam, geralmente restrita ao âmbito familiar e doméstico. Não nos passa despercebido, então, que Gouges ([1791] 2007) se utilize de tais nomeações para designar sobre quem são as mulheres sobre as quais fala em sua declaração.

A sequência em ambos os preâmbulos segue afirmando que a ignorância, o esquecimento e o menosprezo dos direitos são as causas das desgraças públicas e da corrupção no governo. A escrita, embora pareça dizer a mesma coisa com a diferença da marcação dos substantivos femininos no texto de Gouges ([1791] 2007), *versus* a aparente universalização do uso de substantivos masculinos na declaração de 1789, produz um efeito de sentido outro, mesmo que só haja diferença no uso dos termos mulher e homem.

Isso porque falar em ignorância, esquecimento e menosprezo dos direitos da mulher é pensar, no contexto do século XVIII, na inexistência da igualdade de direitos entre os gêneros. Enquanto sujeito social, as mulheres não tinham direito à propriedade privada, por exemplo. Precisavam de um responsável do sexo masculino que lhe garantisse representação e proteção, o que significava ter a figura de um homem gerenciando: seus bens de família, quando herdados; seus rendimentos oriundos do trabalho, quando exerciam uma função remunerada na sociedade; sua liberdade e independência – sendo as mulheres que não tinham homens as representando malvistas na sociedade; entre outros aspectos, que abordaremos mais profundamente na sequência.

Outra diferença entre os textos está no uso da palavra “únicas”:

<i>Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã – 1791</i>	<i>Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão – 1789</i>
[...] Considerando que a ignorância, o esquecimento ou o menosprezo dos direitos da mulher são as <i>únicas</i> causas das	[...] considerando que a ignorância, o esquecimento ou o desprezo dos direitos do homem são as <i>únicas</i> causas dos males

desgraças públicas e da corrupção no governo [...]	públicos e da corrupção dos governos [...]
--	--

Recorte 2

No texto de Gouges ([1791] 2007), o emprego da palavra “únicas” parece marcar um posicionamento que entendemos como feminista, isto é, o posicionamento que defende que os direitos e deveres sociais e políticos sejam estabelecidos a fim de que mulheres e homens tenham igualdade e equidade no funcionamento na prática do cotidiano. Por isso, entendemos que a filósofa está trazendo para seu texto, o que na outra declaração estava opaco pelo efeito da transparência, a saber que falar sobre os direitos dos homens e dos cidadãos não era falar sobre a totalidade do direito de todos os sujeitos, e sim da parcela da população masculina. Gouges ([1791] 2007), ao elaborar uma declaração dos direitos das mulheres e das cidadãs expõe que para ter direitos garantidos primeiro é preciso considerar que mulheres fazem parte da sociedade e deveriam ter salvaguardados os mesmos princípios de direitos inalienáveis.

Sobre os lugares sociais que as mulheres ocupavam durante o período entre revoluções na Modernidade, vejamos o contexto social. Segundo Farge (1991), o período passado entre os séculos XVI ao XVIII foi marcado por grandes conturbações e agitações sociais:

Ter-se-ia, efetivamente, passado das reivindicações econômicas e das graves violências religiosas do século XVI a outros movimentos camponeses antifiscais, que recusavam os impostos, aumentos de preços e o custo demasiado elevado dos cereais até se chegar a um século XVIII sem dúvida menos convulsivo, mas largamente semeado por revoltas urbanas e rurais de motivações diversas, tanto sociais como políticas (Farge, 1991, p. 553).

Neste período de grandes mudanças, aspectos da vida comum passaram a influenciar na relação entre as mulheres e a sociedade.

Embora ainda retratadas pelos ensaístas, jornalistas e escritores da época a partir de suas funções definidas socio-historicamente, ou seja, *filha, irmã, esposa, mãe*, lugares sociais ligados ao âmbito familiar, doméstico e privado, a necessidade do trabalho foi gradativamente abrindo espaço para a ocupação de outros ambientes e de outras funções às mulheres em suas variadas classes sociais.

Porém, falar sobre os lugares histórica e hegemonicamente ocupados por mulheres não é lhes colocar numa posição de vítima, e sim reivindicar que tais funções/lugares sejam reconhecidos como existentes e carentes de direitos a lhes serem assegurados. No texto de Gouges ([1791] 2007) tal posicionamento fica claro quando não só a filósofa declara que as mulheres são superiores em beleza e coragem, como também evoca que são estas a padecerem do sofrimento da procriação, como podemos perceber no trecho destacado do Recorte 2.

<i>Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã – 1791</i>	<i>Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão – 1789</i>
Consequentemente, o sexo superior em beleza e em coragem, <i>em meio aos sofrimentos maternos</i> , reconhece e declara, na presença e sob a proteção do Ser Supremo, os seguintes Direitos da Mulher e da Cidadã.	Em razão disso, a Assembleia Nacional reconhece e declara, na presença e sob a égide do Ser Supremo, os seguintes direitos do homem e do cidadão.

Recorte 2

Por que a filósofa afirma que o sexo superior em beleza e em coragem se refere às mulheres? E mais, por que o sexo superior em beleza e em coragem se constrói em meio aos sofrimentos maternos? Analisemos isso na sequência, tocando brevemente na questão de gênero e no conceito de trabalho oculto.

1. Trabalhar

Gênero pode ser entendido como aquilo que é referente “[...] às relações de poder entre mulheres e homens e ao sistema de regras pelo qual [estas] são constituídas e impostas [...]” (Federici, 2021, p. 62 [acréscimos nossos]). Outra definição que podemos considerar, com ressalvas¹⁸, é a de Lerner (2019):

Gênero é a definição cultural de comportamento definido como apropriado aos sexos em dada sociedade, em determinada época. Gênero é um conjunto de papéis culturais. É uma fantasia, uma máscara, uma camisa de força com a qual homens e mulheres dançam sua dança desigual (Lerner, 2019, p. 293-4).

Segundo Lerner (2019), tanto o discurso acadêmico quanto o midiático usam o termo gênero alternável com “sexo”. Como justificativa, a autora supõe que tal uso público indiscriminado da palavra “gênero” seja por esta soar mais refinada do que dizer “sexo”. Isso cria um efeito de transparência no texto que dizer sexo seria igual a dizer gênero e que *mulher* seria sinônimo de *feminilidade* e *homem*, de *masculinidade*.

Vemos a materialidade desse efeito de transparência quando consideramos, por exemplo, (a divisão d) o trabalho. Segundo Marx (2011) e Federici (2021) há principalmente dois tipos de formas de trabalho. Na primeira, por necessidade e sem exploração, o

¹⁸ Concordamos com a definição de gênero de Lerner (2019) no que diz respeito ao contexto social, e que inspirou a teorização de diversas filósofas contemporâneas como Louro (2000), hooks (2000), Butler (2000), entre outras. Divergimos de seu posicionamento com relação a compreensão de sexo que traz mulheres e homens definidos a partir da função biológica designada ao nascer. Tendo em vista um alinhamento teórico mais inclusivo e atual, entendemos que “[...] o sexo biológico diz respeito às características biológicas que a pessoa tem ao nascer. Podem incluir cromossomos, genitália, composição hormonal, entre outros. Em um primeiro momento, isso infere que a pessoa pode nascer macho, fêmea ou intersexo [...]. Não há gênero no sexo biológico em si, o que existe é uma expectativa social de gênero em relação ao corpo/genital [...]” (Reis; Cazal, 2021, p. 18).

trabalho é uma “[...] condição de existência do homem, independente de todas as formas sociais” e uma “eterna necessidade natural de mediação do metabolismo entre homem e natureza e, portanto, da vida humana” (Marx, 2011, p. 120). Já a segunda definição seria referente ao trabalho alienado, aquele que também é de natureza necessária, sendo fundamental para a sobrevivência, mas que é feito para produzir lucro a outros.

Nesta perspectiva, nos parece que a primeira separação diz respeito ao trabalho doméstico e a segunda, ao trabalho fabril, nos termos de Marx. No entanto, tal divisão passa a impressão de que o autor está desconsiderando que alguém realiza o trabalho referente à necessidade natural entre homem e natureza, caracterizando esta função como o trabalho doméstico que, sabemos, histórica e hegemonicamente é atribuído às mulheres, como veremos no decorrer de nossa análise.

Como sabemos, as mulheres sempre-já trabalharam, seja nas atividades consideradas de necessidade, que seriam sem exploração, seja naquelas realizadas sob o julgo de um comando externo e com viés de aproveitamento. Em outras palavras, as mulheres sempre-já realizaram o trabalho doméstico, aquele necessário entre homem e natureza, quer para sua própria sobrevivência, quer para a sobrevivência de outrem, sem, contudo, receber alguma remuneração salarial para realização dessa função. Tal trabalho foi, ao longo dos séculos, considerado uma obrigatoriedade para as mulheres e, portanto, visto como algo natural, ou seja, naturalizado, visto que esta função é “dada” as mulheres, e não “nasce” com elas.

O trabalho doméstico é até hoje considerado por muitas pessoas uma vocação natural das mulheres, tanto que é rotulado como “trabalho de mulher”. Na realidade, o trabalho doméstico, como conhecemos, é uma estrutura bastante recente, datada do fim do século XIX e das primeiras décadas do século XX¹⁹, quando, pressionada pela

¹⁹ Aqui, cabe ressaltar, Federici (2021) refere-se a estrutura do trabalho doméstico insurgente no século XIX e XX. No entanto, a função ligada as necessidades básicas

insurgência da classe trabalhadora e pela necessidade de mão de obra mais produtiva, a classe capitalista da Inglaterra e dos Estados Unidos começou uma reforma social que transformou não apenas a fábrica, mas a comunidade, o lar e, antes de tudo, a posição social das mulheres (Federici, 2021, p. 157).

Aliás, a falta de remuneração está entre uma das formas de dominação das mulheres. De acordo com Federici (2021), a instituição da família nos moldes da burguesia, mas também antes disso, fez com que o trabalho não assalariado fosse institucionalizado, gerando assim o chamado trabalho oculto. Ou seja, segundo a autora, o trabalho não é igual, necessariamente, a salário, nem começa ou termina fora de casa.

Nesse sentido, trabalho doméstico é muito mais do que manutenção da ordem da casa:

É servir à mão de obra assalariada em termos físicos, emocionais e sexuais, prepará-la para batalhar dia após dia por um salário. É cuidar de nossas crianças – futura mão de obra –, ajudá-las desde o nascimento e ao longo de seus anos escolares e garantir que elas também atuem da maneira que o capitalismo espera delas (Federici, 2021, p. 28-9).

O trabalho oculto seria, então, essa função que milhões de mulheres exerceriam diariamente, a saber, de cuidar das necessidades básicas, e que reside por trás de cada instituição pública, como fábricas, escolas, escritórios etc. Além disso, a reprodução de novos trabalhadores faria parte do trabalho oculto, consumindo a vida de milhares de mulheres ao passo que estas reproduzem a vida de quem ocupa as fábricas, escolas, escritórios, entre outros.

de sobrevivência existem desde os primórdios da civilização e, historicamente, foi atribuída às mulheres.

A partir disso, podemos entender melhor o que Gouges ([1791] 2007) falou sobre o sexo superior em beleza e em coragem e os “sofrimentos maternos”:

<i>Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã – 1791</i>	<i>Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão – 1789</i>
Consequentemente, o sexo superior em beleza e em coragem, em meio aos sofrimentos maternos, reconhece e declara, na presença e sob a proteção do Ser Supremo, os seguintes Direitos da Mulher e da Cidadã.	Em razão disso, a Assembleia Nacional reconhece e declara, na presença e sob a égide do Ser Supremo, os seguintes direitos do homem e do cidadão.

Recorte 2

Numa compreensão mais inclusiva e atual, podemos entender gênero e sexo como conceitos atrelados a identidade e sexualidade. Segundo Louro (2000, p. 06), identidades de gênero e sexuais são “compostas e definidas por relações sociais, elas são moldadas pelas redes de poder de uma sociedade”. Por ser trabalho da mulher ser mãe, o peso do trabalho oculto lhe recaí, ao passo que por ser um *trabalho de mulheres* se torna um *trabalho feminino*. Daí também vir atrelado o significante coragem ao Gouges se referir às mulheres, pois ser sobrecarregada com o duplo trabalho oculto doméstico e reprodutivo requer força, que por sua vez requer coragem²⁰.

Por isso, como “trabalho de mulheres” e “trabalho feminino” se toram, na maioria dos casos, sinônimos, vemos a naturalização do acúmulo de funções pelas mulheres e, consequentemente, o sofrimento. Uma mulher pode ser mãe, esposa, irmã, mas sempre será filha de outra mulher e, por vezes, fadada a repetir as imposições que recaem sobre esta.

²⁰ Deixemos, por ora, de lado o significante “beleza”.

[...] o fato é que o trabalho doméstico não assalariado deu a esse esforço socialmente imposto um aspecto natural (“feminilidade”) que nos afeta em todos os lugares para onde vamos e em tudo o que fazemos. Como trabalho doméstico e feminilidade se mesclaram, carregamos para qualquer emprego que ocupamos essa identidade e as “habilidades domésticas” adquiridas desde o nascimento (Federici, 2021, p. 34).

Ainda que no campo dos discursos e das representações, nos mais diferentes meios de divulgação, as mulheres fossem retratadas de modo a querer lhes vincular a figura materna, doméstica, submissa, os acontecimentos sociais que transformaram a sociedade no período da Renascença abriram brechas para a movência de sentidos e dos/nos espaços ocupados, a partir das ações de transformação em relação à estrutura familiar e social. As mulheres, tento representantes suas que lutaram na Revolução, derramando sangue, passaram a atribuir outros significados a sua existência e ao que representava a vida nas esferas privada e pública.

O contexto das revoluções, no final do século XVIII, reclama a presença das mulheres como contingente das lutas sociais, levando-as a ocupar espaços e tarefas diferentes dos habituais e socio-historicamente atribuídos, mesmo que tais lugares e posições sejam facilmente retiradas.

Cada revolução moderna deixará as mulheres descer à rua e abrir clubes, mas saberá também, sempre, fechar esses clubes e fazer regressar as mulheres ao lar. Digamos mais simplesmente que a separação entre o espaço público e o espaço privado se consolida, e esta é também uma das consequências da revolução: distingue-se escrupulosamente a vida privada da vida pública, separa-se a sociedade civil da sociedade política. Desse modo, finalmente, as mulheres são colocadas à distância do político e mantidas em dependência no interior da sociedade civil (Fraisse; Perrot, 1991, p. 19).

Percebemos, então, que ao demarcar os lugares sociais que as mulheres ocupavam, isto é, *mães, filhas, irmãs*, Gouges ([1791] 2007)

está incluindo a presença de mulheres naquilo que foi definido como “os representantes do povo francês”, do documento de 1789. Em outras palavras, a filósofa está dizendo que as mulheres fazem parte do povo francês, sem esquecer que tais mulheres são mães, filhas e irmãs e, como tal, precisam ter seus direitos garantidos frente a Assembleia geral.

De acordo com Federici (2021), depois que o movimento político de esquerda, de viés materialista histórico, passou a aceitar o “salário” como determinante entre trabalho e não trabalho, produção e parasitismo, a maior parte das funções domésticas não assalariadas, realizadas predominantemente por mulheres, foi desconsiderado. Tal concepção excluiu gradativamente o trabalho doméstico, e conseqüentemente quem o realiza, em sua maioria mulheres, da luta revolucionária.

De Lênin a Gramsci, toda a tradição da esquerda concordou com a “marginalidade” do trabalho doméstico para a reprodução do capital e com a marginalidade da dona de casa para a luta revolucionária. Para a esquerda, na condição de donas de casa, as mulheres não sofrem por causa da evolução capitalista, mas pela ausência dela. Nosso problema, ao que parece é que o capital não organizou nossas cozinhas e nossos quartos, o que gera uma dupla consequência: a de que nós aparentemente trabalhamos em um estágio pré-capitalista e a de que qualquer coisa que façamos nesses espaços é irrelevante para a transformação social. Pela lógica, se o trabalho doméstico é externo ao capital, nossa luta nunca causará sua derrocada (Federici, 2021, p. 25).

Na declaração de Gouges ([1791] 2007), percebemos uma crítica a esse efeito de sentido produzido no contexto do movimento revolucionário acerca do trabalho realizado pelas mulheres, tanto no âmbito doméstico quanto no fabril, bem como a presença destas na revolução.

Vejam, pois, a presença das mulheres no contexto das revoltas populares na Idade Moderna, bem como a imagem, ou

especificamente, a(s) Formação(ões) Imaginária(s) que incidem sobre estas.

2. Revoltar

De acordo com Farge (1991), revoltar-se é da ordem do enfrentamento de uma situação considerada inadmissível. Neste espectro, desconsiderar ou apagar a presença das mulheres nas revoltas sociais seria iludir-se historicamente. Por que, então, em sua maioria, há uma não-presença ou um não-dizer sobre as mulheres quando analisamos o contexto histórico das revoluções?

A História das Mulheres é uma história de exclusão, de apagamentos, de sabotagens, de desvalorizações. Para se atacar a luta das mulheres, que historicamente leva o nome de feminismo, é preciso que nosso protagonismo seja negado. É preciso fingir que nunca lutamos (Aronovich, 2019, p. 19).

Uma resposta possível pode ser que, para que haja dominação das mulheres, é preciso negar (n)a História de que estas lutaram (e lutam) por seus direitos e pelos dos homens também. É preciso contar uma história de submissão para que a realidade permaneça como é. Segundo Lerner (2019), se não tivermos um referencial anterior, torna-se difícil imaginar alternativas às condições relatadas e vivenciadas.

A negação das mulheres à própria história reforça sua aceitação à ideologia do patriarcado e destrói a autoestima individual da mulher. Tal como vivenciamos no nosso dia a dia, o patriarcado desvaloriza as experiências das mulheres. Nosso conhecimento não passa de “intuição”, nossas conversas são meras “fofocas” (Aronovich, 2019, p. 22).

Não nos foi contado, pela História hegemônica e institucionalizada que as mulheres criaram, pensaram, lutaram etc, por isso não nos acostumamos a vê-las como agentes da (sua) História

e da do desenvolvimento humano. E se as vemos, as funções sociais destas eram a de “ajuda” aos homens, mesmo que sejam delas que “nasça” o impulso da revolta, como falaremos a seguir.

Nos protestos que aconteceram na Europa durante a Idade Moderna, a História nos conta que o lugar social das mulheres era o de agitadoras. De acordo com Godineau (1991), estas eram o “grito” de incentivo aos homens, uma vez que socialmente estavam excluídas do corpo do povo armado (guarda nacional francesa, *vrijcorps* batava, milícia americana), do povo deliberante (assembleias setoriais, *townships*), das comissões locais e das associações políticas.

[Das mulheres,] Dos seus gestos e das suas vozes, nascerá a revolta. Uma vez esta lançada, a relação entre os sexos inverte-se: na multidão, doravante composta por homens e mulheres, são agora estas que, elas mesmas o dizem, “dão apoio aos homens”. Porque os cidadãos estão organizados em guarda nacional armada com canhões. No coração da ação, as mulheres assumem sempre o seu papel de “bota-fogo”: “São sobretudo as mulheres que se agitam e fazem passar toda a sua excitação ao espírito dos homens, animando-os com os seus propósitos sediciosos e provocando a mais violenta efervescência”, assinala um policial durante a insurreição de Maio de 1795. Não é menos verdade que se as mulheres estão ali para vigiar e se necessário reanimar o ardor dos homens, são estes que, graças às suas armas, dirigem o acontecimento. Homens secundando as mulheres, depois mulheres apoiando os homens: por detrás da espontaneidade da multidão e da sua aparente desordem, desenha-se claramente uma distribuição, não igualitária, dos papéis sexuais, pensada pela população como um dos dados do movimento popular (Godineau, 1991, p. 23-4, [acréscimos nossos]).

Pensemos, então, nessa voz que grita e se revolta, isto é, na voz das mulheres considerando o recorte 3:

<i>Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã – 1791</i>	<i>Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão – 1789</i>
Artigo 2º – O objeto de toda associação política é a conservação dos direitos imprescritíveis da mulher e do homem: Esses direitos são a liberdade, a propriedade, a segurança e, sobretudo, a resistência à opressão.	Artigo 2º – A finalidade de toda associação política é a conservação dos direitos naturais imprescritíveis do homem. Esses direitos são a liberdade, a propriedade, a segurança e a resistência à opressão.

Recorte 3

Além da recorrente nomeação de ambos os sexos (“da mulher” e “do homem”), Gouges também se utiliza do advérbio “sobretudo”²¹, para dar ênfase ao direito de resistência à opressão. Em outras palavras, o direito a protestar, isto é, o destaque de *sobretudo* ao direito de “resistir à opressão” também demonstra o controle sobre as mulheres, impedidas de protestarem e a defesa da filósofa a esse poder em especial.

A marcação dos significantes *mulher* e *homem* demonstra que os direitos tais como a liberdade, a propriedade e a segurança devem existir para ambos os sexos. No contexto Iluminista do Renascimento, apesar desses direitos estarem sendo amplamente requeridos na pauta da Revolução Francesa, estes ficam restritos aos homens e cidadãos, não reforçando a universalidade da demanda, garantindo a igualdade de direito entre os sujeitos sociais, independente do sexo/gênero.

Segundo Farge (1991), são as mulheres que vão à frente da Revolução, incitando os homens a segui-las. Isso porque, iniciando as ações, impressionariam as autoridades e, frente à desordem, seriam menos puníveis. Seriam também, além de combustível que inicia os levantes sociais, o ponto de equilíbrio durante os protestos.

²¹ No original, em francês, “*surtout*”.

Enganoso, no entanto, é o pensamento de que a participação das mulheres na vida política se restringia ao estímulo destas aos homens. Se a revolta se constitui como um rompimento com uma situação insustentável, é mais alinhado aos fatos históricos que consideremos as formas de movimentação de resistência que as mulheres utilizavam em seu cotidiano.

Neste período, via de regra, falar sobre as mulheres, mesmo que retratando-as individualmente, era produzir dizeres a partir da relação destas com os homens. Vejamos, por exemplo, a escrita no monumento funerário de Marie Dudley, aristocrata elizabetana:

Aqui jaz sepultada Marie Dudley, *filha* de William Howard de Effingham, ao tempo *Grande Almirante* de Inglaterra, *Camareiro* e *Chanceler*. Era *neta* de Homas, *duque* de Norfolk... e *irmã* de Charles Howard, *conde* de Nottinham, *Grande Almirante* de Inglaterra, sob o *eficiente comando* do qual, por bondade de Deus ao defender a rainha Isabel, sua senhora, toda a armada de Espanha foi derrotada e desbaratada. Foi *casada* em primeiras núpcias com Edward Sutton, *Lord Dudley*, e depois com Richard Monpesson Esquire, que, em memória do seu amor, lhe erigiu este monumento (Hufton, 1991, p. 23, *grifos nossos*).

O citado obituário expõe pistas importantes sobre a retratação comum acerca de uma mulher no século XVIII. Nele, reconhecemos as nomações *filha*, *neta*, *irmã*, todas seguidas da referência a homens, com seus títulos e suas funções na sociedade, como *Grande Almirante*, *Camareiro*, *Chanceler*, *duque*, *conde*, *Lord*. Na homenagem do texto de sua morte, Marie é lembrada pelos seus dois casamentos, primeiro com um lorde de quem mantém o sobrenome Dudley, e posteriormente com um homem não titulado, e que encomendou tais palavras “em memória de seu amor”. Percebemos também a importância atribuída a ação de um homem, em que, no texto destinado a honrar a memória de Marie, tem a conquista de seu irmão, conde Nottinham e almirante na Inglaterra, realçada, contando como seu eficiente comando derrotou toda a armada da Espanha.

O que esse texto de homenagem à memória de uma mulher no século XVIII nos possibilita perceber é como o retrato dos dizeres da época materializam a forma como as mulheres eram faladas, definidas, consideradas. Porém, tais discursos não dão conta de representar a realidade das mulheres, servindo mais como uma necessidade de conter, isto é, de tentar delimitar o que eram as mulheres, impor dominação sobre as suas ações e seus desejos.

Ter a história hegemônica contando sobre as mulheres foi e ainda é uma tentativa de controlá-las, delimitar o que estas podem ser, como devem agir, o que podem querer, o que também construiu e constrói uma Formação Imaginária acerca das mulheres. A História não dá conta de retratar o real, inatingível, mas, paradoxalmente, demonstra a forma como as representações acerca das mulheres serviram para construir uma imagem destas, pois muito se retratou e se elaborou sobre o que são as mulheres, ao longo da história, mas pouco se abriu espaço público para que mulheres se retratassem e elaborassem sobre si mesmas.

Retomando a narrativa histórica das condições de produção do Renascimento no continente europeu, considerando os devidos recortes, temos que, segundo Hufton (1991), independentemente das origens sociais, qualquer mulher, desde o nascimento, passava a ter sua existência atrelada à figura de um homem, e, como tal, eram-lhe esperadas determinadas formas de conduta.

O pai e depois o marido eram legalmente responsáveis por ela, sendo-lhes recomendado que a ambos honrasse e obedecesse. Considerava-se que tanto o pai como o marido serviam de amortecedores entre ela e as duras realidades do violento mundo exterior. Além disso, considerava-se que ela era economicamente dependente do homem que controlasse a sua vida. O dever de um pai, segundo o modelo, era sustentar a filha até ela casar, altura em que ele mesmo, ou alguém em seu nome, negociava com o noivo o acordo de casamento de sua filha. No momento do casamento, o marido esperava ser compensado pelo fato de tomar como esposa uma dada mulher e o contributo desta era decisivo para o

estabelecimento do novo lar. A partir de então, porém, o marido era responsável pelo bem-estar da mulher (Hufton, 1991, p. 24-5).

A citação de Hufton (1991), trazida acima, ilustra o que já é amplamente conhecido sobre a realidade das mulheres ainda no século XVIII, com poucas mudanças naquilo que é contado sobre os séculos anteriores. Já é fato dado como verdadeiro que as mulheres eram tidas como posse, um objeto a ser cuidado por um representante legal (pai, irmão, tio etc) até a idade de casar e passar a ser responsabilidade de outro representante legal (marido). Queremos destacar os dizeres atribuídos ao signifiante mulher, que produz um sentido de que *mulher* é o mesmo que um item a ser cuidado legalmente e comercializado em matrimônio. A função social das mulheres nas classes média e alta era atrelada a uma responsabilidade de conduta controlada, pois refletia a imagem daqueles a quem eram atribuídas. Também estas serviam para transações comerciais, visto que o marido esperava ser ressarcido por tomar como responsabilidade uma esposa.

Esta era, pelo que sabemos, a estrutura geral da sociedade europeia, em relação às classes média e alta, em que a dependência de uma mulher era negociada com grandes expectativas: “Uma filha levava da sua família dinheiro e recursos que tinham de comprar o seu bem-estar futura e, idealmente, através da nova aliança, elevar a posição social dos seus parentes” (Hufton, 1991, p. 25). Com estes dados, sabemos que direitos sociais e bens materiais das mulheres eram regidas por homens, com a justificativa de estes protegerem e garantirem o bem-estar de suas atribuídas.

Naturalizou-se, pela narrativa histórica, considerar que as mulheres precisavam ser protegidas. Para justificar essa necessidade de proteção, foram usados os mais diversos argumentos, que iam desde uma inferioridade de força física e intelectual até uma fantasia de controle disfarçado de cuidados amorosos. Se pensarmos criticamente, ceder o poder sobre a vida, sobre o que se produz, sobre a capacidade de gerar, é dar mais poder a quem controla. Isso pode ser bem percebido no lucro

obtido pelos burgueses em detrimento da classe trabalhadora, mas também é reproduzido no controle das ações, dos desejos, da vida enfim, de homens sobre mulheres. Ter o controle sobre as mulheres, sobre seus bens, sua produção, suas atitudes, garantia aos homens a liberdade de escolha, de cumprir obrigações domésticas e garantia a capacidade de usufruir das qualidades das mulheres dominadas.

Se nas classes mais abastadas as mulheres eram controladas em suas posses, vontades e posturas, no conjunto da população mais pobre a dominação se estendia ao resultado oriundo do trabalho. As mulheres trabalhadoras, fossem solteiras ou casadas, destinavam seus ganhos para o sustento da família. No entanto, mesmo sendo responsáveis pelos custos de vida, a sociedade não aceitava a ideia de mulheres independentes, isto é, sem estarem vinculadas a uma figura masculina.

Segundo Hufton (1991), mulheres independentes eram consideradas socialmente como algo antinatural e detestável, sendo necessário que o pai ou o marido lhe proporcionassem uma casa e, assim, fossem também responsáveis pelo seu sustento. Daí que mulheres ganharem menos que os homens era, desde então, prática recorrente, ou mesmo que estas trabalhassem sem remuneração em troca de “proteção” e abrigo:

Uma mulher podia ser menos bem paga pelo seu trabalho porque um homem lhe proporcionava um teto. Se, no período anterior ao casamento, uma mulher não conseguia arranjar um trabalho que a mantivesse na sua própria casa, havia que encontrar um ambiente protetor alternativo que a acolhesse. Ela tinha de ir para casa de um patrão que assumia o papel de figura protetora masculina e passava a ser responsável pelos custos da sua alimentação e alojamento e agiria *in loco parentis* até que ela se mudasse para outro trabalho, regressasse a casa ou se casasse. O salário que lhe pagava refletia o fato de ela ser alimentada e alojada. Idealmente, ela gastaria o mínimo possível desses salários, que ficariam à guarda do patrão, que lhes entregava quando ela deixasse a sua casa (Hufton, 1991, p. 26-7).

Enquanto solteiras, as mulheres pobres tinham como objetivo, ao trabalhar, tanto poupar sua família dos custos de sua alimentação quanto de acumular um dote e aprender aptidões que atraíssem um marido. Essas obrigações começavam desde cedo, quando a maioria saía de seus lares aos doze anos, procurando trabalho em propriedades agrícolas ou em casas na cidade.

Trabalhando em fazendas, ocupavam-se de funções como coser e fiar, cuidar de crianças e das tarefas domésticas, ou arando a terra para o plantio, tirando leite, fabricando manteiga e queijo. A maioria tentava ocupações em terras próximas a que morava a família e mesmo as que não conseguissem função nas propriedades agrícolas procuravam trabalho na cidade que não distanciassem muito da casa familiar. Na cidade, o serviço como criada doméstica consistia em lavar roupas, limpar latrinas, carregar legumes, cozinhar etc.

De acordo com Hufton (1991), a função de criada compunha o maior grupo trabalhador da sociedade urbana, chegando a ser um décimo da população total de qualquer vila ou cidade europeia entre os séculos XVII e XVIII, em que as mulheres trabalhadoras eram o dobro que os homens. Quanto maior a riqueza da família aristocrática e o tamanho da propriedade, maior era o número de pessoas empregadas como criadas. Mesmo ocupando a mesma nomeação no trabalho, homens e mulheres eram submetidos a hierarquia de serviço, sendo estas quase sempre atreladas a funções consideradas de nível inferior.

Dada a alta procura e a pouca oferta, os patrões procuravam moças consideradas de confiança, com rigorosa educação moral e boa formação que pudessem ter recebido. Segundo Hufton (1991), no noroeste da Europa, ao final do século XVIII, uma mulher que desejasse emprego numa casa de família de alguma importância e quisesse ir além dos trabalhos mais básicos e servis da cozinha, precisava ter alguma instrução que lhe possibilitasse falar com educação e elegância. Com isso, podemos observar um movimento de ofertar educação, ainda que num nível básico, para mulheres

poderem servir melhor e ter a chance de subir na hierarquia do trabalho doméstico.

De acordo com a historiadora, as escolas de caridade, as escolas de aldeias e as *petites écoles* (escolas elementares) que se desenvolveram a partir de meados do século XVII ofereciam vantagens àquelas que as frequentavam. Nelas, as mulheres aprendiam a cuidar da higiene e da apresentação pessoal, habilidades domésticas e valores morais, como honestidade e sobriedade.

Hufton (1991, p. 23) afirma que, no século XVIII, quando o teórico político Richard Steele tentou definir a mulher, “fê-lo de uma maneira enigmática mas de acordo com os padrões inteiramente aceitos na época: ‘Uma mulher é uma *filha*, uma *irmã*, uma *esposa* e uma *mãe*, um mero apêndice da raça humana...’” (*grifos nossos*).

Apesar de não trazer “esposa” como um lugar social em seus escritos, Gouges ([1791] 2007) alinha-se com o pensamento do pensador político ao falar sobre direitos da mulher evocando os substantivos mãe, filha, irmã. Mesmo mantendo tais lugares sociais, a filósofa clama que estas tenham direitos semelhantes aos homens, seja tendo direito à liberdade, à propriedade, à segurança e à luta, como analisamos no recorte 3, seja ocupando espaços públicos pela via do trabalho, como contextualizamos acima e podemos considerar no recorte 4.

<i>Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã – 1791</i>	<i>Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão – 1789</i>
Artigo 6º – A lei deve ser a expressão da vontade geral; todas as cidadãs e cidadãos devem colaborar pessoalmente ou por seus representantes, para a sua formação; ela deve ser igual pra todos: todas as cidadãs e todos os cidadãos, sendo iguais frente a ela, devem ser igualmente admitidos a	Artigo 6º – A Lei é a expressão da vontade geral. Todos os cidadãos têm o direito de concorrer, pessoalmente ou através dos seus representantes, para a sua formação. Ela deve ser a mesma para todos, quer se destine a proteger quer a punir. Todos os cidadãos são iguais a

todas as dignidades, postos e empregos públicos, de acordo com sua capacidade, e sem qualquer distinção a não ser por suas virtudes e seus talentos.	seus olhos, são igualmente admissíveis a todas as dignidades, lugares e empregos públicos, segundo a sua capacidade, e sem outra distinção que não seja a das suas virtudes e dos seus talentos.
--	--

Recorte 4

No século XVII, Bodin (1606), jurista francês, refletindo sobre a alcunha de cidadania destinada às mulheres afirmou:

Quanto à ordem e ao grau das mulheres [de participação numa república], não quero intrometer-me nisso. Penso simplesmente que devem ser mantidas longe de todas as magistraturas, posições de comando, tribunais, assembleias públicas e conselhos de forma a que possam dedicar toda a sua atenção às tarefas femininas e domésticas (Bodin, 1606, s/p)²².

Contemporâneo a ele, Edgar (1632), jurista inglês, apresentou pensamento semelhante ao escrever a introdução a uma obra que apresentava uma coletânea de reflexões sobre as leis destinadas às mulheres:

As mulheres nada têm a ver com a elaboração das leis ou com a sua aprovação; nem têm que interpretar leis ou ouvir interpretá-las em aulas, tribunais ou pleitos e, no entanto, elas permanecem estritamente vinculadas àquilo que os homens estabelecem, pouco ou nada lhes sendo desculpado por ignorância (Edgar, 1632, s/p)²³.

²² BODIN, Jean [1606]. *Six Livres de la République*. Cit. por DAVIS, Natalie Zemon. A mulher “na política”, p. 229. In: DUBY, Georges; PERROT, Michelle. *História das mulheres no Ocidente: do Renascimento à Idade Moderna*. Porto: Afrontamento, 1991.

²³ EDGAR, T. [1632]. *The Lawes Resolution of Women’s Rights*. Cit. por DAVIS, Natalie Zemon. A mulher “na política”, p. 229. In: DUBY, Georges; PERROT, Michelle. *História das mulheres no Ocidente: do Renascimento à Idade Moderna*. Porto: Afrontamento, 1991.

Até o século XVIII, segundo Davis (1991), enquanto cidadãos, vivendo em unidades políticas organizadas sob a forma de repúblicas na Europa, as mulheres tinham direito a serem protegidas pelas leis da sua cidade. A presença da figura de um homem a lhes representar, porém, ainda prevalecia. Raramente eram chamadas para assembleias populares ou convidadas a ocuparem lugar num conselho municipal, sendo estes assuntos e espaços destinados aos cidadãos. Se viúvas, precisavam contribuir com um homem da sua casa ou com uma quantia em dinheiro para a milícia urbana; se solteiras ou casadas, dependiam de pais, tios, irmãos, maridos etc para as “protegerem” ou falarem por si em público e perante o governo da cidade.

Assim, em lugares erguidos sob à égide da República, como Veneza e cidades imperiais da Alemanha, a influência política das mulheres ocorria de maneira informal, por meio da família e das redes de parentesco, caracterizando que estas pertenciam a classes sociais mais altas. Já em regiões organizadas em reinos, como França, Espanha e Inglaterra, mulheres tinham posições e espaços em que podiam exercer atividades políticas de forma semi, ou mesmo pública.

Quando o poder era adquirido por sucessão dinástica mais do que por eleição ou cooptação, então as mulheres podiam ver-se sagradas rainhas, e o nascimento e o casamento tornavam-se assuntos de alta política. O brilhantismo das cortes, tão importante para o prestígio da pessoa régia e para todo o sistema de governança monárquica, requeria tanto mulheres como homens. Embora as mulheres não tivessem nunca assento como conselheiras no conselho privado do soberano, participavam nas conversas – políticas e pessoais – que enchiam os salões, aposentos e quartos de dormir do palácio real (Davis, 1991, p. 233-4).

Gouges ([1791] 2007) demarca a inclusão de sujeitos do sexo feminino. Fala que para a lei ser expressão da vontade geral deve ser igual para todos, seja na presença de cidadãos e de cidadãs para colaborar em sua formação, seja para que mulheres e homens

tenham oportunidade para serem admitido em qualquer posição/ocupação em postos ou empregos públicos.

O 6º artigo da declaração de Gouges ([1791] 2007) se diferencia da declaração de 1789 ao utilizar dos significantes cidadãs e cidadãos, definindo-os como o todo a que os direitos de igualdade na ocupação dos cargos públicos deve se dirigir. Embora a declaração de 1789 descreva que todos os cidadãos têm o direito de oportunidades iguais, produzindo o sentido do conjunto de seres humanos da sociedade, os sujeitos de direito que lhe estão apresentados tratam apenas daqueles que já têm tais direitos assegurados, não representando a ideia revolucionária de incluir as mulheres na sentença.

Mulheres da Renascença, no contexto da Revolução Francesa, não tinham direito a disputar apenas por seus talentos a ocupação de lugares e empregos públicos. A sentença que diz que a igualdade entre todos os cidadãos viria “segundo a sua capacidade e sem outra distinção que não seja a das suas virtudes e dos seus talentos” produz um efeito de sentido de que o fato de mulheres não ocuparem os mesmos lugares e cargos nos espaços públicos seria resultado, então, da falta de virtude e de talento destas. Isto é, ao afirmar uma igualdade de oportunidade a todos, supostamente referindo-se ao conjunto dos seres humanos, e creditando essa igualdade a capacidade de desempenhar determinadas funções, a exclusão das mulheres nesse espaço é justificada por uma suposta incapacidade de desempenho.

O único setor da administração urbana em que as mulheres poderiam encontrar um lugar era a supervisão dos hospitais: no século XVII, retratos de grupo das regentes dos hospitais de caridade de Amsterdã e de Haarlem mostram-nos mulheres com o mesmo ar de autoridade dos regentes (Davis, 1991, p. 232).

Novamente, enganoso é pensar que as mulheres começariam a trabalhar ao sair do ambiente doméstico. Como elabora Federici (2021), considerando o contexto de produção econômico do

advento do capitalismo no período da Revolução, há todo um trabalho “oculto”, não remunerado e não reconhecido, historicamente realizado pelas mulheres.

Concluindo

Entendemos que a filósofa, em um ato de resistência a partir do sistema jurídico, formula o que, para ela, não estaria sendo contemplado pelo documento da *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*. Em outras palavras, a *Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã*, escrito por uma filósofa revolucionária, por meio da estrutura jurídica, expõe um efeito de sentido outro, que surge a partir de uma reflexão sobre as mulheres formulada por uma mulher. Isso porque seus dizeres não excluem uma vida pública e política para sujeitos-mulheres, nem se posiciona contra a posição-sujeito destas nas guerras e revoluções de seu contexto, e sim organizam um conjunto de elaborações para que seja garantido às mulheres os mesmos direitos e deveres dados aos homens, enquanto sujeito-política: “As mães, as filhas, as irmãs, representantes da nação, reivindicam constituírem-se em Assembleia Nacional” (Gouges, [1791] 2007, s/p).

Além disso, ao enumerar o que, para ela, são as causas das desgraças públicas e da corrupção do governo, isto é, “a ignorância, o esquecimento ou o menosprezo dos direitos da mulher” (Gouges, [1791] 2007, s/p), entendemos que a filósofa está produzindo uma reflexão sobre o silenciamento que recai sobre as mulheres. Isso porque compreendemos, em nosso gesto de análise, que Gouges ([1791] 2007) produziu essa declaração que evidencia as palavras “Mulher” e “Cidadã”, pois entendeu que esses sentidos não estariam contidos em “Homem” e “Cidadão”. Daí a necessidade de criar um novo documento em que não só estes outros significantes fossem contemplados, mas também outros efeitos de sentidos pudessem ser produzidos em suas elaborações acerca de como a sociedade que lhe era contemporânea tratava a posição dos sujeitos-mulheres, dentro da estrutura do Aparelho Ideológico

Jurídico. Assim, para a filósofa seria necessário “expor, em uma declaração solene, os direitos naturais inalienáveis e sagrados da mulher” (Gouges, [1791] 2007, s/p).

Como a crítica do texto da filósofa aponta, as mulheres do período da revolução francesa não tinham liberdade para defender seus direitos publicamente. Por isso, a *Declaração de direitos da Mulher e da Cidadã* de Gouges ([1791] 2007), que esta desejava apresentar à Assembleia Nacional Constituinte, foi ignorada. Segundo Rodrigues (2016), essa rejeição aos direitos das mulheres, direitos estes formulados por Gouges ([1791] 2007), juntamente com outras acusações feita à filósofa, considerada perigosa para a moral das mulheres, bem como sua oposição política a Robespierre e Marat, levaram-na a ser sentenciada, em 1793, a morrer na guilhotina.

Apesar de sua morte trágica, seu legado permanece, e até hoje sua Declaração é citada pelos sujeitos de direito que a revisitam em “cada peça jurídica que estabelece regras e normas que garanta a essencial igualdade de gênero” (Rodrigues, 2016, p. 133). Sua produção escrita e filosófica, além de refletir sobre os direitos das mulheres e a igualdade de gênero também aborda questões como a escravidão, o celibatário para o clero, a pena de morte, os sistemas de governo, entre outros.

Referências

ARONOVICH, Lola. Prefácio. *In*: LERNER, Gerda. **A criação do patriarcado**: história da opressão das mulheres pelos homens. São Paulo: Cultrix, 2019. p. 16-22.

ASSEMBLÉE NATIONALE. **Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen**. Versalhes, 1789. Disponível em: <https://www.conseil-constitutionnel.fr/le-bloc-de-constitutionnalite/declaration-des-droits-de-l-homme-et-du-citoyen-de-1789>. Acesso em: 16 fev. 2023.

ASSEMBLEIA NACIONAL CONSTITUINTE FRANCESA.
Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão. Versalhes,
1789. Disponível em: <https://www.ufsm.br/app/uploads/sites/414/2018/10/1789.pdf>. Acesso em: 16 fev. 2023.

BUTLER, Judith. Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do sexo. *In*: LOURO, Guacira Lopes (org.). **O corpo educado: pedagogias da sexualidade.** Belo Horizonte: Autêntica, 2000. Disponível em: <https://core.ac.uk/download/pdf/30353576.pdf>. Acesso em: 28 set. 2023. p. 151-70.

CHAUÍ, Marilena. **Convite à filosofia.** São Paulo: Ática, 2004.

DAVIS, Natalie Zemon. A mulher “na política”. *In*: DUBY, Georges; PERROT, Michelle (org.). **História das mulheres no Ocidente: do Renascimento à Idade Moderna.** Porto: Afrontamento, 1991. v. 3, p. 229-49.

FARGE, Arlette. Agitadoras notórias. *In*: DUBY, Georges; PERROT, Michelle (org.). **História das mulheres no Ocidente: do Renascimento à Idade Moderna.** Porto: Afrontamento, 1991. v. 3, p. 553-72.

FEDERICI, Silvia. **O patriarcado do salário: notas sobre Marx, gênero e feminismo.** São Paulo: Boitempo, 2021.

GODINEAU, Dominique. Filhas da liberdade e cidadãs revolucionárias. *In*: DUBY, Georges; PERROT, Michelle (org.). **História das mulheres no Ocidente: o Século XIX.** Porto: Afrontamento, 1991. v. 4, p. 21-39.

GOUGES, Olympe de [1791]. Declaração dos direitos da Mulher e da Cidadã. *In*: GOUGES, Olympe de. Declaração dos direitos da Mulher e da Cidadã. Trad. Selvino José Assmann. **Interthesis,** Florianópolis, v. 4, n. 1, s/p, jan./jun. 2007. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/307744139_Declaracao_dos_direitos_da_mulher_e_da_cidada>. Acesso em: 16 fev. 2023.

GOUGES, Olympe de. **Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne**. [1791]. Disponível em: <https://gallica.bnf.fr/essentiels/anthologie/declaration-droits-femme-citoyenne-0>. Acesso em: 16 fev. 2023.

HOOKS, bell. Eros, erotismo e o processo pedagógico. *In*: LOURO, Guacira Lopes (org.). **O corpo educado**: pedagogias da sexualidade. Belo Horizonte: Autêntica, 2000. p. 113-24. Disponível em: <https://core.ac.uk/download/pdf/30353576.pdf>. Acesso em: 28 set. 2023.

HUFTON, Olwen. Mulheres, trabalho e família. *In*: DUBY, Georges; PERROT, Michelle (org.). **História das mulheres no Ocidente**: do Renascimento à Idade Moderna. Porto: Afrontamento, 1991. v. 3, p. 23-69.

LERNER, Gerda. **A criação do patriarcado**: história da opressão das mulheres pelos homens. São Paulo: Cultrix, 2019.

LOURO, Guacira Lopes (org.). **O corpo educado**: pedagogias da sexualidade. Belo Horizonte: Autêntica, 2000. Disponível em: <https://core.ac.uk/download/pdf/30353576.pdf>. Acesso em: 28 set. 2023.

MARX, Karl. **O capital**. Crítica da economia política. Livro I: O processo de produção do capital. São Paulo: Boitempo, 2011.

PÊCHEUX, Michel [1988]. **Semântica e discurso**: uma crítica à afirmação do óbvio. Campinas: Editora da Unicamp, 2009.

REIS, Toni; CAZAL, Simón (org.). **Manual de comunicação LGBTI+**. Curitiba: IBDSEX, 2021. Disponível em: <https://aliancalgbti.org.br/wp-content/uploads/2022/01/manual-de-comunicacao-gaylatino-V-2021-WEB.pdf>. Acesso em: 28 set. 2023.

RODRIGUES, Débora de Quadros. Olympe de Gouges: Culpada! O crime? Querer igualdade, liberdade, fraternidade. *In*: PACHECO, Juliana (org.). **Filósofas**: a presença das mulheres na filosofia. Porto Alegre: Editora Fi, 2016. p. 123-35.

Resistência e (re)significação no discurso: mulher e literatura

Mônica Ferreira Cassana (UFRGS)

Primeiras palavras

O modo singular com a Análise de Discurso de linha francesa (AD), articulada por Michel Pêcheux, concebe a relação entre linguagem e sujeito provoca-nos a pensar sobre o modo com os significantes produzem sentidos em relação às formações sociais, ideológicas e discursivas. Desse modo, consideramos que pensar sobre a literatura, a partir do viés da AD, também nos permite refletir sobre as relações linguístico-discursivas estruturam a linguagem, ao analisar o modo como o poético e o ficcional irrompem modos de dizer outros na tessitura da linguagem.

Neste trabalho, tentamos articular uma proposta de análise de um texto poético-literário²⁴ que explora a questão da mulher na contemporaneidade. Para isso, pretendemos puxar alguns fios que podem tecer a trama de conceitos que exploram discurso, literatura e gênero. Entretanto, alertamos que se trata de uma reflexão inicial, que ainda carece de muita discussão.

A partir desse entendimento, tencionamos nos dedicar, neste trabalho, à análise de poema, de autoria da escritora Angélica de Freitas, intitulado “a mulher pensa”. O texto em questão é um recorte de uma parte maior que compõe o livro “Um útero é do tamanho de um punho”. A obra, repartida em segmentos que se assemelham a capítulos ou grupo de capítulos, contém a trilogia de

²⁴ Neste trabalho, preferimos usar a categoria de texto poético-literário para nos referirmos à materialidade que será analisada. Acreditamos que é necessário efetuar uma discussão mais alongada para tratarmos tal análise a partir da noção de discurso literário, conforme Brum (2023).

poemas intitulada “3 poemas com o auxílio do google”. Um desses é o poema que analisaremos neste artigo.

O título da trilogia nos faz imediatamente perceber como o discurso da tecnologia e dos algoritmos – tão presente em nossos dias – espalha-se ao discurso poético-literário, revelando estilhaços da ideologia também nessa materialidade. No texto em questão, estamos diante de uma trama de sentidos que se assemelha aos enunciados construídos aparentemente a partir da função “autocompletar” presente no Google. A partir daí, procuramos entender como a memória do dizer produz efeitos, que funcionam como uma “sugestão” do que geralmente se busca, nesse caso, a respeito do que a mulher pensa.

No mundo da tecnologia, a função do autocompletar pretende “facilitar” a busca por enunciados mais pesquisados a fim de reduzir o tempo ou a necessidade de uma digitação completa. Mas como essa busca é pré-determinada? Ao autocompletar um enunciado, estaríamos trabalhando com qual noção de condições de produção? Já no mundo da linguagem, especificamente do texto poético-literário, podemos pensar nas camadas de sentido que compõem esse enunciado. Ao resignificar tais enunciados sob a forma de um poema, como essas condições de produção podem ser repensadas?

Podemos dizer que há um discurso que é forjado no espaço digital-tecnológico que evoca as questões de gênero. É como se esse discurso funcionasse através de vestígios de ordens outras: a tecnologia permite sedimentar efeitos discursivos que já circulam há muito em nossa formação social. Já ao ser materializado como um texto literário, o poema ganha novos contornos, que mostram as limitações da busca algorítmica e os atravessamentos ideológicos que se estruturam sob essa aparente construção da inteligência artificial.

Ajustando o percurso

É impossível ler o texto poético-literário e não lembrar da crítica de Michel Pêcheux ao “objetivismo quantitativo” dominante na ciência linguística dos anos 1960. O autor afirma que métodos dedutivos que poderiam dar conta da “organização do texto [e] das redes de relações entre seus elementos” são tomados como se “a superfície do texto fosse uma população na qual pudessem ser efetuados, assim, recenseamentos diferenciais” (Pêcheux, 2010, [1969], p. 62). Ainda segundo o autor, dessa forma “obtem-se uma descrição da população tão fina quanto se deseja, mas os efeitos de sentido que constituem o texto são negligenciados: paga-se a objetividade da informação recolhida pela dificuldade de fazer dela o uso que se previra” (Pêcheux, 2010 [1969], p. 62).

Nossa hipótese é que esse texto poético-literário descola os efeitos de sentido tradicionais sobre a mulher e nos leva a pensar em outras possibilidades. No entanto, entendemos que estamos diante de efeitos de pré-construído, ou seja, elementos discursivos que se linearizam no dizer como se fossem evidentes, naturais. O texto poético-literário articula posições distintas que produzem uma noção (ou uma crítica à noção) naturalizada de “mulher”, fazendo com que questionemos o funcionamento evidente e transparente desse significante. Dessa maneira, não podemos dizer que há um único sentido para essa palavra. Mas, além disso, precisamos responder quais outros sentidos se atravessam nesse dizer e como tais saberes evidentes podem ser rechaçados, ressignificando não apenas aquilo que é dito, mas o modo como é dito. Para responder a esses questionamentos, pretendemos analisar que modo os atravessamentos de ordem ideológica afetam esse discurso e promovem a ressignificação dos dizeres e das questões de gênero.

Em sua teorização sobre a ideologia e discurso, Pêcheux (2009 [1975]) diz que “a interpelação do indivíduo em sujeito de seu discurso se efetua pela identificação (do sujeito) com a formação discursiva que o domina (isto é, na qual ele é constituído como

sujeito)" (2009 [1975], p. 150). Assim, segundo o autor, essa identificação – de ordem do imaginário – está relacionada ao fato de que elementos do interdiscurso se reinscrevem no discurso do próprio sujeito, como se estivessem sempre presentes nesse discurso.

De forma a mostrar como esse efeito afeta o discurso, Pêcheux cunha a noção de pré-construído como o "sempre-já-aí da interpelação ideológica que fornece-impõe a "realidade" e seu "sentido" sob a forma da universalidade ("o mundo das coisas")" (Pêcheux, 2009 [1975], p. 151). No discurso, há, então, formas naturalizadas de dizer, que parecem dar continuidade aos saberes universais, sob uma aparente linearidade.

Pavan e Galvão (2019) discorrem sobre a noção de pré-construído e suas implicações na teoria pecheuxtiana. Segundo os autores, há uma extensa (e intensa) discussão a respeito da noção de pré-construído, que ora pode funcionar ora como encaixe sintático, ora como discurso transversal. Para eles, "o pré-construído aponta para o que é convocado enquanto saberes (discursos) exteriores à formulação do sujeito e que se encaixa nessa formulação, produzindo o efeito de um puro já-dito jamais formulado antes" (2019, p. 178). Já para Vinhas (2020), o pré-construído é "linguisticamente analisável quando um saber de uma FD hegemônica, detentora de saberes que todo mundo sabe, se materializa em seu dizer através do encaixe sintático, como se esse saber fosse uma evidência" (2020, p. 6).

A questão que articulamos aqui, no entanto, tem a ver com a impossibilidade de se trabalhar com uma formação discursiva (FD) hegemônica quando estamos tratando da noção de gênero. Quando falamos de "mulher", falamos de um significante fragmentado, que reverbera de forma diferente não só a cada formação discursiva, mas que reconstrói essa FD de acordo com os acontecimentos discursivos e com os abalos na formação social. Afinal, estamos diante de um significante opacificado, que ressoa sentidos vários e dispersos. Sobre essa questão, Indursky (2008) afirma:

uma formação discursiva homogênea só pode produzir uma forma-sujeito atravessada pelo imaginário de unicidade deste sujeito". Já uma formação discursiva heterogênea, segundo a autora, "produz, como consequência natural, a heterogeneidade da forma-sujeito que a organiza (Indursky, 2008, p. 16).

Por isso, nesta análise, convocamos também outras noções de gênero que se afastam dos saberes herméticos de uma FD mais estabilizada. Em nossa materialidade de análise, entendemos que essa forma de articulação do discurso através da repetição de enunciados se lineariza através da expressão "a mulher pensa". Em outras palavras, podemos pensar no que é universal no significante "a mulher". Assim, entendemos que, no confronto com outras posições, o texto possibilita que (1) os elementos se linearizem no eixo sintagmático possibilitando o equívoco da língua e que (2) tais elementos permitam uma relação ambígua que se dá a partir do universal "a mulher" e suas paráfrases "toda mulher", "qualquer mulher", "nenhuma mulher".

Os estudos de gênero nos mostram que a compreensão do significante "a mulher", está relacionada ao pensamento ocidental, marcado pela articulação da noção de "mulher" à noção de família nuclear. Oyěwùmí diz que

Apesar do fato de que o feminismo tornou-se global, é a família nuclear ocidental que fornece o fundamento para grande parte da teoria feminista. Assim, os três conceitos centrais que têm sido os pilares do feminismo, mulher, gênero e sororidade, são apenas inteligíveis com atenção cautelosa à família nuclear da qual emergiram (Oyěwùmí, 2004, p. 3).

A autora chama a atenção para o fato de que os debates em torno das questões de gênero estão centrados em noções euro-americanas e permanecem sempre ligados à noção de "família nuclear", ou seja, uma estrutura familiar em que a mulher permanece subordinada ao lugar de esposa e de mãe. Essa concepção, que se afasta de uma corrente mais ocidental do

pensamento feminista, permite que pensemos na relação linguagem-gênero como uma relação de tensão de sentidos.

Dessa forma, é preciso pensar como tomamos como saberes pré-construídos os sentidos que são veiculados sobre a mulher a partir do enunciado “a mulher pensa”. O que entendemos por universalidade são justamente os saberes que circunscrevem no discurso à revelia dos sujeitos, impondo e dissimulando (conforme nos fala Pêcheux) tais saberes como se fossem evidentes. Assim, os sentidos tornam-se circulares, apresentando-se como sempre os mesmos, perpetuando um discurso sobre um sujeito que parece poder ocupar apenas um determinado lugar na estrutura social. Por isso, entendemos, conforme Pavan e Galvão, que, ao falarmos de pré-construído, precisamos mobilizar a noção de memória, já que, ao se inscrever na linearidade do dizer, “a memória não retorna com dizeres já enunciados tal e qual, mas com efeitos, com vestígios do que já foi dito” (Pavan; Galvão, 2019, p. 177).

Portanto, ao analisar o texto poético-literário e as possibilidades de compreensão dos discursos que o atravessam, podemos pensar que o enunciado “a mulher pensa” traduz um recorte, um efeito de uma determinada contemporaneidade marcada e atravessada por uma ideologia patriarcal ainda muito forte. Em outras palavras, a forma como a mulher é vista em sociedades orientais e ocidentais mobilizará diferentes imaginários. Nesse ponto, a categoria de mulher só se torna um universal dentro de um determinado recorte.

Por isso, ao pensar a categoria de mulher dentro de estudos que compreendam o gênero e o(s) feminismo(s), é preciso que estabeleçamos recortes e analisemos as camadas que fazem com que a ideologia produza seus efeitos em determinados discursos. Segundo Indursky,

Em um determinado momento, sob o efeito de determinadas condições de produção, o sujeito do discurso pode romper com o domínio de saber em que estava inscrito e, em consequência, identificar-se com outra FD. Esta capacidade de migrar de um

domínio de saber para outro indica o espaço e a dimensão de sua “liberdade” (Indursky, 2008, p. 15).

Isso significa que a ideologia interpela o sujeito de formas diferentes, sendo difícil estabelecer uma ordenação dentro da estrutura que assujeita os sujeitos. Dessa forma, ao pensar em gênero, devemos pensar em quais saberes estão relacionados à formação social e ideológica que movimentam e produzem sentidos. Entendemos que parte desse discurso digital-tecnológico, aqui ressignificado pela literatura, impele-nos a pensar nessas “camadas” de assujeitamento, ou seja, no modo disperso que os sentidos se produzem e afetam o discurso.

Análise

Para nossa análise, como mencionamos inicialmente, elegemos o texto poético-literário, intitulado “a mulher pensa”, de autoria da escritora Angélica de Freitas. Nesse texto, entendemos que a materialidade linguística se produz através de um efeito que “imita” a busca de enunciados no Google. Essa busca se apresenta como imaginário de unidade, que vai “encaixando” palavras e formando enunciados a partir daquilo que circula sobre o que é ser mulher ou sobre o que a mulher pensa. Portanto, tal efeito se produz a partir de um indício daquilo que cerca o sujeito interpelado pela ideologia digital-tecnológica. Mas como esses saberes foram construídos? Como eles surgiram nas tantas “camadas” de sentido que formam o enunciado?

Obviamente, dentro de uma perspectiva das ciências exatas, haverá uma explicação lógica, que obedece às estruturas dos cálculos e dos algoritmos. No entanto, na materialidade do poema, podemos pensar que a autora joga com esses sentidos justamente para fazer com que o leitor se surpreenda diante do que está linearizado.

No texto poético-literário, passamos a estar diante de um sujeito-mulher que é interpelado ideologicamente pelo digital, ao passo que as possibilidades do que “a mulher pensa” passam a ser

relacionadas às possibilidades que a formação ideológica permite. Estamos diante da dupla afetação do sujeito, que é o ponto elementar para os estudos de Análise de Discurso:

Vale dizer: o sujeito que o fundador da Teoria da Análise do Discurso convoca é um sujeito que não está na origem do dizer, pois é duplamente afetado. Pessoalmente e socialmente. Na constituição de sua psiquê, este sujeito é dotado de inconsciente. E, em sua constituição social, ele é interpelado pela ideologia. É a partir deste laço entre inconsciente e ideologia que o sujeito da análise do discurso se constitui. É sob o efeito desta articulação que o sujeito da AD produz seu discurso. E esta é a natureza da subjetividade convocada por Pêcheux: uma subjetividade não-subjetiva (Indursky, 2008, p. 10-1).

A noção de “mulher” não é dada como transparente, ou seja, os sentidos não são absolutos. Dessa forma, “ser mulher” é uma expressão opacificada sob todos os ângulos, como nos mostram os estudos de gênero, que não chegam (e não pretendem chegar) a consensos. Da mesma forma, como estudiosos do discurso, observamos que os significantes orbitam na relação entre linguagem e ideologia, isto é, não se apresentam como os mesmos para qualquer leitor. Além disso, se estivéssemos diante de buscas no Google, os enunciados dependeriam de uma série de elementos de ordem digital-tecnológica: estariam sujeitos aos acessos, à construção de sentidos anteriores e àquilo que o algoritmo “sabe” sobre o sujeito, ou seja, às condições de produção de cada discurso.

Essa articulação entre elementos de várias ordens diferentes nos revela traços da ideologia que afetam a construção dos significados. Há algo de singular na massificação tecnológica, que escapa à pretensa ordem de um discurso dominante, ocidental, universalizado. Parece-nos que o texto literário, citado a seguir sob a forma de uma sequência discursiva (SD), joga com esses sentidos:

SD - a mulher pensa (Freitas, 2017)

*a mulher pensa com o coração
a mulher pensa de outra maneira
a mulher pensa em nada ou em algo muito semelhante
a mulher pensa será em compras talvez
a mulher pensa por metáforas
a mulher pensa sobre sexo
a mulher pensa mais em sexo
a mulher pensa: se fizer isso com ele, vai achar que faço com todos
a mulher pensa muito antes de fazer besteira
a mulher pensa em engravidar
a mulher pensa que pode se dedicar integralmente à carreira
a mulher pensa nisto, antes de engravidar
a mulher pensa imediatamente que pode estar grávida
a mulher pensa mais rápido, porém o homem não acredita
a mulher pensa que sabe sobre homens
a mulher pensa que deve ser uma “supermãe” perfeita
a mulher pensa primeiro nos outros
a mulher pensa em roupas, crianças, viagens, passeios
a mulher pensa não só na roupa, mas no cabelo, na maquiagem
a mulher pensa no que poderia ter acontecido
a mulher pensa que a culpa foi dela
a mulher pensa em tudo isso
a mulher pensa emocionalmente*

Em uma análise mais detalhada, é possível constatar a repetição como um sintoma de uma busca que nunca cessa. Parece-nos que a autora procura mostrar como as buscas no Google possibilitam a construção de um imaginário do que pode a mulher pensar. A repetição desse mesmo enunciado no início de cada linha do texto poético-literário já nos revela uma pista da relação parafrástica-polissêmica sobre a qual esse discurso se constrói. Não há perguntas, de modo que todos os enunciados são caracterizados como “declarativos” daquilo que, imaginariamente, se constrói a respeito de “a mulher pensa”.

Portanto, podemos dizer que essa repetição da construção produz um efeito de resistência e de ressignificação do discurso sobre a mulher, pois, ao mesmo tempo em que um mesmo enunciado é repetido, outros saberes são trazidos à tona. Ao mesmo tempo em que circulam, novos dizeres são discursivizados.

No entanto, não podemos dizer que tais sentidos apontam para diferentes formações discursivas, uma vez que parecem não indicar confronto de saberes. Assim, é possível que o todos os enunciados estejam relacionados à determinada posição de uma mulher na sociedade. Novamente, há a produção de um efeito de unidade, como se uma única mulher pudesse reunir essas características, pudesse ser pensada. É exatamente nesse ponto que gostaríamos de nos estender: afinal, essa mulher pensa ou só pode ser pensada do ponto de vista do outro, daquele que a constrói, ainda que imaginariamente a partir do lugar do digital-tecnológico? Essa ausência de contradições sobre o que pode a mulher pensar nos leva a compreender que o texto poético-literário coloca em jogo saberes que intentam eliminar as contradições, chamando a atenção para a construção de um discurso dominante sobre a mulher, em que vemos fortemente o atravessamento de um discurso que parte do olhar que o outro tem sobre a mulher. Acreditamos o texto poético-literário mexe com os sentidos aparentemente ordinários justamente para fazer com que as “evidências se desmontem” (Brum, 2023, p. 4).

É como se estivéssemos diante de uma construção temporal sobre como uma “mulher”, na perspectiva limitada por um discurso fortemente atravessado pela ideologia patriarcal, está sendo construída. No trecho “a mulher pensa em nada ou em algo muito semelhante/ a mulher pensa será em compras talvez”, percebemos o a irrupção de um sentido muito comum sobre a mulher que precisa se ocupar com o mínimo, apenas com as frivolidades da vida cotidiana. Além disso, algo da lógica disjuntiva da qual nos fala Pêcheux (2012 [1983], p. 30) escapa aí: quais são os elementos da ordem do impossível que transparecem nesse discurso? Como seria possível pensar em nada ou algo muito

semelhante a nada? Ao construir esse enunciado em torno do significante mulher, a repetição faz operar saberes que se “colam” ao significante, como se naturalizados e verdadeiros fossem.

Acreditamos que o texto poético-literário faz um trabalho de disjunção de saberes. O equívoco – não sob a forma da ruptura, mas sob a forma de uma aparente sedimentação de sentidos – manifesta a dissonância, o diferente, o ressignificado. Ao pensar em nada ou algo muito semelhante a nada, percebemos que os espaços discursivos logicamente estabilizados (Pêcheux, 2012 [1983]) significam diferentemente no texto poético-literário, porque significam através de um discurso próprio, singular, produzindo efeitos outros.

Nessa construção temporal, há algo também que diz respeito ao corpo: é uma mulher que pensa com o coração, mas que também em sexo e que também engravida. É como se o texto colocasse em jogos sentidos de um lugar de destino para essa mulher, que parece representar todas as mulheres. Parece não haver possibilidade de escape frente à totalidade do discurso digital-tecnológico: logo, a mulher é um ser emocional, que serve ao lugar da afetividade e da construção da família. O discurso que atravessa esse enunciado é a acachapante: parece não haver possibilidade de sair desse lugar para o qual a mulher foi predestinada.

Essa mesma mulher também pensa em roupas, sapatos, cabelo e maquiagens. Esses significantes, que se referem a objetos os quais aparentemente seriam o desejo da mulher, vão constituindo um saber sobre “a mulher”, de tal modo que objetos e sujeito parecem ocupar um mesmo lugar. Ao estar determinado pelo artigo definido, o dizer “a mulher pensa” aparenta sintetizar que esse lugar está reservado a todas as mulheres (ou aquelas que pensam ou são pensadas?). Há um jogo discursivo em que a singularidade e pluralidade não importam mais. Podemos dizer que a materialidade discursiva analisada nos encaminha a pensar no papel redutor que o algoritmo e o discurso digital-tecnológico reservam à mulher.

É ainda preciso destacar algumas construções que fogem à regularidade da repetição que aparecem em: “a mulher pensa que pode se dedicar integralmente à “carreira”/ a “mulher pensa que sabe sobre homens”/ “a mulher pensa que deve ser uma “supermãe” perfeita”. Essas construções “desmontam” o enunciado em sua forma direta e irrompem de forma diferente na estrutura “pensa que”. Ao “pensar que (pode/sabe/deve)”, o texto poético-literário joga com a dúvida, com a impossibilidade. Neste terreno, a mulher já não parece ter uma certeza sobre aquilo que pensa, já que o outro se atravessa. Ela não pode saber/pensar mais do que o outro sabe dela.

Essa construção do enunciado somado aos verbos pode/deve/sabe aponta para o modo como o imaginário de mulher se constitui: o que a mulher “pensa que” está relacionado a três possíveis modelos de existência, segundo a ideologia patriarcal: carreira, homens e filhos. Nesse fragmento, observamos como os significantes se constituem para a mulher, pois, enquanto a carreira é uma possibilidade e os homens são um mistério (in)capazes de serem desvendados, os filhos são colocados como uma obrigação.

Assim, percebemos que, na materialidade analisada, há um ordenamento no discurso sobre a mulher que segue uma lógica corporal/discursiva, já que, à medida que o tempo do texto vai passando, a mulher vai envelhecendo. Esse processo de envelhecimento e de circularidade de sentidos que perpassam corpo e sujeito formam a concepção que o próprio sujeito tem de si, a partir do olhar outro, culminando no enunciado final em que “a mulher pensa que a culpa foi dela”.

O enunciado final “a mulher pensa emocionalmente” parece retomar, parafrasticamente, os saberes do primeiro enunciado “a mulher pensa com o coração”. Desse modo, o texto poético-literário apresenta sentidos que parecem dizer o mesmo. Essa repetição de sentidos demonstra que não há progressão dos dizeres, como se o movimento da vida de uma mulher dependesse dos significantes outros. Ou seja, os sentidos são relacionados a uma mesma

formação discursiva, que só “pensa” a mulher a partir do outro, o homem ou a estrutura patriarcal.

Esse movimento reforça que é preciso resistir às delimitações do discurso digital-tecnológico e patriarcal, que fundem saberes dominantes sobre mulher, deixando vazias possibilidades outras de sentido. No fio do dizer, percebemos a suspensão de sentidos e a incompletude que é forjada pelo texto que se estabelece sob um efeito de “autocompletar”. No entanto, observamos a incidência de elementos pré-construídos que se encaixam na linearidade significativa e insistem em produzir um mesmo efeito: o de que a mulher serve ao outro.

Esses sentidos se produzem a partir um elemento paradoxal em relação ao próprio título, já que a mulher “pensa”. De qual lugar a mulher pensa? Ora, Pêcheux nos diz que “ninguém pode pensar do lugar de quem quer que seja” (2009 [1975], p. 281). No entanto, parece-nos que um dos sentidos possíveis que essa materialidade discursiva aponta é justamente a construção de um lugar vazio para a mulher, que só pode ser pensada pelo outro.

Um possível desenlace

A mulher pensa.

Uma mulher pensa.

Nenhuma mulher pensa.

Toda mulher pensa.

Essas são algumas paráfrases possíveis que permitem com que questionemos o que se apresenta como evidente no discurso sobre a mulher. A materialidade analisada, o texto poético-literário, é atravessada pelos discursos de, no mínimo duas ordens – o digital-tecnológico e o patriarcal – que reforçam saberes e dizeres sobre a mulher, sedimentando-os na memória do buscador de informações.

Dessa forma, a partir da leitura, podemos entender que há algo do “impensado do pensamento” (Pêcheux, 2009 [1975], p. 93),

quando o enunciado nos lembra as perguntas e a função do autocompletar do Google. Uma compreensão possível é que essa é uma forma de a mulher falar de si, de ser escutada passa pela “busca” daquilo que que ela é/pensa. Através dessas relações de identificação e de consolidação de sentidos, pensamos na aparente unicidade desse discurso que produz um esvaziamento em torno da noção de mulher para dar lugar ao excesso de dizeres, que acabam por dizer sempre o mesmo.

Entendemos que o texto alerta para essas questões, repetindo tais saberes de modo a provocar sua dissipação e o dissenso. Dessa forma, acreditamos que o texto poético-literário aponta para outras possibilidades de interpretação, fazendo com que tais saberes, aparentemente tão repetidos, esvaziados, possam ser questionados e ressignificados.

O enunciado “a mulher pensa” faz retornar saberes produzidos que são dados como universais. A incidência desses elementos, que se linearizam no dizer a partir de elementos da ordem do pré-construído, aponta para possibilidades de resistência, que podem, considerando a pluralidade do texto poético-literário, conduzir a processos de ressignificação e resistência.

Referências

BRUM, Janaína Cardoso. O funcionamento do equívoco no discurso literário: literal e(é) metafórico no conto ‘O homem podre’ de Natália Borges Polesso. **Acta Scientiarum**, Maringá, v. 45, n.1, e64620, 2023. Disponível em: <https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/ActaSciLangCult/article/view/64620>. Acesso em: 26 jun. 2023.

FREITAS, Angélica. a mulher pensa. 3 poemas com o auxílio do google. In: FREITAS, Angélica. **Um útero é do tamanho de um punho**. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

INDURSKY, Freda. Unicidade, desdobramento, fragmentação: a trajetória da noção de sujeito em Análise do Discurso. *In*: MITTMANN, Solange; GRIGOLETTO, Evandra; CAZARIN, Ercília (orgs.). **Práticas discursivas e identitárias. Sujeito & língua**. Porto Alegre: Nova Prova: PPG-Letras/UFRGS, 2008. (Ensaaios, 22).

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. **Conceituando o gênero**: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. [Tradução para uso didático de: OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. Conceptualizing gender: The eurocentric foundations of feminist concepts and the challenge of African epistemologies. African gender scholarship: concepts, methodologies and paradigms]. Traduzido por Juliana Araújo Lopes. Dakar: CODESRIA, 2004. p. 1-8. (CODESRIA Gender Series, 1).

PAVAN, Paula Daniele; GALVÃO, Alessandro Nobre. Da produtividade do conceito de pré-construído e seus diferentes modos de funcionamento: uma abordagem teórico-analítica. **Linguagem em (Dis)curso**, Tubarão, v. 19, n. 1, p. 173-91, jan./abr. 2019. Disponível em: <https://www.scielo.br/jj/ld/a/Lsh7HkTZf74DPxtV3RhgJQp/>. Acesso em: 26 jun. 2023.

PÊCHEUX, Michel. Análise automática do discurso (AAD-69) (1969). *In*: GADET, Françoise; HAK, Tony. **Por uma análise automática do discurso**: uma introdução à obra de Michel Pêcheux. Tradução de Bethania S. Mariani. 4. ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2010.

PÊCHEUX, Michel. **O discurso**: estrutura ou acontecimento. Tradução de Eni P. Orlandi. Campinas, SP: Pontes, 2012 [1983].

PÊCHEUX, Michel. **Semântica e discurso**: uma crítica à afirmação do óbvio. Tradução de Eni P. Orlandi. 4. ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2009 [1979].

VINHAS, Luciana I. Considerações sobre o pré-construído na Análise do Discurso: gesto de interpretação de dizeres de uma mulher presa. **Cadernos de Estudos Linguísticos**, Campinas, v. 62, n. 00, p. e020024, 2021. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cel/article/view/8658800>. Acesso em: 26 jun. 2023.

Resistir na e à língua do colonizador

Silvia Lucia Goretti Gerardo Guerreiro (UNIFRAN)

[...] Mas é possível ter várias línguas? As línguas outras, as outras línguas, a língua dos outros, o outro da/na língua? (Deângeli, 2012, p. 19).

Introdução

Durante o trabalho de pesquisa anterior, que culminou na escrita de nossa dissertação de mestrado²⁵, foi possível conhecer e utilizar a obra *Angola sob o domínio português: mito e realidade*, do pesquisador estadunidense Gerald Jerry Bender (1980). Trata-se de um documento importante para a compreensão de como os discursos podem ser opacos ao mobilizar memórias em disputa, espaços de poder e lutas sociais.

Bender realizou pesquisas nos anos finais do regime colonialista português, ainda sob o governo de António Salazar, entre 1974 e 1975, e precisou se manter firme diante das exigências do órgão responsável pelas relações internacionais, na época, para que tudo que viesse a ser escrito em sua tese estivesse de acordo com a política vigente de administração e governo nas colônias, sob o risco de seus vistos de permanência serem negados, tanto em Portugal quanto em Angola, além de outros cerceamentos quanto à publicação dos resultados.

Apesar das ameaças, seu texto denuncia as condições precárias em que viviam os africanos submetidos ao regime colonialista, de modo a comprovar que a presença dos portugueses não era

²⁵ GUERREIRO, S. L. G. G. **Os sentidos da memória na literatura autobiográfica: linguagem e discurso na reelaboração de um passado traumático.** Orientadora: Aline Fernandes de Azevedo Bocchi. 2023. 111 f. Dissertação (Mestrado em Linguística) – Universidade de Franca, Franca, SP, 2023.

benéfica para a população nativa. Em suas palavras: “A seleção de épocas e eventos históricos particulares reflecte a minha visão da sua importância para um exame crítico da teoria do luso-tropicalismo e para uma compreensão do desenvolvimento da colonização branca em Angola” (Bender, 1980, p. 13).

Por manter uma postura crítica diante do mito luso-tropicalista, o autor é reconhecido no meio acadêmico e sua obra vem sendo adotada por pesquisadores angolanos, portugueses e brasileiros, dentre outros que desejam compreender as implicações contemporâneas decorrentes dessa crença. Segundo Couto (2020), a obra de Bender contesta o argumento de que o luso-tropicalismo poderia promover alguma interação igualitária, durante o período colonialista, porque para ele, “interação ou interpenetração biológica não significa o mesmo que igualdade ou solidariedade entre homens de diferentes raças” (Couto, 2020, p. 54).

Esse posicionamento, firmemente marcado, pode ser conferido ao longo de todo o seu texto. Desta vez trouxemos a mesma obra de Bender (1980), da qual apresentamos um breve recorte, procurando destacar um gesto que permitiu a atualização de seu discurso sobre a mulher angolana, durante o período colonial. É um novo modo de compreensão sobre as condições das mulheres nativas em relacionamentos com homens portugueses (pertencentes a uma raça e civilização consideradas superiores), o que, segundo o autor, “exemplifica o facto de que os portugueses na colónia não tinham o monopólio do orgulho étnico. Ilustra igualmente a realidade de que nem todos os africanos intensamente expostos à cultura portuguesa decidiram assimilá-la” (Bender, 1980, p. 310).

Diante das desigualdades sociais e raciais impostas pelo colonizador português, em Angola, entre elas a exigência do domínio da língua portuguesa e a proibição de qualquer manifestação das culturas tradicionais, as relações interracializadas cumpriam o objetivo de garantir a propagação da cultura lusitana, povoando o território, ao mesmo tempo em que subjogavam os africanos, sobretudo as mulheres.

Tomamos como ponto de partida as leituras de Neves e Almeida (2012) e de Domingos (2020), sobre a questão da mulher colonizada em Angola; Mariani (2004) e Orlandi (2022), que se referem à língua, no contexto da imposição colonial, Leandro-Ferreira (2003), que permite uma retomada conceitual acerca da língua, compreendida sob o viés da Análise de Discurso materialista; Kilomba (2019), Oliveira (2018) e Nascimento (2019) que nos apresentam questões sobre a imposição da língua portuguesa e o racismo profundamente enraizado nela e por meio dela, desde a sua expansão, nas antigas colônias; e, Paveau (2023) que tem questionado o estatuto hegemônico da Análise de Discurso Francesa, que, desde o início manteve-se centrada no sujeito europeu e ignorou que outros sujeitos pudessem ter sido recusados a existir, sob a imposição de um modelo colonialista e racista, a partir do qual foram definidas as regras para se pensar e se fazer ciência.

A proposta deste trabalho é, portanto, destacar uma posição de recusa à língua portuguesa e de reação às normas sociais da época, o que demonstra ter sido possível, silenciosamente, resistir à cultura imposta pelo colonizador. A resistência, do modo que concebemos nos domínios da Análise do Discurso, leva em conta as falhas que estruturam a organização da língua: os enunciados que escapam à lógica da linguagem e dão lugar ao não-sentido, aos deslizamentos, aos equívocos e à incompletude, “entre a dominação que se faz da linguagem e a que ela estabelece” (Leandro-Ferreira, 1994, p. 10).

O recorte escolhido para esta análise se refere a um encontro, narrado por Gerald Bender, no qual ele é surpreendido pelo comportamento de uma mulher, da região Sul de Angola, que não falava a língua portuguesa, mesmo apresentando pleno domínio dela, decorrente de um relacionamento formal, no qual constituiu família com um militar português. Os vinte anos de convivência não teriam sido suficientes para (re)criar laços que promovessem a assunção de uma identidade portuguesa, na nova língua, pelo

contrário, fizeram com que houvesse um esforço ainda maior de preservação de si mesma.

Orlandi (2022b) afirma que ao pensarmos sobre o modo como os discursos significam, passamos a reconhecer posições-sujeito e deslocamentos em funcionamento na língua, pela sua relação com a história. “São três regiões de conhecimento que apontam para essa re-configuração: o marxismo (que afirma a não transparência da história), a psicanálise (que mostra a não-transparência do sujeito) e a linguística (que se constitui na não transparência da língua)” (Orlandi, 2022b, p. 101). Assim, o sujeito parte de sua posição no mundo, para projetar-se no discurso, do qual fazem parte o imaginário e a ideologia; “na Análise de discurso considera-se que o discurso materializa a ideologia, constituindo-se no lugar teórico em que se pode observar a relação da língua com a ideologia” (Orlandi, 2022b, p. 102).

Que sentidos, então, são mobilizados por essa recusa?

Acreditamos que, com esse registro, Bender nos remete a uma reflexão sobre as posições-sujeito, durante o período colonial. É um dizer que altera a noção, até então aceita, de que não seria possível agir de modo contrário ao estatuto do Indigenato²⁶, subvertendo as normas que definiam os papéis a serem desempenhados por mulheres e homens colonizados.

Bender não acreditava nos complexos de inferioridade - atribuídos a todos os negros, por intelectuais da época, como um fato que explicaria sua submissão perante os colonizadores - porque essa concepção estaria baseada na crença da superioridade

²⁶ Decretou que os africanos não poderiam ser considerados *cidadãos*, mas apenas *nativos (indígenas)*, sem quaisquer direitos civis ou legais pelos quais suas vidas tinham de obedecer às regras, a menos que estivessem dispostos a assimilar a cultura portuguesa e negar a sua própria, a fim de alcançar o status de ‘assimilado’, ou seja, português de pele negra. Devido a esse ditame, a lei estabeleceu três grupos na população colonial de Portugal: os brancos, os assimilados e os nativos. Essa separação retratou, portanto, o regime como praticante da segregação, onde os indígenas nem sequer tinham o direito de circular livremente (Mata, 2021, p. 20-1, *itálicos da autora, tradução nossa*).

da civilização europeia, em comparação aos africanos. Para ele, tais complexos, se existissem, ocorreriam entre os assimilados e estariam restritos aos que viviam nos centros urbanos, porque, entre a população rural ou entre os considerados indígenas, as tradições ancestrais continuavam sendo preservadas, como podemos perceber na citação que segue,

Na realidade, como Amílcar Cabral e outros afirmaram, a penetração da cultura portuguesa era extremamente limitada e ineficaz face à resistência cultural das massas. Importa não pressupor que, pelo simples facto de os portugueses elogiarem a sua suposta “superioridade” cultural e material e rebaixarem as culturas autóctones, os africanos necessariamente acreditavam neles. Talvez tenha sucedido o contrário [...]. A maior parte dos africanos permaneciam psicologicamente, se não no plano físico, fora do âmbito da cultura portuguesa (Bender, 1980, p. 308-9).

A narrativa do encontro, apresentada como recorte nesta pesquisa, busca comprovar esse fato. Trata-se de um acontecimento que inaugura uma nova ordem de discurso porque “desloca e desregula os implícitos associados ao sistema de regularização anterior” (Pêcheux, 1999, p. 52) e permite uma desestabilização dos sentidos já postos, ideologicamente, a respeito não somente das mulheres angolanas que se casavam com homens portugueses, naquela época, mas a respeito dos africanos e de sua resistência à presença dos colonizadores.

Uma breve explanação sobre as mulheres angolanas no período colonialista português

A história de Angola é marcada pela colonização portuguesa e por guerras, que condicionaram os processos sociais e, conseqüentemente, os processos políticos, econômicos e culturais. A pobreza e a desigualdade de acesso à educação, à saúde e à justiça dificultaram ainda mais o exercício da cidadania, e são as

mulheres quem enfrentam os maiores constrangimentos decorrentes do percurso histórico do país.

De acordo com Domingos (2018, p. 179), “a interiorização e reprodução de papéis sociais subalternos, pelas mulheres, são reforçados e naturalizados pela visão religiosa e cultural”, papéis que estão historicamente enraizados, por períodos de subjugação e violência. Grande parte dessa submissão foi imposta pela própria língua, que definia e delimitava a existência das pessoas colonizadas, inculcando a ideia de que os negros eram inferiores e precisavam ser civilizadas pelos brancos europeus.

A estratégia de ocupação dos territórios ultramarinos nas ex-colônias, durante o governo de António Salazar, incluía o controle dos mecanismos que pudessem garantir a hierarquia social e a reprodução de uma elite que mantivesse a inferioridade do colonizado, perante o colonizador. Para isso, houve o incentivo da manutenção do poder entre famílias crioulas locais. O cenário político indicava que a ida para as colônias portuguesas, na África, deveria ser, predominantemente, realizada por homens para cumprir objetivos de posse e ocupação.

Os *Cadernos Coloniais*, por exemplo, que circularam entre os anos de 1920 e 1960, em Portugal, são fascículos de uma revista científica que tinha como objetivo “alertar o povo português sobre suas possessões ultramarinas” e informar sobre tudo o que lá existia. Dentre essas informações constavam, na capa das publicações, os corpos seminus das mulheres africanas²⁷, cujas fotografias foram objeto de estudo de Teixeira (2020, p. 236).

Colocadas assim em evidência, numa revista de prestígio, essas imagens provocavam o imaginário masculino, ao mesmo tempo em que o autorizavam a exercer seu papel, perante os ideais da colonização,

²⁷ Esses fascículos estão disponíveis para consulta no acervo digital da Universidade de Aveiro. Conferir em: UNIVERSIDADE DE AVEIRO. **Memórias d'África e d'Oriente: Cadernos Coloniais**. Aveiro: Fundação Portugal-África, [1997-2023]. Disponível em: <http://memoria-africa.ua.pt/Library/CadernosColoniais.aspx>. Acesso em: 7 ago. 2023.

Pois seu corpo nu reforça um olhar em que a mulher africana é objetivada, onde ele passa a ser considerado como um convite para que os colonos portugueses migrassem para suas possessões. [...] Colocando a mulher como um objeto a ser desejado e passível de submissão da colonização branca e indicando meios que proporcionem uma colonização dirigida. A política colonial não visava apenas a exploração da colônia, mas também pretendia exercer uma ação civilizadora (Teixeira, 2020, p. 243).

O povoamento seria necessário para promover o desenvolvimento local, conforme estabeleciam as políticas de governo, portanto, esses homens se relacionariam com as mulheres nativas e teriam filhos mestiços, que iriam assimilar e propagar a cultura europeia, na colônia.

A pesquisadora indiana Gayatri Chakravorty Spivak, citada por Neves e Almeida (2012), Domingos (2018), Kilomba (2019) e Paveau (2023), foi a primeira pesquisadora a lançar mão de uma discussão em torno da possibilidade ou não do indivíduo colonizado/subalterno falar, uma vez que este se encontrava às margens do europeu e foi, precariamente, construído por ele, ao longo da história. Ao apresentar a situação das viúvas indianas, ela demonstra que a situação se torna mais difícil quando esse sujeito é uma mulher, que, submetida às regras do patriarcado, a princípio deve obediência ao pai e mais tarde ao marido, ao mesmo tempo em que, na sociedade, vive em meio às regras que a disciplinam e a mantêm subordinada aos homens. Quando o marido morre, ela também deve morrer, porque não haverá mais um papel a desempenhar em sociedade. As mulheres, que raramente chegam a ser contempladas pela história, enquanto sujeitos colonizados, permanecem na total obscuridade.

De acordo com Spivak (2010), é necessário que o fazer intelectual promova a abertura de espaços para que os sujeitos subalternizados se revelem por entre os silenciamentos históricos, de modo que sejam ouvidos - não para que sejam representados,

nem para que falem em seu lugar - e isso é ainda mais importante quando se refere às mulheres.

Kilomba (2019), pesquisadora luso angolana que desenvolveu estudos sobre o impacto do racismo cotidiano entre mulheres afrodescendentes, residentes na Alemanha, aproxima a linguagem racista do período colonial aos traumas do preconceito vivido em diversos ambientes, desde o doméstico ao acadêmico; e problematiza o conceito de subalternidade de Spivak, “porque sustenta a ideia de que o *sujeito negro* não tem capacidade de questionar e combater discursos coloniais. [...] No entanto, grupos subalternos - colonizados - não têm sido nem vítimas passivas nem tampouco cúmplices voluntárias/os da dominação” (Kilomba, 2019, p. 48-9). Paveau (2023) segue a mesma direção, ao criticar a teoria francesa, que foi a base da Análise de Discurso praticada, desde então, em diversas vertentes, segundo a autora,

[...] as falhas da concepção ocidental do sujeito ao apresentar um sujeito falado ao invés do que fala, um sujeito que elabora sua ação a partir de seus lugares (seus pertencimentos?), um sujeito, enfim, que se cria a partir da "grande noite" e da "dor negra". Essas características do sujeito africano constituem pontos cegos para a ADF, deficiências produzidas por seu status hegemônico: elas incorporam, no sentido literal do termo, concepções que não existem porque são impossibilitadas pelas epistemologias ocidentais dominantes (Paveau, 2023, p. 16, tradução nossa).

E é nessa perspectiva que, atualmente, acreditamos ter o compromisso de trazer à tona atitudes que poderiam abalar discursos dominantes sobre o período colonial, em Angola. Apresentar registros que convoquem novos olhares sobre as versões da história, rompendo com o que continua cristalizado (Orlandi, 2022a) e ainda presente, nas memórias e na linguagem.

A língua do colonizador e a “língua dos cães”

Ao longo da história da humanidade, ao serem atravessadas pelo poder, as línguas se configuraram como espaços de luta, quando politizadas, e passaram a ter etnia, gênero, cor, orientação sexual e classe, de acordo com Nascimento (2019). Mas, o racismo, conforme o autor, ao inviabilizar a fala dos povos nativos, tanto da África, quanto da América e da Ásia (ditos e traduzidos, pelas palavras do colonizador), durante a divisão do mundo entre os países considerados civilizados, conduziu o olhar que dava a conhecer tudo que era “descoberto” e visto naqueles territórios. Esse jogo discursivo estabeleceu as identidades e as diferenças, perpetuando-as na linguagem, de modo que a linguagem tem normatizado o mundo de acordo com os padrões do homem branco, ao impor sua cultura e suas línguas, nomeando e categorizando tudo que não pertencia aos costumes europeus.

Desde o início da era das grandes navegações, conforme afirma Mariani (2004), o discurso proveniente dos colonizadores esteve pautado na ideia da superioridade do europeu e na valorização de suas conquistas, ao mesmo tempo em que manteve silenciada a violência quanto à imposição de sua presença.

As distinções entre o sujeito colonizador e o sujeito colonizado estabeleceram condições históricas e sociais de existência diferentes, aos considerados inferiores, distinções que se materializaram na/pela língua e perduram até os dias atuais.

É um discurso que se impõe pela força e pela escrita, ou melhor, impõem-se com a força institucionalizadora de uma língua escrita gramatizada que já traz consigo uma memória, a memória do colonizador sobre a sua própria história e sobre a sua própria língua. Apesar da dominação, por outro lado, o colonizado pode silenciosamente estar exercendo formas de resistência e de reorganização de suas práticas significativas. Mas, mesmo após movimentos pela independência, quando o ex-colonizado dá início à narração oficial de um outro discurso, territorializando política e ideologicamente uma identidade e constituindo uma outra tradição

para o que deve ser dito na relação tempo-memória, a força dos sentidos anteriormente institucionalizados permanece porque muitas vezes não há como dizer essa outra história a não ser pelo uso da língua vinda com o colonizador. [...] A língua da metrópole, hegemônica, continua produzindo seus efeitos na história da ex-colônia, pois para descrever e contar essa outra história, é necessário inscrevê-la num universo simbólico que não é outro senão o de práticas significativas já previamente constituídas (Mariani, 2004, p. 23-4).

Como afirma Kilomba (2019), a comunidade negra tem suas vozes desqualificadas, tomadas como conhecimento inválido ou representadas por pessoas brancas, de acordo com o seu imaginário. A autora apresenta algumas palavras que, ao serem traduzidas para a língua portuguesa, assumem um significado diferente, perpetuando o preconceito. *Black*, traduzido para o português como *negro* é um termo que “está invariavelmente ancorado na terminologia colonial” porque é uma derivação de *niger*, uma referência à cor preta, usada para demarcar a subordinação e a inferioridade dos povos africanos diante dos europeus. Esse termo, *preto*, na língua portuguesa, é ainda mais violento, e usado corriqueiramente para insultar e inferiorizar alguém. Além destes, a colonização trouxe outros termos, que “têm a função de afirmar a inferioridade de uma identidade através da condição animal”, uma referência que ainda existe para estabelecer diferenças entre as pessoas não brancas.

São termos que foram criados durante os projetos europeus de escravatura e colonização, intimamente ligados às suas políticas de controle da reprodução e proibição do “cruzamento de raças”, reduzindo as “novas identidades” a uma nomenclatura animal, isto é, à condição de animal irracional, impuro. [...] Além disso, esses termos criam uma hierarquização dentro da *negritude*, que serve à construção da *branquitude* como condição humana ideal - acima dos seres animalizados, impuras formas da humanidade. Os termos mais comuns são: *m.* (*mestiçalo*) palavra que tem sua origem na reprodução canina, para definir o cruzamento de duas raças

diferentes, que dá origem a uma cadela ou um cão rafeira/o, isto é, um animal considerado impuro e inferior; *m. (mulata/o)*, palavra originalmente usada para definir o cruzamento entre um cavalo e uma mula, isto é, entre duas espécies animais diferentes, que dá origem a um terceiro animal, considerado impuro e inferior; *c. (cabrita/o)*, palavra comumente usada para definir as pessoas de pele mais clara, quase próximas da branquitude, sublinhando porém a sua negritude, e definindo-as como animais (Kilomba, 2019, p. 19, itálicos da autora).

Durante o período colonial, os sujeitos articulavam as línguas sempre situados e marcados por sistemas que definiram as outras raças, partindo de um ponto central de referência: o homem branco europeu. Na narrativa de Bender (1980), verificamos que a língua local era denominada, pelo português, como a língua “dos cães” e, seguindo a lógica colonialista, deveria ser ignorada e erradicada. Essa situação permaneceu e os seus efeitos ainda permanecem, no atual multilinguismo angolano, como podemos verificar por meio de uma fala, durante o III Congresso Internacional de Língua Portuguesa, realizado em Angola, no ano de 2014.

Bonifácio Tchimboto, foi o primeiro a subir ao púlpito do auditório Roberto de Almeida da Universidade Jean Piaget, município de Viana, em Luanda, Quinta-feira, 18, na ocasião do III Congresso Internacional de Língua Portuguesa. [...] “Nós somos ou estamos condenados a conviver e o convívio em língua pode chamar-se bilinguismo ou multilinguismo e eu queria aqui dizer que estas duas situações devem ser encaradas como um fenómeno inevitável e natural”, disse o docente universitário. “Por ser um fenómeno social natural, o prelector aconselhou a olhá-lo como um bilinguismo necessário, que, muitas vezes, se revelou como conflitual, quando, por motivos hegemónicos, uma língua se queria sobrepor a outras. Para assegurar as suas alegações, recorreu a tristes episódios da era colonial, que considerava os falares dos nativos de “língua de cão”. “A língua do cão era uma designação resumida para as línguas africanas e a nós, quando ainda nos primeiros anos de escola, amarrava-se um madeiro pesado ao pescoço, em que estava escrito

‘burro’, se, por engano, na instituição escolar, falássemos umbundu”, exemplificou o sacerdote, adiantando que o desafio correccional passava por se evitar falar línguas regionais.” De acordo com o padre, a cara pesada resultante desta situação criou na cabeça de muitos, até aos dias de hoje, o receio de resistir ao bilinguismo. “Temos zonas de Angola em que foi retirada da antroponímia toda referência às línguas africanas”, informou o palestrante, questionando-se como era possível em África os nomes serem de origem portuguesa, russa ou inglesa e não podiam tomar nada de África (Bambi, 2014).

Tal testemunho nos ajuda a compreender como, durante o século XX, o domínio da língua portuguesa foi o principal elemento de assimilação, dentre os que deveriam ser demonstrados pelos nativos a fim de atingirem o estatuto de portugueses de pele negra, nas colônias africanas. Aqueles que não o alcançassem, permaneceriam na condição de indígenas, sem qualquer direito perante a lei. E o domínio da língua portuguesa aprofundava as diferenças, não só entre o europeu e os africanos, mas também entre os africanos.

As línguas autóctones não podiam ser usadas no âmbito institucional e o uso da língua portuguesa tornou-se obrigatório nas escolas no início do século. No entanto, apenas uma pequena parcela da população africana tinha acesso à escolarização. Assim, a língua portuguesa significa a língua da elite, meio de expressão de uma classe social mais elevada, que ocupa postos mais relevantes no governo colonial em todos os centros urbanos (Mariani, 2011, p. 108).

De acordo com Oliveira (2018, p. 250), essa política de assimilação foi “uma das ‘soluções’ encontradas por Portugal para reorganizar as relações com os nativos de suas colônias durante a ditadura salazarista (1926-1975). Alcançar a condição de assimilado exigia, então, o total desligamento da cultura tradicional de origem, para uma demonstração efetiva de aproximação ao modo de vida do português. A polícia política estava encarregada de exercer o controle desses assimilados, para evitar que continuassem a utilizar

as línguas nativas ou os vestuários locais, subversivamente, contrariando as normas vigentes.

As pressões sociais foram tantas, que obrigaram os angolanos a deixarem de falar suas línguas tradicionais e as proibirem, igualmente, entre seus filhos, porque somente a língua portuguesa era considerada símbolo de civilidade e cultura. Não bastava adquirir a nova língua, era necessário falar o idioma corretamente, em sinal de perfeita assimilação. Essa estratégia de governo, nas colônias, garantia a dominação por meio das diferenças ideologicamente marcadas pelas condições de existência, onde cada um ocupava o seu lugar, na sociedade.

Oliveira (2018) traçou um percurso histórico com detalhes, acerca da expansão da língua portuguesa em Angola e as implicações para o governo colonial, e afirma que no período anterior à independência a língua portuguesa foi um instrumento de controle e um modo estratégico de homogeneizar o território, desvalorizando as línguas locais e incentivando, cada vez mais, a cultura da metrópole, principalmente com o apoio das missões religiosas, responsáveis pelo ensino oficial. Privilegiar a língua portuguesa, nas colônias, segundo a autora, foi uma medida de precaução contra ações conjuntas de mobilização dos colonizados. Deste modo, as línguas angolanas foram totalmente proibidas e as instituições portuguesas formataram, classificaram e hierarquizaram as comunidades nativas, em todos os seus aspectos.

Leandro-Ferreira (2003) afirma que, pelo viés da Análise de Discurso, podemos compreender a historicidade do racismo como a inscrição do racismo na própria história da língua portuguesa (dentre outros modos de inscrição). De maneira que, mesmo após os movimentos de independência, o racismo ainda é identificado no vocabulário em uso, está presente nas memórias e na história de cada uma das ex-colônias.

No recorte apresentado a seguir, a recusa em falar a língua imposta, em meio a um regime que proibia as línguas locais e exigia o pleno domínio do português como uma das condições para a assimilação e o acesso a melhores condições de vida, na colônia,

pôde ser compreendido, por Bender (1980), como um ato altamente transgressor.

O recorte

Em seu estudo, Gerald Jeremy Bender²⁸ se posiciona enquanto observador estrangeiro do sistema colonial português em Angola, e revela, além de fatos históricos, documentos administrativos e dados sobre questões econômicas, políticas e sociais, desde o século XV até 1975, ano da independência. Dentre as informações recolhidas, constam detalhes de como se davam as relações entre os nativos e os europeus e de como eram suas condições de vida.

Discursivamente, o autor assume uma posição de enfrentamento ao regime colonial, como podemos perceber na citação a seguir.

A maior parte das atitudes portuguesas relativamente aos africanos estavam imbuídas de paternalismo; e mesmo o paternalismo sincero, bem intencionado, não deve confundir-se com o respeito pelas culturas e povos africanos. Pelo contrário, o paternalismo português baseava-se na arrogância cultural e conotava um profundo desrespeito pelas culturas e povos africanos. De facto, as atitudes de arrogância e de desrespeito constituíam o cerne da “missão civilizadora” e do sistema do indigenato, que visa “elevar” os africanos de uma existência considerada atrasada e inferior para o nível supostamente superior da civilização portuguesa. [...] O povo português, tal como outros colonizadores europeus, acreditava firmemente que os Africanos eram congenitamente inferiores aos Europeus e estavam, portanto, convencidos de que os Africanos deveriam servir os Europeus. [...] As atitudes e o comportamento

²⁸ Com o apoio financeiro do Foreign Area Fellowship Program, Gerald Bender esteve em Angola e em Portugal à época da elaboração de sua tese e, de 1971 a 1974, foi diretor do “Centro de Estudos Africanos, do Programa de Investigação Interdisciplinar sobre Angola, Moçambique e Guiné-Bissau” da Universidade da Califórnia, em Los Angeles, nos Estados Unidos (Bender, 1980, p. 3), atual James S. Coleman African Studies Center (UCLA African Studies Center, 2022).

racistas arraigados mudaram pouco, se é que alguma coisa, durante o século XX, quer a política colonial fosse delineada pelos liberais na Primeira República (1910-1926) ou pelos fascistas no Estado Novo (1930-1974). António de Oliveira Salazar era muito explícito acerca de sua crença na superioridade branca (Bender, 1980, p. 289, 291-2).

Assim, no sétimo capítulo da obra, intitulado *A realidade da raça em Angola*, o autor explora estudos teóricos desenvolvidos por intelectuais que se dedicavam à questão colonial na época, como Albert Memmi e Franz Fanon, mantendo a mesma postura crítica quanto ao imperialismo português. E chega a uma conclusão que nos provoca: “A maior parte dos africanos permaneciam psicologicamente, se não no plano físico, fora do âmbito da cultura portuguesa” (Bender, 1980, p. 309), afirmando, na sequência, que mesmo quando acontecia o casamento, entre as pessoas nativas e as que se enquadravam no perfil do colonizador, as primeiras não se deixavam influenciar pela cultura imposta pelo cônjuge.

A narrativa do encontro passa, então, a fazer parte de seu discurso porque o autor toma aquela recusa enquanto ato de resistência, fato a ser registrado e compartilhado, ocupando lugar numa obra permeada pela indignação, perante o racismo e as diferenças sociais que ele denunciava.

Havia uma atitude de resistência dos africanos à presença dos colonizadores, mesmo que essa fosse uma luta silenciosa. Mas, como seria possível, a uma mulher africana, enfrentar esse sistema de subalternidade?

A narrativa do encontro

Por vezes, **até os africanos que casavam com portugueses pareciam ser impenetráveis às influências culturais portuguesas**, da mesma maneira que os últimos o eram às influências africanas. Este facto foi-me particularmente ilustrado por uma **mulher ovambo de idade avançada e aspecto imponente** que conheci no Sul de Angola.

A Sra. Almeida vivera mais de vinte anos com um antigo oficial do exército português, tendo sido sua esposa legal durante a maior

parte desse tempo. **Quando se uniram pela Igreja Católica, o marido foi forçado a abandonar a carreira militar. Ela tinha já sido marginalizada pela maior parte dos ovambos devido à sua relação com o oficial do exército. Os seis filhos da família Almeida concluíram o curso secundário** (o que era raro mesmo nas famílias portuguesas) e **encontravam-se muito bem integrados no sistema português:** dos cinco filhos varões, dois tornaram-se técnicos agrícolas do Governo, um era comerciante do mato e, dos dois mais novos, um era soldado e o outro estudante na altura em que os conheci. Vários colonos portugueses da área confirmaram as recordações dos filhos de que o casal fora extremamente feliz até à morte do pai, no princípio dos anos sessenta.

Por causa destes antecedentes (e, **possivelmente, devido ao meu próprio etnocentrismo**) **fiquei surpreendido com o comportamento da Sra. Almeida, quando a encontrei no acampamento onde os filhos se tinham reunido para as festas de Natal e Ano Novo. O seu vestuário e comportamento não se distinguiam dos de qualquer outra mulher africana da área. Recusou-se a comer à mesa ou a utilizar uma faca e um garfo, preferindo o chão e as mãos. Sempre que falava para mim ou para uma das suas noras portuguesas, era preciso que um dos filhos fizesse de intérprete.**

Ao encontrar-me uma vez, à noite, **sozinho com ela, procurei entabular uma conversa simples, presumindo que ela deveria ter aprendido português com o marido,** já que os filhos tinham evidentemente sido educados a falar esta língua. **No entanto,** ao ver a sua expressão e o seu silêncio de pedra, **pareceu-me que ela não entendia uma só palavra de português. Quando me afastava, interroguei-me em voz alta se o marido (e os filhos) teriam falado com ela só em ovambo. De repente, ela quebrou o silêncio, dizendo-me num português impecável: ‘Nada disso, o meu marido nunca o falou. Conhecia tão bem como eu a minha língua, mas nunca a falou.’ Quando lhe perguntei porquê, replicou numa voz forte: ‘Ele disse que nunca falaria a língua dos cães’.** Perguntei-lhe ainda porque se recusara antes a falar português, já que era muito fluente. A sua resposta foi regressar ao mesmo olhar vazio e silencioso que eu recebera durante as minhas primeiras tentativas para dialogar com ela.

A Sra. Almeida **exemplifica** o facto de que os portugueses na colónia não tinham o monopólio do **orgulho étnico**. Ilustra igualmente a realidade de que **nem todos os africanos intensamente expostos à cultura portuguesa decidiram assimilá-la**. Porém, igualmente importante é o facto de a sua relação com o marido fornecer uma chave importante para as relações de raça em Angola. Nenhum deles respeitava a cultura ou a raça do outro, como ela pessoalmente verificou, mas amavam-se e respeitavam-se. Assim, cada qual compartimentalizava os seus sentimentos raciais e, ao fazê-lo, conseguiam actuar mutuamente como iguais nalguns, embora não em todos os níveis. Foi desse modo possível aos portugueses isolar o seu genuíno afecto ou respeito pela esposa, amante ou criada africana, sem reconhecer a plena igualdade da sua cultura ou raça. Por fim, **a singularidade da Sra. Almeida entre os nativos de Angola brotava não da confiança pessoal e do orgulho cultural que a levou a rejeitar a maior parte dos aspectos da cultura portuguesa, mas do facto de ela se encontrar concretamente numa posição de aceitar ou recusar características relevantes da cultura portuguesa que lhe eram intimamente familiares**. Por contraste, a esmagadora maioria dos africanos tinha tão pouca familiaridade com a cultura portuguesa que a decisão para assimilá-la nunca surgiu. (Bender, 1980, p. 309-10, itálicos do autor).

Aquela mulher “de aspecto imponente” - que defendia suas tradições e cultura - precisou desenvolver uma estratégia para que fosse possível a convivência com seu marido: um indivíduo que, de acordo com a lógica do colonizador, seria alheio à cultura da esposa, tida como inferior e incivilizada.

Para um português, respeitar, valorizar ou propagar valores das comunidades nativas significava correr o risco de se igualar aos africanos, o que feria os padrões de comportamento do colonizador e sua pretensão de exploração e lucro, para o próprio progresso. Entre os africanos, por sua vez, havia forte recusa dos líderes tradicionais em aproximarem-se da cultura branca europeia.

Assim, as mulheres estavam sujeitas à submissão perante os homens na família e em suas comunidades tradicionais, o que nos ajuda a concluir que a recusa em falar a língua portuguesa, pela

Senhora Almeida, apesar de dominá-la, é também uma demonstração de enfrentamento ao múltiplo sistema de submissão, na época: ao de ser mulher e estar subordinada às tradições de sua comunidade; à imposição do estatuto de assimilado, necessário para o abandono da condição de indígena; ao casamento com um homem branco e às regras da sociedade à qual passou a pertencer, depois disso. Mas, ao contrário do que se poderia pensar, uma vez nesse relacionamento, a Sra. Almeida também contrariou as regras sociais que a colocavam em um lugar de esposa africana explorada e submissa.

Ao se recusar a falar a língua portuguesa, a língua do marido e dos filhos, ela rompe com o estatuto que a representava na língua, deixa de ser objeto colonial e passa a ser sujeito de sua própria história. Assume, a partir desse lugar, que há, entre ambos, colonizador e colonizada, um reconhecido (des)respeito mútuo por suas origens, condição que, enquanto casal, precisaram contornar para que pudessem permanecer juntos e em família, por mais de vinte anos - para que os filhos fossem educados de acordo com a cultura do pai e, com isso, obtivessem melhores condições de vida e a permissão do casamento com mulheres portuguesas (não com mulheres africanas). A recusa se estende, então, às noras e a qualquer pessoa que se dirigisse a ela em língua portuguesa, como ocorreu, ao encontrar Gerald Bender.

Consideramos que nesse gesto de recusa da língua há a recusa de toda uma carga de tradições que eram alheias à sua história, uma vez que interessavam somente aos portugueses. Pode ser compreendida como um meio de se preservar a própria memória sobre as tradições africanas e, principalmente, de evitar que estas fossem substituídas pelas memórias impostas pela cultura do colonizador. Recusa-se, do mesmo modo, a aceitar o esquecimento e o silenciamento do povo africano e de toda a sua cultura, diante da presença europeia.

A fala em língua portuguesa, para a Sra Almeida, assumiu outros sentidos e então, entra em cena o protagonismo de uma mulher que, naquela época, ousou contrariar e subverter as condições impostas pelos aparelhos ideológicos que, até então,

definiam os papéis que ela deveria exercer, tanto na família, quanto na sociedade da época.

Discursivamente, como pontua Leandro-Ferreira (2003, p. 192), “a ideologia, como prática significante, aparece como efeito da relação necessária da língua com a história, no processo de constituição dos sujeitos e dos sentidos”. No entanto, conforme a crítica de Paveau (2023) o sujeito africano não tinha sua humanidade reconhecida pela ciência, na época colonial, conseqüentemente, nem mesmo a Análise do Discurso Francesa considerou que entre os africanos colonizados houvessem sujeitos de discurso, que se constituiriam mutuamente, em meio aos acontecimentos histórico-sociais.

Bender, em seu gesto, permite que possamos conhecer uma mulher que não abre mão de sua própria existência, enquanto sujeito, e que se recusa à submissão ou ao apagamento de sua cultura, para que fosse integrada a uma outra, como um objeto marcado por discursos raciais e de gênero totalmente diversos, impostos pelo projeto europeu de colonização.

A Sra. Almeida não abriu mão de sua cultura e de suas tradições, apesar da condição de colonizada e de ter se afastado de sua família de origem, quando escolheu se casar com um homem português. Porém, tanto a língua, quanto a história e a ideologia, presente em ambos de modo contraditório, não permitiu que pudessem se constituir, enquanto sujeitos, um para o outro. O que Bender nomeia “orgulho étnico”, podemos afirmar, preservou os sujeitos de ambos os lados da relação e não foi privilégio exclusivo do europeu colonizador.

Os sentidos, a partir dessa leitura, se dividem entre os sujeitos da história, naquele momento, especificamente entre colonizadores e colonizados, mas sob a visão de um estrangeiro, que, ciente das condições de produção de cada discurso, compreende as posições defendidas entre ambos. A noção de sentido, como diz Leandro-Ferreira (2003), está relacionada às relações do sujeito com a história, essas relações são a marca entre a subjetivação e o contato da língua com o mundo exterior.

Os sentidos, portanto, estão ligados à uma rede de memória que nunca é individual, mas tecida nos encadeamentos da linguagem. “A Análise do Discurso vai deter-se precisamente no processo de produção dos sentidos, através de procedimentos que desvendem a historicidade contida na linguagem em seus mecanismos imaginários”. (Leandro-Ferreira, 2003, p. 193). De maneira que, a nós leitores, diferentes interpretações podem vir à tona, inclusive sobre a posição ideológica de quem fez o registro, mesmo assim, o enfrentamento, testemunhado por Bender, foi importante porque estabeleceu uma nova ordem de compreensão sobre a suposta assimilação da cultura portuguesa entre os africanos, nos levando a (re)considerações sobre o racismo e a linguagem, no contexto colonial.

Consideramos pertinente a abordagem deste tema, num momento em que as bases epistemológicas dominantes, elaboradas pela Análise de Discurso Francesa (ADF), têm sido questionadas por Paveau (2023), bem como sua homogeneidade em meio aos saberes europeus, difundidos e replicados pela ciência eurocentrada, na qual a Análise de Discurso teve origem e continua vinculada. Ao levar em conta os estudos pós-coloniais e, sobretudo a filosofia africana, a autora tem adotado uma posição afrocêntrica, mantendo sua filiação francesa, para uma crítica quanto à ausência do sujeito africano nos estudos da ADF, o que considera ser uma falha teórica: “é o que chamo de defeito da teoria ocidental, baseada em seus pontos cegos, centrada universalmente numa concepção local e limitada do assunto, ignorando um pensamento africano, que sabe tudo sobre essa Europa, que colonizou seu corpo e seu espírito” (Paveau, 2023, p. 14, tradução nossa). Ainda segundo a autora, não há, no conjunto da teoria da ADF, qualquer menção a essa questão, tornando-a incompleta ao uniformizar discursos, como se fosse possível fazer visível quem, constantemente, esteve invisível na história.

Acreditamos que, enquanto analistas de discurso, é imperativo que tomemos parte desse movimento de desconstrução do conhecimento hegemônico, construído em meio às diferenças

impostas pela colonialidade e à ausência de sujeitos, colocados à margem da sociedade. São sujeitos que não têm a oportunidade de existir, a não ser que algo da ordem de um acontecimento possa confrontar o discurso dominante e os colocar em evidência, como na obra de Gerald Bender, esse que, segundo Jamba (2017), foi “o amigo de toda a Angola”.

Referências

- BAMBI, Alberto. Português e oralidade africana no arranque do III Congresso de Língua Portuguesa. **Blog do IILP**, 21 set. 2014. Disponível em: <https://iilp.wordpress.com/2014/09/21/portugues-e-oralidade-africana-no-arranque-do-iii-congresso-de-lingua-portuguesa/>. Acesso em: 10 ago. 2023.
- BENDER, Gerald Jerry Bender. **Angola sob o domínio português: mito e realidade**. Lisboa: Sá da Costa, 1980.
- COUTO, Filipe Abraão Martins do. O lado oculto do lusotropicalismo: o legado de Gerald Bender na literatura e pensamento angolanos. **Convergência Lusíada**, Rio de Janeiro, v. 31, n. 43, p. 53-66, jan.jun., 2020. Disponível em: <https://www.convergencialusiada.com.br/rcl/article/view/376/294>. Acesso em: 10 jun. 2023.
- DEÂNGELI, Maria Angélica. **A literatura na língua do outro: Jacques Derrida e Abdelkebir Khatibi**. São Paulo: Editora Unesp, 2012.
- DOMINGOS, Willi Cardoso. Vozes de mulheres: género e cidadania em Angola. **Espacialidades**, Natal, v. 13, n. 1, p. 158-81, out. 2018. DOI: <https://doi.org/10.21680/1984-817X.2018v13n01I17607>. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/espacialidades/article/view/17607/12684>. Acesso em: 05 jun. 2023.
- JAMBA, S. Bender, o grande amigo de toda Angola. **Novo Jornal**. Opinião. Luanda, 6 jun. 2017. Disponível em: <https://novojournal>.

co.ao/opiniaio/interior/bender-o-grande-amigo-de-toda-angola-39177.html?seccao=NJ_Opi. Acesso em: 10 ago. 2022.

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

LEANDRO-FERREIRA, Maria Cristina. **A resistência da língua nos limites da sintaxe e do discurso**: da ambiguidade ao equívoco. 1994. 162f. Tese (Doutorado em Estudos da Linguagem) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1994. Disponível em: <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/165468>. Acesso em: 10 out. 2023.

LEANDRO-FERREIRA, Maria Cristina. O caráter singular da língua na análise do discurso. **Organon**, Porto Alegre, v. 17, n. 35, p. 189-200, 2003. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/organon/article/view/30023/18619>. Acesso em: 15 jun. 2023.

MARIANI, Bethania. **Colonização linguística**: línguas, política e religião no Brasil (séculos XVI a XVIII) e nos Estados Unidos da América (século XVIII). Campinas: Pontes, 2004.

MARIANI, Bethania. Língua, colonização e revolução: discurso político sobre as línguas em Moçambique. **Abril**, Revista do Núcleo de Estudos de Literatura Portuguesa e Africana da UFF, Niterói, v. 4, n. 7, p. 105-24, 2011. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/revistaabril/article/view/29744/17285>. Acesso em: 12 jul. 2023.

MATA, I. Post-colonial literatures in Portuguese: the spectre of war. In: Giaufret, A.; Mincer, L. Q. (org.). **Men war**: memorie e oblii delle guerre e dei traumi del XX secolo. Genova, Italy: Genova University Press, 2021. p. 19-32. Disponível em: https://www.academia.edu/65337800/LIBRO_MemWar_memorie_e_oblii_delle_guerre_e_dei_traumi_del_XX_secolo. Acesso em: 20 nov. 2021.

NASCIMENTO, Gabriel. **Racismo linguístico**: os subterrâneos da linguagem e do racismo. Belo Horizonte: Letramento, 2019.

NEVES, Cleiton Ricardo das Neves; ALMEIDA, Amélia Cardoso de Almeida. A identidade do “Outro” colonizado à luz das reflexões dos estudos pós-coloniais. **Em Tempo de Histórias**, Brasília, n. 20, p. 123-35, jan./jul. 2012. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/emtempos/article/view/19862>. Acesso em: 01 jun. 2023.

OLIVEIRA, Heloísa Tramontim de. Língua portuguesa em Angola: silenciamentos, isolamentos e hierarquias. **Abralin**, v. 17, n. 2, p. 234-69, 2018. Disponível em: <https://revista.abralin.org/index.php/abralin/article/view/507/1261>. Acesso em: 01 jun. 2023.

ORLANDI, Eni Puccinelli. **Discurso e texto**: formulação e circulação dos sentidos. 5. ed. Campinas: Pontes, 2022b.

ORLANDI, Eni Puccinelli. P. **Terra à vista**: discurso do confronto: Velho e Novo Mundo. 2. ed., 1. reimpr. Campinas: Editora Unicamp, 2022a.

PAVEAU, Marie-Anne. L'Analyse du discours française, une théorie défectueuse. Relecture critique de la notion de sujet à partir de la philosophie africaine. **Organon**, Porto Alegre, v. 38, n. 75, jan./jul. 2023. DOI: 10.22456/2238-8915.130922 1. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/organon/article/view/130922>. Acesso em: 8 out. 2023.

PÊCHEUX, M. Papel da memória. In: ACHARD, P.; DAVALLON, J.; DURAND, J.-L.; PÊCHEUX, M.; ORLANDI, E. P. **Papel da memória**. Tradução e introdução José Horta Nunes. Campinas: Pontes, 1999. p. 49-57.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Tradução Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa, André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010. Disponível em: <https://joacamillopenna.files.word>

press.com/2013/10/spivak-pode-o-subalterno-falar.pdf. Acesso em: 03 jun. 2023.

TEIXEIRA, Rannyelle Rocha. Corpos fragmentados: a representação da raça e do corpo da mulher africana nos *Cadernos Coloniais* (1935-1941). **Em Tempo de Histórias**, Brasília, n. 36, p. 235-51, jan./jun. 2020. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/emtempos/article/view/31637/26488>. Acesso em: 10 jun. 2023.

A solidão da mulher negra: entre a dor e a transformação

Glenda Cristina Valim de Melo (UNIRIO)²⁹
Júlia Maria Oliveira Ponciano (UNIRIO)³⁰
Lorraine Priscila da Silva Pereira (UNIRIO)³¹
Larissa Cardozo Oliveira (UNIRIO)³²
Bárbara Oliveira Rosa (UNIRIO)³³

Introdução

Segundo o dicionário Aurélio On-line, o termo solidão³⁴ significa “estado de quem está só, retirado do mundo ou de quem se sente desta forma mesmo estando rodeado por outras pessoas; isolamento: os encantos e as tristezas da solidão. Lugar despovoado e não frequentado pelas pessoas; ermo, retiro: retirar-se na solidão. Natureza ou característica desses lugares ermos: solidão dos mosteiros. Isolamento moral. Interiorização: a solidão do espírito”. O termo está ligado ao isolamento. Se nos voltarmos à Filosofia clássica, de acordo com Pacheco (2013), a solidão estaria ligada aos

²⁹ Agradeço ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) pela Bolsa de Produtividade processo 305302/2022-1, assim como a bolsa Jovem Cientista da Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ), processo E-202.772/2019. Integrante do Grupo Print_Unirio/CNPq.

³⁰ Agradeço à Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ) pela bolsa de Iniciação científica E-26/200.673/2020.

³¹ Agradeço à Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro pela bolsa de Iniciação científica no período de 01 de setembro de 2020 a 31 de janeiro de 2022.

³² Agradeço à Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro pela bolsa de Iniciação científica no período de 07 de fevereiro a 31 de agosto de 2022.

³³ Agradeço a Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ) pela bolsa, Processo SEI E-26/204.569/2021, bolsa de Pós-doutorado Nota 10 (PDR-10). Integrante do Grupo Print_Unirio/CNPq.

³⁴ Para mais informações, acesse: Solidão - Dicio, Dicionário Online de Português.

filósofos e poetas que se isolavam em busca de uma compreensão a respeito do mundo, do estar e do ser neste mundo.

A solidão é um tema caro para a população negra, devido ao processo diaspórico e ao racismo pelos quais esse grupo foi submetido ao longo dos séculos. Neste capítulo, o foco está na solidão da mulher negra. Tópico discutido por milhares de mulheres negras em seus coletivos e nas mídias sociais. No Youtube, por exemplo, é possível encontrar vídeos variados que abordam tal temática, neles temos pessoas anônimas e famosas. Nosso objetivo, então, é analisar as narrativas sobre a solidão encontradas em um texto multissemiótico no Youtube e alguns de seus respectivos comentários, buscando compreender como a solidão da mulher negra comparece nessas narrativas.

Segundo Gomes (2015), ainda são escassos os estudos que investigam a relação linguagem, raça e poder. Para ela, não é mais possível para as/os estudiosas/os da linguagem apenas focar nas descrições conceituais que não contribuem para a compreensão da relação entre “a linguagem e os dilemas que vivemos no século XXI. A negação da compreensão da força da linguagem na manutenção da opressão e dos estereótipos raciais é uma das formas do racismo se perpetuar” (Gomes, 2015, p. 121). Ousamos dizer que a falta de compreensão da linguagem enquanto forma de opressão também perpetua a solidão da mulher negra. Além disso, os discursos racistas e sexistas proferidos contra a mulher negra são uma forma de manter este sistema.

Para tal este texto é composto por quatro seções. Primeiro, tratamos da solidão da mulher negra e da concepção de linguagem como ação; em seguida, trazemos os percursos metodológicos da pesquisa; depois, passamos à análise e por fim, as considerações finais.

Solidão da Mulher Negra e a Linguagem como Ação

De acordo com Giddens (1996), a solidão é um tema da modernidade. Pacheco (2013) apresenta uma retrospectiva do conceito de solidão que passa por Foucault (1976) ao estudar

sexualidade, em que aponta para o isolamento nas prisões, e também por Sennett (1988), que estuda a mesma temática nos séculos XVIII e XIX e propõe tipos de solidão: a solidão do exílio, a imposta pelo exílio; a solidão do sonhador, aquela de quem se rebela contra o *status quo*, o poder e, por fim, a última seria a solidão de estar e sentir-se só.

Ainda quanto ao conceito de solidão, Paiva (2020, p. 65), embasada em várias/os autoras/es, diz que no campo da psicologia não há um conceito uno para solidão, há variadas possibilidades como “solidão culturalmente determinada, estar sozinho por autoimposição, solidude compulsória”, sendo todos de entendimento que fundamentam o conceito de solidão. Conceituar a solidão é complexo, pois, como diz Pacheco (2013), não haveria uma conceituação una e única de solidão; ousamos dizer que ela depende também da construção histórica, social, discursiva e performativa de sociedade, das relações e interações entre pessoas, e das emoções. Conforme propõe Paiva (2020, p. 69),

no campo do senso comum atrelam-se a solidão da mulher negra em relação a união conjugal. No entanto, a solidão da mulher negra perpassa por muitos outros caminhos que não são só afetivos, mas também culturais, sociais, políticos, entre outros.

Pensando na questão filosófica trazida por Searle de que a sociedade se funda, se estrutura em atos de fala como pontua Ferrari (2008), podemos dizer que a solidão da mulher negra se estrutura na linguagem, compreendida aqui como performativa. Ela também é encenada na linguagem, na performatividade em campos diversos como trabalho, representatividade, amizades, saúde, educação etc.

Partindo do pressuposto de que a performatividade regula os corpos e as normas que lhe dão existência, a solidão tem sua regulação também na vida de mulheres negras que são construídas, com base nas feministas negras já citadas anteriormente, para relações sexuais e de trabalho; o afeto do amor, por exemplo, seria

destinado às mulheres brancas. Na face criativa da performatividade, a solidão pode se transformar em resistência, em ações que transformam as vidas das mulheres negras que resistem com seus corpos negros e lidos como fora do padrão por uma sociedade fortemente construída nos paradigmas de uma sociedade europeia e branca. Há uma mutação da dor em potência de resistência, de luta e de transformação.

Conforme Souza (2008), a solidão da mulher negra é antiga, “sua trajetória, a partir da ruptura diaspórica africana até a contemporaneidade, foi permeada pela solidão” (p. 39). Em outras palavras, a solidão da mulher negra tem início no processo de escravização. Para além disto, não podemos esquecer que as lutas feministas não são as mesmas para todas as mulheres, como assinala hooks (2015). As pautas do feminismo clássico convergem em alguns aspectos com as das mulheres negras; contudo, o racismo é desconsiderado pelas feministas brancas, e isto traz mudanças para as lutas dessas mulheres.

Desta forma, ao refletir sobre a solidão da mulher negra em contexto brasileiro, pode-se problematizar que ela não esteja apenas relacionada à modernidade e sim também à escravização/colonização, pois essa mulher em diáspora é construída na e pela linguagem por ideologias distintas. Ela chega ao país já construída e performando como uma mulher escravizada; para além disto, é brutalmente retirada à força de seu núcleo familiar, obrigada a cruzar o oceano como mercadoria em um navio negreiro, passar de humana para desumana, ou seja, tornar-se objeto, mercadoria e commodities e chegar às américas como tal. Tudo isto rodeada de pessoas que estão nas mesmas condições e que, por vezes, nem a mesma língua falavam. A solidão é anterior ao navio negreiro, ela se inicia na captura da população africana negra em continente africano que também experimenta a ausência de amor.

Nossas dificuldades coletivas com a arte e o ato de amar começaram a partir do contexto escravocrata. Isso não deveria nos surpreender,

já que nossos ancestrais testemunharam seus filhos sendo vendidos; seus amantes, companheiros, amigos apanhando sem razão. Pessoas que viveram em extrema pobreza e foram obrigadas a se separar de suas famílias e comunidades, não poderiam ter saído desse contexto entendendo essa coisa que a gente chama de amor. Elas sabiam, por experiência própria, que na condição de escravas seria difícil experimentar ou manter uma relação de amor (hooks, 2000, p. 2).

Essa mulher negra escravizada, ao chegar ao país e passar pelo período de “engorda”, era vendida para senhores de engenho, supervisionada, vigiada e punida por capatazes que tinham autorização para ferir seu corpo e tirar-lhe a vida, mesmo por pequenos deslizes. Tudo isto perpassa uma solidão que ultrapassa a vida conjugal e afetiva, sendo também subjetiva e colonial para tais mulheres. Com base em Pacheco (2013) e Souza (2008), torna-se possível dizer que a formação da sociedade brasileira também no pós-abolição, com políticas públicas de incentivo à miscigenação, reforça a solidão, incluindo a afetiva-sexual, já que há todo um discurso que constrói a mulher negra para a vida não afetiva - como veremos, brevemente, neste estudo.

Pensando sobre a interseccionalidade entre solidão, escravização e colonização, de acordo com Giacomini (1988), não haveria vida privada ou familiar para a mulher negra escravizada pela sua condição de desumana e de *commodity*. Assim, a noção de família não lhe caberia pelas mesmas condições, ou seja, era escrava. Para a autora, a documentação da época sinalizava que a família neste contexto estaria relacionada à relação da mulher escravizada e seus filhos, desconsiderando aqui a presença de um parceiro na vida dessas mulheres, focando-nos nas relações cisheteronormativas; aqui, a paternidade é inexistente:

A negação dos escravos enquanto seres humanos implicou necessariamente na negação de sua subjetividade, que foi violada, negada e ignorada, principalmente nas relações entre eles: mãe escrava-filhos, pai escravos-filhos e homem-mulher escravos (Giacomini, 1988, p. 37).

Quando em relação afetiva-sexual com um homem negro escravizado, não havia garantias de que este relacionamento fosse respeitado pelos senhores de engenho, já que ambos poderiam ser recomercializados a qualquer momento. Por outro lado, esse homem negro escravizado não tinha como proteger sua parceira afetiva, prover-lhe em todos os sentidos, já que ele não tinha o mesmo *status* do homem branco da época, como relata Giacomini (1988).

Para Carneiro (1995), a história das mulheres negras é distinta da de outras mulheres; ela também é marcada pela ausência de perda pelo homem negro, pois a “relação convencional de dominação e subordinação social da mulher tem como complementariedade a eleição do homem como provedor, temos o homem negro castrado de tal poder enquanto escravo e posteriormente aliado do processo de industrialização nascente” (p.43). Acrescenta-se a isto o fato de esses homens negros, ‘garanhões’, serem obrigados a contribuir para o processo de (re)produção de futuras crianças escravizadas, não tendo as mulheres negras como companheiras pelas condições da época.

Para além de tudo, a mulher escravizada realizava tantos serviços domésticos, cuidava das sinhazinhas/os, trabalhava na lavoura (*plantation*), e muitas sofriam abusos sexuais de seus senhores e/ou eram obrigadas a iniciar sexualmente os sinhozinhos, isto ao longo dos séculos de processo de escravização no Brasil. Embasada em Carneiro (1995), Gonzalez (1985) e hooks (2015), podemos dizer que, desde a colonização, há uma construção de hipersexualização das mulheres negras que perpassa séculos e as constrói e marca em situações diversas. Estes discursos de hipersexualização, desumanização e objetificação circulam no século XX, por exemplo, com as ‘mulatas’ cujos corpos eram expostos em shows pelo Brasil e pelo mundo.

Neste sentido e tendo em mente tais aspectos, bem como embasada em Souza (2008), Pacheco (2013) e Paiva (2020), partimos da premissa de que há também uma solidão construída pelas ideologias raciais de desumanização de mulheres negras, homens negros e o próprio processo de escravização e de colonização. Este

conjunto de discursos aponta para ideologias de uma solidão colonial. De outro modo, a colonização branca e europeia constrói, pela desumanização, a hipersexualização e objetificação das pessoas negras, uma solidão para esta população que transpassa a questão afetiva-sexual e teria seu início no momento em que as mulheres e os homens escravizados/os são comercializadas/os em países africanos.

A solidão passa por todo o processo de escravização em que as relações estabelecidas com seus parceiros, filhos e com outras escravas ou escravos são frágeis e instáveis, visto que, como mercadorias, o risco de serem vendidas era grande. Desta forma, a solidão da população negra escravizada passa a ser configurada como um efeito dos discursos e das ideologias raciais e de colonização da época, pelas características do mercado daquele momento histórico e pelo racismo. Essa solidão deixa marcas ancestrais nas vidas da população negra, especificamente, aqui, das mulheres.

Para se curar em linguagem torna-se relevante abordar a solidão para transformá-la em potência e resistência. Grada Kilomba (2019) e Fanon ([1952]2008) que nos ensinam a relevância da linguagem para compreendermos a vida social, ou seja, a nós e sociedade. Neste sentido, a linguagem, para ambos, traz existência e materializa o mundo que vivemos e nós mesmas. De acordo com Fanon (2008, p. 33):

atribuímos uma importância fundamental ao fenômeno da linguagem. É por esta razão que julgamos necessário este estudo, que pode nos fornecer um dos elementos de compreensão da dimensão para-o-outro do homem de cor. Uma vez que falar é existir absolutamente para o outro.

Em seu primeiro capítulo de *Peles Negras, Máscaras Brancas*, Franz Fanon chama atenção para a relevância da linguagem na construção das pessoas e como no processo de colonização a língua do outro é aquela que nos dá existência, e dar existência seria nos

tornarmos brancas/os. Considerando que o Brasil é um país de diáspora, a colonização foi um processo construído, naturalizado e sedimentado na/pela linguagem do outro. Em outras palavras, na/pela linguagem, o branco europeu gravou na existência indígena e negra discursos de inferiorização, desumanização, hipersexualização que circulam e afetam vidas até os dias atuais. Por outro lado, segundo bell hooks (2008, p.858), precisamos “aprender a reivindicar a língua como um lugar onde nós fazemos de nós mesmos sujeitos”. Neste sentido, é também na linguagem que podemos reverter a dor trazida na solidão para construir outras possibilidades de dar existência às vidas negras.

Neste sentido, pensando que a linguagem faz, como pontuam John Austin (1990) e Jacques Derrida (1988) e que ela tem efeitos incalculáveis, trazemos, aqui, uma releitura dos atos de fala performativos discutidos por ambos os estudiosos, mas na proposta de Judith Butler. Para ela, a linguagem é a própria ação: “nós fazemos coisas com a linguagem, produzimos efeitos pela linguagem e nós fazemos coisas para a linguagem, mas a linguagem é também a coisa que fazemos” (Butler, 1997, p. 8).

Na perspectiva de linguagem como ação, tratamos de uma ontologia do estar e não do ser, ou seja, encenamos performances discursivas. As performances discursivas são naturalizadas pela iterabilidade e citacionalidade como nos aponta Jacques Derrida (1988). Em outras palavras, na repetição, sempre diferente e nova, naturalizamos discursos sobre raça, racismo, supremacia branca e branquitude também. De outro modo, ao usarmos a linguagem, fazemos ações sobre raça, racismo, gênero e solidão. Eles não estão apartados da linguagem e do discurso. Eles estão nos discursos que circulam nos textos semióticos que viajam pela fibra óptica, a cabo ou pela wi-fi. Os efeitos destes atos de fala perlocucionários são incalculáveis.

Pensando, então, na possibilidade de transformar a dor da solidão em resistência, ainda com base nos processos de repetição, na falha da repetição da linguagem, podemos criar e transformar

as dores citadas. Como nos lembra bell hooks ao tratar do inglês como uma língua de opressão

Nas bocas de africanos negros no chamado “Novo Mundo”, o inglês foi alterado, transformado, e tornou-se uma fala diferente. O povo negro escravizado pegou pedaços partidos do inglês e fez deles uma contralíngua. Eles colocaram junto suas palavras de tal maneira que o colonizador tivesse de repensar o significado da língua inglesa. Ainda que se tenha tornado comum na cultura contemporânea falar sobre as mensagens de resistência que emergiram na música criada por escravos, particularmente o spiritual pouco foi dito sobre a construção gramatical das sentenças nessas músicas (hooks, 2008, p. 859-860).

Quando as mulheres negras compreendem as opressões trazidas pela articulação gênero, raça, racismo e solidão, elas em linguagem passam a denunciar tais dores e não aceitar o processo de culpa que tais sistemas impõem às mulheres citadas. Ao colocar em suas bocas pedaços de língua portuguesa partidos misturados com as línguas faladas no passado pelos povos escravizados no Brasil, a potência da transformação que a linguagem pode fazer circular outros textos e discursos contribuem para mitigar o sofrimento. Em outras palavras, ao empregarem o Pretuguês, termo de Gonzalez (1984), abre-se a possibilidade de transformação e mudança.

Percursos metodológicos

As pesquisas aqui reunidas são de natureza interpretativista como proposto por Moita Lopes (1994). Além disso, este estudo tem caráter etnográfico na internet, pois com base em Evans (2010, p. 12), o trabalho do etnógrafo em contexto digital é analisar o texto “em tela”. Concordarmos com Hines (2000, 2005), Guimarães (2005) e Parreiras (2011) de que é preciso repensar a etnografia para internet, já que o ciberespaço modificou e reconfigurou conceitos de presença, tempo, espaço e a própria realidade na qual vivemos.

Há ainda a possibilidade de nos deslocarmos para vários lugares, sem qualquer alteração em nosso espaço físico e geográfico.

A etnográfica de internet, que caracteriza as pesquisas aqui apresentadas, teve início em 04 de julho de 2020 e finalizou em 20 de dezembro de 2022. Neste período, as pesquisadoras aqui envolvidas fizeram buscas distintas em variados espaços de internet. Com índices linguísticos, compreendidos como marcas linguísticas na perspectiva de Silverstein (2003), *solidão da mulher negra, solidão + mulher negra*, foram buscados no navegador Google. Este procedimento foi realizado logado como usuárias de nossos e-mails pessoais, de trabalho e também deslogadas, com o objetivo de ultrapassar as barreiras dos algoritmos. Acrescenta-se a isto, as buscas com os mesmos índices nas redes sociais como Instagram, Facebook, Twitter (hoje, chamado de X) e Youtube. Salientamos que tais buscas foram realizadas em diferentes horários e dias da semana.

O grupo encontrou uma variedade de dados sobre a solidão da mulher negra: postagens no Twitter, narrativas em forma de vídeos no Instagram, artigos de opinião em blogs, revistas e jornais variados, troca de mensagens em grupos no Facebook. Os seguintes critérios para a seleção dos dados foram: número de acessos, de curtidas, de compartilhamentos e de comentários, ou seja, aqueles que mais movimentaram o debate da temática discutida. Este material foi analisado com base em variadas perspectivas teóricas, metodológicas e analíticas distintas; contudo, neste capítulo, optamos por analisar os dados com base no fenômeno da indexicalidade.

De acordo com Ochs (1992), Blommaert (2006 e 2010), Collins (2021), que os valores, as normas, os discursos e as ideologias são impulsionados em uma perspectiva translocal, mostrando-nos, assim, que sentidos do mundo impessoal podem ser mobilizados em nível pessoal ou em escala local por atores variados. Assim, os textos deixam de pertencer a territórios e passam por contextos para além do local e da história de sua primeira versão via recursos semióticos múltiplos ou por meio de índices linguísticos.

De acordo com Blommaert (2010), a indexicalidade é ordenada em duas ordens: a indexical e a de indexicalidade. A primeira se refere a um construto que nos possibilita analisar como os sujeitos sociais, em suas performances discursivas, indexalizam discursos das grandes narrativas que orientam suas vidas sociais (SILVERSTEIN, 2003). Já a segunda, embasada no viés foucaultiano de ordem do discurso – são compreendidas, segundo Blommaert (2006 e 2010), como procedimentos impostos ou por qualquer sociedade ou pelo próprio discurso que controlam as produções discursivas, ora fazendo emergir alguns discursos, ora outros, relacionando-se aos valores normatizados, hierarquizados, estratificados e apontados no processo de indexicalização de Discursos (BLOMMAERT, 2010).

Conforme esse autor, tais ordens de indexicalidade são estratificadas e hierarquizadas, indicando, assim, a relação de poder nelas existente. Desse modo, Blommaert (2010) faz uso do conceito de escala, emprestado da Geografia e da História, para indicar o movimento de mensagens ou pessoas no espaço e pelo tempo que são constituídos por normas, expectativas e códigos.

As narrativas de solidão da mulher negra nas mídias sociais

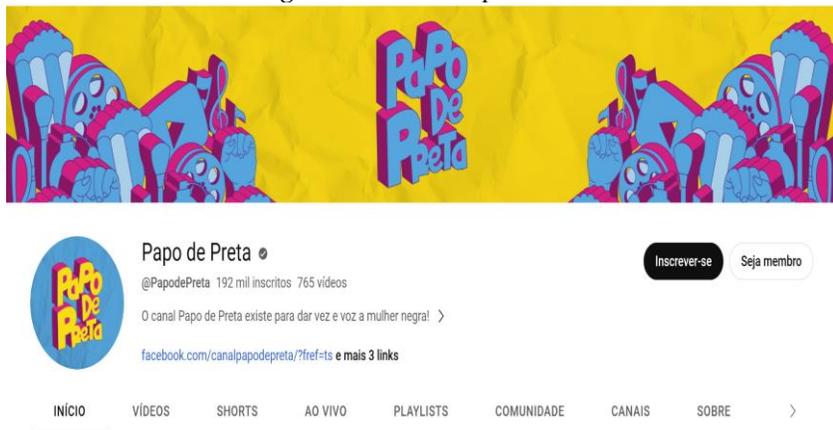
Nesta seção, apresentamos a análise de um recorte dos dados, mais especificamente, analisamos um texto multissemiótico publicado no Youtube e alguns comentários sobre a solidão da mulher negra. Os comentários³⁵ apresentados são aqueles de mulheres negras e que tragam depoimentos sobre a solidão.

No dia 16 de outubro de 2020, deparamo-nos com o texto multissemiótico “A solidão da mulher negra - 25 de julho - DIA da

³⁵ Os nomes das autoras dos comentários foram modificados por uma questão ética.

Mulher Negra Latino Americana e Caribenha”, do canal “Papo de Preta”, no Youtube³⁶, como mostra a Figura 1:

Figura 1 - Canal Papo de Preta



Naquela época, o canal pertencente às jornalistas Natália Romualdo e Maristela Rosa, tinha 170 mil inscritos, no presente o canal conta com 192 mil assinantes. O vídeo foi postado no dia 25 de julho de 2016, data em que se comemora o Dia da Mulher Negra Latinoamericana e Caribenha. O vídeo de 15 minutos e 33 segundos foi visualizado por 59.675 visualizações, recebeu 6 mil e seiscentas curtidas e 1277 comentários, considerando a data de 06 de outubro de 2023, às 09h55, em que o revisitamos. A figura 2 mostra as apresentadoras abordando a solidão da mulher negra:

³⁶ Mais informações sobre o vídeo, acesse: <https://youtu.be/5qoIsfaCH8c?si=44115MOhqBjnLXCn>.

Figura 2 - as jornalistas abordando o tema a solidão da mulher negra



Ali, as jornalistas, ambas mulheres negras que estão centralizadas no vídeo, vestidas com adereços (turbante, faixa, colares, brincos) que apontam para a negritude dessas mulheres que ao longo do canal traz debates sobre temáticas que, também, interessam à população negra. Especificamente sobre o texto em análise, elas interseccionam a solidão com o colorismo, o machismo e o racismo. Natália, uma das jornalistas, aborda a questão da solidão nos relacionamentos amorosos na época escolar:

Da minha parte, logo...um pouco depois que a gente começou o Papo de Pretas, que eu comecei a...a me empoderar e tudo, me veio essa vontade assim, muito grande de falar sobre a solidão da mulher negra. E aí, é assim...é...eu sempre tive muito receio de falar sobre isso, porque eu tenho muitas vivências ruins, muitas, e muitas e muitas e muitas. Quando eu tava na escola, não é nem, assim...não é nem novidade falar que os meninos nunca olhavam pra mim, os meninos riam de mim, foi por isso que eu comecei a relaxar meu cabelo e tal. E aí assim, é...eu quando eu era adoescente, cara, eu já não tinha autoestima nenhuma, muito por causa dessas coisas que aconteciam na minha infância. Aí no meu período de adolescente mesmo, eu, assim, eu não tive esperança nenhuma de nunca namorar, nunca! Porque eu ficava, cara, nenhum cara vai olhar pra mim, sabe? (Natália, 2016).

Observamos que a jornalista trata do receio de falar do tema, *eu sempre tive muito receio de falar sobre isso, porque eu tenho muitas vivências ruins, muitas, e muitas e muitas e muitas*, pois isto aponta para memórias de dor vivenciadas pelas mulheres negras. Essas dores são desconsideradas na sociedade e hierarquizadas como ‘mimimi’. No mesmo excerto, Natália aborda a solidão em relação aos relacionamentos afetivos-sexuais na adolescência, *eu, assim, eu não tive esperança nenhuma de nunca namorar, nunca! Porque eu ficava, cara, nenhum cara vai olhar pra mim, sabe?* Os índices linguísticos mencionados apontam para a solidão da mulher negra e também para o que outros estudos já mostraram, ou seja, a mulher negra não é considerada para relacionamentos amorosos de longo prazo (Melo; Ferreira, 2017; Melo, 2022).

Outro aspecto notado nas narrativas é a culpa pela solidão e observado na narrativa de Natália é a culpa. Nos índices, *os meninos riam de mim, foi por isso que eu comecei a relaxar meu cabelo e tal*, acredita-se que a culpa é da mulher e que com alguma modificação no corpo, o problema pode ser sanado. Aqui é o relaxamento capilar. A violência é tão grande que os efeitos da solidão estão no corpo, como a mudança no cabelo, a baixa no corpo: baixa autoestima, *eu já não tinha autoestima nenhuma*, e o relaxamento dos cabelos. Ao trazer suas dores sobre a solidão, a jornalista rememora o racismo vivenciado desde a infância, algo comum na vida de crianças negras de diferentes faixas etárias e que as coloca também em solidão.

Percebemos que não é apenas na infância ou adolescência que a solidão comparece na vida de meninas, adolescentes, ela está presente ainda na fase adulta das mulheres negras. Isto pode ser visto na presença do marcador tempo, 53 anos, que indexa o tempo da solidão como parte da trajetória de diversas mulheres negras, como mostra o comentário de Jéssica³⁷:

³⁷ Os nomes das participantes dos comentários foram modificados para evitar mais exposição, mesmo que os dados sejam públicos.

Esse assunto, me toca profundamente... A gente cresce pensando que isso, só acontece com vc, aí vcs vêem e nos nos mostram que acontecem com todas nós mulheres negras. Tenho 53 anos e nunca tive um relacionamento "verdadeiro", sempre fui preterida. Cresci com amigas brancas e vejo, que desde as amigas do Jardim de infância até as amigas da Universidade, todas já casaram e "recasaram" e muitas já avós e bisavós e me pergunto o que há de errado comigo? Esse esclarecimento de vcs, me fez sentir melhor, pois, a culpa não é minha. Obrigada por tocar num assunto sensível porém esclarecedor (Jéssica, publicado há 10 meses).

Eu sou tão, tão machucada, mas tão machucada por dentro, que durante muito tempo eu pensava que eu nunca ia encontrar ninguém, porque eu era feia, sabe? Eu era feia (Natália, 2016).

Observamos como a solidão afeta o corpo de Jéssica e Natália e isto é indicado pelos índices linguísticos *esse assunto, me toca profundamente; eu sou tão, tão machucada, mas tão machucada por dentro*. Tais aspectos indexicam para a violência que racismo e solidão trazem para a vidas das mulheres negras.

Quanto ao tipo de solidão, Jéssica se alinha às jornalistas abordando a solidão amorosa. Tal aspecto é notado pelas marcas linguísticas; *tenho 53 anos e nunca tive um relacionamento "verdadeiro", sempre fui preterida; todas já casaram e "recasaram" e muitas já avós e bisavós*. Ao abordar essa solidão nesses relacionamentos, a autora do comentário mostra a diferença em relação à escolha para relacionamentos existente entre mulheres negras e mulheres brancas. Carneiro (1995), Gonzalez (1985) e hooks (2015) mostram mostra em seus estudos que há diferenças entre essas mulheres. Por outro lado, há trajetórias semelhantes nas vidas dessas mulheres negras e a solidão, por causa do racismo, é uma delas. Mesmo na maturidade, as primeiras continuam não sendo consideradas para construção de relações sólidas.

A questão da culpabilização de si, pelas mulheres negras, está presente na narrativa de Jéssica, ao não compreender que as intersecções entre gênero, raça, solidão e racismo trazem efeitos como a culpa. As pistas linguísticas *e me pergunto o que há de errado*

comigo? aponta para esta culpabilização que também fere. Melo (2022) ao analisar uma roda de conversa entre mulheres negras diz que tal ação ocorre com mulheres negras, quando não entendem as ações do racismo na influência em suas vidas afetivas.

Por outro lado, a discussão trazida pelas jornalistas possibilita a desconstrução deste sentimento, ampliando a temática para questões estruturais como o racismo. A consciência dos efeitos do racismo parece aliviar a dor de tais mulheres. Tal aspecto pode ser percebido no comentário de Laura:

Eu era tratada assim também nas escolas. Nenhum menino se interessava e nenhuma menina sentava ao meu lado, como se eu estivesse fedendo ou fosse uma assassina sei lá. Mais hoje eu sei que era puro racismo. (Laura, postado há 1 ano).

Para além da solidão no campo amoroso, a mulher negra enfrenta outros tipos de solidão, como pode ser percebido no depoimento de Laura. Os índices linguísticos, *eu era tratada assim também nas escolas. Nenhum menino se interessava e nenhuma menina sentava ao meu lado*, apontam para uma solidão que tem início muito cedo, na infância e no ambiente escolar. De outro modo, o preterimento ocorre tanto por parte dos meninos como pelas meninas. Nas relações de amizade, a solidão da mulher negra comparece deixando marcas nas crianças que se culpam por isto acreditando que há algo incorreto com elas, *como se eu estivesse fedendo ou fosse uma assassina sei lá*. Os termos *fedendo* ou *assassina* indexam sentidos negativos seculares atribuídos às pessoas negras. Isso acontece porque a imagem do negro, no geral, é vista pela sociedade de forma negativa, herança dos tempos da escravidão.

A culpabilização pela solidão é, novamente, indexalizada no comentário de Ana, *sempre achava que o meu cabelo não estava alisado o suficiente ou que eu não era simpática o suficiente*. Tais índices colocam em articulação o racismo, a solidão e o patriarcado que reforçam que há algo de errado na vítima de tais sistemas, neste caso, as mulheres negras. No caso de Ana, o corpo simbolizado pelo cabelo não alisado

o suficiente e a simpatia eram dois fatores que reforçaram o problema poderia ser dela e não de uma estrutura maior:

Demorou muito pra eu entender que não era um preterimento pessoal e sim um problema estrutural, foi um peso que tirei do ombros, sempre achava que o meu cabelo não estava alisado o suficiente ou que eu não era simpática o suficiente. ... Mas a verdade é que gosto é construção social e eles preferem as brancas... (Ana, postado há 1 ano)

Considerando, que a linguagem também possibilita transformação, a compreensão dos efeitos da interseccionalidade entre racismo e solidão contribui para a transformação de tais mulheres, *foi um peso que tirei do ombros, sempre achava que o meu cabelo não estava alisado o suficiente ou que eu não era simpática o suficiente*. Estas pistas linguísticas indexam para o quão libertador é o entendimento da estrutura racista, patriarcal e machista presente na sociedade brasileira. Observamos ainda que a dor da solidão articulada ao racismo parece ser transformada, quando as mulheres negras tornam-se cientes dos efeitos e da perversidade do racismo. As pistas linguísticas, *mais hoje eu sei que era puro racismo; esse esclarecimento de vcs, me fez sentir melhor*. apontam para esta ciência e transformação possível.

Considerações Finais

Os rastros do processo de escravização podem ser percebidos tanto nas narrativas das jornalistas como nos comentários de mulheres que se identificaram como negras e narram suas pequenas estórias sobre a solidão da mulher negra.

É possível perceber que conforme Souza (2008), a solidão da mulher negra é antiga, “sua trajetória, a partir da ruptura diaspórica africana até a contemporaneidade, foi permeada pela solidão” (p. 39). Em outras palavras, a solidão da mulher negra percorre o processo de escravização, de colonização e pode ser percebida nos dias de hoje. Essa solidão comparece relacionada aos

relacionamentos amorosos e de amizades. Articulado à solidão estão racismo, patriarcado, gênero e raça. Os efeitos são desde a culpa até modificações no próprio corpo como forma de atender ao padrão esperado. Observamos ainda que ao terem ciência dos efeitos das interseccionalidades mencionadas, ou seja, das opressões sofridas, tais mulheres parecem transformar suas dores que deixam de afetar o corpo. No pretoguês, essas mulheres se aquilombam no canal e no coletivo vão curando suas dores.

Por fim, entendemos que a educação antirracista, defendida pela ativista Angela Davis, caracteriza-se como fundamental para a desconstrução do racismo e semear esperanças de um afrofuturo. Afinal, segundo a autora: “Numa sociedade racista, não basta não ser racista, é preciso ser antirracista”³⁸ presente no site Sindicato dos Trabalhadores no Poder Judiciário Federal no Estado de Santa Catarina. As discussões em trabalhos futuros trarão o fortalecimento da seriedade das comunidades negras e as relações afrocentradas não como uma saída, mas como uma alternativa à realidade brasileira.

Referências

AUSTIN, J. L. **Quando dizer é fazer**. Palavras e ação. Trad. Danilo Marcondes. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.

BLOMMAERT, J. **Social linguistics scales**. London: Working Papers, 2006. (Urban Language & Literacies).

BLOMMAERT, J. **The sociolinguistics of globalization**. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

BUTLER, J. **Excitable speech: a politics of the performative**. New York: Routledge, 1997.

³⁸Frase retirada do site Sindicato dos Trabalhadores no Poder Judiciário Federal no Estado de Santa Catarina, acessado em

CARNEIRO, S. Gênero, raça e ascensão social. **Estudos feministas**, Florianópolis, v. 3, n. 2, p. 544, 1995. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/16472>. Acesso em: 15 out. 2023

COLLINS, P. H. **Interseccionalidade**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2021.

DERRIDA, J. **Signature event context**. Northwestern: University Press, 1988. p. 1-23.

EVANS, L. Authenticity online: using webnography to address phenomenological concerns. *In*: MOUSOUTZANIS, A.; RIHA, D. (orgs.). **New media and the politics of online communities**. Oxford: Inter-Disciplinary Press, 2010.

FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas**. Trad. Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, [1952] 2008.

FERRARI, I. F. A realidade social e os sujeitos solitários. **Revista Ágora**, Rio de Janeiro, v. 11, n. 1, jan/jun, p.17-30, 2008. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/agora/a/QDyvQzLPtWpYgxwJQCjtFKs/?lang=pt>. Acesso em: 15 out. 2023.

FOUCAULT, M. **Histoire de la sexualité I: la volonté de savoir**. Paris: Galimard, 1979.

GIACOMINI, S. M. Ser escrava no Brasil, **Revista Estudos Afro-Asiáticos**, Rio de Janeiro, n. 15, p. 145-70, 1998.

GIDDENS, A. **Las consecuencias perversas de la modernidad: modernidad, contingencia y riesgo**. Barcelona: Anthropol Editorial, 1996.

GOMES, N. L. Entrevista com Nilma Lino Gomes. **Linguagem em Foco**. Ceará, v. 8, n. 2, p. 115-22, 2016.

GONZALEZ, L. Mulher Negra. **Afrodiaspórica**. Rio de Janeiro, v. 3, n. 6-7, p. 94-106 abr./dez.1985. Disponível em: https://ewe.branchable.com/index/LIVROTEKA_PRETA/Le_769_lia_Gonza lez_-_Mulher_Negra.pdf. Acesso em: 15 out. 2023.

GONZALEZ, L. Racismo e sexismo na cultura brasileira. **Revista Ciências Sociais Hoje**, ANPOCS, p. 223-244, 1984. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4584956/mod_resource/content/1/06%20-%20GONZALES%2C%20L%20C3%A9lia%20-%20Racismo_e_Sexismo_na_Cultura_Brasileira%20%281%29.pdf. Acesso em: 15 out. 2023.

GUIMARÃES, J. R. Doing anthropology in cyberspace: fieldwork boundaries and social environment. *In*: HINES, C. **Virtual methods: issues in social research on the internet**. Oxford: Berg Publishers, 2005. p. 157-70.

HINE, C. **Virtual ethnography**. London: Sage Publications, 2000.

HINE, C. **Virtual methods: issues in social research on the internet**. Oxford: Berg Publishers, 2005.

HOOKS, B. Intelectuais negras. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 3, n. 2, p. 464-78, 1995. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/16465>. Acesso em: 15 out. 2023.

HOOKS, B. Linguagem: ensinar novas: paisagens/novas linguagens. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 16, n. 3, p. 857-64, set./dez. 2008. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/S0104-026X2008000300007>. Acesso em: 15 out. 2023.

HOOKS, B. Mulheres negras: moldando a teoria feminista. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, n. 16, p. 193-210, 2015. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/rbcp/article/view/2237>. Acesso em: 15 out. 2023.

HOOKS, B. Vivendo de amor. *In*: Werneck, J. **O livro da saúde das mulheres negras: nossos passos vêm de longe**. Rio de Janeiro: Pallas: Criola, 2000.

KILOMBA, G. **Memórias da plantação**. Episódios de racismo cotidiano. Tradução de Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Editora Cobogó, 2019.

MELO, G. C. V. de. Performativity of race intersected by gender and sexuality in a conversation circle among black women.

Trabalhos em Linguística Aplicada, Campinas, v. 60, p. 6-15,

2021. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/tla/a/kZQyp6fCvjpyV8jc8dyfSWC/?lang=en>. Acesso em: 15 out. 2023.

MELO, G. C. V. de; FERREIRA, J. T. R. As ordens de indexicalidade de gênero, de raça e de nacionalidade em dois objetos de consumo em

tempos de Copa do Mundo 2014. **Revista Brasileira de Linguística**

Aplicada, Belo Horizonte, v. 17, n. 3, p. 405-26, 2017. Disponível em:

<https://www.scielo.br/j/rbla/a/MFm4pMfPbG9ZfKrHy48nrpC/abstract/?lang=pt>

Acesso em: 25 out. 2023.

MOITA LOPES, L. P. Pesquisa interpretativa em lingüística

aplicada: a linguagem como condição e solução. **Delta**, São Paulo,

v. 10, n 2, p. 329-38, 1994. Disponível em:

<https://revistas.pucsp.br/delta/article/view/45412>. Acesso em: 15

out. 2023.

OCHS, E. Indexing gender in rethinking context: language as an interactive phenomenon. *In*: A. Duranti; C. Goodwin. (orgs.).

Rethinking context: Language as an interactive phenomenon.

Cambridge: Cambridge University Press, 1992. p.335-58.

PACHECO, A. C. L. **Mulher negra**: afetividade e solidão.

Salvador: Editora UFBA, 2013.

PAIVA, R. L. V. de. **Solidão e ser mulher negra**: as marcas da

violência simbólica no Rio de Janeiro. 144 f. 2020. Dissertação

(Mestrado em Humanidades, Culturas e Artes) – Universidade do

Grande Rio, Rio de Janeiro, 2020. Disponível em:

[https://f.hubspotusercontent30.net/hubfs/3960387/SOLID%C3%83O%20E%20SER%20MULHER%20NEGRA%20AS%20MARCAS%](https://f.hubspotusercontent30.net/hubfs/3960387/SOLID%C3%83O%20E%20SER%20MULHER%20NEGRA%20AS%20MARCAS%20)

20DA%20VIOL%C3%8ANCIA%20SIMB%C3%93LICA%20NO%20RIO%20DE%20JANEIRO.pdf. Acesso em: 15 out. 2023.

PARREIRAS, C. “Não leve o virtual tão a sério”? Uma breve reflexão sobre métodos e convenções na realização de uma etnografia do e no online. *In*: FERIARI, D. M.; CUNHA, F. M.; DULLEY, I. **Etnografia, etnografias: ensaios sobre a diversidade do fazer antropológico**, 2011.

ROSA, M.; ROMUALDO, N. A solidão da mulher negra - 25 de julho - DIA da Mulher Negra Latino Americana e Caribenha. **Papo de Preta**, Youtube. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=5qoIsfaCH8c>. Acesso em: 06 out. 2023.

SENNETT, R. **O declínio do homem público: as tiranias da intimidade**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

SILVERSTEIN, M. Indexical order and the dialectics of sociolinguistic life. **Language & Communication**, v. 23, p. 193-229, 2003. Disponível em: <https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S0271530903000132>. Acesso em: 15 out. 2023.

SOUZA, C. A. da S. **A solidão da mulher negra: sua subjetividade e seu preterimento pelo homem negro na cidade de São Paulo**. 174 f. 2008. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2008. Disponível em: <https://tede2.pucsp.br/handle/handle/3915>. Acesso em: 15 out. 2023.

O apagamento da mulher afegã e de seus direitos a partir de imagens do cotidiano

Edigar Gonçalves de Farias Júnior (UFPI)
Fernanda Martins Luz Barros (UFPI/CSHNB)
Maraisa Lopes (UFPI)

Introdução

A história do Afeganistão enquanto nação é marcada por diferentes invasões e disputas, assinalada ora pela adoção de práticas muito rígidas, pautadas no rigor religioso, ora pela adoção de medidas que visavam tirar o país do atraso em que se funda. Dentre os grupos que dominaram o país ganha destaque o Talibã, cujo controle do território tem início no ano de 1996, quando este toma o poder, instituindo uma política religiosa e repressora muito violenta.

A mulher apresenta-se como o elo mais frágil nesse processo de sucessivas ocupações, vivendo períodos de maior liberdade, como o instaurado no início do século XX, quando da posse do rei Khan, entre os anos de 1919 – 1929, que buscava a modernização do país a partir da adoção de práticas mais liberais, assim como o período que sucedeu à expulsão dos talibãs, que foi acompanhado por grande abertura econômica, ampliação de direitos individuais, acesso à educação, trabalho, proibição de casamentos forçados, entre outros avanços; em oposição ao período de maior controle social, restrição de direitos civis e sociais, a exemplo do período atual, marcado pela retomada do poder pelo referido grupo extremista.

A retirada das tropas americanas em setembro de 2021 põe fim a um período de progressivas conquistas (pelo viés de nossa compreensão ocidental) pela sociedade afegã, de forma expressiva pelas mulheres, que viram nesse período de vinte anos a

possibilidade de vivenciar maior liberdade civil, como a não obrigatoriedade do uso da burca, possibilidade de acesso à escola, direito ao voto, além de visibilidade política e social, extrapolando as fronteiras do lar, não se limitando a zelar e a educar os filhos.

Na verdade, muitos são os questionamentos que balizam a dominação americana na região, por vezes justificada por termos humanísticos, amparados no discurso americano de dever de libertar as mulheres e as crianças dos desígnios do homem muçulmano e/ou dos combatentes do Talibã, equiparando-os em termos de radicalismo e práticas extremistas; por vezes justificada pela política de autodefesa e integridade do Estado americano, como resposta aos atentados de 11 de setembro (Souza, 2017). Esses discursos ganharam amplo apoio popular, dentro e fora dos EUA, contribuindo para sua instalação e permanência na região.

Findado esse período, muito se questiona sobre a permanência dos direitos femininos conquistados, cujas respostas gradualmente começam a se revelar a partir da adoção de medidas e práticas contrárias à sua emancipação. Embora num primeiro momento o grupo Talibã tenha se comprometido a adotar um comportamento mais moderado frente às práticas extremistas do período anterior, não nos parece ser isso o que as imagens nos revelam.

Assim, pautados na Análise de Discurso materialista, com base nos estudos empreendidos por Pêcheux (2014), Orlandi (1999, 2007, 2020) e Courtine (2009) acerca das condições de produção, do silenciamento e do assujeitamento, e Ribeiro (2016), Altoé (2017) e Souza (2017) que tratam sobre a mulher e o discurso de gênero no Afeganistão, definimos como objetivo geral desta pesquisa analisar práticas de apagamento do feminino a partir de imagens veiculadas na grande mídia à época da reocupação do território afegão pelas tropas Talibãs.

Para tanto, faz-se necessário identificar os direitos civis negados às mulheres representadas nas imagens e analisar em que se funda esse apagamento com base nos princípios islâmicos e suas implicações na vida da mulher afegã. Serão analisadas três

imagens, que tratam sobre diferentes direitos, numa tentativa de compreender seus impactos sobre a vida social da mulher afegã.

A condição da mulher na cultura islâmica

A inferiorização da mulher frente ao homem não é privilégio das sociedades fundadas sob o julgo e dominação religiosa, a exemplo de muitas nações orientais regidas pelo islamismo. Muitos países ocidentais vivenciaram a mesma tensão no que tange aos interesses femininos. A sua condição biológica, enquanto dotada de certas limitações físicas, e a capacidade de gerar uma nova vida sempre foram questões utilizadas como pretexto para limitar a sua atuação na sociedade, restringindo seu espaço de atuação à esfera doméstica. Durante séculos, à mulher, foi negado o direito de participar da construção do conhecimento, de construir uma carreira profissional, de se expressar livremente, de mostrar seus corpos, conquistas estas alcançadas em muitas sociedades ocidentais a partir da reivindicação por igualdade de direitos, de oportunidades, de respeito, que tiveram um alto custo, dentre eles a morte de dezenas de mulheres.

O levante feminino, através de movimentos feministas, contribuiu para a subversão de muitos desses fatores arraigados em nossa sociedade, em nossas práticas, no nosso imaginário social, questionando muitos comportamentos machistas naturalizados e aceitos durante séculos sem qualquer resistência. Repetidos e defendidos até mesmo por mulheres, revelam o quanto esse construto simbólico está enraizado em nossa cultura e contribui para a repetição de valores sexistas. Nascido nos Estados Unidos, na década de 60, o movimento feminista se expande para países europeus e latinos revisitando uma série de discussões sobre a categoria de gênero, buscando romper com a inferiorização feminina, pautada na existência de bases biológicas determinantes.

No Afeganistão, onde os movimentos feministas ainda são muito incipientes, esse construto teórico ainda é muito forte. Conforme destaca Altoé (2017, p. 78), para o homem afegão “o

feminino possui por natureza um "déficit" de inteligência em relação ao masculino". Além disso, "permanece também no Afeganistão em pleno século XXI a ideologia de craniologistas do século XIX que buscaram provar que o cérebro feminino era muito pequeno para o raciocínio científico". Pensamentos como estes servem de argumento para a divisão sexual do trabalho, relegando às mulheres os trabalhos que exigem menos esforço mental, tais como tarefas domésticas, em oposição aos trabalhos masculinos, a quem cabe gerir e mediar as relações externas. A manutenção e a legitimação dessas tarefas são necessárias para a sustentação das relações assimétricas, bem como para permanência do poder masculino, que dita as regras.

Essa prática ideológica é responsável pelo estabelecimento de inúmeros comportamentos e ações bastante ritualizadas, impostas às mulheres nas sociedades árabes. Entre elas podemos citar o uso da burca em ambientes públicos; a necessidade de companhia masculina para sair de casa, após consentimento do marido; a impossibilidade de ficar e dormir sozinha em sua própria casa; a imposição do casamento, na sua grande maioria arranjado e visando gerar riqueza para a família; a impossibilidade de frequentar a escola, de se expressar, a não ser que com a finalidade de responder a um questionamento do marido; enfim, uma vida de submissão e dedicação ao esposo e à família.

Scott (1994 *apud* Ribeiro, 2016, p. 194), ao abordar sobre o conceito de gênero, caracteriza-o como um construto histórico e social. Nas palavras do autor:

O gênero, portanto, não se refere às diferenças físicas e naturais entre homens e mulheres, mas reflete os significados construídos histórica e socialmente sobre essas diferenças. Assim, é possível inferir que esses são variáveis no tempo e se modificam de acordo com as culturas e grupos sociais, da mesma forma como essa categoria é útil para analisar discursos e lutas pelo poder.

A definição de gênero transcrita acima é bastante elucidativa e nos diz muito sobre os fatores que definem a organização e estruturação dos papéis sociais. As determinações históricas e geográficas, no Afeganistão, impregnadas pelo radicalismo religioso, são fatores que muito influenciam na definição de papéis sociais, que a depender do regime imposto e da formação ideológica em que se inscreve, abre-se para uma maior liberdade de direitos civis e femininos, o que explica as sucessivas mudanças ocorridas com o passar do tempo. A imposição da burca enquanto item obrigatório da vestimenta feminina configura-se como reflexo desses pensamentos.

Surgida no início do século XX, no regime do rei Habibullah, inicialmente usada como artifício pelas duzentas mulheres do harém, de modo que ninguém nos âmbitos externos do castelo pudesse ver seus rostos, o item transformou-se num símbolo de status entre as classes mais pobres e fez com que nos anos de 1950 esse traje tivesse uma grande aceitação e legitimação na sociedade afegã (Ribeiro, 2016). Ao assumir o poder em 1996, o Talibã instituiu a burca como item obrigatório, proibindo as mulheres de andarem descobertas e impondo a utilização da peça como forma de dominação. Seu uso permitia aos homens saber para onde as mulheres estavam olhando, pois, o fechamento lateral só possibilitava à mulher ver em uma única direção, sendo necessário para tanto virar toda a cabeça.

De igual modo, o casamento é no Afeganistão uma imposição à mulher, firmado a partir de um contrato econômico entre as famílias, que não considera a opinião da noiva, muito menos a existência de qualquer laço sentimental. Vistas como algo da ordem do negociável, as mulheres devem cultivar a beleza e a juventude, assim como zelar pela sua reputação, a fim de arranjar um bom marido, transformando o casamento em um negócio muito rentável para sua família. É de sua responsabilidade a geração de filhos saudáveis, viris, além das responsabilidades voltadas para a manutenção do lar. A idade avançada, a impossibilidade de gerar filhos homens, o não cumprimento das obrigações conjugais são

alguns dos argumentos utilizados para a aquisição de um novo casamento ou mesmo de sua dissolução.

Em caso de rompimento, as mulheres são obrigadas a voltar para a casa dos pais, impedidas de visitar os filhos, sem qualquer tipo de garantias legais, muitas vezes sendo rejeitadas ou mesmo penalizadas com a própria vida. Essas circunstâncias relatadas demonstram a objetificação da mulher na sociedade afegã, sempre submissa aos anseios masculinos e condicionada às tradições religiosas fundadas em princípios secularmente instaurados, configurando-se como diferentes casos de apagamento da mulher, da sua individualidade e subjetividade. Assim, as mulheres são submetidas ao que Bourdieu (1999, p. 42 *apud* Altoé, 2017, p. 83) nomeia de violência simbólica:

a violência suave, insensível, invisível a suas próprias vítimas, que se exerce essencialmente pelas vias puramente simbólicas da comunicação e do conhecimento, ou, mais precisamente, do desconhecimento, do reconhecimento ou, em última instância, do sentimento.

Dada a sua “sutileza”, essa violência muitas vezes acontece sem ser percebida, sem grandes contestações, manifestada principalmente por meio de ideias e discursos que reverberam um pensamento androcêntrico e excludente, a partir do qual estabelece as regras do convívio social por meio da imposição de valores e comportamentos que impõe uma concepção de mundo adversa aos interesses e direitos femininos. Além disso, encontram no próprio discurso feminino, principalmente de mulheres mais experientes, ou mesmo de mulheres criadas sob forte coerção ideológica, um campo propício para sua reprodução e permanência ao longo dos anos.

No caso particular das mulheres afegãs, embora não seja um infortúnio unicamente delas, soma-se à violência simbólica a violência coercitiva, que, mantidas sob o jugo de maridos violentos, veem na coerção física uma forma de dominação e imposição de práticas e comportamentos que condizem com seus interesses

particulares, pautados no direito de propriedade que lhes fora concedido no momento de compra da esposa, concretizado por meio do dote.

Após essa breve contextualização sobre a condição da mulher na cultura islâmica, passamos à discussão de alguns conceitos da Análise de Discurso materialista que servirão de base para a análise das imagens selecionadas.

O funcionamento da memória discursiva e sua correlação com o silenciamento/apagamento dos sentidos

A compreensão e a interpretação dos discursos que circulam socialmente passam pela apreensão dos aspectos subjacentes ao texto, à sua materialidade linguística, que envolve a relação entre sujeito, linguagem e história. Há um deslocamento da noção de língua, que se contrapõe à transparência da linguagem, e atribui ao sujeito relevante papel na formulação dos sentidos. Sob esse ponto de vista, não há discursos neutros, pois é por meio da materialidade linguística que a ideologia se manifesta. A construção dos sentidos passa, portanto, pela compreensão do conceito de assujeitamento, pois “não há nem sentido, nem sujeito se não houver assujeitamento à língua” (Orlandi, 1999, p. 11).

O movimento de identificação do sujeito através da língua se revela de duas formas, visto que este precisa se submeter a ela para se subjetivar, da mesma forma que é por meio da língua que ele se constitui enquanto sujeito. Desse modo, a identidade resulta de uma identificação-interpelação do sujeito. Os sentidos são, dessa forma, decorrentes da posição-sujeito assumida pelo indivíduo ao se apropriar da língua para significar, cujo assujeitamento reflete uma projeção do lugar social ocupado por ele. Contrariando a concepção idealista da linguagem que compreende os sentidos como preexistentes (objetivismo abstrato), e a concepção de sujeito como centro e origem de si (subjetivismo idealista). Pêcheux (2014) chama o sujeito à existência ao relacionar o funcionamento discursivo à articulação entre ideologia e inconsciente.

É a ideologia que fornece as evidências para a compreensão dos sentidos, numa relação constitutiva com todo o complexo de relações sócio-históricas mobilizadas durante a produção dos discursos. As palavras mudam de sentido segundo as posições daqueles que as empregam, conforme as posições ideológicas nas quais se inscrevem, determinando o que pode e deve ser dito pelo sujeito. Conforme Pêcheux (2014, p. 147), os “indivíduos são ‘interpelados’ em sujeitos-falantes (em sujeitos de *seu* discurso) pelas formações discursivas que representam ‘na linguagem’ as formações ideológicas que lhe são correspondentes”.

Ainda segundo o autor, a interpelação do indivíduo em sujeito se efetua a partir da identificação deste com a formação discursiva que o domina, através da reinscrição dos discursos que o determinam, por meio do interdiscurso, sob a forma de pré-construídos e articulações. Assim, podemos afirmar que a produção dos discursos envolve a memória discursiva, o interdiscurso, na medida que o sujeito precisa esquecer de que algo foi dito antes, por alguém, em outra circunstância, para que seu dizer signifique. O “pré-construído” corresponde ao “sempre-já-aí”, à universalidade dos sentidos, que se individualiza a partir do modo como o sujeito se relaciona com o dado, subjetivando-se, refletindo uma tomada de posição.

Nesse processo, a compreensão dos tipos de esquecimentos se torna imprescindível, partindo-se do princípio de que não existe um sujeito uno a quem se possa atribuir o uso primeiro da língua. Conforme o próprio Pêcheux (2014) destaca, dois tipos de esquecimento orientam a produção dos discursos, caracterizados como esquecimento nº 2 e esquecimento nº 1, assim descritos pelo autor:

Concordamos em chamar de *esquecimento nº 2* ao “esquecimento” pelo qual todo sujeito-falante “seleciona” no interior da formação discursiva que o domina, isto é, no sistema de enunciados, formas e sequências que nelas se encontram em relação de paráfrase – *um enunciado, forma ou sequência, e não um outro, que, no entanto, está no*

campo daquilo que poderia reformulá-lo na formação discursiva considerada.

Por outro lado, apelamos para a noção de “sistema inconsciente” para caracterizar um outro “esquecimento”, o *esquecimento nº 1*, que dá conta do fato de que o sujeito-falante não pode, por definição, se encontrar no exterior da formação discursiva que o domina. Nesse sentido, o esquecimento nº 1 remetia, por uma analogia com o recalque inconsciente, a esse exterior, na medida em que –como vimos –esse exterior determina a formação discursiva em questão (Pêcheux, 2014, p. 161- 162, grifos do autor).

Diante do exposto, podemos caracterizar o *esquecimento nº 2* como da ordem da enunciação, uma vez que, ao falarmos, nossos dizeres sempre podem ser outros, ditos de outra forma, configurando-se como uma família parafrástica. De acordo com Orlandi (2020), esse esquecimento produz em nós uma ilusão referencial, por meio da qual somos levados a pensar que existe uma relação direta entre pensamento, linguagem e mundo, que o que dizemos só pode ser dito de uma forma e não de outra. Além disso, ainda tomando como base a discussão proposta pela autora, esse esquecimento pode ser caracterizado como parcial e semiconsciente, visto que, ao escolhermos dizer de uma forma e não de outra, silenciemos outras possibilidades do dizer que aos olhos do sujeito não são adequadas à circunstância ou aos objetivos pretendidos, e que atestam a importância da escolha lexical no processo de formulação dos discursos.

De outro modo, o *esquecimento nº 1*, também conhecido como esquecimento ideológico, é resultante da forma como os sujeitos são afetados pela ideologia. Assim, o sujeito tem a ilusão de ser a origem do dizer, retomando o mito adâmico, segundo o qual se tem a ilusão de uso da linguagem no seu estágio primeiro, esquecendo-se de que para enunciar é necessário recorrer à memória discursiva, ao já-dito, dando um novo fechamento, determinado pela maneira como se escreve na língua e na história (Orlandi, 2020).

Desse modo, a unidade do sujeito, embora ilusória, dentro dessa perspectiva apresentada, pode ser verificada por meio da

tomada de posição assumida no dizer, que sempre poderia ser outro, selecionado no sistema de enunciados que se encontram em relação de paráfrase; assim como no fechamento ou gesto de interpretação mobilizado por meio da sua inscrição na história, a partir da materialização de um discurso que se funda na ilusão de origem do dizer, embora orientado por uma formação discursiva dominante.

Além disso, para que a língua faça sentido, é preciso que “[...] a história intervenha. E com ela o equívoco, a ambiguidade, a opacidade, a espessura material do significante” (Orlandi, 2007, p. 67). Destarte, a interpretação não pode ser vista como mero gesto de decodificação, nem livre de determinações, mas fundada em dois aspectos, a saber: a memória institucionalizada e a memória constitutiva, que se referem, respectivamente, ao arquivo e ao interdiscurso.

A interpretação se faz, então, no entremeio dessas duas memórias, recorrendo, ao mesmo tempo, à repetição e à mudança, à paráfrase e à polissemia, entre o mesmo e o diferente, porque o dizer só faz sentido ao se inscrever na ordem do repetível, no domínio do interdiscurso. Nos discursos que tratam sobre a mulher, a presença da memória discursiva pode ser verificada nos inúmeros dizeres que tratam sobre a sua identidade, sobre o seu lugar na sociedade, como reflexo de uma época e da sua ideologia. Ao tratar sobre a instrução da mulher no século XVIII, período posterior à Revolução Científica, Rousseau (1966, p. 475 *apud* Tosi, 1997, p. 379) delimita a educação da mulher da seguinte forma:

[...] toda a educação das mulheres deve ser feita com relação aos homens. Agradá-los, ser-lhes úteis, fazer-se amar e estimar por eles, educá-los quando jovens, cuidá-los quando adultos, aconselhá-los, consolá-los, fazer-lhes a vida agradável e doce: esses são os deveres das mulheres de todas as épocas e o que deve lhes ser ensinado desde a infância.

Conforme destacado, a educação feminina no Afeganistão sempre foi orientada pela relação de submissão da mulher à figura do homem, traço cultural que a dominação do território pelos EUA durante vinte anos não conseguiu alterar, nem mesmo a vivência durante anos sob o jugo de reis mais liberais. As palavras do filósofo refletem bem os “valores” da época, que, movido pelo ideário de uma educação tradicional, defende a instrução da mulher restrita ao desenvolvimento de habilidades e comportamentos que visem ao bem-estar do marido.

Reafirmando essa lógica, em pleno século XXI, o Afeganistão tem nos seus homens e no seu discurso fundador a ideia de mulher submissa, obediente e dedicada. Uma boa esposa obrigatoriamente precisa dispor destas e de outras características que lhe fazem apta a formar uma família e assumir a responsabilidade do lar. Esses traços têm uma representatividade muito grande na cultura desse país, de tal forma que as mulheres candidatas ao “cargo” de esposa precisam passar por uma avaliação cuidadosa, geralmente feita pela irmã do pretendente, para que sejam analisadas as suas habilidades e qualidades, que lhes fazem dignas ou não do pretendente. Esses comportamentos destoam de grande parte do mundo ocidental, onde a mulher, assim como o homem, goza de liberdade para fazer livremente as suas escolhas, inclusive optar por não casar, particularidades estas que revelam que a luta por maior liberdade e autonomia feminina, nessas e noutras questões, continua viva e necessária.

Muitos são, portanto, os fatores que influenciam a participação (ou exclusão) da mulher na sociedade. Assim como as relações entre os gêneros, as atividades humanas e a delimitação ou instauração dos espaços de atuação de cada um deles são orientados pelos interesses do grupo dominante, o masculino, e de suas formações ideológicas. Os discursos, do mesmo modo que as ações humanas, refletem as condições de produção que estão além da exterioridade linguística, fruto das relações de força que orientam não só a sua produção, mas também a circulação e

estabilização dos sentidos, que não são imutáveis, nem tampouco alheios às determinações históricas e sociais.

Pensado enquanto efeito de sentido entre interlocutores, o discurso, em sua materialidade significativa, é orientado por uma formação imaginária que designa o lugar ocupado pelos sujeitos numa formação social. Esses lugares são ocupados pelos indivíduos a cada tomada de posição e configuram-se como uma arena de lutas que visam, a partir da coerção ideológica, impor uma concepção de mundo condizente com os interesses de quem o produziu.

Orlandi (2020, p. 38) chama atenção a respeito de que não são os sujeitos físicos nem os seus lugares empíricos como tal que funcionam no discurso, mas suas imagens que resultam de projeções. Segundo a autora, “são essas projeções que permitem passar das situações empíricas - os lugares dos sujeitos - para as posições dos sujeitos no discurso”. Logo, ao enunciar, o sujeito assume uma posição discursiva que revela o lugar social de onde fala, a imagem que faz de si, do outro e do objeto do discurso, que por sua vez significam em relação ao contexto sócio-histórico e à memória.

De igual modo, ao tratar sobre as condições de produção de um discurso, Courtine (2009) remete-as aos planos histórico, linguístico e psicossocial, apresentando-os como justapostos, a partir dos quais o sentido deve ser pensado em sua relação com os sujeitos, da interação destes com o contexto histórico, com a conjuntura social, e em sentido estrito, da situação de enunciação, que, por sua vez, definem a posição daqueles que se apropriam da língua para comunicar e revelam, a partir do seu discurso, marcas de subordinação ou de resistência frente à ideologia dominante.

O conhecimento das condições de produção nos possibilita, portanto, compreender os efeitos de sentido instaurados a cada tomada de palavra, determinados pelos diferentes lugares ocupados na estrutura social, que, historicamente condicionada, apresenta a mulher em situação de subordinação em relação ao homem, a quem deve obedecer e respeitar. Assim, ir contra essas determinações sociais, secularmente definidas, trabalhar fora do lar, recusar o uso da burca, questionar ordens masculinas, insurgir-

se contra a relação de subordinação feminina, ocupar cargos públicos, divorciar-se, negar a maternidade, são práticas que irrompem essas posições sociais e o discurso fundador predominante na sociedade afegã. Caracterizado por Orlandi (1993) como o discurso que instaura a possibilidade de novos discursos ou ainda aquele que cria novos “sítios de significância”, o discurso fundador muito contribui para a preservação de práticas excludentes e de discursos sexistas em sociedades como a Afegã.

Tendo em vista todas as implicações apresentadas, bem como a retomada do poder pelo grupo Talibã, o que se espera é que os discursos veiculados na mídia, e de modo especial as imagens neles contidos, numa referência ao período de transição que corresponde à expulsão das tropas americanas e retomada do poder pelo referido grupo, sejam marcados pelo retorno do medo, das restrições, da incerteza e principalmente do retrocesso, no que se refere aos direitos adquiridos pelas mulheres.

Esses resquícios revelam que não houve movimentos de ruptura capazes de se contrapor a um imaginário social com raízes profundas na sociedade, na forma de agir e pensar dos sujeitos, materializado nas práticas discursivas sexistas, excludentes e preconceituosas e que exigem dessa mesma sociedade uma atualização desses discursos, a partir da ressignificação da mulher, de um outro lugar, como forma de atualização do já-dito, se contrapondo ao apagamento ou silenciamento feminino, outrora naturalizado.

Nesse contexto, a compreensão do conceito de silenciamento surge como condição necessária para o entendimento de como os sentidos são construídos. Para tanto, recorreremos a Orlandi (2007), que apresenta o silêncio como condição de existência de todo discurso, o qual não deve ser considerado como a ausência de palavras, mas como “lugar” que permite à língua significar, que, carregada de sentido, revela a própria incompletude da linguagem.

Assim, face ao discurso, o sujeito estabelece um diálogo com o silêncio, aqui compreendido como o que está por dizer, como o silêncio que atravessa as palavras, que existe entre elas e que indica

que o sentido sempre pode ser outro. O “não-um (os muitos sentidos), o efeito do um (o sentido literal) e o (in)definir-se nas muitas formações discursivas têm no silêncio o seu ponto de sustentação” (Orlandi, 2007, 15). A definição do silêncio como princípio fundador da linguagem remete à palavra o poder de construir o mundo sob o olhar do sujeito, que, ao se apropriar da língua, identifica-se com uma formação ideológica que orienta o seu dizer, a partir da escolha de certos termos e não de outros, silenciando certos dizeres e dando visibilidade a outros, que revelam que o silêncio também é carregado de sentidos.

Conforme destaca a pesquisadora, “o homem está ‘condenado’ a significar. Com ou sem palavras, diante do mundo, há uma injunção à ‘interpretação’” (Orlandi, 2007, p. 29). Desse modo, não há como significar sem revelar a base ideológica do sujeito, do mesmo modo, não há como se significar a partir da língua sem se apropriar desta e assumir um lugar no discurso que é próprio do sujeito, individualizando-se. Sob esse ponto de vista, é inegável a dimensão política do sujeito e do próprio discurso.

Além do silêncio fundador, Orlandi (2007, p. 73) destaca a existência da política do silêncio, que tem duas formas de existências ligadas: o silêncio constitutivo e o silêncio local. A diferença entre o silêncio fundador e a política do silêncio é aqui compreendida como um recorte entre o que se diz e o que não se diz, produzida pela política do silêncio, enquanto que o silêncio fundador não estabelece nenhum tipo de divisão, ele significa em (por) si mesmo. Deste modo, determinado pelo caráter fundador do silêncio, o silêncio constitutivo configura-se como um efeito de discurso na construção dos sentidos, na medida em que o sujeito decide dizer X e não Y, delimitando o seu dizer, a partir de um recorte semântico.

De outro modo, o silêncio local é apresentado como a manifestação mais visível dessa política, a interdição do dizer, tendo como exemplar a censura, caracterizada como “uma estratégia política circunstanciada em relação a uma política dos sentidos” (Orlandi, 2007, p. 74-75), uma vez que, ao se proibir o uso

de certas palavras, proíbem-se também certos sentidos a elas associados. Da mesma forma, ao limitar a abrangência dos sentidos, limita-se também a inscrição do sujeito no discurso, tendo em vista que este é impedido de subjetivar-se, circunstância esta comumente vivenciada no dia a dia das famílias afegãs.

Enquanto país regido por princípios religiosos muito rígidos, o Afeganistão tem a política do silêncio local como principal política do silêncio, submetendo, através da força, o dizer e o agir de mulheres que vivem aquém da justiça, do poder público e sob a tutela de pais, irmãos e maridos que lhe impõem uma vida de incertezas e restrições. Um exemplo bastante conhecido é de uma jovem mulher afegã, Aesha Mohammadzai, que teve em 2010 o nariz decepado e as orelhas mutiladas após ter sido torturada e abandonada nas montanhas pelo marido por tentar escapar do casamento forçado, caracterizando-se como um retrato dentre inúmeras práticas de tortura muito comuns no país.

Mediante as colocações, voltamos nossa atenção para a análise de imagens que retratam diferentes situações de apagamento da mulher afegã, as quais tratam sobre temas diversos, buscando identificar os direitos civis negados às mulheres retratadas nas imagens, analisar em que se funda esse apagamento com base nos princípios islâmicos e suas implicações para a vida dessas pessoas, a partir da discursivização dessas imagens.

Tradição e repressão a partir de imagens do cotidiano feminino afegão

O *corpus* dessa pesquisa é constituído por três imagens que fazem referência a diferentes direitos negados à mulher afegã, de forma mais específica, se referindo à exposição de seus corpos, de sua imagem em ambientes públicos e ao direito à educação. As imagens analisadas foram extraídas de distintos veículos de comunicação disponíveis em ambientes virtuais, a partir do sistema de buscas do *Google*, no período que compreendeu o

anúncio de retirada das tropas dos EUA do território afegão e a sua efetivação, entre agosto e setembro de 2021.

Em referência a esse fato histórico, muitas notícias passaram a ser divulgadas, voltando-se para diferentes questões e consequências que a retomada do território afegão imprimiria ao país, e, de modo específico, às mulheres. Muitas dessas questões versavam sobre o direito à exposição dos seus corpos, o acesso à educação e ao trabalho fora do contexto familiar, problemáticas que ganharam notoriedade por representarem conquistas adquiridas após a ocupação do território, que passou a ser dominado por um país mais liberal e regido por uma prática ideológica muito diversa da então praticada, não sem provocar estranhamentos e questionamentos pelos grupos e famílias mais tradicionais, que apesar das mudanças empreendidas, optaram por preservar traços da cultura local tão fortemente arraigados.

Deste modo, por tratar-se de imagens, o *corpus* é constituído por diferentes materialidades significantes, que recorrem principalmente a traços e cores, que de modo simbólico retratam o dia a dia das mulheres afegãs, exigindo de nós a explicitação de alguns princípios que orientam essa etapa do estudo. Para tanto, recorreremos a Orlandi (2017) que, apoiando-se no conceito de memória discursiva, apresenta a imagem como um objeto de arte que antes de tudo é um objeto memorial.

Concebida enquanto acontecimento discursivo, a imagem representa um recorte da realidade, o qual é empreendido conforme o olhar do sujeito, de acordo com a posição discursiva por ele assumida, apresentando-a como uma posição marcada ideologicamente. Nos casos a serem analisados, elas funcionam como crítica social, buscando não só denunciar a realidade vivida pelas mulheres e meninas afegãs, mas também questionar os valores impostos à sociedade, que atribuem a homens e mulheres diferentes papéis sociais, direitos e deveres.

Desse modo, retomando o conceito de memória discursiva, anteriormente discutido, torna-se de suma importância compreendermos o modo como ela é acionada, por meio da

atualização do dizer, que, a depender da formação discursiva do sujeito, mobiliza diferentes gestos de interpretação. Conforme destaca Orlandi (2010), “quando o sujeito fala, ele está em plena atividade de interpretação, ele está atribuindo sentido às suas palavras em condições específicas”. Nesse sentido, essa interpretação está relacionada à forma como a memória discursiva é acionada, aos efeitos de sentido mobilizados em todo dizer, que não se encerram em si mesmo. Configurando-se como uma forma de discurso que recorre a dispositivos outros que não (só) a palavra, a imagem também fala, significa, do mesmo modo que também desperta o desejo de significar e ser significada pelo sujeito.

A inscrição do sujeito no discurso revela não só o modo como a memória é acionada, por meio do interdiscurso, mas também o modo como os acontecimentos ganham vida sob o seu olhar. Ao relacionar a imagem à arte da memória, Davallon (1999, p. 25) ressalta que:

Para que haja memória, é preciso que o acontecimento ou o saber registrado saia da indiferença, que ele deixe o domínio da insignificância. É preciso que ele conserve uma força a fim de poder posteriormente fazer impressão, porque é essa possibilidade de fazer impressão que o termo “lembrança” evoca na linguagem corrente.

Caracterizando a memória como operador da memória social, o autor observa que a lembrança por si só não é capaz de mobilizar uma memória social, é preciso, para tanto, que o acontecimento lembrado reencontre vivacidade, e seja reconstruído a partir de dados e noções comuns aos diferentes membros da comunidade social (Davallon, 1999, p. 25). Essas duas constatações apontadas pelo autor revelam a fragilidade da memória coletiva, fato apontado pelo próprio autor, ao destacar que o que é vivo na consciência do grupo desaparecerá com os membros desse último, sendo o entrecruzamento entre história e memória social, proposto por Halbwalchs (1968), uma forma de manter vivo um acontecimento.

Deixando de lado os problemas dos objetos culturais, interessa-nos ressaltar o caráter simbólico atribuído pelo autor à imagem, que relaciona a imagem concreta a uma produção cultural, levando em consideração a sua eficácia simbólica, visto que aquele que a observa desenvolve uma atividade de produção de significação, uma vez que esta não é dada, nem tampouco pré-definida.

Aquele que observa uma imagem atribui-lhe uma significação, que não é única, mas condicionada ao lugar social de onde fala e pelas formações discursivas que o orientam. Desse modo, uma mesma imagem pode mobilizar diferentes gestos de interpretação que refletem a maneira como a memória é acionada e funciona na produção de efeitos de sentidos, conforme pontua Costa (2014, p. 111), ao ressaltar que “a imagem, enquanto objeto simbólico, produz efeitos de sentido, porque há sujeitos que, a partir de uma filiação à memória discursiva, produzem gestos de interpretação que a significam, em determinadas condições de produção”.

Iniciamos a análise pela imagem que retrata o uso da burca pelas mulheres afegãs.

Imagem 01 - Mulheres dizem não para a burca



Fonte: Página do Click Guarulhos³⁹

³⁹ Disponível em: <https://www.clickguarulhos.com.br/2021/09/15/mulheres-afegas-protestam-contra-uso-da-burca/>. Acesso em 14 de outubro de 2021.

Veiculada no site clickguarulhos.com.br, ela chama atenção ao trazer uma cena que faz parte do cotidiano das mulheres afegãs, o uso de uma vestimenta que cobre todo o seu corpo e lhe provoca uma série de inconvenientes. Dentre eles, podemos destacar a redução no ângulo de visão, uma vez que a tela que cobre os olhos impossibilita que as mulheres enxerguem com clareza o mundo ao seu redor; além de demandar maior esforço para se comunicar, ela obriga a mulher a voltar todo o rosto em direção ao interlocutor, a fim de visualizá-lo, o que imprime um controle sob o seu olhar, sendo vigiada e impedida de direcioná-lo livremente para o que ou quem desejar.

Além disso, considerando o clima da região, as mesmas são obrigadas a suportar altas temperaturas, causando grande desconforto. Contrariando o senso comum, que relaciona o uso da vestimenta ao regime islâmico, o surgimento da burca está associado ao livre deslocamento de mulheres da realeza em ambientes públicos, conforme já explicitado, a fim de evitar qualquer tipo de importunação, sendo posteriormente adotada como traje de mulheres nobres, popularizando-se. Ao assumir o poder, o Talibã impõe seu uso para o deslocamento em lugares públicos como condição necessária. Seus significados, entretanto, vão além do controle sobre o corpo. Silva (2014, p. 5) ressalta que:

além dos inconvenientes, digamos práticos da burca, o seu significado simbólico é muito maior. Dentro dela as mulheres não têm nome, rosto e nem identidade. Todas são "iguais", inúmeras burcas azuis andando pelas ruas da capital Cabul. Os medos, os sonhos, as expectativas e os desejos daquelas que estão debaixo da vestimenta azul não têm nenhum significado e nem importância nessa sociedade.

O apagamento da mulher, representado por meio da invisibilidade de sua identidade enquanto sujeito, com feições, traços e estilo próprios, para ficar restrito apenas aos aspectos físicos, reflete o seu valor na sociedade, concebida enquanto objeto

de troca, por meio do qual se busca o enriquecimento simbólico e material, perpetuando a dominação masculina e o sentimento de submissão e insegurança que lhes acompanham desde os primeiros anos de vida. A imagem também revela a disparidade de direitos entre os sexos, ao retratar um garoto de cerca de dez anos, sem qualquer tipo de vestimenta que cubra seu rosto, fazendo companhia a mulheres, também reflexo dos valores culturais, segundo os quais os meninos são desde cedo educados e ensinados a ditar regras.

Tal imposição foi responsável por um longo debate nas redes sociais, por causar uma discussão acerca dos trajes tradicionais das mulheres afegãs, culminando com uma campanha que tem como slogan “Não toquem nas minhas roupas”, em que mulheres afegãs que moram em diversos países passaram a postar fotos vestidas de trajes típicos de seu país, a saber, vestidos longos esvoaçantes coloridos que cobrem os tornozelos e lenços cobrindo os cabelos. A uniformização das vestes, retratada na imagem, também é uma forma de apagar a identidade desses sujeitos, cuja memória discursiva é capaz de resgatar.

Por sua vez, a imagem 2 retrata o retrocesso imposto às mulheres afegãs após a retomada do poder Talibã. A referida imagem foi postada no Twitter de Lotfullah Najafizada, chefe do serviço de notícias afegãs *Tolo News*, que mostra um muro pintado com três imagens de mulheres posando com vestidos de noivas típicos do Ocidente, sendo que duas delas estão sendo apagadas por um homem, enquanto outro olha em sentido lateral ao muro. O texto que acompanha a imagem associa o registro ao despertar do sentimento de angústia das mulheres, que começa a ser registrado após a tomada do palácio presidencial em Cabul pelo novo Talibã.

Imagem 2 - Talibã apaga imagens de mulheres



Fonte: Página do Metrópolis⁴⁰

O que nos parece é que a volta do Talibã ao governo tem consequências negativas para as mulheres do Afeganistão. Olhando para as três imagens que compõem a cena, observamos a atitude impositiva do homem, que enquanto guardião das leis e dos bons costumes, numa posição de superioridade em relação à mulher, apaga, uma a uma, as imagens reproduzidas na parede, fazendo emergir o sentido de que a mulher não deve parecer feliz por usar roupas bonitas, maquiagem ou exibir sua imagem publicamente, uma vez que ela deve se guardar para o marido e preservar a sua imagem, honrando sua família, mantendo-se casta e recatada.

É possível afirmar, a partir das condições históricas e das condições de produção nas quais o discurso foi construído, que a mulher ocidental precisa ser removida do imaginário social desse povo, pois ela não segue os preceitos religiosos e desvirtua a mulher afegã, configurando-se como um mal exemplo a ser seguido. Nesta imagem, podemos identificar um exemplo de

⁴⁰ Disponível em: <https://www.metropoles.com/mundo/taliba-apaga-imagens-de-mulheres-em-muros-do-afeganistao>. Acesso em: 14 de outubro de 2021.

apagamento da individualidade feminina, uma vez que, ao se proibir o uso de certas imagens que reproduzem os seus rostos e corpos, proíbem-se também certos sentidos a elas associados.

Ainda nessa imagem é retratada outra figura masculina, que parece indiferente à cena, ao passar de relance, sem manifestar qualquer tipo de interesse com o que acontece. Sua atitude reflete a apatia masculina diante da condição de submissão feminina, pois numa sociedade machista os homens não precisam de mulheres empoderadas, que lutam pelos seus direitos.

A imagem ainda retoma a memória da mulher escrava e do homem como seu senhor e detentor de todo poder. Essa é uma construção possível para este grupo, significada a partir da religião afegã, reafirmando a ideia de que “as expressões também significam” (Orlandi, 1993), pois, assim como as imagens cobertas pelos resquícios de tinta representam o apagamento da mulher livre, elas também significam o apagamento da mulher pela dor, pela negação de direitos e pela imposição machista, sem voz, sem escolhas e sem identidade. Há ainda uma outra possibilidade de significação para esse apagar das imagens com a tinta - o homem afegão espera que a mulher seja uma tela em branco, em que ele possa pintar, conforme suas concepções, a constituição de mulher afegã que obedeça aos dizeres que circulam naquela sociedade.

Por fim, a imagem 3 reproduz as condições de ensino a que as meninas afegãs são submetidas. A maneira pela qual essa instrução acontece diz muito sobre o que a educação feminina representa nessa sociedade. A “vocação” para a vida familiar, atrelada à fragilidade correlacionada à figura feminina, faz da sua educação um ato de resistência e rebeldia frente aos valores sociais. O universo masculino está ligado ao trabalho duro e à virilidade, sendo de responsabilidade do homem prover o sustento do lar, da família. Além disso, a própria condição de submissão impossibilita à mulher buscar formas de transformar a sua realidade, se mostrando incapaz de mudar os rumos de sua vida.

Imagem 3 - Retrocesso na Educação de Meninas



Fonte: Página da ISTOÉ⁴¹

Frequentar a escola significa não só romper com essa condição de subserviência, mas também construir meios de mudar a sua história, de acreditar ou lutar por maior participação feminina no mercado de trabalho e assim não ter de depender financeiramente do pai, do marido. Como instituições pilares da sociedade, à Escola, à Igreja, ao Estado e à Família cabem a função de reproduzir os valores de uma época, de certa forma moldando o comportamento dos sujeitos de acordo com as funções a serem desempenhadas socialmente, conforme o sexo.

A participação das mulheres na escola é muito tímida em relação à participação masculina, o que faz com que o número de vagas e espaços destinados a esse público seja bastante reduzido. Soma-se a isso a divisão de salas de acordo com o sexo dos alunos, o que reflete o desenvolvimento de habilidades e conhecimentos específicos a cada um, mediante a função social a ser desempenhada. De acordo com a ONG Human Rights Watch (HRW), apenas um terço das meninas frequentam a escola, e essa

⁴¹ Disponível em: <https://istoe.com.br/educacao-de-meninas-retrocede-no-afeganistao/>. Acesso em: 14 de outubro de 2021.

ausência se deve a fatores como insegurança, fome e deslocamentos da população. Ainda de acordo com essa ONG, cerca de 35% das crianças não vão à escola e dessas, 85% são meninas.

Sentadas sobre tapetes no chão, trajando um uniforme padrão, as meninas retratadas na imagem 3 estudam ao relento, no pátio da escola, sob o sol, sem qualquer tipo de conforto, ou mesmo estrutura adequada, orientadas por um professor do sexo masculino. Tal retrato revela o descaso com a sua instrução, resultando em uma formação limitada e com poucas expectativas de sucesso profissional, a quem são relegados cargos de menor notoriedade, baixo salário e sem perspectiva de ascensão, em profissões ditas femininas, relacionadas ao cuidado.

Assim, diante das imagens analisadas, podemos identificar alguns dentre muitos direitos negados às mulheres afegãs, direitos básicos como o estudo, a exposição dos seus rostos e dos seus corpos, o direito de decidir sobre sua própria vida, seu futuro, sua forma de se vestir, de ganhar visibilidade enquanto ser único, que numa atitude impositiva, calcada em rígidos preceitos religiosos e em ideais machistas, impõem à mulher uma vida de opressão, de incertezas, sem expectativa de mudança, podendo sonhos e impossibilitando-lhe construir uma identidade que de fato represente a sua essência.

Fecho aberto

Como podemos observar a partir das materialidades analisadas, os discursos perpassam o verbal e exploram diferentes materialidades significantes. Nas imagens analisadas, encontramos narrativas que revelam a posição sujeito e seu olhar sobre a realidade de determinado grupo social, dando visibilidade a determinadas formulações discursivas e não outras, possibilitando ultrapassar a opacidade da língua, nesse caso das imagens, reproduzindo cenas que retratam o apagamento das mulheres afegãs ao terem as suas vozes silenciadas, num movimento que

aponta para o fato de que a figura da mulher empoderada deve ser combatida e seus direitos limitados aos interesses do homem.

Ainda é possível afirmar que o choque cultural causado pela ocupação americana toca em questões próprias ao Talibã, tendo a mulher como principal alvo de reação a essas transformações, apresentando-a como o elo mais frágil desse processo de transição política, a qual segue sendo marcada pela ausência de direitos civis e pela falta de liberdade individual, representadas pela imposição de uma vestimenta padrão a ser usada, pela sua reclusão ao ambiente doméstico, pela privação de uma educação digna e pela impossibilidade de exposição de seus rostos e corpos em ambientes públicos. Todas essas imagens, por meio da memória discursiva, nos trazem à tona uma vida de privações de direitos e de invisibilidade social que só a mobilização de toda a sociedade pode transformar.

Referências

ALTOÉ, André Pizetta. O Livreiro de Cabul, a cidadania feminina e o Afeganistão: quando chegará o 1789 do Oriente? **Revista Vértices**, Campos dos Goytacazes, v. 19, n. 1, p. 77-87, 3 jul. 2017. Disponível em: <https://editoraessentia.iff.edu.br/index.php/vertices/article/view/6885>. Acesso em: 15 out. 2023.

COSTA, Grciely Cristina da Costa. Uma imagem e suas discursividades: memória sujeito e interpretação. **Revista Línguas e Instrumentos Linguísticos**, n. 34, p. 101-13, jul./dez. 2014. Disponível em: <http://www.revistalinguas.com/edicao34/artigo6.pdf>. Acesso em: 15 out. 2023.

COURTINE, Jean- Jacques. A noção de “condição de produção do discurso”. In: COURTINE, Jean- Jacques. **Análise do discurso político**: o discurso comunista endereçado aos cristãos. São Carlos: EdUFSCar, 2009, p. 45- 68.

DAVALLON, Jean. A imagem, uma arte da memória. *In*: ACHARD, Pierre (et al.). **Papel da memória**. Tradução e introdução José Horta Nunes. Campinas, SP: Pontes, 1999. p. 23-37.

HALBWACHS, Maurice. **La mémoire collective**. 2. ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1968.

ORLANDI, Eni Puccinelli. **Análise do discurso: princípio e procedimentos**. 13. ed. Campinas, SP: Pontes, 2020.

ORLANDI, Eni Puccinelli. **As formas do silêncio: no movimento dos sentidos**. 6. ed. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007.

ORLANDI, Eni Puccinelli. **Do sujeito na história e no simbólico**. Campinas, SP: Laboratório de Estudos Urbanos Nudecri/LABERURB, 1999. p. 11-6. (Escritos, n. 4).

ORLANDI, Eni Puccinelli. Documentário: acontecimento discursivo, memória e interpretação. *In*: **Discurso em análise: sujeito, sentido e ideologia**. 3. ed. Campinas, SP: Pontes Editores, 2017. p. 55-67.

ORLANDI, Eni Puccinelli. Vão surgindo os sentidos. *In*: **Discurso fundador**. Campinas, SP: Pontes Editores, 2013. p. 11-25.

PECHEUX, Michel. **Semântica e discurso: uma crítica à afirmação do óbvio**. 5. ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2014.

RIBEIRO, Natália Soares. Por trás das burcas de Cabul: uma análise da condição das mulheres afegãs pela perspectiva do gênero a partir de “O Livreiro de Cabul”. **Revista Vértices**, Campos dos Goytacazes, v. 18, n. 2, p. 193-205, maio/ago. 2016. Disponível em: <https://editoraessentia.iff.edu.br/index.php/vertices/article/view/1809-2667.v18n216-13/5255>. Acesso em: 15 out. 2023.

SILVA, Marusa Bocafoli da. O livreiro de Cabul à luz da teoria de gênero. **Perspectivas Online: humanas e sociais aplicadas**, Campos dos Goytacases, v. 10, n. 4, p. 1-8, 2014. Disponível em:

<http://downloads.editoracientifica.org/articles/200800883.pdf>.

Acesso em: 15 out. 2023.

SOUZA, Ana Clara Telles Cavalcante de. Sob o véu da interdição:

discursos de gênero na Guerra do Afeganistão. **Estudos**

Feministas, Florianópolis, v. 25, n. 3, p. 530, set./dez. 2017.

Disponível em: [https://www.scielo.br/j/ref/a/qnhcNkQFhJQm683](https://www.scielo.br/j/ref/a/qnhcNkQFhJQm683sSmb7TBg/abstract/?lang=pt)

[sSmb7TBg/abstract/?lang=pt](https://www.scielo.br/j/ref/a/qnhcNkQFhJQm683sSmb7TBg/abstract/?lang=pt). Acesso em: 15 out. 2023.

Lágrimas deslocadas: exílio, luto e testemunho em *Exílio* de Ester Cristelli

Karine de Medeiros Ribeiro
(Unicamp/PsiPoliS/MulherDis/CoLHIBRi)

Penso que, na minha vida com João, tenho uma ilusão desse espaço, onde amo viver. Ele não ocupa o lugar de um deus para mim. Meu encontro com o João, que é um encontro amoroso, vem como algo único: as condições de possibilidade para inventarmos, para nós dois, *nosso* espaço de vida (CRISTELLI, 2016, p. 155).

Introdução

Este trabalho tem como eixo central uma discussão sobre a relação entre luto e testemunho a partir da posição de exilada e de viúva de militante político de Ester Cristelli, autora de *Exílio*.

Exílio foi publicado no ano de 2016. No entanto, a obra de autoficção relata acontecimentos ocorridos anteriormente, mais especificamente durante o regime civil-militar brasileiro. Por meio de uma escrita fragmentária, a autora aborda diversos assuntos, dentre eles, o luto, a clandestinidade, o exílio, a posição social da mulher nas décadas de 60 e 70, as memórias de infância, a sua relação familiar e a sua experiência com a psicanálise lacaniana. Em suas palavras, a autora define a escrita de seus livros com uma autoficção que tenta dar lugar ao testemunho que falta, mas que só pode ser descrito em fragmentos, em pedaços picados.

Meu desejo se inscreve, nessa autoficção. Pela autoficção se revela minha singularidade nessa época datada. O que tento elaborar pelas histórias fragmentadas, não é uma produção de sentido. Filtra-se aí o desejo. A autoficção vem no lugar do testemunho que falta, ou que

só se apresenta assim, picado em pedacinhos. O que traço é sinuoso e torcido. E, se são apenas histórias, tal como o *Retrato de Itabira na parede*, de Carlos Drummond, por meio delas, tento tocar frações do real. É assim que se pode ler esse magro *relato* da minha vida com João (Cristelli, 2016, p. 148, grifo da autora).

Atualmente psicanalista e residente na França, a autora, durante a ditadura civil-militar, foi militante política, filiada ao Partido Comunista do Brasil e casada com João Batista Franco Drummond (um dos dirigentes desse partido). Seu marido foi torturado e assassinado em 1976 pelas forças repressoras. Mesmo não sendo um desaparecido político, ele teve sua morte forjada pelos agentes militares: “Morto na prisão, a versão oficial foi a de uma morte na rua, por atropelamento” (Cristelli, 2016, p. 147).

Em 1977, ela parte sozinha para o exílio na França, reencontrando as filhas no final do mesmo ano.⁴²

Na França, casa-se novamente, faz análise e se torna psicanalista. Mesmo com a vida reconstruída no país estrangeiro, a autora retorna ao Brasil algumas vezes, principalmente por questões de justiça. Por duas vezes, por exemplo, esteve no país para tratar de assunto relacionados ao seu processo de anistia, que ocorre somente em 2011, e à batalha judicial para retificar o atestado de óbito de seu primeiro marido. A decisão a favor da mudança do atestado de óbito, ocorrida no dia 17 de abril de 2012, foi um feito inédito no Brasil e teve grande repercussão internacional. Dessa forma, consta atualmente no documento a causa da morte de João Batista de Franco Drummond como decorrente de torturas físicas ocorridas dentro das dependências do DOI-CODI em São Paulo.

Levando em consideração as condições de produção e o aspecto fragmentário de seus relatos, este trabalho se divide em três partes. Na primeira, fazemos um percurso sobre as posições da

⁴² “A guarda das crianças foi confiada ao avô paterno, de janeiro a dezembro de 77. Eu cheguei à França em princípios de abril de 77. Elas vieram em 12 de dezembro” (Cristelli, 2016, p. 181).

autora sobre o feminismo, o feminino e a militância política dos anos 60-70. Na segunda, fazemos uma breve reflexão sobre o luto e sobre as tentativas de um estado repressor em aniquilar os sujeitos e os laços familiares. E, na terceira, fazemos apontamentos sobre o exílio e a condição de clandestinidade narrada por Ester Cristelli durante os seus anos de militância no Brasil.

1. Uma moça deseducada

Citando Leila Diniz como um modelo de mulher a se admirar, Ester Cristelli chama a atenção para o fato de que a atriz não recomendava a desobediência, mas a necessidade de se *deseducar*. Esse processo de deseducação a ajudou a questionar padrões impostos a uma moça mineira, local onde predominava a religião católica. Assim, a autora explica que “numa recusa radical da orientação religiosa proposta pela minha comunidade, foi o que eu chamo de *desejo feminino* que me serviu de porta-estandarte: eu disse não ao casamento, caso ele implicasse abandono dos estudos e do amor” (Cristelli, 2016, p. 26, grifo da autora).

Nesse direcionamento, ela explica que em seu meio social e em sua época, o casamento era um “destino” comum às mulheres. A vida matrimonial, aos poucos, isolava a mulher, confinando-a ao ambiente familiar:

Logo depois do casamento, uma garota de dezoito anos, por exemplo, é chamada de “dona” e assim isolada de uma maneira firme e gradativa. Não terá mais amigas solteiras, e, em seguida, nem mesmo as casadas. Fora do trabalho, quando é o caso, os amigos se reduzem aos amigos da família (Cristelli, 2016, p. 150).

Além disso, Ester Cristelli comenta sobre a dupla jornada exercida pelas mulheres trabalhadoras. Essa dupla jornada implicava um ofício com salário menores e tarefas domésticas não remuneradas.

Diante das restrições da vida das mulheres, a militância política surgia enquanto uma alternativa a esses modelos. Se, por um lado, os partidos políticos traziam discussões relevantes sobre

educação, cultura e acesso ao trabalho remunerado, assim como ampliavam os círculos de sociabilidade da mulher, por outro, os modelos familiares seguiam os padrões tradicionais de sua época.

Para as mulheres que militam politicamente nessas décadas, um partido político pode ocupar o lugar de uma comunidade aberta para as questões femininas. Capenga. Os partidos de oposição à ditadura falam de um distanciamento das prescrições tradicionais, na medida em que tentam fazer emergir outro discurso. A mulher terá mais acesso ao trabalho remunerado, aos estudos, à cultura... O que acontece, na maior parte das vezes, é que com as dificuldades causadas pela repressão, essa mulher perde sua profissão. Não raro, ela fica reduzida a viver com os encargos da família e com os encargos domésticos. Solteira, ela se *igualava* ao homem, sem alcançar seus “privilégios”. Militante, ela se reduz, na maior parte do tempo, ao “soldado desconhecido”. Casada, ela exerce de forma “esclarecida” o destino decidido para a *mulher* na sociedade, no meio onde vive.

[...]

Um partido político é uma instituição de vanguarda, no mais das vezes. É uma referência essencial para a luta política. Mas minha experiência me deixou a ideia de que, na organização familiar, os militantes e as militantes de um partido, na luta contra a ditadura, pouco e raramente escapam ao discurso oficial sobre as mulheres veiculado na sociedade (Cristelli, 2016, p. 152-3, grifo da autora).

Esse trecho expõe a contradição presente dentro dos partidos de militância política no que concerne às mulheres. A autora destaca que a ditadura influenciou diretamente na sujeição do feminino aos padrões impostos, uma vez que ao perder emprego a militante também perdia a possibilidade de escapar da domesticidade. Contudo, Ester Cristelli marca a discrepância entre as ideias de emancipação, exaltada pelos partidos de resistência à opressão ditatorial, e a prática cotidiana dentro da própria militância, que raramente escapava dos modelos tradicionais de família.

Esse apontamento também é realizado por historiadores, como por exemplo, Margareth Rago. Em seu livro *A aventura de contar-se: feminismos, escrita de si e a invenção das subjetividades*, a autora, ao estudar narrativas autobiográficas de mulheres que atuaram politicamente durante o regime ditatorial, discute como a reprodução dos valores tradicionais sobre família, gênero e sexualidade ainda era a tônica dentro dos partidos de esquerda. Ainda segundo a autora, os feminismos foram cruciais para a inclusão de pautas que renovaram gradativamente os discursos de esquerda.

Discursivamente, o trecho delimita as funções atribuídas às mulheres na época:

- Solteira, ela *se iguala* ao homem, sem alcançar seus “privilégios”.
- Militante, ela *se reduz*, na maior parte do tempo ao “soldado desconhecido”.
- Casada, ela *exerce* de forma “esclarecida” o destino decidido para a mulher na sociedade, no meio onde vive.

É possível afirmar que nos três “destinos” a contradição é um elemento presente. Enquanto solteira, pode-se notar que a igualdade é defendida, mas ela mostra-se um objeto “abstrato” e imaginário, uma vez que o enunciado marca a desigualdade real entre homens e mulheres (elas não têm os mesmos “privilégios” que eles). Vale ressaltar que em “Delimitações, inversões e deslocamentos”, Michel Pêcheux enfatiza que o ideal de igualdade passa a ser historicamente predominante após a Revolução Francesa. Esta coloca a burguesia em ascensão, trazendo em seu escopo a igualdade enquanto uma abstração universalista que tenta tamponar as diferenças reais.⁴³ Para o autor, “a burguesia dissimula

⁴³ “Os diferentes aparelhos ideológicos de Estado da sociedade burguesa funcionam ao modo da fraseologia democrática, na medida em que o seu regime discursivo combina as propriedades ‘regionais’ de seus objetos especializados [...] com posições de classe no mais das vezes inconfessadas: os objetos ideológicos são sempre fornecidos concomitantemente com a maneira de se servir deles, com a

seu poder ditatorial por detrás das aparências democráticas” (Pêcheux, 1990, p. 12).

Em relação à posição de militante, a autora destaca a redução do termo por meio do apagamento das diferenças de gênero. Novamente, esse ideal de igualdade mostra sua contradição, uma vez que a mulher ocupa o lugar de um “soldado desconhecido”, isto é, sua luta política é subordinada ao “heroísmo masculino”.

Na posição de casada, o enunciado coloca o termo iluminista do esclarecimento entre aspas, textualizando um distanciamento dessa perspectiva. Essa oposição ocorre pelo paradoxo da mulher casada “esclarecida” que não escapa do destino comum reservado ao papel feminino no matrimônio.

A obra de Ester Cristelli também comenta sobre duas posições sociais em que a autora, enquanto mulher, ocupou: o de viúva e o de exilada política.

Após a morte de João Drummond, Ester Cristelli experiencia as duas posições de forma concomitante. No tocante à viuvez, ela faz um comentário sobre os estereótipos que cercam o imaginário social sobre o papel de que uma jovem viúva deveria desempenhar na sociedade:

A regulação das funções maternas da mulher tem a ver com o que esperam de mim como a “mulher do João”. A sociedade faz pressão sobre essa mulher que se torna “livre” pela morte do marido. É melhor que ela fique rodeada de famílias, reduzida à função de mãe ou que ela refaça logo sua vida. Fora disso, muitos só conseguem ver em mim uma jovem viúva, que espera ser “consolada”. “Sem dono”,

pressuposição de seu ‘sentido’, que dizer, também com *orientação*. Este duplo caráter dos processos ideológicos (caráter regional e caráter de classe) permite compreender como as formações ideológicas e discursivas nas quais eles se inscrevem se referem necessariamente a ‘objetos’ (como a Liberdade, a Ordem, a Igualdade, a Justiça, a Ciência, o Poder etc.) que *são ao mesmo tempo idênticos e antagonistas* em relação a si mesmos, quer dizer, cuja unidade é submetida a uma divisão: o próprio da luta ideológica sob a dominação burguesa consiste em desenrolar-se em *um* mundo que não acaba de *se dividir em dois*” (Pêcheux, 1990, p. 12, grifo do autor).

cheia de vida, seria a viúva alegre, ofertada ao cafajeste. Evidentemente, “viúva alegre” quer dizer para muitos, projetando sua própria mentalidade, a mulher que esteve presa e que agora se tornou “uma mulher livre” (Cristelli, 2016, p. 183).

A citação materializa como a sociedade associa a viuvez feminina a dois polos opostos: de um lado, tem-se o imaginário da viúva como a mulher reduzida à esfera familiar, amparada pela família; de outro, o imaginário da viúva como uma mulher “livre”, disponível aos desejos de outrem. Vale ressaltar que ambas as visões estereotipadas são refutadas na obra.

A respeito da posição de exilada política, Ester Cristelli afirma que, no final dos anos dos 70, a exiliada era relacionada à imagem da guerrilheira. Segundo a autora, a guerrilheira também era circunscrita em dois lugares distintos. De um lado, a imagem heroica da idealização: “Querem acreditar que uma refugiada política pode ser operária ‘integrada’ e mãe de família durante o dia. No fim do dia e da noite, intelectual, artista, poeta, política e, por que não, aquela ‘amante excepcional’?”. De outro, a vitimização: “Mas é insuportável ser fixada numa vitimização e acuada no lugar de naufragada. Ela escuta então, ‘que pena’, ‘que situação lamentável’, ‘brave dame’, ‘que miséria’, ‘filhas órfãs’... etc. Não precisa nada disso: a verdade, ela mesma, já fere” (Cristelli, 2016, p. 183-4).

Ressaltamos que o livro mostra esses lugares postos para negá-los. Assim, a posição de viúva e exilada política é descrita a partir de um olhar de uma testemunha que narra os acontecimentos para produzir uma outra versão da história.

2. João e Maria

No capítulo “João e Maria”, Ester Cristelli, que adotou diversas vezes o codinome Maria,⁴⁴ relata sua história com o

⁴⁴ “Na clandestinidade meu codinome foi muitas vezes ‘Maria’. *Marias*, que escrevo aqui com ‘s’, porque o número de *Marias* preserva, nesses tempos, meu anonimato. A repressão teve assim dificuldades de saber o nome da mulher do João, e ironia do destino? – só veio a sabê-lo consultando o livro de registro de

marido, especialmente as dificuldades enfrentadas por causa das perseguições políticas, entre elas, as constantes separações enquanto um casal. Ela conta que, durante os meses de janeiro a setembro de 1969, viveu como foragida. Período em que estava grávida, com uma filha pequena e sem a presença do marido. Para esconder sua identidade, em um dos lugares que foi acolhida, ela se passou por uma mulher que fugia de um marido abusivo. Por esse motivo, ela narra que quando o seu parceiro foi visitá-la, ele precisou inventar que era seu primo e eles não puderam ter contatos amorosos:

Rosa [a filha do casal] se comportava bem. João veio nos visitar e se apresentou como meu primo, assim, na presença do pessoal da casa, fomos obrigados a manter a distância que a situação exigia. Lembro-me que senti muita crueldade nesta situação. Estávamos muito apaixonados, ele se foi sem poder me dizer para onde, e não pudemos nos abraçar, nem nada... João não tinha mais condições de ficar no Recife, o cerco da polícia se fechava. Foi-se e deixou comigo o medo terrível de não mais nos vermos. E ficamos sem nos encontrar por extensos sete meses, eu sem qualquer notícia dele (Cristelli, 2016, p. 161).

Em seu relato, ela comenta os percalços que a clandestinidade impunha aos relacionamentos. No seu caso, ela destaca a dificuldade de manter distância do amado, seja por causa do que era exigido pela situação, seja pela fuga forçada e ausências de notícias posteriores ao último reencontro. Nesse sentido, o testemunho de Cristelli dá a ver como a ditadura afetou a vida íntima dos sujeitos. Em outro momento, ela também enfatiza: “A minha relação amorosa com João abriu-me um espaço de vida, onde pude viver fora dos caminhos rotineiros e já traçados, sem ter que me justificar. Penso que faríamos melhor sem a ditadura, mas não foi possível” (Cristelli, 2016, p. 178). Por meio do verbo fazer

casamento da paróquia onde nasci, particularmente reacionária” (Cristelli, 2016, p. 166, grifo da autora).

no futuro do pretérito do indicativo (*faríamos*), podemos observar que há uma marca da impossibilidade da ordem do real. Embora houvesse a construção de um espaço de vida, as próprias condições de existência dos sujeitos militantes durante o regime repressor foram precarizadas.

Ainda mostrando os efeitos devastadores da ditadura civil-militar brasileira, a autora descreve que não pôde acompanhar o enterro do marido, e que isso a impediu de vivenciar o luto:

Depois da morte de João, mais que nunca, vivo na urgência. É que vivo tudo ao mesmo tempo, sem tempo de parar para chorar, nem tempo para enterrar os mortos. Quando João morreu compreendi rápido que não tenho tempo para parar e chorar. Não posso nem buscar seu corpo, nem estar com as nossas filhas no enterro. Até nesse nível as forças repressivas nos atacam. As consequências aparecem aqui e ali, é muito complicado. Os afetos ficam terrivelmente desordenados. Não há solução: sofrer, chorar, partir? Não sei mais a causa das minhas lágrimas deslocadas (Cristelli, 2016, p. 186).

Segundo Ribeiro (2020, p. 85), “via de regra, um luto deve ter um fim, mas o traumático, em seu caráter incessantemente repetitivo, inviabiliza a elaboração da perda, formando um ponto de encontro entre luto e trauma”. Ainda de acordo com o mesmo autor, não se trata de uma simples analogia entre os dois termos, mas

o ponto de encontro, homológico, entre o luto impossível e o traumático, [que] estaria em outro lugar: na temporalidade e na perda da realidade. Se trauma e luto, em sua dimensão de furo (no) real, dão relevo a níveis diversos (saber e verdade, estrutura e acontecimento, sexualidade e real), a temporalidade *a posteriori* (*nachträglich*) é uma chave de leitura para aproximá-los (Ribeiro, 2020, p. 86).

A dimensão da temporalidade *a posteriori* é textualizada em *Exílio*. Desse modo, observa-se que o sentido de urgência e os afetos desordenados, metonimicamente representados pelas “lágrimas deslocadas”, aparecem depois da morte de João. Ressalta-se que a

autora relata que além de ter sido impedida de comparecer ao enterro do marido por causa da perseguição militar, ela aponta para um “não tempo” para chorar, já que não há tempo de enterrar os mortos.

Para o psicanalista Jean Allouch (2004), após a primeira Guerra Mundial há uma diminuição do caráter coletivo e ritualístico do luto. Aliado a isso, há uma urgência em “superar a morte” e “seguir em frente”, que é exigida cada vez mais pela sociedade neoliberal (Bocchi, 2021). Nesse aspecto, o psicanalista francês denomina morte seca às perdas atuais. Em sua perspectiva, somente a dimensão de um ato induziria o luto.

No horizonte de uma “perda seca”, lidamos com uma tripla ausência: não há mais morte no grupo, não há mais morte de si e, como consequência, não há mais luto. Na ausência de reconhecimento coletivo no grupo, a morte deixa de ser um fato social; o luto é amenizado e tornado indecente (Bocchi, 2021, p. 3).

A partir dessas considerações teóricas, é possível afirmar que esse caráter de morte seca é agravado durante a ditadura civil-militar brasileira, onde, além dessa redução histórica dos rituais do luto, temos a negação, ocultação e desaparecimento de militantes políticos.

Como uma forma de resistência às políticas de esquecimento, Ester Cristelli, após o regime civil-militar, empenhou uma batalha judicial para retificar o atestado de óbito do marido. Em seu livro, ela narra como se deu o processo:

O Estado apresenta um falso atestado de óbito. Morto na prisão, a versão oficial foi a de uma morte na rua, por atropelamento. Os militares encarregados decidiram ditar um atestado de óbito em nome do pai do João, como se fosse o declarante. Era do interesse dos órgãos de repressão responsabilizar o meu sogro pela falsa versão oficial. Aceitar esse atestado de óbito foi a condição para que meu sogro pudesse fazer o enterro do seu filho. Logo ele, que amava tanto a verdade! Deste fato temos testemunhos. O atestado foi ditado por

um oficial do DOI-CODI na presença do pai, do tio e do irmão do João. Passaram-se 38 anos⁴⁵ antes que um advogado, que não aceitou remuneração, tivesse a sensibilidade de ouvir essa minha indignação e aceitasse pegar a minha causa, para que este atestado fosse corrigido legalmente, sem um pedido de indenização de minha parte. A verdade foi reestabelecida em um processo na justiça, julgado por um juiz de São Paulo. De fato, em decisão inédita e de grande repercussão internacional, no dia 17 de abril de 2012, o juiz determinou a retificação do atestado de óbito descrito acima. Onde se lia “falecido no dia 16 de dezembro de 1976 na Av. 9 de julho c/R Paim”, retificou-se para “falecido no dia 16 de dezembro de 1976, nas dependências do DOI- CODI, II Exército, em São Paulo”. E onde se lia causa da morte “Traumatismo crânio encefálico”, retificou-se para morte “decorrente de torturas físicas” (Cristelli, 2016, p. 147).

Na citação, podemos ler tanto os pormenores da farsa realizada pelos militares quanto as dificuldades da viúva em reestabelecer a verdade na Justiça. A autora destaca a sua indignação frente ao autoritarismo e à tentativa de apagamento da história de seu marido. Segundo Rogério Modesto (2018), a luta contra as políticas de esquecimento pode ser considerada uma forma de denúncia e resistência ao silenciamento histórico. Nesse sentido, “luta-se contra um silêncio, um silêncio que significa esquecer, não lembrar, deixar cair por terra, arquivar, não falar (mais) sobre” (Modesto, 2018, p. 137).

Além disso, é importante destacar que a vitória de Ester Cristelli foi pioneira e o seu caso pode ser tomado como exemplo para futuras famílias de desaparecidos políticos.

3. Exílio: dentro e fora do Brasil

Desde o título, a temática do exílio é um elemento constante na obra de Ester Cristelli. Em seu livro, a autora comenta sobre o transitar entre duas línguas, duas culturas, dois países. Além disso,

⁴⁵ A determinação de retificação do juiz ocorreu no ano de 2012, mas foi no dia 18/2/2014 que o pedido foi deferido em tribunal de justiça, portanto, 38 anos depois da morte de João Batista Franco Drummond.

ela observa que antes de se refugiar na França já experienciava o exílio no Brasil, a partir da condição de clandestinidade:

Além de habitar duas línguas, dois países, outro exílio pôde emergir: o exílio dentro do meu próprio país. Posso circunscrevê-lo através da minha vida na clandestinidade, mas esse exílio não se restringe a essa situação. É um “habitar” dois mundos: aquele que separa a “classe média” da “classe pobre”, dois pontos de partida das minhas enunciações. Vivi em dois meios sociais diferentes, no meio dos pobres, mesmo de gente paupérrima, e também no seio da classe média, universitária e literária (Cristelli, 2016, n. p.).

O trecho textualiza a divisão ideológica entre “dois mundos”. Nesse aspecto, a autora mostra que essa separação não ocorre apenas entre as diferenças de língua e de um habitar em país estrangeiro, mas se consideramos o exílio provocado pela condição de clandestinidade dentro do Brasil, Ester Cristelli transitava em dois “universos”, o da universitária de classe média e a existência enquanto clandestina em meio à pobreza.

Diante dessa reflexão, podemos compreender que o exílio vivenciado enquanto clandestinidade dentro do próprio país traz em seus contornos essa experiência limiar. Não queremos afirmar que o clandestino e o exilado tenham o mesmo “significado”, mas que, a partir da abordagem do livro, esses dois significantes se relacionam. Vale realçar que o primeiro título sugerido para a obra *Exílio* seria *A clandestina*. De acordo com a autora, apesar da pertinência dessa sugestão, a própria escrita a retira da clandestinidade, uma vez que o “eu” emerge em seus testemunhos.

Ainda sobre a sua história enquanto clandestina, a autora relata que, como exilada, vivenciou momentos de separação familiar, de destituição da identidade e das dificuldades de organização da militância diante do aumento do governo repressivo. Nesse sentido, ela resume:

Minha família viveu, dessa vida, todo o “peso simbólico”: os direitos civis suprimidos, a perda de identidade, as perdas de diplomas... A

vida na clandestinidade priva as pessoas de suas verdades, de sua assinatura, da sua história de família e isso se estende à vida social. A verdade pontual das nossas vidas é substituída por histórias inventadas (Cristelli, 2016, p. 147).

É importante ressaltar que o luto, na definição freudiana, não se limita à perda de uma pessoa amada (Freud, 2011). Dessa forma, o autor destaca, por exemplo, que a perda da pátria, do ideal, da liberdade também podem ser referidos a um processo de luto. Nesse sentido, a experiência do exílio dá a ver a dimensão de diversas perdas.

Levando em consideração as ressalvas necessárias na comparação entre luto e exílio, Alexei Conte Indursky e Bárbara de Souza Conte afirmam que

no exílio, como na perda, encontramos algo da falta real (cidade/país, família, rede e função social) que logo é investido como objeto simbólico (a pátria, por exemplo), caracterizando, por um lado, a privação como o motor no trabalho de reordenamento dos investimentos narcísicos e de objeto. No entanto, no exílio é manifesta a referência à frustração e todo seu mote de reivindicação imaginária sobre algo que seria retirado do sujeito por uma instância simbólica, como a autoridade do Estado, e logo investida pelo sujeito na ordem do Real: materializada na terra perdida (Indursky; Conte, 2015, p. 278-9).

Ainda segundo os autores, o trauma ocasionado pelo exílio tem no corpo o espaço de expressão, pois há um “sintoma de desenraizamento identitário”. Diante da impossibilidade de retorno à terra de origem e da separação da pátria, há “a condição psíquica de um sujeito *em exílio de si mesmo* que, situado em um hiato espaço-temporal, não se encontra nem aqui nem acolá, nem agora nem outrora, mas entremundos” (Indursky; Conte, 2015 p. 277, grifo dos autores). Nesse sentido, o corpo seria uma espécie de último refúgio possível para o exilado.

Já enquanto viúva e exilada na França, Ester Cristelli conta que *as lágrimas* ininterruptas surgem como um sintoma no corpo e marcam a dificuldade de dizer sobre si em primeira pessoa. “Sem sentido, as lágrimas não têm fim. E uma vez que se interrompem, elas ressurgem, num outro momento preciso, quando *tomo a palavra*. Quando falo com o ‘meu corpo’, na primeira pessoa...” (Cristelli, 2016, p. 197, grifo da autora). Indursky e Conte (2015) ressaltam a importância dos testemunhos para os exilados assim como a criação de espaços coletivos de reconstrução das tradições e dos ritos. Mesmo diante dessa reinserção, isso não significa que haja a eliminação do intraduzível da experiência traumática.

No caso de Ester Cristelli, o testemunho em forma de escrita e a vivência por meio da psicanálise foram caminhos para que ela desse alguma forma ao trauma:

Comecei minha análise em 1981. Mais tarde interessei-me e participei da experiência do Passe. Na minha longa análise persiste “um sintoma”. É um vazio abissal que se abre no ato de “tomar a palavra” no ato de falar da minha vida, na primeira pessoa do singular. Só lágrimas ocupam esse lugar. Elas são o *vazio* que marca esse momento. Isso acabou. Isso pôde ser transformado pela escrita. Primeiro, “contornei” como pude esse *obstáculo*, essa impossibilidade de falar da minha história pessoal de vida. Ou guardava o silêncio, ou utilizava outras formas de expressão em que na minha *palavra* a primeira pessoa, o meu “eu”, é evitado, com arte e astúcias. Conto casos. O “eu”, que é impronunciável em momentos precisos, se encontra alusivo nos escritos. Mesmo na escrita utilizo alusão. Ou então desisto da “primeira pessoa” quando “eu” só se manifesta num palavreado banal, um “*jogar conversa fora*”. Faço-o conscientemente. E sei que existe aí uma dificuldade.

A escrita se revela de grande importância para mim. Importância que é enigmática, pois se situa além do sentido das palavras. Não é uma escrita que “seca” as lágrimas pelo sentido das palavras. Mesmo se as lágrimas cessam, isso é um efeito da escrita ela mesma. Constato, também, que os escritos, como é o caso desse texto e da sua forma, permitem que me exprima sem provocar o vazio abissal que as lágrimas apontam quando falo (Cristelli, 2016, p. 195, grifo da autora).

No relato da autora é possível observar que as lágrimas materializam em seu corpo o trauma e elas tomam o lugar da fala em primeira pessoa. Essa relação paradoxal entre dizer sobre o trauma e a dificuldade de narrar o acontecimento traumático é algo presente na prática testemunhal.

Por meio de uma perspectiva discursiva, Aline Azevedo Bocchi define o testemunho como “prática de linguagem no qual um acontecimento traumático é reelaborado e simbolizado na materialidade”. Ela ainda observa que há uma ligação entre testemunho e luto. Nesse viés, a “escritura reinscreve uma memória de violência, mas também de resistência, pelo trabalho de luto que o testemunho possibilita” (Azevedo Bocchi, 2017, p. 1813-4). No caso de Ester Cristelli, a escrita (e a elaboração na clínica) se torna um espaço possível de contornar o obstáculo descrito pela autora. Vale ressaltar que mesmo diante da escrita que traz uma forma de expressão que não a das lágrimas, o traumático e o vazio abismal ainda existem. Isto é, a escrita “não seca as lágrimas”, mas ela confere um outro destino a elas.

Já no prefácio do livro, a autora marca a importância da denúncia pública da tortura, assim como enfatiza que, diante de quadro de violências, a vítima geralmente se emudece. “Esse silêncio aponta o lugar vazio da palavra, onde se espera um dizer que resta, todavia, mudo” (Cristelli, 2016, n. p.). Segundo a autora, escrever e publicar o livro são respostas a esse emudecimento, uma possível saída da clandestinidade.

Referências

ALLOUCH, Jean. **Erótica do luto no tempo da morte seca**. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2004.

AZEVEDO BOCCHI, Aline Fernandes de. Posições subjetivas em face da violência: traços constitutivos de memória em testemunhos de mulheres. **Fórum linguístico**, Florianópolis, v. 14, n. 1, p. 1808-1822,

2017. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/forum/article/view/1984-8412.2017v14n1p1808>. Acesso em: 10 ago. 2023.

BOCCHI, Aline Fernandes de Azevedo. Versões do luto para um mundo pandêmico: o luto impedido no horizonte de uma perda seca. **Caderno de Estudos Linguísticos**, Campinas, v. 63, p. 1-13, 2021. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cel/article/view/8665203>. Acesso em: 10 ago. 2023.

CRISTELLI, Ester. **Exílio**. Curitiba: Kottter Editorial, 2016.

FREUD, Sigmund. **Luto e melancolia**. São Paulo: Cosac Naify, 2011.

INDURSKY, Alexei Conte; CONTE, Bárbara de Souza. Trabalho psíquico do exílio: o corpo à prova da transição. **Ágora**, Rio de Janeiro, v. 18, n. 2, p. 273-88, 2015. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/agora/a/S38X6CrWBw3ry8R7h4d7Mgq/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 10 ago. 2023.

MODESTO [dos SANTOS], Rogério Luid. “Você matou meu filho” e outros gritos: um estudo das formas da denúncia. 2018. 244 f. Tese (Doutorado em Linguística) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2018. Disponível em: <https://repositorio.unicamp.br/acervo/detalhe/990955>. Acesso em: 10 ago. 2023.

PÊCHEUX, Michel. Delimitações, inversões, deslocamentos. **Cadernos de Estudos Linguísticos**, Campinas, v. 19, p. 7-24, 1990. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cel/article/view/8636823>. Acesso em: 10 ago. 2023.

RAGO, Margareth. A aventura de contar-se: feminismos, escritas de si e invenções da subjetividade. Campinas: Editora da Unicamp, 2013.

RIBEIRO, Thales de Medeiros. Literatura cinza: uma (sub)versão do luto em Inventário de Cicatrizes. 157 f. Tese (Doutorado em Linguística) - Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2020. Disponível em: <https://repositorio.unicamp.br/acervo/detalhe/1160993>. Acesso em: 10 ago. 2023.

“Quem matou minha menina? O pai? Eu? Vocês?”

Bruno Monteiro Herculino (FFCLRP/USP)
Lucília Maria Abrahão e Sousa (FFCLRP/USP; FCL-SP)

Ousar pensar, ousar se revoltar: ideologia, sujeito e sentido

Um corpo sem juízo não quer saber do paraíso.
Mas sabe que mudar o destino é seu
compromisso (Jup do Bairro)

O Brasil confirma seu lugar no topo da lista de países que mais matam pessoas trans no mundo (ANTRA, 2023), principalmente mulheres trans, revelando uma sociedade que se estrutura pelo funcionamento do discurso machista, misógeno e patriarcal. O que propomos neste escrito é marcar que tais práticas de violências são indiciárias de sentidos que determinam o extermínio de corpos que não corresponderiam o socialmente estabilizado, ou seja, pelo efeito do sentido dominante está posto que um corpo que promove uma torção de sentidos cristalizados acerca do ser homem ou ser mulher merece ser eliminado.

À vista disso, em nossa contemporaneidade, questões sobre identidade de gênero, orientação sexual e corporeidades estão tomando praticamente todos os tecidos sociais. O corpo nas transidentidades é um corpo que não é tido como (re)conhecido, ou seja, coloca-se como estrangeiro, um corpo que se furta, que embaraça, faz questão para sujeito que o possui e para a sociedade que o espia. As transidentidades e seus corpos estão ressoando por aí, como resistência, fascínio, objeto mercadológico, fetiche, luta política, musicalizado, atuado, patologizado ou assassinado: eis alguns modos de narrá-lo, denominá-lo e situá-lo na contemporaneidade (Herculino, 2021).

Dessa maneira, destacamos a importância de atravessar tais sentidos naturalizados como evidentes a fim de inscrever gestos de leituras que questionam a obviedade do discurso dominante, marcando pelo efeito de opacidade o equívoco. Na urdidura da Análise do Discurso (AD) de Michel Pêcheux, o método de interpretação de algum objeto simbólico irá questionar o que ler significa, ou seja, um modo de leitura que compõem em sua prática a exterioridade do discurso, dito de outro modo, que o discurso é afetado pela historicidade e pela injunção da língua na história, pela interpelação da ideologia e do inconsciente. A região teórica-metodológica em que nos situamos para traçar um gesto de análise que viabilize uma interpretação acerca do corpo nas subjetividades trans e das práticas de violência vividas por tais sujeitos é a AD.

Com tal estofo, selecionamos alguns recortes da música “*Corpo sem juízo*” da cantora Jup do Bairro, artista apresentada como “um manifesto sobre as possibilidades de existência. Muito além de um corpo, uma mente contestadora atravessada por ideias e questionamentos sobre a humanidade, a qual caminha sobre escombros e corpo há algum tempo.” (Rolling Stones, 2020). Como objeto simbólico, a letra de música é a materialidade a partir da qual faremos o trabalho de interpretação discursiva, flagrando os sentidos de/sobre sujeito e corpo (Orlandi, 2007a).

Pela teoria sabemos que ler um texto não compete a uma operação de atravessá-lo e encontrar sentidos, mas sim de questionar a sua materialidade simbólica, ou seja, como esse texto significa? A questão não é o “o quê”, mas o “como”, concebendo o texto em sua dimensão discursiva (Orlandi, 2007b). Pêcheux (1969/2014), na sua empreitada de conceber o discurso enquanto efeito de sentidos entre interlocutores, irá balizar seu percurso em três grandes nomes Ferdinand de Saussure, Jacques Lacan e Louis Althusser. Com o primeiro, irá se debruçar sobre a língua enquanto uma instituição social em funcionamento como um sistema de signos; com o segundo, a noção de sujeito do inconsciente como efeito entre significantes; com o último, os desdobramentos da

teoria marxista, principalmente em relação à luta de classes e o materialismo histórico.

Em síntese, esse elenco de intelectuais compõe uma crítica em relação ao sujeito intencional, consciente e dono do seu dizer em uma situação comunicacional. Pêcheux (1975/2014) irá desenvolver uma teoria não-subjetivista da subjetividade, ou seja, irá conjecturar que a ideologia interpela os indivíduos em sujeitos de seus discursos. Ponto importante, uma vez que irá pensar a relação entre ideologia e sujeito, dado que “só existe ideologia através do sujeito e para sujeitos (Althusser, 1970/1980, p. 93). A noção de sujeito é constitutiva de toda ideologia, uma vez que é a ideologia que convoca o sujeito a ser sujeito de seu discurso. Ainda com Althusser, compreendemos a ideologia em seu caráter material, dado que ela se realiza em um aparelho e suas práticas; dito de outro modo, o sujeito deve agir conforme dado aparelho ideológico inscreve suas práticas materiais (Althusser, 1970/1980). Tendo isso, percebemos que a crítica acerta justamente uma ideia de um sujeito livre, origem de todo fenômeno, um sujeito não determinado pelas formas históricas, ideológicas, discursivas.

O campo teórico do qual Pêcheux irá se debruçar para tomar sua teoria não subjetivista da subjetividade, será a psicanálise, mais precisamente o ensino do psicanalista francês Jacques Lacan. O que podemos sintetizar aqui, apesar do conceito de sujeito ser complexo e estar colocado durante todo o percurso lacaniano, é compreender que o sujeito é efeito de uma operação entre significantes no campo da linguagem, que a partir daí irá constituí-lo como um falante. Um sujeito ao modo freudiano que não é senhor em sua própria casa, mas um sujeito que é mais falado do que fala, mais efeito do que causa; nas palavras de Lacan (1964/2008): “o efeito de linguagem é a causa introduzida no sujeito. Por esse efeito, ele não é causa dele mesmo, mas traz em si o germe da causa que o cinde” (p. 849). Assim, o sujeito no campo teórico de Lacan, não se trata do indivíduo (biológico), nem de uma pessoa (social e histórico), nem o cidadão (legal e político) e também não se trata do sócio (coletivo), mas sim do sujeito

enquanto efeito de linguagem, mais precisamente resultado de uma operação significativa (Eidelsztein, 2020).

Lacan é um radical em matéria significativa, uma vez que irá partir dessa materialidade que, em sua condição oca, só toma sentido em relação a outros significantes em cadeia. Se uma andorinha só não faz verão, um significante sozinho não quer dizer nada, dado que, entre o filhote humano e o seu mundo de experiências, existe alguma coisa que recorta sua realidade, e podemos dizer que o que faz função de cisalha aí é a linguagem, dado que é pela linguagem que, antes de esse animal humano falar (tornando-se sujeito), ele é falado (Herculino, 2021, p. 48).

Ou seja, o que interessa aos olhos de Pêcheux (1975/2014) é o sujeito enquanto posição no discurso constituído a partir de palavras já ditas antes (primado da memória discursiva) e da interpelação ideológica que faz parecer evidente que certos sentidos sejam tomados como óbvios e outros esquecidos ou apagados. Importante destacar que a aproximação entre a AD e a psicanálise lacaniana também carrega distanciamentos, pois, tratam-se de campos teóricos cujos objetos de investigação são diferentes: para AD, o discurso e, para a psicanálise, o sujeito em sofrimento particular (Herculino, 2021).

A Análise de Discurso não trabalha com a língua da Lingüística, a língua da transparência, da autonomia, da imanência. A língua do analista de discurso é outra. É a língua da ordem material, da opacidade, da possibilidade do equívoco como fato estruturante, da marca da historicidade inscrita na língua. É a língua da indefinição do direito e avesso, do dentro e fora, da presença e ausência (Leandro Ferreira, 2013, p. 42).

A língua faz girar os sentidos em deslizamentos que não permitem que o discurso seja estanque, marcando-o como inquieto, dinâmico e movediço como nas palavras de Orlandi (2005, p. 19), a “relação pensamento/linguagem/mundo permanece aberta”, é

justamente nessa abertura que o processo discursivo funciona determinado e rígido ideologicamente. É na trama da língua, isto é, em sua incompletude e equívocidade, que ocorre o atravessamento da história, a produção de sentidos na discursividade (Orlandi, 2005). Toma-se a linguagem em sua opacidade, como pontua Herculino (2021) em sua não transparência, os sentidos não são evidentes, impossibilitando sua face de literalidade, dado que o sentido é materializado pela ideologia na língua, que por sua vez se inscreve na história para que haja sentido.

[...] é a ideologia que fornece as evidências pelas quais ‘todo mundo sabe’ o que é um soldado, um operário, um patrão, uma fábrica, uma greve, etc. evidências que fazem com que uma palavra ou um enunciado ‘queiram dizer o que realmente dizem’ e que marcaram, assim, sob a ‘transparência da linguagem’, aquilo que chamaremos o caráter material do sentido das palavras e dos enunciados (Pêcheux, 1975/2014, p. 146)

Consequentemente, temos aqui um sujeito que não possui o controle da causa que o determina, um assujeitamento que localiza uma posição em que faz circular alguns sentidos e silenciar, censurar, rasurar outros. Consoante a Pêcheux (1969/2014) o sujeito do discurso é aquele que, para falar e produzir sentidos a partir dessa fala, precisa se inscrever, submeter a uma formação discursiva, que consistiria naquilo que pode e deve ser dito a partir de uma dada posição numa dada conjuntura. Deste modo, o sujeito discursivo não carrega em seu cerne uma essência, uma substância, no entanto, inscreve-se nessas determinadas formações discursivas, identificando-se a partir do lugar que o mesmo ocupa nas relações de poder tramadas socialmente (Herculino, 2021). Assim, falar da noção de sujeito discursivo, enquanto uma posição-sujeito do discurso, implica falar da falta que lhe é inerente e que o constitui.

O sujeito não pode ser controlado em generalizações nem pode ser engaiolado em tipologias, mas é afetado pela ideologia e pelo

inconsciente, o que o torna um efeito de/da linguagem e o que obriga o analista a levar em conta, no mínimo, três máximas: a de que sempre existe a possibilidade de um dizer outro se instalar, furando o previsível e esperado; a de que o sujeito é heterogêneo e cindido como suas palavras e a de que os sujeitos podem migrar de uma posição para outra (Sousa, 2020, p. 364).

Pêcheux (1975/2014) define o sujeito interpelado pela ideologia que determina quais e como os sentidos podem e devem ser ditos, instalando uma ilusão que esses sentidos seriam de sua propriedade. Nas palavras de Pêcheux (1975/2014), “o sujeito é chamado à existência” (p. 141). Ocorre que a feitura da ideologia consiste em uma operação – necessária – que permite ao sujeito enunciar (a partir de uma posição) e acreditar que a palavra saltada da boca diz o que realmente quis dizer. Orlandi (2005) pontua que os sentidos e os sujeitos se constituem ao mesmo tempo pela ideologia. Pela perspectiva da AD, o sentido se produz em três momentos indissociáveis e equivalentes hierarquicamente; trata-se dos processos de constituição, formulação e circulação.

Assim, dispomos o nível da constituição dos sentidos que opera a partir da memória (que iremos trabalhar mais a frente), inscrevendo no contexto sócio-histórico mais amplo. Implicada no processo de constituição a formulação refere-se ao lugar em que a linguagem é vivificada, a memória é atualizada e, nessa movência, o sujeito ocupa uma posição inscrevendo certos sentidos e deixando ausentes outros. Já a circulação diz respeito ao modo como os sentidos serão divulgados e deslocados em determinado contexto. Esse percurso sobre o chão teórico da AD, principalmente no que concerne as noções de ideologia, sujeito e sentidos, nos serve para delimitarmos nossos próximos passos para traçar alguns apontamentos acerca de sujeitos que se posicionam nos discursos das transidentidades, dos corpos dissidentes e da resistência que carregam em suas experiências de diferença e alteridade ao que se estabelece como hegemônico.

Corpo e memória: o sistema-mundo e suas rachaduras

Pudermos ou nos dispusermos a ser. O que pode o seu corpo? (Jup do Bairro)

O corpo discursivamente é articulado pelo funcionamento da língua, da ideologia e do discurso; o modo de subjetivação dele estabelece efeitos da sua intimidade. Pêcheux (1975/2014) pontua a “necessidade universal” de um funcionamento semanticamente considerado normal, o corpo pode ser considerado essa materialidade a que tais efeitos tidos como aceitos e evidentes se colam. Nos levando a refletir, nesse ínterim, que o corpo é falado pela ideologia, localizado em dada forma social e histórica, dito de um modo e não de outro, além de inscrito em uma suposta normalidade. No entanto, Pêcheux também irá formular que o corpo seria travessado por falhas, denunciando uma impossibilidade de uma interpelação ideológica não vir a fracassar (Herculino, 2021), uma vez que todo ritual ideológico manca, claudica e revela sua impotência de envelopar em absoluto o sujeito. Ou seja, tanto a língua quanto a ideologia não são rituais sem falhas, e tampouco o corpo o é (Leandro Ferreira, 2013); desse modo, corpo e sujeito estão materialmente ligados na injunção da língua na história e são feitos do mesmo barro, incompletude e opacidade. É nesse ponto que gênero e sexualidade são bordados.

Consoante à Bagagli (2017) pensar essa cisgeneridade compulsória, enquanto uma normativa para sexualidades e gêneros é engessar sentidos como se não fosse possível ser outra coisa além de cisgênero e heterossexual. Bocchi (2017) irá colocar que existe um movimento discursivo que dita e controla “sentidos para o sexo, o gênero e a sexualidade” (p. 16), que contesta a existência de um corpo que carrega uma ambiguidade sexual, ou seja, o “bom sexo” (ou o bom sujeito) consistiria naquele que possui uma complementariedade entre o aparelho genital (pênis/vagina) com o comportamento (masculino/feminino), ou seja, um corpo “semanticamente” normal. Assim, o corpo na AD não é indiferente

à história e à ideologia, dado que a interpelação do indivíduo em sujeito produz uma forma sujeito histórica, e nesse processo não é possível deixar o corpo fora (Orlandi, 2012), ou seja, ele é tomado em sua discursividade, não é apático à exterioridade do dizer, significa e é significado, produz efeitos de sentidos e é envolvido por eles.

Sendo assim, pensar os efeitos de corpo nas transidentidades diz de uma proposta que versa sobre como o inconsciente e a ideologia se tocam na materialidade do corpo, isto é, quais sentidos são colocados em um processo que discursiviza a carne. Isso aponta para o ritual de interpelação ideológica sobre o corpo, determinando um campo de evidências subjetivas tidas como óbvias para um corpo com pênis, com pelos e sem seios como um corpo de homem, do mesmo que seria evidente que um corpo liso, sem pelos, com curvas, uma voz suave e aguda, que possui vagina e seios é um corpo de mulher. Ou seja, estamos diante da engrenagem da ideologia que discursiviza o corpo e captura o sujeito em dada posição.

É o caráter material do sujeito que permite refletir sobre o corpo enquanto corpo do sujeito, já que ambos se sujeitam à determinação histórica e são atravessados por um já-lá do discurso, isso é, uma memória discursiva (Pêcheux, 1983/2020). Ela, como aponta Orlandi (2007a), confere o já-lá do discurso, o que foi dito antes, em outro lugar, independentemente, condição que vem reestabelecer os implícitos, os pré-construídos forjados na/pela história. Como condição do legível e do dizível, não está ligada à capacidade cognitiva que seguiria uma biológica, nem é do campo de uma memória individual (Pêcheux, 1983/2020) marcada por lembranças ou esquecimentos. Ela diz respeito às palavras que foram e são ditas sócio-historicamente de modo a sustentar toda a possibilidade de o sujeito enunciar algo sobre si e seu corpo.

Como diz Robin (2016, p. 21), a memória seria um passado que ressoa em nós, que faz presença de discurso em sua repetição, que “vem nos visitar sem que o saibamos”, uma condição para se dizer, uma filiação de dizeres na/pela história, o que sustenta o dizível. Pêcheux (1983/2020) afirma que a memória discursiva

possui cunho social, é do coletivo e não do indivíduo. É na esfera coletiva que verificamos as condições necessárias de um funcionamento discursivo, argumentando que a memória deve ser entendida nos sentidos entrecruzados da memória social como a retomada de já-ditos em um processo de retomadas, deslocamentos, resistências e contra-discursos. Em vista disso, a memória discursiva funciona por meio de repetição (e deslocamento) de enunciados que, por sua vez, retomarão aquilo que foi dito em outro lugar, pois “nenhuma memória pode ser um frasco sem exterior” (Pêcheux, 1983/2020, p. 53).

Assim, consoante a Herculino (2021), pensar o corpo nas questões de gênero significa tomar um corpo hegemônico que segue uma bio-lógica, um corpo produzido por uma ideologia que tece mecanismo de naturalização e administração dos sentidos do que seria um corpo tido como normal para um corpo de homem e outro de mulher. Pelo efeito da memória discursiva, sustenta-se aí o discurso binário dos sexos cuja saturação da memória (Robin, 2016) funciona na produção de evidências subjetivas para o sujeito. Deslocar os sentidos dominantes do já-lá sobre o binarismo e inscrever efeitos de outros corpos possíveis sobre o corpo biologicamente bipartido entre homem e mulher, significa instalar efeitos de uma memória rasurada, apagada e borrada historicamente por via de uma administração ideológica.

Laqueur (2001), em *“Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud”*, disserta sobre a produção dos sexos, do binarismo sexual e as ideias às voltas da noção de identidade de gênero. Afirma que o sexo é uma invenção em que se determina na encruzilhada entre gênero e poder; à vista disso, ser homem ou ser mulher diziam mais de papéis sociais do que exatamente de um corpo anatômico. Nas palavras dele (2001, p. 19), “o sexo antes do século XVII era ainda uma categoria sociológica e não ontológica”, portanto, um modelo isomórfico (único corpo) comparece até o renascentismo. Será por volta de 1759 que um esboço de uma anatomia feminina foi desenhado e uma anatomia do corpo da mulher e do homem estabelece um dimorfismo, isto é, o modelo binário dos sexos

(Laqueur, 2001). Assim, essa linguagem dicotômica dos sexos adentra os discursos (e práticas) médicos e científicos, engenhando uma linguagem que começa a administrar os corpos femininos e masculinos. Quando o discurso dimórfico começou a alastrar-se na dicotomia de um corpo-macho e um corpo-fêmea, iniciou-se um jogo de poderes políticos onde, ao surgir outro sexo, começa-se uma montagem de um sexo mais potente, padronizado, referência; assim, o masculino passou a detentor do poder, enquanto ao feminino restaria um lugar de subalternidade: o jogo político de gêneros estava colocado (Laqueur, 2001).

Antes dessa linguagem dimórfica, o corpo era um só, isomórfico. O dimorfismo empregado pelo discurso médico, nas palavras de Bento (2017, p. 113) sobre a linguagem médico-científica, “é uma das mais refinadas tecnologia de produção de corpos-sexuados, à medida que realiza o ato de nomear, de batizar, de dar vida, como se estivesse realizando uma tarefa descritiva, neutra, naturalizando-se”. Pois bem, estabelecido o regime da diferença dos sexos, revela-se pela história da medicina que o corpo em trânsito não é algo atual, uma vez que os corpos já transitavam pelo dispositivo do binarismo sexual. O corpo em trânsito na/pela história marcado pelo binarismo do sexo reflete (e refrata) um corpo localizado em uma polaridade naturalizada dos gêneros, atravessadas principalmente por aquilo que chamamos de “cistema-mundo”. Esse conceito epistemológico, cunhado por Vergueiro (2015), propõe refletir sobre as categorias de cisgeneridade e cisnormatividade, enquanto dispositivos de poder que exerceriam uma colonização sobre os corpos e as identidades de gênero. Uma solução que consiste em intervir nesse corpo para que ele se adeque à lógica dócil do corpo cis, ou ao “cistema-mundo”, a uma sociedade que é regida pela cisgeneridade e o cissexismo.

Partindo dessa noção, o processo colonizador das dissidências de gênero, exclui, silencia e violenta existências não cisgêneras. Vergueiro (2015) desenvolve a importância de posicionamentos de corpos e gritos que destoam desse mundo “cistematizado”. Não que não houvesse esses posicionamentos anteriormente, mas que

determinadas vozes não são escutadas pelos ouvidos moucos do “cistema”; assim, o “cistema-mundo” pode até “escutar” e conceder a vida a esses corpos dissidentes, no entanto não deixam de subalternizar, controlar, exterminar e (psico)patologizar tais subjetividades; deste modo, a autora irá defender a existência de um processo colonizador de corpos dissidentes de gênero “cistematicamente” definido, o que acaba por estabelecer a cisgeneridade como norma, regra e ordem. Conseqüentemente, a cisgeneridade não configura uma identidade de gênero como outra qualquer, mas sim enquanto um regime de violência, de institucionalização de saberes sobre corpo, sexo e gênero. Ou seja, o que podemos compreender da proposta de Vergueiro (2015) é que o “cistema” sexo/gênero, materializado no corpo, prescreve uma normalidade que naturaliza uma binariedade para os corpos. Encontramos, em Pêcheux, que é preciso ousar revoltar-se, e é preciso ousar pensar por si mesmo. Uma ousadia possível já que toda ideologia, inclusive a que sustenta o “cistema-mundo”, é passível de falhas, desmaios, rachaduras (Pêcheux, 1983/2014).

O tecido que urde os fios de uma memória discursiva sobre o corpo sexuado denuncia a existência de corpos em trânsito, de corpos para além do controle binário dos sexos. O sujeito comparece como um pespontador, furando o duro tecido “cistema-mundo”, ora bordando por meio da repetição, ora desenhando o novo.

Corpo sem juízo: efeitos de sentidos de extermínio

É conquistar a diante da morte permanecer imortal. É como lançar a própria sorte, não ter direito igual. Mas eu insisto, eu resisto, eu insisto. Não quero o controle de todo esse corpo sem juízo. (Jup do Bairro).

Agora, realizaremos um gesto de análise da letra da música “*Corpo sem juízo*” da artista Jup do Bairro. Tratemos alguns recortes da letra mencionada como sequências discursivas, onde será

possível observar em sua textualidade discursos que determinam práticas de violência para o sujeito-trans e o corpo que habita. Uma letra cuja materialidade significativa coloca em circulação sentidos indiciários que explodem da trama social enquanto violência e extermínio de determinados sujeito e corpos. Como vimos, os discursos são trabalhados enquanto objetos simbólicos que reclamam interpretação, que não se reduzem a uma colagem de textos, mas que denunciam práticas simbólicas que edificam a sociedade na história. Desse modo, nosso propósito em relação à análise discursiva aqui empreendida consiste em deslocar-se da superfície linguística das sequências destacadas para o funcionamento discursivo, para que possamos compreender como este objeto produz sentidos (Orlandi, 2005).

Em primeiro destaque, colocamos que a letra “*Corpo sem juízo*” funciona como um grito de resistência em relação aos sentidos dados como evidentes (Cassana, 2018), isto é, um grito que possui em sua materialidade uma força de denúncia, um grito que não deixa de ser um dizer, que faz ressoar na estrutura social um rasgo que irrompe um silêncio, clamando outros lugares para subjetivação (Santos, 2018; Herculino, 2021). Destarte, não podemos desconsiderar uma formação social e ideológica que determina apenas dois sexos e dois gêneros, isto é, dois únicos modos de subjetivação (homem e mulher), dois lugares onde os sujeitos são recrutados a ocupar para significar a si e o seu corpo, dois lugares recuperados por uma memória, por um conjunto de discursividades possíveis (Cassana, 2018). Diante disso, vamos as nossas sequências discursivas e suas respectivas análises:

Minha filha continua me escrevendo
Me afirmou que vai voltar
Que vem me ver por esses dias
Pedi-me perdão, dizendo que havia transformado seu corpo em
outro corpo
E que eu teria dificuldade em reconhecê-la
Eu lhe respondi que o corpo era dela. Era ela a única dona!

E que meu amor por ela estava sacramentado desde sempre
O meu coração estaria sempre do lado do corpo dela
Qualquer que fosse a forma que esse corpo tivesse
E cá estou eu. Nem sei por que contemplando esse corpo caído no
chão

Tomaremos o corpo enquanto uma materialidade que significa, o que não ocorre sem a materialidade do sujeito (Orlandi, 2012). Acima podemos ler através de alguns indícios que, na cena discursiva, há um sujeito-mãe que conta sobre uma filha que a escreve, dizendo que irá voltar e que estava lhe pedindo perdão, uma vez que havia feito uma transformação onde seu corpo se tornou outro corpo. Aqui encontramos a discursividade que sustenta o efeito de que os corpos se transformam não apenas por um funcionamento de idade, mas de outro de modo a não permitir o reconhecimento do corpo antigo.

Podemos ler no discurso uma mãe que ressalta a importância do amor, este sacramentado, descrevendo que devido a isso, que seu coração para sempre estaria do lado do corpo da filha. Uma regularidade discursiva que podemos fisgar nos enunciados do recorte acima é o discurso religioso, quando apresenta significantes como perdão, sacramento, amor. Tais marcas indiciam o efeito bastante regularizado do amor materno, da mãe como aquela que suporta tudo em nome da prole, ao lado dele, os fios ideológicos de uma prática religiosa que milenarmente atribuem sentidos de homem e mulher para e por sujeitos inscritos em uma lógica binária dos sexos. Porém, o sujeito-mãe impõe uma resistência nesse ritual ideológico, dado que a mãe estaria ao lado do corpo da filha, independente da forma que ele possuiria. Nesse recorte discursivo, temos apresentado um sentido de desconhecimento, não em relação ao corpo caído no chão, mas o motivo dessa mãe estar diante de um corpo, nada além de um corpo.

Debruço. Olho a cabeça do corpo morto
Parece de uma mulher bem jovem. Ela devia ser vaidosa
Longas tranças espalhadas lhe cobrem a nuca e parte dos olhos
Sinto arrepio. Parece que eu já vi esse corpo por trás
Essa silhueta não me é estranha.
Tenho essa imagem no fundo de minhas lembranças
Quem será essa mulher?
Alguém me sussurra, ao lado, que foi um crime de homofobia
Penso em Josué, meu filho. Que não é filho. E, sim, minha amada filha

O efeito do corpo caído no chão é marcado pelos sentidos estabilizados que apontariam para um corpo de alguma mulher. Um corpo que não é apenas um corpo, uma vez que há um indicio de reconhecimento, “parece que eu já vi esse corpo por trás”. Aqui, torna-se importante retomarmos o sujeito do discurso que não possui uma identidade, tampouco uma empiria, mas que é tomado como uma posição-sujeito inscrito em dada formação discursiva. E, para que as palavras dele façam sentido, é preciso que ele se filie a sentidos já postos em circulação antes. Partindo disso, que corpo é esse que dá impressão de ter sido visto? Um corpo de uma mulher caído no chão? Não seria os vários corpos de mulheres tombados ao chão devido ao extermínio desses determinados corpos? Corpos não reconhecidos pelas lentes de contato de uma sociedade que funciona através de um “cistema” que lança sentidos polarizados sobre o corpo, isto é, um corpo recortado pela linguagem, e mais ainda pelos discursos, sulcando na sua materialidade uma lógica binária para o sexo e para o gênero.

No enunciado “tenho essa imagem no fundo de minhas lembranças” inscreve um modo de a memória discursiva sobre o corpo ressoar, fazendo ser possível uma operação de repetição em que algo do já-lá, do pré-construído, viabiliza e determina que certos corpos podem/devem ser tombados, enquanto outros não. O efeito de um possível crime de homofobia funciona pela “cabeça do corpo morto”, legitimando que é natural e aceito que determinados sujeitos sejam assassinados devido suas identidades de gênero ou orientação sexual. Baldini e Chaves (2018) discorrem sobre vidas

não vivíveis, vidas precárias em um contexto de Guerra, em que o Brasil é um campo minado, região de guerra no tocante aos povos indígenas, à população negra, e às violências e intolerâncias com os LGBTQIA+. Ao pensar em seu filho, que agora não é mais filho, mas sim filha amada, revela a insistência do ritual ideológico que distribui experiências de identidade e sexuais entre homens e mulheres, o que é possível em um sistema-mundo com sentidos sedimentados que sustentam o dizível. No entanto, mais uma vez, vemos que o ritual ideológico se estilhaça, uma vez que o sujeito-mãe mesmo retomando o filho, inscreve em seu discurso que há ali uma filha, sua amada filha. Como descreve Pêcheux (1982/1990),

E acrescentaremos que levar até as últimas consequências a interpelação ideológica como *ritual* supõe o reconhecimento de que não há ritual sem falha, desmaio, rachadura: “uma palavra por outro” é uma definição (um pouco restritiva) da metáfora, mas é também o ponto em que um ritual chega a se quebrar no lapso ou no ato falho. (p. 17).

Uma palavra por outra, “filho” por “filha”, produz uma quebra que faz circular sentidos outros para aquele sujeito e para aquele corpo. Do mesmo modo, “minha amada filha” faz falar sentidos sobre o amor a um corpo que não deveria ser amado, mas sim exterminado por portar uma contradição, um paradoxo, uma denúncia do fracasso ideológico.

Eu, sentinela de um corpo assassinado, que não consegui guardar
Essa é a minha menina. Tenho dor
Meu peito explode
Algo me fere o peito
Quem matou a minha menina?
O pai?
Eu?
Vocês?
Quem matou minha menina?
Quem matou minha menina?

Nesta última sequência discursiva, tomamos em primeiro momento as questões enunciativas: “Quem matou minha menina? O pai? Eu? Vocês? Quem matou minha menina? Quem matou minha menina?”. Algumas questões colocadas alhures circulam, uma vez que não são direcionadas somente a um destinatário. Há uma inserção de possíveis respostas que tratariam as questões levantadas, possíveis sujeitos que seriam algozes do crime que matou a menina. Há determinadas discursividades que fazem circular sentidos que autorizam, para a poluição trans, a morte enquanto possível ou como imperativo. O pai? Eu? Vocês? Quem matou essa menina, que mais mata mulheres trans em nossa sociedade? Questão que não localizam a prática de violência e extermínio para um indivíduo empírico e substancializado, mas há uma engenharia administrada ideologicamente que incita tais práticas.

Podemos tomar o corpo assassinado da menina como um efeito metonímico, uma vez que este corpo representa um pedaço de um problema que explode em nossa sociedade. O corpo caído da menina sustenta os sentidos que podem deslizar e escapar (Cassana, 2018) para atingir outros corpos de meninas e mulheres, visto que está dado que eles podem e devem ser eliminados. Esse corpo do filho/filha amada, vaidosa, cabelos longos e etc., dizem de um corpo que representaria um todo, todo corpo trans-caído por algum crime de (trans)fobia. Um corpo assassinado que não consegui guardar? Quem? Quem não conseguiu guardar esse corpo? A mãe, o pai, eu, vocês? O sentido do enunciado “sentinela de um corpo assassinado”, inscreve discursivamente o efeito de uma sociedade que falha em assegurar o direito da vida para alguns sujeitos, recolocando o extermínio da população trans enquanto questão para o social e o coletivo.

Que a menina continue escrevendo...

O encontro com esse corpo sem juízo passou pelo que eu já fui e pelas possibilidades do que eu ainda posso ser. É um vômito, uma catarse, um pedido de ajuda ou uma mãe que ajuda. (Jup do Bairro)

Para um efeito de conclusão, destacamos que este escrito de algum modo permanece aberto, sentidos colocados em circulação através do título recorte desse texto “*Quem matou minha menina? O pai? Eu? Vocês?*”, questão que promove uma mudança de terreno em que a busca pelo culpado, pode ser lido e localizado nas produções discursivas que sustentam determinadas práticas de violência e de extermínio de sujeitos que se situam no mar das dissidências de gênero. Como alerta Pêcheux:

E através destas quebras de rituais, destas transgressões de fronteiras: o frágil questionamento de uma ordem, a partir da qual o lapso pode tornar-se discurso de rebelião, o ato falho, de motim e de insurreição: o momento imprevisível em que uma série heterogênea de efeitos individuais entre em ressonância e produz um *acontecimento histórico*, rompendo o círculo da repetição (Pêcheux, 1982/1990, p. 17 [itálicos do autor]).

Isso posto, o movimento das transidentidades comparece como um “frágil questionamento de uma ordem”, irrompendo um real que inscreve um acontecimento, dado que costura uma memória com uma atualidade. Consoante a Pêcheux (1982/1990), podemos dizer que as transidentidades, experimentando progressivamente, sob determinada democracia sexual, o irrealizado do movimento de resistência, vão descobrindo a conta gotas que a cisgeneridade (o “cistema-mundo”) tem necessidade vital de que o irrealizado permaneça, ou seja, a dominação de uma ideologia binária dos sexos e dos gêneros introduz, por meio de certo universalismo, uma barreira política invisível.

A necessidade de um corpo semanticamente (tido como) normal caminha ao lado de uma necessidade de que a menina continue escrevendo. Continue sendo amada com a forma que o seu corpo possuir. Uma escrita que faz ranger o que é “cistematicamente” aceito e imposto, pois, sabemos que o ritual ideológico é acometido por falhas, deixando uma fresta onde outros sentidos e sujeito possam se forjar. Trata-se, portanto, de uma estrutura frágil, uma barreira possível de atravessar e de se escrever... que as meninas continuem escrevendo para suas mães, seus amores, para o mundo.

Referências

- ALTHUSSER, L. **Ideologia e aparelhos de Estado**. Lisboa: Presença, 1980. (Trabalho Original publicado em 1970).
- ANTRA. Associação Nacional de Travestis e Transexuais. **Resistir pra existir, existir pra reagir**. 2023. Disponível em: <https://antrabrazil.org/>. Acesso em: 10 set. 2023.
- BAGAGLI, B. P. Orientação sexual na identidade de gênero a partir da crítica da heterossexualidade e cisgeneridade como normas. **Letras Escreve**, Macapá, v. 7, n. 1, p. 137–64, 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.18468/letras.2017v7n1.p137-164>. Acesso em: 10 set. 2023.
- BALDINI, L. J. S.; CHAVES, T. V. Do visível ao nomeado: enquadramentos do humano. **Trabalhos em Linguística Aplicada**, Campinas, v. 57, n. 2, p. 799-820, 2018. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/tla/a/TWrn5cFgJSdqfdNpfHj8MnP/?lang=pt>. Acesso em: 10 set. 2023.
- BENTO, B. **A reinvenção do corpo: sexualidade e gênero na experiência transexual**. 3. ed. Salvador, BA: Devires, 2017. (Trabalho Original publicado em 2006).

BOCCHI, A. F. A. Corpos contraditores e o inapreensível do sexo, do gênero e da sexualidade. In: GARCIA, D. A.; BIZIAK, J. dos S.; SOUSA, L. M. A. e. (orgs.). **Do cárcere à invenção: gênero sexuais na contemporaneidade**. São Carlos, SP: Pedro & João Editores, 2017. p. 15-38. Disponível em: <https://pedrojoaoeditores.com.br/produto/do-carcere-a-invencao-generos-sexuais-na-contemporaneidade/>. Acesso em: 10 set. 2023.

CASSANA, M. F. **Corpo (e)m discurso: ressignificando a transexualidade**. Curitiba, PR: Appris, 2018.

EIDELSZTEIN, A. **A origem do sujeito em psicanálise**. São Paulo, SP: Toro Editora, 2020.

HERCULINO, B. M. **Discurso e psicanálise: efeitos de corpo nas transidentidades**. 2021. 242 f. Dissertação (Mestrado em Ciências) – Universidade de São Paulo, 2021. Disponível em: https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/59/59142/tde-10062022-134856/publico/Dissertacao_Corrigida_BrunoMonteiroHerculino.pdf. Acesso em: 10 set. 2023.

LACAN, J. **Seminário, livro 11: os quatros conceitos fundamentais da psicanálise** (M. D. Magno, trad.). Rio de Janeiro, RJ: Zahar, 2008. (Trabalho Original de 1964).

LAQUEUR, T. W. **Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud**. Rio de Janeiro, RJ: Relume Dumará, 2001.

LEANDRO FERREIRA, M. C. O corpo como materialidade discursiva. **Revista Eletrônica de Estudos do Discurso e do Corpo**, Vitória da Conquista, v. 2, n. 1, p. 77-82, 2013. Disponível em: <https://periodicos2.uesb.br/index.php/redisco/article/view/2697>. Acesso em: 10 set. 2023.

ORLANDI, E. P. **Análise de discurso. Princípios e procedimentos**. Campinas, SP: Pontes, 2007a.

ORLANDI, E. P. **Discurso e texto**. Formulação e circulação de sentidos. Campinas, SP: Pontes, 2012.

ORLANDI, E. P. **Discurso e texto**: formulação e circulação dos sentidos. Campinas, SP: Pontes, 2005.

ORLANDI, E. P. **Interpretação**: autoria, leitura e efeitos do trabalho simbólico. Campinas, SP: Pontes Editores, 2007b.

PÊCHEUX, M. (2014). **Semântica e discurso**: uma crítica à afirmação do óbvio. 5. ed. (E. P. Orlandi et al., trads.). Campinas, SP: Editora Unicamp, 2014. (Trabalho Original Publicado em 1975).

PÊCHEUX, M. **Análise automática do discurso**. In: GADET, F.; & HAK, T. (orgs.). Por uma análise automática do discurso: uma introdução à obra de Michel Pêcheux. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2014. (Trabalho Original Publicado em 1969).

PÊCHEUX, M. Delimitações, inversões, deslocamentos (J. H. Nunes, trad.). **Cadernos de estudos linguísticos**, Campinas, v. 19, p. 7-24, 1990. (Trabalho Original Publicado em 1982). Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cel/article/view/8636823>. Acesso em: 10 set. 2023.

PÊCHEUX, M. Papel da Memória. In: ACHARD, P. et al. (orgs.). **Papel da memória**. 5. ed. Campinas, SP: Pontes Editores, 2020. (Trabalho Original Publicado em 1983).

ROBIN, R. **A memória saturada** (C. Dias & G. Costa, trad.). Campinas, SP: Editora Unicamp, 2016.

ROLLING STONES BRASIL. **Jup do Bairro**: transgressão e pretitude de um corpo sem juízo. 2020. Disponível em: <https://rollingstone.uol.com.br/noticia/jup-do-bairro-transgressao-e-pretitude-de-um-corpo-sem-juizo/>. Acesso em: 10 set. 2023.

SANTOS, R. L. M. **“Você matou meu filho” e outros gritos**: um estudo das formas de denúncia. 2018. 244 f. Tese (Doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Campinas, Campinas, 2018. Disponível em: <https://repositorio.unicamp.br/acervo/detalhe/990955>. Acesso em: 10 set. 2023.

SOUSA, L. M. A. Formação discursiva e movimentos do sujeito: de como o cortador de cana é falado na mídia. *In*: BARONAS, R. L. (org.). **Análise de discurso: apontamentos para uma história da noção-conceito de formação discursiva**. Araraquara, SP: Letraria, 2020. p. 361-76.

VERGUEIRO, V. **Por inflexões decoloniais de corpos e identidades de gênero inconformes**: uma análise autoetnográfica da cisgeneridade como normatividade. 2015. 243 f. Dissertação (Mestrado em Cultura e Sociedade) - Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2015. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/ri/handle/ri/19685>. Acesso em: 10 set. 2023.

Os efeitos de sentidos a partir dos depoimentos das mulheres pioneiras sinopenses

Keila Rejane Warmling (UFMT)

Considerações Iniciais

Durante a década de setenta do século XX, a região centro-norte, do estado de Mato Grosso, passou por um processo de migração intensa. Muitos colonos atraídos pela existência de *'novas terras'* e estimulados pelas propagandas circuladas por empresas privadas de colonização, bem como, pelo Estado que incentivava a expansão da fronteira agrícola do país, migraram para esta região a fim de ocupar os chamados *'espaços vazios'*⁴⁶.

É nesse contexto que surge a cidade de Sinop, localizada na região centro-norte do estado de Mato Grosso. Trata-se de uma cidade que fora projetada e fundada por uma empresa colonizadora-privada, a SINOP S.A, sob a gerência dos colonizadores Ênio Pipino, Nilza de Oliveira Pipino e João Pedro Moreira de Carvalho.

O discurso midiático circulado pela empresa colonizadora e pelos principais jornais nacionais divulgavam esse território como o *'Eldorado de terras férteis'* e de clima favorável ao cultivo agrícola, atraindo assim, pessoas de diversas regiões do país, principalmente dos estados sulistas, com predominância de paranaenses (tendo em vista que a sede da empresa-colonizadora localizava-se neste estado). Estes colonos migraram em busca da *'terra prometida'* em que se *'plantando tudo dá'*. Esse era o discurso

⁴⁶ Expressão utilizada nos discursos do governo na década de 70 do século XX, para referir-se a Amazônia brasileira enquanto lugar *'desabitado'* e, assim, justificar o sentido de povoá-la, ignorando os povos que já ocupavam a região, como ribeirinhos, indígenas, seringueiros etc.

(re)produzido pela empresa colonizadora e assegurado pelo Estado a fim de garantir a expansão da fronteira e a integração desse território à economia nacional.

Durante a minha trajetória de pesquisa no Mestrado, ao refletir sobre o modo como a mídia impressa significou a cidade de Sinop em seu período fundacional – enquanto símbolo do *Progresso* e, também o colonizador – este denominado sob o epíteto de *bandeirante moderno... plantador de cidades* – uma das questões que me inquietou foi perceber o apagamento das mulheres pioneiras nesses relatos sobre a colonização sinopense.

Essa inquietação me motivou a retornar aos jornais, a fim de encontrar rastros/marcas de ‘como’ as mulheres sinopenses foram significadas no período de fundação da cidade. Durante esse trajeto de pesquisa e na ânsia de buscar respostas diante dessa provocação, para além dos jornais que circularam em décadas passadas, deparei-me com um material recente que diz sobre as mulheres pioneiras de Sinop. Trata-se de uma obra em que as próprias mulheres – as pioneiras do processo de (re)ocupação desse território – narram suas histórias de vida. O livro fora organizado por uma autora sinopense, Leni Chiarello Ziliotto e é intitulado *O brilho de estrelas imortais: desbravar a terra e promover a vida*⁴⁷.

Após tomar conhecimento sobre essa obra, decidi que seria relevante tomar esses depoimentos enquanto materialidade textual de análise, visto que me levaria à compreensão de ‘como’ as mulheres (se) significaram nesse espaço discursivo de existência. Assim, em minha trajetória de Doutorado, dediquei-me em observar e refletir sobre os movimentos de sentidos presentes nas falas dessas mulheres, ou seja, ‘como’ essas pioneiras – ao dizerem sobre si mesmas – encenam suas vivências nesse contexto de

⁴⁷ ZILIOOTTO, Leni Chiarello. **O brilho de estrelas imortais:** desbravar a terra e promover a vida. Passo Fundo: Berthier, 2017. Destacamos de antemão que os depoimentos das mulheres pioneiras que analisaremos neste artigo foram retirados desta obra.

colonização. Assim, o presente artigo surgiu a partir das reflexões realizadas nessa etapa do meu processo de formação.

A teoria do discurso: sujeito, memória e ideologia

Ao propormos compreender os relatos das mulheres pioneiras, levaremos em consideração que os discursos se produzem e se fixam como já-ditos na memória discursiva – na ordem do repetível, cuja memória também movimenta, mobiliza sentidos outros. Orlandi (2015) aponta para o fato de que toda produção dos sentidos ocorre através da repetição entre a paráfrase e a polissemia, produzindo sempre outros sentidos sobre os já-ditos, pelas relações entre as formulações que produzimos e os dizeres que constituem a memória discursiva. Nessa direção, destacamos que ao pensar os sentidos para a mulher colonizadora e para as mulheres pioneiras, pensaremos igualmente nos atravessamentos da memória discursiva, em uma interpelação ideológica que produz o assujeitamento daquele que fala.

A Análise de Discurso, teoria fundada na França, por Michel Pêcheux, nos anos 60 do século XX e (re)significada por Eni Orlandi no Brasil, constitui o lugar teórico de filiação deste nosso trabalho. Trata-se de uma teoria formulada no entremeio da Linguística, da História e da Psicanálise, que tem o discurso como objeto de estudos, logo, um espaço de reflexão e compreensão da linguagem.

Ao longo de seu percurso intelectual, Michel Pêcheux, ao propor a construção do objeto teórico e contraditório que move o desejo de interpretação – a saber, o *discurso* – faz referência ao sujeito movido pelas leis do inconsciente, ou seja, o sujeito da falha, de furos, de lapsos: “[...] a forma sujeito do discurso, na qual coexistem, indissociavelmente, interpelação, identificação e produção de sentido, realiza o *non-sense* da produção do sujeito como causa de si sob a forma da evidência primeira [...]” (Pêcheux, [1975], 2014, p. 271).

O percurso traçado por Pêcheux aponta para um sujeito que não é a fonte do sentido, uma vez que o sentido se forma na história

através do trabalho da memória, da incessante retomada ao já-dito, de tal modo que, conforme nos aponta Malidier (2003, p. 96), “[...] o sentido não pode ser cercado, ele escapa sempre”.

Assim, a teoria da Análise de Discurso nos permite compreender que para trabalhar no campo linguístico-discursivo, implica em reconhecer que nossos dizeres estão inscritos em um saber inconsciente, logo, quando falamos algo, falamos muito mais do que supomos dizer. Por tratar-se de um saber inconsciente, ao enunciar, o sujeito diz sobre o que ele próprio desconhece, já que os dizeres inscrevem-se em uma memória discursiva.

O sujeito do discurso então, ao enunciar, tem a ilusão de que ele pode determinar/controlar os sentidos daquilo que diz, no entanto, esses sentidos podem ser/tornar-se outros uma vez que os sentidos não estão fixados nas palavras, mas são constituídos na/pela história. Para Pêcheux (2014, p. 161, grifos do autor) “[...] aquilo que eu digo não está fora do campo daquilo que eu estou determinado a não dizer”, ou seja, “[...] o sujeito se constitui pelo esquecimento daquilo que o determina”.

Questões relacionadas ao sujeito nos importam porque, enquanto posições simbólicas (linguístico-discursivas) historicamente constituídas, os relatos das mulheres pioneiras se apresentam enquanto vestígios do vivido e, tendo em vista que nós nos significamos naquilo que dizemos, os gestos de interpretação sobre essa materialidade nos permitirão compreender o funcionamento ideológico que atravessa os dizeres dessas mulheres.

Nesse direção, destacamos que as mulheres migrantes – tomadas pela necessidade de produzir sentidos sobre/na cidade recém fundada e textualizada pela relação com o outro e com o próprio espaço simbólico da colonização enquanto um ‘*grande feito*’ – vão estabelecer uma realidade significativa nesse espaço. E é a partir dessa realidade discursiva que nós, enquanto analistas, buscaremos compreender os sentidos materializados, uma vez que o discurso é, através da língua, aquilo que permite a materialização dos efeitos ideológicos (Pêcheux [1975], 2014).

Portanto, interessa-nos compreender, a partir do território deslizante que é constitutivo da fala, como as mulheres pioneiras, ao narrarem suas histórias, seus trajetos durante o período de (re)ocupação do território sinopense – e, vale ressaltar, na tentativa de se auto-definirem como *protagonistas* nesse empreendimento de colonização – (re)produzem os *efeitos de identidade*, ou seja, como elas, ao dizerem da colonização, dizem de si.

As mulheres pioneiras e os sentidos postos para/na cidade de Sinop

A história da cidade de Sinop, desde o período de fundação até os dias atuais, é narrada de forma *político-eleitoral*, ou seja, tornando-se parte dos discursos ufanistas por parte da classe dirigente local. Arruda (1997) contribui com nossas reflexões ao afirmar “[...] os espaços são simulados e os territórios apropriados e transformados; viabilizadas pela técnica e poder, *as cidades são inventadas, fabricadas e os seus espaços comercializados*” (Arruda, 1997, p. 180, grifos nossos). Assim, com vistas à comercialização do espaço, a mídia não poupou argumentos para ‘convencer’ os colonos a migrarem. Os relatos das mulheres migrantes, por sua vez, retratam como se deu esse processo:

A vinda a Sinop deve-se às propagandas veiculadas pela rádio, que falavam tão bem da cidade em expansão. Nunca vou me esquecer da música: “Obrigado Sinop, obrigado Sinop. É o Brasil que te aplaude de pé. Pela cidade Vera. Pela Gleba Celeste”. Aos que vinham conhecer e comprar terra, os corretores mostravam uma propriedade preparada para fazer propaganda, com café bonito, irrigado e adubado (Benedita Ribeiro de Araújo – Pioneira de Sinop, p. 87).

[...] ouvíamos muita propaganda do estado através do rádio e também das pessoas que viviam nas proximidades, o que fez Osvaldo conhecer o lugar tão falado. Ele gostou muito, do lugar e dos projetos que estavam sendo implantados, e adquiriu terras. [...] Sinop na época, era apenas uma

projeção na mente daqueles visionários (Darcilia Tessaro – Pioneira de Sinop, p. 127).

[...] chegamos aqui em 1979. Viemos porque o Antônio veio ver a cidade com os amigos depois de ouvir a propaganda que faziam no Paraná e ficou entusiasmado para vir plantar café. [...] Fizeram uma chácara adubada e irrigada, que era mostrada aos sulistas que vinham comprar terra. Ele voltou com folhas lindas de café na sacola para mostrar. Negociou com uma pessoa que já havia comprado 30 alqueires aqui em Sinop, trocando-os pelos nossos dez alqueires no Paraná. Demos os dez alqueires para ele, que não queria vir para MT, e ele nos deu trinta alqueires, um jipe e mais dinheiro. Para nós representava um grande negócio (Joraci Cavazzani – Pioneira de Sinop, p. 211).

[...] Nossa história com Sinop começou quando meus pais vieram ao Mato Grosso acreditando em uma propaganda veiculada pela rádio da época em um programa sertanejo. Passava bem cedinho e dizia: “Eis que no eixo rodovia Cuiabá-Santarém surge a cidade Vera”, e seguia a propaganda, dizendo “Terra boa para café e para arroz. Livre de geadas!” (Maria Lúcia de Araújo – Pioneira de Sinop, p. 299).

[...] Trouxe a família com o argumento de perspectiva de futuro, baseado no lema do governo federal: “desbravar para não entregar”. Com esse apelo o governo trazia pessoas para desbravar e colonizar Mato Grosso, e o Sr. Ênio tinha boas relações com o governo federal (Rosana Tereza – Pioneira de Sinop, p. 375).

Nessa direção, as narrativas sobre Sinop caracterizam-se pela estrutura do que Mariani (1996), nomeia como “*memória do futuro*”, ou seja, aquela sobre a qual os discursos circulados pelas propagandas midiáticas criam uma ilusão de ascensão social, alimentando um imaginário de sucesso futuro. A autora aponta como o *já-dito* – e, nesse sentido temos a memória de colonização do Brasil – se atualiza no dizer e como esse mesmo dizer produz antecipações. De acordo com Mariani (1996), a memória pode ser entendida como a reatualização de acontecimentos e práticas passadas em um momento presente, sob diferentes modos de

textualização. Assim, o ato de ‘recordar’, possibilitado pela memória, também se concretiza no movimento do presente em direção ao *devoir*, engendrando, desse modo, a *memória do futuro*.

Compreendemos que o discurso jornalístico, ao propagar a qualidade das terras, a variedade das madeiras nobres existentes em Sinop, as condições climáticas favoráveis ao cultivo agrícola, bem como o modo como apelava através de fotografias e filmes que destacavam a beleza dos cafezais – enfim, traçando um discurso idealista-propagandístico de exuberância da ‘*selva*’ – produzia uma *memória de futuro* para os colonos.

Percebemos ainda, que o sentimento de pertença a essa cidade, ultrapassava os limites de uma cidade tomada enquanto espaço físico. A cidade significa/significava como parte indissociável da vida dessas migrantes.

Acho que minha vida pode ser comparada à de Sinop. Fermentou e cresceu muito! (Constancia Vicente – Pioneira de Sinop, p. 119).

[...] é o lugar que vi sair do barro para virar essa cidade grande que é; e isso é como ver um filho nascer, crescer e ser um adulto de sucesso. Assim é Sinop para mim, como um filho querido (Irene Maria – Pioneira de Sinop, p. 169).

Sinop casou comigo, e eu casei com Sinop. Têm horas em que não acredito que Sinop é o que é hoje, cresceu muito rápido (Maria Terezinha – Pioneira de Sinop, p. 313).

[...] queríamos registrar nosso patriotismo em Sinop com um filho mato-grossense. Havíamos programado dois, e já os tínhamos, mas pensamos que todo o amor que desenvolvemos por Sinop era passível de um terceiro filho. Engravidei e tivemos nossa sinopense Juliana. [...] eu quis dar à luz em Sinop. [...] Senti-me plenamente realizada pelo nascimento de um filho sinopense (Zelir Brandão – Pioneira de Sinop, p. 427).

Compreendemos que a relação estabelecida entre as mulheres migrantes e a cidade é uma relação afetuosa, ao ponto de não se distinguirem uma da outra. Trata-se, segundo Lima (2016, p. 73), de

[...] um enlaçamento que une o corpo da mulher ao corpo da cidade. Essa relação de inscrição é entendida, particularmente, no sentido da cidade *fazer parte* dessas mulheres e também das mulheres *fazerem parte* da cidade. Uma inscrição significativa! Uma inscrição constitutiva! Cidade e mulheres significadas juntas. Não separadas! Enlaçadas! Enlaçamento. Cidade e mulheres significadas na polissemia.

Nesse contexto, a cidade é tomada enquanto um traçado imaginário-discursivo que nos diz sobre o funcionamento das relações com o sujeito enquanto relações que não são imparciais, mas, sobretudo, constitutivas. As mulheres se significam a partir das relações estabelecidas com a cidade, ou conforme nos aponta Orlandi (2012a, p. 86) “[...] o corpo do sujeito está atado ao corpo da cidade, ao corpo social. E isto é constitutivo, é parte de seu processo de significação”.

Desse modo, a cidade se materializa enquanto um espaço de significação, em que as práticas sociais, ou seja, as relações estabelecidas entre os sujeitos, possuem uma forma material, forma esta, resultante da simbolização do espaço citadino com os sujeitos que transitam/habitam esse espaço. A cidade, enquanto símbolo do Progresso, do desenvolvimento e da pujança atravessa a memória das mulheres migrantes, marcando um “eu” urbano que não consegue se desvencilhar dos sentidos ditos/postos – pela mídia/pelo colonizador – no que tangem a cidade. Assim, a cidade é “[...] uma realidade que se impõe com toda a sua força. Nada pode ser pensado sem a cidade como pano de fundo” (Orlandi, 2004, p. 11).

Por outro lado, tendo em vista que a memória discursiva não é linear, isto é, não funciona de forma homogênea, essas mulheres vão, ao mesmo tempo, desconstruir essa visão romantizada do *Eldorado*:

[...] era apenas um pântano, uma areia movediça cobrindo as ruas, todos os dias tínhamos de ajudar carros e caminhões que atolavam. [...] não era possível enxergar a três metros de distância por conta da poeira e da fumaça;

nosso olhos ardiam! À noite era preciso fechar toda a casa por conta da fumaça, e havia dias que nem se enxergava o sol (Angélica Federizzi – Pioneira de Sinop, p. 45).

[...] A colonizadora dizia que a plantação daria boa. Perdemos tudo, não deu nada. A terra era fraca, tinha de ser adubada, o que nasceu morreu com a seca. Não se sabia que em Sinop a seca tomava quase meio ano (Anita Domingas Mantovani – Pioneira de Sinop, p. 53).

Na época diziam que quem plantasse café aqui enriqueceria. Foi uma roubada. Os corretores enganaram as pessoas, muitos venderam tudo o que tinham no Sul, gastaram seu dinheiro comprando terras e não produziram, ficando sem nada para poder voltar (Benigle Trentin – Pioneira de Sinop, p. 93).

[...] gastamos muito dinheiro para fazer essa plantação. [...] Compramos até balaústre para plantar café. Mas perdemos tudo, porque não deu nada; o solo aqui era fraco, precisava de tratamento químico para produzir, e na época não havia agrônomo para analisar a terra, para orientar os agricultores. Muita gente que veio com dinheiro do sul, gastou para produzir e perdeu tudo (Irene Maria – Pioneira de Sinop, p. 169).

[...] plantamos mandioca para a indústria de álcool que estava abrindo em Sinop. A mandioca nasceu e deu uma bela árvore, um tronco grande e lindo, mas embaixo não havia nada. Perdemos tudo. Tivemos prejuízo. No Paraná, mal fazíamos um buraco para plantar o café e tudo dava certo. Aqui não dava, porque a cova se enchia de chuva e o café morria. Perdemos a plantação de café; e a pouca mandioca que não perdemos vendemos a um preço muito baixo. Trouxemos 1500 sacos de estopa porque imaginávamos que íamos ensacar muito café. Já que tínhamos o triplo de terra de lá do Sul, imaginamos uma superprodução. Fizemos uma estiva de madeira para guardar os sacos empilhados aguardando a colheita. Mas depois de seis meses de chuva os sacos apodreceram vazios, viraram pó. Nosso dinheiro virou pó. [...] Mais uma tentativa, arrendamos uma olaria, mas foi bem na época da chuva. O cara que nos arrendou sabia, mas nós não. Antônio fez empréstimo no banco para empreitar a olaria, mas os tijolos não secavam. Não produzimos nada. Mais um grande prejuízo. [...] Viemos animados para Sinop, mas com tantos erros que aconteceram, não faltou vontade de

voltar. Porém, não tínhamos condições de fazer isso, pois no Sul a terra era bem mais cara (Joraci Cavazzani – Pioneira de Sinop, p. 211).

Essa forma de dizer do espaço enquanto um lugar inóspito, um *pântano* de terras improdutivas, funciona/funcionava como forma de enaltecer o trabalho realizado no local, ou seja, como meio de reforçar a conquista da *floresta bravia*, da *selva*. Assim, diante do desejo de se firmarem enquanto *protagonistas* desse empreendimento colonizatório, enquanto ‘heroínas’ do processo de colonização – haja vista que outrora essas mulheres foram silenciadas pela mídia – elas denunciavam as inúmeras dificuldades encontradas, a falta de estrutura da cidade, a improdutividade das terras, as doenças que assolavam a população, enfim, a cilada posta em relação ao *paraíso de terras férteis*. A ânsia pela *terra prometida* virara, portanto, um pesadelo e, o sonho capitalista – de que o trabalho no *Eldorado* seria convertido em poderio econômico – ia aos poucos se desfazendo.

Nesse cenário, destacamos que a religião teve caráter fundamental nesse processo de colonização:

Eu ia à igreja rezar todas as manhãs e chorava muito. [...] chorei muitos meses sem parar. A sorte é que a igreja era perto de casa, na verdade, era só atravessar a rua. Lá que eu desabafava minhas tristezas. Lembro que em uma segunda-feira fui pagar o dízimo na igreja e uma freira me perguntou se eu costurava. Não respondi à pergunta dela, apenas desatei a chorar. Ela me consolou e eu me abri, disse para a freira que chorava todos os dias, que não conseguia esquecer que no Sul era dona de mim mesma, tinha tudo, e aqui não valia duzentos réis. Eu repetia para a freira que no Sul eu tinha tudo e aqui não havia nada para comprar além do que trazia o búfalo, um avião do governo que trazia farinha úmida e, por isso, tínhamos de secá-la ao sol antes de fazermos pão. Imagina! Aqui era desolador para quem há pouco tempo tinha tanta coisa a seu dispor. A freira disse que daquele dia em diante não era para chorar e que ela faria uma novena para tudo ficar bem. Na terça-feira chorei desesperadamente e na quarta-feira acordei sem vontade de chorar e não chorei mais. Dito e feito: ela rezou e eu fiquei boa. Hoje percebo que foi bom termos vindo a Sinop... (Anita Domingas Mantovani – Pioneira de Sinop, p. 53).

Eu sempre segui o exemplo de Nossa Senhora, que sempre deu sim a tudo. Sim a Deus, sim ao filho, sim ao sofrimento. A mulher precisa dizer sim ao que lhe é reservado para termos um mundo abençoado (Lurdes Moreno – Pioneira de Sinop, p. 251).

A igreja – enquanto aparelho ideológico, exerceu grande poder sobre a vida dos colonos e, mais fortemente em relação as mulheres que eram praticantes assíduas da religião. Nesse sentido, destacamos que o poderio exercido pela igreja se deu em diferentes âmbitos, tanto em relação ao ato de resistir/permanecer no local – a fé em Deus/ a religiosidade contribuiu com a adaptação no novo espaço – quanto em relação à subordinação ao patriarcado – o casamento, a obediência a Deus e a subserviência aos maridos. Se por um lado, a crença em Deus funcionava como o ‘acalento’ nos momentos de dificuldade – permitindo que as mulheres suportassem as tantas adversidades do meio – por outro lado, os relatos dessas mulheres apontam para a inscrição em uma formação discursiva machista e opressora, que dita/ditava regras de comportamento e de submissão. Nessa direção, enfatizamos que – historicamente – o discurso religioso contribuiu para um cenário de opressão em relação a mulher:

(SD 01): *Disse ao meu marido: “Por que não vamos para o Sul, onde há muitos conterrâneos teus, há várias comunidades italianas, tua cultura?”. Mas ele quis Sinop. E eu aceitei. Fiz o juramento na igreja a Cristo de acompanhar meu marido, e Deus me deu forças para superar tudo* (Leonete Costa – Pioneira de Sinop, p. 229).

(SD 02): *[...] na época eu soube de um concurso em Cuiabá para lecionar pelo estado de Mato Grosso, nas escolas de Sinop. Pedro não deixou-me fazer a inscrição, não permitindo que eu desempenhasse a função de professora aqui; respeitei meu marido e, amorosamente, cuidei das minhas filhas, dos meus netos e da casa.* (Benigle Trentin – Pioneira de Sinop, p. 93).

(SD 03): *[...] eu não queria sair de Japurá, chorei, mas Marcos decidiu e então voltamos. A mulher não mandava em nada e fazia tudo em casa sozinha, e os homens decidiam tudo e não moviam um dedo para ajudar sua*

esposa nas tarefas domésticas (Dolores Hidalgo Gimenes – Pioneira de Sinop, p. 139).

(SD 04): [...] Nossa geração foi criada para obedecer e para ficar com o marido pelo resto da vida; essa era a educação da época (Leonete Costa – Pioneira de Sinop, p. 227)

(SD 05): Quando vim a Sinop, objetivava voltar aos estudos, mas meu marido não deixou. Não pude estudar enquanto estava com Dorli, o pai dos meus filhos. [...] Só pude concluir o ginásio, o segundo grau e o curso técnico pró-funcionário quando meu marido faleceu, no ano de 2006, ao contrair uma doença hepática. (Marlene Rossi – Pioneira de Sinop, p. 345).

Como podemos observar, os dizeres apontam para um plano verbal de *negação* na medida em que as mulheres referenciam os tantos “nãos” que perpassam suas histórias:

(SD 02): Pedro **não** deixou-me...

(SD 03): Marcos decidiu [...] a mulher **não** mandava em nada [...] os homens decidiam...

(SD 05): Meu marido **não** deixou... **Não** pude estudar...

A passividade em relação a aceitação das condições impostas – através do “era a educação da época” ou “respeitei meu marido” – revela as formas como a estrutura patriarcal de sociedade interpela essas mulheres, naturalizando a opressão.

O discurso religioso, ao engrandecer os sentidos postos para a *família* – dando ênfase ao comprometimento em relação ao casamento – contribuiu para que as mulheres pioneiras sinopenses permanecessem no local, para que não ‘abandonassem o marido’, ou seja, para que não ‘destruíssem a família’. Por outro lado, conforme nos aponta Haroche (1992, p. 211), ao dizer sobre “[...] os efeitos falhados do assujeitamento”, “[...] o mundo não é um complexo de coisas acabadas, mas processos em constante movimento” (Orlandi, 2012, p. 75), assim há dizeres que nos põem diante de funcionamentos discursivos contraditórios, de modo que

o assujeitamento vai apontar para o duplo, para a “dobra, a inclinação” (*ibid.*, p. 78), momento em que as mulheres pioneiras, apesar de interpeladas pelo discurso religioso, vão (re)produzir dizeres que furam com a linearidade posta para a mulher-religiosa enquanto submissa, recatada, obediente e do lar:

(SD 06): [...] eu era muito comportada. Lembro que eu nunca usei roupa curta e nunca fui à casa do meu namorado.

[...] Logo que casei, meu marido perguntou por que usar salto alto, por que usar batom. Falei: “Quer que eu ande como coruja? Que eu me apresente mal arrumada?” Ele falou: “Mulher de homem não anda com a boca rebocada”. Falei: “Batom sim, e bem vermelho, senão nem combina”. E assim fui conquistando meu espaço também. [...] A mulher hoje tem mais presença, não precisa mais obedecer aos pais ou aos maridos, elas mesmo se garantem. Gostei disso, de mulher se garantir. Queria viver nesse tempo. [...] Hoje é uma maravilha, mulheres ganham seus salários e compram seus carros, saem sozinhas, na hora que quiserem, quando quiserem, com quem quiserem (Alaides Offmman Lemos – Pioneira de Sinop, p. 29).

(SD 07): [...] fomos educadas para acompanhar nossos maridos, e eu acompanhei o meu em tudo [...]. Fomos educadas para obedecer, mas diante dos percalços da vida, aprendemos a decidir situações (Angélica Maria Federizzi – Pioneira de Sinop, p. 45).

(SD 08): [...] Passei a juventude praticamente inteira presa em casa, devido aos ciúmes de meu pai. Lembro que havia um clube de um japonês que promovia shows, e as vezes papai nos deixava ir, porque era perto de casa. [...] Uma vez nesse clube, eu me empolguei e comecei a dançar em cima de uma mesa. [...] Eu confesso que gostaria de ter vivido com mais liberdade, de ter, talvez, escolhido um marido diferente, ter conhecido mais pessoas e entendido melhor o mundo (Aparecida Munhoz – Pioneira de Sinop, p. 81)

(SD 09): [...] Nasci trabalhando e sabia fazer de tudo, limpar chão, lavar roupa, fazer comida, cuidar de criança. Tive juízo sim [...]. [...] Comecei a namorar cedo, com treze anos, escondida dos pais. Papai disse “Minha filha não casa com esse negro”. [...] Mas continuamos nos encontrando às

escondidas na Fazenda Tenório, que tinha um campo de futebol (Marlene Vicente – Pioneira de Sinop, p. 331)

Nessa perspectiva, é relevante observar e contrastar os elementos que referenciam a construção das identidades das mulheres pioneiras enquanto relações conflituosas e contraditórias. Compreendemos assim, que a identidade é um processo cujas bordas são moventes/instáveis, cujo limite é o *não-limite*. Ao mesmo tempo em que a sequência discursiva 06, por exemplo, aponta para o comportamento tido como ‘adequado’ para moças, que não deveriam frequentar a casa do namorado ou usar roupa curta – e aqui, destacamos o atravessamento do discurso religioso que, como vimos, teve grande contribuição na imposição de regras de comportamento e de controle social sobre os corpos femininos – por outro lado, essa mesma sequência discursiva, aponta para a contradição, pois, quando o marido disse que “*Mulher de homem não anda com a boca rebocada*”, ela revidou: “*Batom sim, e bem vermelho, senão nem combina*”. A pioneira, portanto, inscreve seu dizeres em formações discursivas distintas, ora na formação discursiva conservadora-religiosa – que dita regras sobre o comportamento ‘adequado’ para a mulher – ora na formação discursiva contemporânea – que diz sobre a liberdade da mulher.

É importante destacar ainda o modo como essa sequência discursiva nos põe diante do desejo da pioneira de ter vivido sua juventude em tempos atuais: “[...] *A mulher hoje tem mais presença, não precisa mais obedecer aos pais ou aos maridos, elas mesmo se garantem. Gostei disso, de mulher se garantir. Queria viver nesse tempo. [...] Hoje é uma maravilha, mulheres ganham seus salários e compram seus carros, saem sozinhas, na hora que quiserem, quando quiserem, com quem quiserem*”. A pioneira então, ao referenciar-se em uma temporalidade de confronto entre o *passado* e o *presente*, faz significar os sentidos da opressão, de obediência/subserviência em relação ao sexo masculino e de ausência de liberdade no ir e vir, de fazer escolhas, de ter direito sobre os ganhos conquistados com o seu trabalho. Essa mesma relação é estabelecida na sequência

discursiva 08: [...] *Eu confesso que gostaria de ter vivido com mais liberdade, de ter, talvez, escolhido um marido diferente, ter conhecido mais pessoas e entendido melhor o mundo.*

A SD 07 nos coloca igualmente diante de formações discursivas distintas, ocupando ora a posição-sujeito submissa – isto é, assujeitada ao sistema religioso e patriarcal – que enfatiza a indissolubilidade do casamento [...] *fomos educadas para acompanhar nossos maridos, e eu acompanhei o meu em tudo [...]*, ora ocupando a posição-sujeito contemporânea, que coloca a mulher como recalitrante e independente: *Fomos educadas para obedecer, mas diante dos percalços da vida, aprendemos a decidir situações.*

A SD 08 nos põe diante da ausência de liberdade afirmada pela pioneira (devido aos ciúmes do pai), no entanto, ela relata o fato de frequentar um clube que promovia shows – lugar este, onde ela afirma ter se empolgado e dançado em cima de uma mesa. Desse modo, embora a pioneira se inscreva em uma formação discursiva conservadora-religiosa – em que a mulher era constantemente vigiada pelo pai, pelo marido ou pela sociedade, não podendo circular livremente pelos espaços públicos – ela afirma também, fugir desse lugar que fora historicamente determinado para a mulher, ou seja, ela se colocou/coloca enquanto resistência, quebrando esses paradigmas consolidados e, portanto, inscrevendo-se em uma formação discursiva contemporânea.

A sequência discursiva 09, ao relatar o modo ao relatar o modo como a pioneira afirma sua responsabilidade, seu caráter, através do “*Tive juízo sim*”, aponta para uma relação de causa-consequência que inscreve os dizeres dessa pioneira em uma formação discursiva machista. Assim, a pioneira “*tinha juízo*” porque ⇨ sabia executar com maestria todas as atividades do lar (*limpar chão, lavar roupa, fazer comida*) e, também, *cuidar de criança*.

Tendo em vista que os sentidos não estão fixados nas palavras, mas são historicamente determinados, estabelecendo – através da memória – relações com outros dizeres, apontamos para o fato de que, ao associar o ato de *ter juízo* com a realização de *tarefas do lar* e ao *cuidar de criança*, a pioneira encontra-se interpelada também pela

formação discursiva religiosa. Isso porque, o discurso religioso, ao conceber a importância da *família*, enquanto uma instituição *Sagrada*, dita normas de conduta e define os papéis a serem desempenhados de acordo com o gênero/sexo (feminino/masculino). Nesse sentido, a mulher seria a representação da imagem religiosa de *Maria* (pura, dócil, mãe e do lar) e o homem seria a representação da imagem religiosa de *José* (inteligente e provedor). Assim, o *ter juízo* remete ao fato de a pioneira ser 'obediente' aos padrões impostos sócio historicamente para ela, ou seja, capaz de realizar virtuosamente as atividades que lhes fora designada enquanto mulher.

Embora, como vimos, essa pioneira se inscreva em uma formação discursiva conservadora-religiosa, compreendemos que houve igualmente a inscrição em outra formação discursiva quando ela afirma “[...] Comecei a namorar cedo, com treze anos, escondida dos pais [...] continuamos nos encontrando às escondidas na Fazenda Tenório [...]”. Assim, ela produz uma quebra no que refere ao comportamento desejado para uma jovem de família cristã. O discurso religioso tem como mandamento da Igreja (o 5º mandamento): “Honra teu pai e tua mãe, a fim de que tenhas vida longa na terra”, assim como, a Bíblia Sagrada, em Colossenses 3:20 afirma “Filhos, obedçam a seus pais em tudo, pois isso agrada ao Senhor”. Nesse sentido, a mentira/o ato de enganar os pais firma-se enquanto um ato pecaminoso diante dos paradigmas impostos pela Igreja. Ao dizer que o namoro se dava *às escondidas*, a pioneira se inscreve em uma formação discursiva contemporânea-herética, isto é, que contraria a vontade de Deus, que contesta os dogmas da fé cristã.

Tendo em vista que as relações sociais não se figuram de forma homogênea, bem como, a história não se materializa no discurso de forma linear, cronológica, os relatos das pioneiras estão a todo momento significando o embate entre a *formação discursiva conservadora* (pelos resquícios do patriarcalismo e do discurso religioso) e a *formação discursiva contemporânea* (pelas lutas empreendidas pelas feministas nas últimas décadas). Desse modo,

concebemos a importância de pensar a *identidade* como um movimento descontínuo e descompassado, que abriga em si, muitas experiências, muitas crenças, igualmente moventes.

Considerações finais: efeitos de fecho

Para a Análise de Discurso materialista, teoria a qual nos filiamos, o campo interpretativo não se esgota, os sentidos não se fecham, não são evidentes. De acordo com Orlandi (2012, p. 11-12) “[...] é só por ilusão que se pensa poder dar a palavra final [...] A linguagem mesmo em sua vocação à unicidade, à discricção, ao completo, não tem como suturar o possível, porque não tem como não conviver com a falta [...]”, é nessa perspectiva que tentamos nesse último subitem um *efeito de fecho*, ciente de que tanto o *corpus* com o qual trabalhamos quanto as discussões que trouxemos em relação a esse material, podem abrir para outras (muitas) possíveis formas de interpretação.

A partir desse lugar teórico, marcado pela incompletude, propusemo-nos, no decorrer deste trajeto de pesquisa, compreender os sentidos para as mulheres pioneiras sinopenses. Um dos pontos que discutimos é o fato de que a exploração das mulheres, a desigualdade nas relações sociais está, sobretudo, alicerçada no âmbito familiar. É na *família*, através da divisão sexual do trabalho, que as relações desiguais se concretizam.

Em Sinop, apontamos para o fato de que a igreja católica teve papel fundamental na concretização do projeto de colonização. Ela auxiliou no processo de integração e na adaptação dos colonos ao novo ambiente, funcionou como o lugar de acolhida e também de apoio social, psicológico e espiritual. O projeto de colonização da cidade de Sinop é um dos exemplos de como a Igreja atuava/atua fortemente nas relações entre o Estado, colonizadores e colonos. Além do discurso do colonizador enaltecendo a pujança do lugar, a igreja também desempenhou importante função no sentido de consolar os cristãos e de reafirmar que era preciso resistir, ser forte, corajoso (confiar em Deus), pois só assim se alcançaria o êxito nessa ‘terra prometida’.

Os relatos das mulheres pioneiras sinopenses, nos colocaram diante de diferentes matizes de identificações, ora se inscrevendo em uma formação discursiva conservadora-religiosa, ora em uma formação discursiva libertadora-contemporânea. Isso é compreensível pelo caráter de incompletude da linguagem. Mariani (2016, p. 54) afirma “O eu é do registro do imaginário, ilusório, alienado, e está sempre se defrontando com o enigma advindo do sujeito do inconsciente que fratura as certezas [do eu]”. Nessa direção, destacamos ainda, a importância da efervescência dos movimentos feministas, de novos discursos postos em circulação. Embora haja, atualmente, diferentes vertentes no que refere ao feminismo, não tivemos pretensão de explorar os sentidos para essas diferentes vertentes. Por conseguinte, destaco que, quando faço referência a esses movimentos estou pensando, conforme Costa (2018), naquelas lutas que concentram-se na busca de condições efetivas de transformação e superação de uma lógica de opressão e dominação. Superação esta, que começa pela desconstrução da imagem naturalizada da família patriarcal como unidade fundadora da sociedade.

Referências

- ARRUDA, Zuleika Alves. **Sinop**: território(s) de múltiplas e incompletas reflexões. 183 f. 1997. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1997.
- COSTA, Marta Nunes da. Transformando o patriarcado? O papel da luta feminista na reconfiguração das categorias marxistas. **Revista Trans/Form/Ação**, Marília, v. 41, n. 3, p. 125-144, jul./set., 2018. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/trans/a/BYLQfyCzFYWvR5yt5rKjfZF/>. Acesso em: 10 set. 2023.
- LIMA, Valquiria Botega de. **Os sentidos sobre mulheres e cidade em séries televisivas brasileiras**. 118 f. 2016. Tese (Doutorado em

Linguística) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2016. Disponível em:
<https://repositorio.unicamp.br/Busca/Download?codigoArquivo=492736>. Acesso em: 10 set. 2023.

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

MARIANI, Bethania Sampaio Corrêa. **O comunismo imaginário: práticas discursivas da imprensa sobre o PCB (1922 -1989)**. 256 f. Tese (Doutorado em Linguística) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1996. Disponível em:
<https://repositorio.unicamp.br/Acervo/Detalhe/115379>. Acesso em: 10 set. 2023.

MARIANI, Bethania Sampaio Corrêa. Testemunho: um acontecimento na estrutura. **Revista Desenredo: subjetividade e alteridade**, Passo Fundo, v.12, n. 1, p. 48-63, jan./jun. 2016. Disponível em: <https://seer.upf.br/index.php/rd/article/view/5890>. Acesso em: 10 set. 2023.

ORLANDI, Eni Puccinelli. **Análise de discurso: princípios e procedimentos**. 12 ed. Campinas: Pontes, 2015.

ORLANDI, Eni Puccinelli. **Cidade dos sentidos**. Campinas: Pontes, 2004.

ORLANDI, Eni Puccinelli. **Discurso em análise: sujeito, sentido e ideologia**. 2 ed. Campinas: Pontes, 2012.

PÊCHEUX, Michel. **Semântica e discurso: uma crítica à afirmação do óbvio**. Traduzido por Eni P. Orlandi. 5. ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2014 [1975].

ZILLOTTO, Leni Chiarello. **O brilho de estrelas imortais: desbravar a terra e promover a vida**. Passo Fundo: Berthier, 2017.

Notas sobre o trauma e a violência no testemunho de mulheres sobreviventes do tráfico internacional de pessoas

Ana Flávia de Souza Carvalho (UNIFRAN; LabES)
Aline Fernandes de Azevedo Bocchi (UNIFRAN; LabES)

Considerações iniciais

Mulheres e meninas são 96% das vítimas de tráfico de pessoas, sobretudo para fins de exploração sexual, em ações penais com decisão em segunda instância na Justiça Federal, segundo relatórios da Organização Internacional para as Migrações (OIM) e do Conselho Nacional de Justiça (CNJ)⁴⁸. O Brasil é referido como país de origem de 92% dos 714 casos citados nesses relatórios. Quase todas as vítimas são brasileiras que foram levadas para o exterior ou sofreram tentativas de serem enviadas, em sua maioria para a Europa, para a prática de prostituição ou trabalho escravo. Os números indicam que há uma perspectiva de gênero no que se refere a esse crime, e que as relações desiguais entre os gêneros, permeadas de violências e vulnerabilidades, contribuem com essa prática criminosa e dificultam o seu combate.

Na experiência do aliciamento e do tráfico, as mulheres vivenciam situações de extrema violência física, emocional e moral, a depender das particularidades de cada caso, momentos de medo, tensão e humilhação que podem, *a posteriori*, produzirem afetos variados, relatados principalmente como medo e vergonha, como efeitos do trauma. A vítima pode ficar em silêncio por um grande

⁴⁸ Os dados são do relatório sobre o funcionamento do sistema de justiça brasileiro na repressão do tráfico internacional de pessoas, feito pela Organização Internacional para as Migrações (OIM) e pelo Conselho Nacional de Justiça (CJN) em 2021. Disponível em: < <https://www12.senado.leg.br/noticias/infomaterias/2023/07/trafico-de-pessoas-exploracao-sexual-e-trabalho-escravo-uma-conexao-alarmante-no-brasil>>. Acesso em 10 nov. 2023.

período antes de decidir falar sobre o assunto; algumas permanecerão mudas, nunca poderão testemunhar. Outras mobilizarão sua voz para narrar o que se passou, testemunhar a violência sofrida. Tendo isso em vista, neste capítulo são apresentadas análises de um vídeo no qual o testemunho de uma brasileira, vítima do tráfico internacional de pessoas, emerge não apenas como modo de denunciar um crime e alertar outras mulheres, mas também como forma de simbolizar o trauma e a violência vivenciados.

No material que examinamos, Luana Maciel narra a sua história como sobrevivente do tráfico internacional de pessoas. Em 2014 ela recebeu de um conhecido uma proposta para trabalhar nos EUA. Marcada por uma vida muito difícil no Brasil e um casamento assinalado por episódios graves de violência doméstica, a brasileira resolveu embarcar juntamente com as filhas e uma amiga rumo à realização do sonho de uma vida melhor. Ela relata a sua experiência no vídeo “Estudante de direito brasileira passa 9 meses presa num porão nos E.U.A.”⁴⁹, anexado na plataforma Youtube pelo canal “SobreVivendo na Turquia”.

A partir dos recortes analisados, consideramos que o testemunho dá um destino aos traços do trauma e materializam, na língua e na linguagem, a violência experienciada pela brasileira. O apagamento da violência deixa feridas, evidências e inscrições do trauma, que pode ocorrer em uma situação pontual de violência associada a um choque, com alguém que vive traumas contínuos decorrentes de conflitos raciais, étnicos, de classe ou gênero, e mesmo como sobrevivência a uma circunstância que se estende temporalmente, como permanecer presa em um porão por nove meses juntamente com os filhos, como aconteceu com Luana. Em muitos casos, testemunhar a violência pode ir além de uma reivindicação por justiça e reparação, mas também consistir em uma forma de elaborar a experiência traumática, num gesto que se

⁴⁹ Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=uf2KNvkydF0>>. Acesso em 10 nov. 2023.

dá na confluência entre a tarefa individual de narrativa da violência e a componente coletiva.

Para embasar as nossas reflexões, mobilizamos a Análise de Discurso de viés materialista, com destaque para os estudos de Michel Pêcheux e Eni Orlandi, além de alguns conceitos da psicanálise, em sua intersecção com os estudos do trauma e do testemunho. Nosso objetivo é buscar compreender o testemunho em atenção à posição subjetiva da mulher vitimada pelo crime do tráfico de pessoas, inscrita no material audiovisual, posição aqui compreendida a partir da noção de *sobrevivente*. Segundo Benveniste (1995), há um parentesco semântico na noção de testemunha encontrado no termo *superstes*, e que nos ajuda a entender a posição do sobrevivente. Diferentemente de *testis*, que seria o terceiro que assiste a algo que ocorreu com outros personagens e, por isso, testemunha (a testemunha ocular da cena jurídica, por exemplo), *superstes* descreve a testemunha como aquele se subsiste além do ocorrido, testemunha que ao mesmo tempo sobrevive e “habita na clausura um acontecimento extremo que o aproximou da morte” (Seligmann-Silva, 2022, p. 125).

Convidada pela dona do canal, Danny Boggioni, Luana se dispõe a testemunhar, narrar a violência que vivenciou na mão de aliciadores; ela mobiliza seu rosto e identidade para inscrever seu testemunho, na urgência de narrar a sua história: “*medo eu tenho*, mas diante de toda a situação que eu vivi, eu resolvi que *eu tenho que ter coragem de falar* [...] eu já encontrei muitas pessoas que foram vítimas, outras que continuam sendo vítimas, mas elas têm *medo e vergonha* de se mostrar, de contar a situação em que elas foram colocadas”. Nos dizeres de Luana, a coragem de falar emerge como uma necessidade absoluta; não é possível calar e esquecer. Há uma urgência de contar aos outros, torná-los participantes do ocorrido, o que é uma característica do testemunho, segundo Seligmann-Silva (2022).

No exame desse testemunho, nosso olhar se volta para a posição sujeito mulher na sociedade, remetida a um contexto sócio-histórico-cultural específico, que é aquele da mulher brasileira

imigrante em outro país, e cujas condições de existência nos permitem identificar um discurso de violência, silenciamento social e desumanização no tratamento da mulher. Trazemos, neste texto, algumas notas sobre essa posição sujeito em sociedades que maltratam, oprimem, violentam e matam mulheres. Dizemos sociedades porque, embora o país de destino de Luana tenha sido os Estados Unidos, no Brasil ela não encontrou segurança, respeito e valorização, e essa sua condição de exclusão e vulnerabilidade é mencionada pela testemunha como o principal motivo para ter embarcado com as crianças, na expectativa de melhores condições de trabalho e vida, como fazem tantas brasileiras todos os dias.

Trata-se, portanto, de um testemunho que dá voz e imagem a um discurso acerca do acontecimento do tráfico de mulheres; ele não pode ser meramente considerado como uma representação do crime vivenciado, pois dispõe elementos que oferecem, ao mesmo tempo, uma versão particular do evento e um índice do modo como a violência interpela as mulheres, produzindo efeitos de sentido para um trauma que se estabelece como coletivo, uma vez que atualiza uma memória de violência, abuso e opressão que afeta as mulheres de modo desigual, a depender de fatores sociais, étnicos, sexuais, culturais e econômicos.

É importante mencionar, também, a importância representativa no testemunho de Luana enquanto medida de enfrentamento ao crime tipificado pela Lei nº 13.344, promulgada em 2016, uma vez que a brasileira não foi submetida à violência sexual, embora sua amiga tenha sido. No ano de 2000, a comunidade internacional deu um passo crucial na luta contra o tráfico de pessoas ao assinar o revolucionário Protocolo de Palermo. Criado pela Convenção das Nações Unidas contra o Crime Organizado Transnacional, esse texto composto por 41 artigos fornece orientações valiosas aos países no enfrentamento e combate a esse crime.

O Brasil, ciente de sua responsabilidade nessa questão, ratificou o Protocolo em 2004 por meio do Decreto nº 5.017. Esse documento define o tráfico humano como ação de recrutar,

transportar, transferir, abrigar ou receber pessoas utilizando métodos como ameaça, violência, rapto, fraude, engano, abuso de poder ou posição de vulnerabilidade. Também é considerado tráfico o ato de dar ou receber pagamentos ou benefícios em troca do controle sobre outra pessoa, visando à exploração. Antes dessa atitude, a legislação brasileira abrangia apenas a exploração sexual no crime de tráfico de pessoas. Foi somente após os trabalhos da Comissão Parlamentar de Inquérito sobre o Tráfico de Pessoas, que atuou no Senado entre 2011 e 2012, que outras modalidades foram adicionadas à lei em 2016.

Testemunho e trauma

Na construção de bases conceituais que amparem a compreensão do material que ora mobilizamos, o campo de estudos do testemunho é bastante importante por assegurar uma borda que nos permite problematizar elementos que encontramos em testemunhos de mulheres sobreviventes do tráfico humano. Tal campo, segundo Wieviorka (2013), tem como marco a Segunda Guerra e o Holocausto judeu, os quais assinalaram uma proliferação massiva de testemunhos, um movimento considerável de produções testemunhais inscritas em diversos formatos e suportes, produzidos a diferentes distâncias do acontecimento, em manuscritos, livros, jornais, vídeos etc. Enquanto alguns pareciam provenientes de movimentos ditos espontâneos, outros marcadamente respondiam a demandas de origem diversas, ligada sobretudo à necessidade de memória e justiça; são testemunhos que passaram a constituir múltiplos arquivos orais, escritos e públicos. Integrados a movimentos de massa, exprimem os discursos sociais acerca do acontecimento da Guerra, além da experiência individual daquele que atravessou eventos históricos marcados pela catástrofe, inscrevendo-os na história e na memória coletiva.

Esses testemunhos traziam como elemento comum a inscrição de um trauma ao mesmo tempo individual e histórico. “Nessas situações, como nos genocídios, nas perseguições violentas em

massa de determinadas parcelas da população, nas *situações de sobrevivida extremas*, a memória do trauma é sempre uma busca de compromisso entre o trabalho de memória individual e outro construído pela sociedade” (Seligmann-Silva, 2022, p. 143 – grifo nosso). Trata-se, nesse viés de investigação, de uma compreensão da memória que ultrapassa o seu entendimento como lembrança ou recordação pessoal, superando o risco de uma aceção meramente psicologista da memória e do testemunho.

O compromisso com uma memória construída pela sociedade se aproxima, em alguma medida, de questões que permeiam a teoria materialista do discurso. Na esteira da Análise de Discurso, entendemos a memória na confluência entre a memória social, a memória inscrita em práticas, e que diz respeito, também, à memória histórica, construída pelo historiador, e à memória coletiva, conforme Pêcheux (2008). A inscrição do acontecimento na memória coletiva é fundamental, inclusive para que alguns sentidos se façam presentes na narrativa histórica, pois faz circular versões sobre e do acontecimento que podem permanecer apagadas e silenciadas, a depender das determinações ideológicas. Assim, esse “compromisso” entre uma memória individual e outra social, referido por Seligmann-Silva, pode ser pensado em termos da inscrição do acontecimento no espaço da memória, pela via do testemunho.

Para a testemunha trata-se, portanto, do desejo de assegurar um traço, demarcar sentidos para o acontecimento do tráfico humano que estão socialmente apagados, jogados para fora das fronteiras das formações discursivas, interditados em sua constituição e circulação na sociedade. Testemunhar, nessas condições, constitui um ato, gesto que não apenas afiança que o evento traumático de fato aconteceu, mas que transpõe em palavras uma borda para experiência disruptiva do trauma. Além disso, há a questão do endereçamento, da escuta implicada no próprio gesto de testemunhar, do compartilhar uma história com os outros, tornando-a pública.

De fato, o testemunhar porta, para o sobrevivente, tanto uma urgência quanto uma impossibilidade; convocado por um dever de narrar o que aconteceu, a testemunha assume riscos frente a mal-entendidos, uma vez que não pode controlar os sentidos que sua narrativa vai produzir nos outros. Aquele que testemunha está sempre exposto ao risco de ser desacreditado, sobretudo quando pertence a determinados grupos sociais, como mulheres, crianças, refugiados etc., grupos que sofrem processos de deslegitimação social. Além disso, ele se expõe à “impossibilidade da narração”, pois constrói *à posteriori* uma narrativa que jamais poderá abarcar a experiência traumática toda.

Entretanto, embora a posição da testemunha seja clivada por riscos e assinalada pela incompletude do simbólico frente ao real, testemunhar porta uma função de restauração, reparação subjetiva e social, uma vez que permite ao sobrevivente inscrever-se na linguagem, “*prendre la parole*”, conforme o psiquiatra e psicanalista Dori Laub (apud Wieviorka, 2013, p. 141-142), idealizador de um projeto com sobreviventes do Holocausto em Yale: “Chaque survivant a un besoin impérieux de dire son histoire pour parvenir à un réunir les morceaux ; besoin de se délivrer des fantômes du passé, besoin de connaître sa vérité enterrée pour pouvoir retrouver le cours de sa vie”.

No que se refere ao conceito de trauma, não vamos retomar aqui o seu percurso de elaboração, no campo da psicanálise, seja por Sigmund Freud e seus estudos sobre neurose traumática em soldados após a primeira Grande Guerra, seja por Jacques Lacan e suas elaborações sobre o traumatismo do trauma estrutural. Pincelamos apenas alguns elementos do trauma como *acontecimento traumático* (diferente, portanto, do trauma estrutural), conforme Berta (2010), compreendido como sendo aquele em que a verdade e o saber coincidem univocamente. Embora haja uma separação estrutural entre saber e verdade, no acontecimento traumático opera um efeito de miragem no qual saber e verdade não se separariam; o acontecimento traumático elide a possibilidade de equivocação, o que eleva a contingência do

acidente à verdade. O trauma se encerra em uma verdade unívoca sobretudo quando nada a propósito dele é dito ou escutado.

É pela palavra que vem operar o deslocamento da posição de vítima dos acontecimentos à de sobrevivente, no gesto de tomar a palavra e re-dizer o trauma. Em referência à experiência dos soldados que voltavam do campo de batalha, principalmente, os que voltavam mudos, Walter Benjamin irá discorrer sobre a mudez como um empobrecimento da experiência; o silêncio, assim significado, enclustra o sujeito naquilo que foi vivido como traumático, promove o enclausuramento do acontecimento passado e a repetição da experiência de ter sofrido danos.

Consideramos, conforme Bocchi (2017), que as práticas discursivas do testemunho, ao narrar a violência sofrida pela mulher sobrevivente do tráfico de pessoas, possibilitam a assunção de uma outra posição frente aos acontecimentos, como aquela que denuncia e delata, e que portanto ultrapassou o medo e a vergonha para fazer circular a sua história. Tais práticas atingem um trauma da ordem do social, enraizado em uma memória coletiva-histórica, “a história, como o trauma, nunca é simplesmente própria de um indivíduo, a história é precisamente a maneira em que estamos implicados nos traumas uns dos outros” (Caruth, 1995 apud Felman, 2014, p. 31).

Assim, se por um lado temos, consoante Appelfeld (1932 apud Seligmann-Silva, 2013, p. 20), uma ideia de que o relato do sobrevivente é, em sua essência, uma busca por alívio, por outro temos o reviver da memória de violência compreendido como resistência à violência do tráfico de mulheres. Resistência mobilizada em torno do corpo e da palavra da sobrevivente, que ao testemunhar inscreve um trabalho de luto singular e coletivo.

As condições de existência da mulher brasileira vítima do tráfico de pessoas

Para a composição de um pequeno *corpus* analítico, foram utilizados dois recortes do vídeo que evidenciam o visível/invisível,

dizível/indizível no material audiovisual examinado, conforme teoriza Orlandi (2012), e que podemos remeter ao modo como a ideologia inscreve, no eixo das formulações, práticas de violência que determinam a mulher brasileira em suas condições de existência, em especial quando consideramos variáveis como classe social, etnia, raça e gênero (lembrando que mulheres transgênero são vítimas recorrentes do tráfico de pessoas). Tais práticas não remetem apenas ao tráfico de mulheres em si, mas também a uma conjuntura, no Brasil, de impiedosa violência contra as mulheres, o que favorece o próprio tráfico, uma vez que as vítimas veem o aliciamento como propostas de trabalho e oportunidades de ter uma vida melhor em outros países.

Compreendemos o vídeo enquanto materialidade discursiva, de acordo com Orlandi (2012, p. 55), que inscreve posicionamentos na língua e na história, relativos a determinadas formações discursivas. Estruturado por diversas materialidades (a imagem, o som, o corpo, o testemunho etc.), os recortes analisados são constituídos por uma memória discursiva que é irrepresentável, mas que funciona na produção de sentidos para o acontecimento do tráfico de mulheres. Na construção de nosso dispositivo teórico-analítico, elegemos o testemunho como elemento articulador das análises; seu exame permite problematizar um deslizamento da posição de vítima para a de sobrevivente, o que possibilita à testemunha (neste caso, à Luana) subjetivar-se diferentemente em relação à violência, pelo gesto de enfrentamento e denúncia.

Em termos gerais, é possível observar que o testemunho estrutura o vídeo; ele é determinante de seu funcionamento, considerando seu processo discursivo. A partir dele, destaca-se a contradição entre diferentes posições ideológicas que competem pela interpretação do acontecimento do tráfico e de seu enfrentamento. Desvela-se, assim, sentidos esquecidos e silenciados em uma sociedade machista e misógina, mas que ressurgem na narrativa de Luana como testemunhos de resistência, inscrevendo a violência contra a mulher na história e na memória.

Os recortes, na perspectiva teórica à qual nos filiamos, são compreendidos como uma unidade discursiva, ou seja, “[...] fragmentos correlacionados de linguagem-em-situação. Assim, um recorte é um fragmento da situação discursiva [...] que remete à polissemia e não à informação” (Orlandi, 1984, p. 14). Trabalhamos, portanto, com dois fragmentos de língua(gem) remetidos à situação de violência do tráfico, em que pesam as relações ideológicas na conjuntura sócio-histórica de uma sociedade estruturada por hierarquias de gênero; a partir desses recortes é possível depreender elementos constitutivos das condições de existências de mulheres brasileiras sobreviventes do tráfico de pessoas, cujos corpos e subjetividades são cooptados por aliciadores e vendidos como “vil e preciosa mercadoria”, como alertou Monique Witting (apud Rubin, p. 17).

No primeiro recorte mobilizado para análise a testemunha relata o momento do aliciamento, discorre sobre sua condição de vida na época, sobre seu casamento e sobre a situação que enfrentava com as filhas ainda no Brasil, como podemos ler nos dizeres de Luana, extraídos do vídeo. Na composição significativa, Danny Boggione, à esquerda, conduz a conversa, que se estabelece ao modo de uma entrevista. Embora o canal não se nomeie jornalístico, há elementos que caracterizam um atravessamento do discurso jornalístico, particularmente a ênfase na informação dos espectadores, aqui compreendidos a partir da noção de efeito-leitor: mulheres brasileiras interessadas no tema, que tenham passado por situações parecidas ou que esteja buscando informações sobre oportunidades e propostas em outros países, e que precisam ser alertadas sobre as formas de aliciamento.

Isso se marca, principalmente, na condução de Danny, que insiste em minúcias sobre características dos aliciadores e, inclusive, formula sua fala dirigindo-se diretamente às espectadoras: “*vocês estão ouvindo aqui?* Isso aqui é muito importante, o que ela falou. As ligações para a família, familiares e amigos eram feitas sob ameaça, as vezes tinha até uma arma apontada para você, de uma maneira que a câmera não pegava”.

Danny, que criou o canal *Sobrevivendo na Turquia*, constantemente demonstra indignação e revolta com o relato. Há momentos em que é possível perceber sinais, no seu corpo, do trauma compartilhado: estremecimentos, fala embargada, gestos e reações corporais ao relato partilhado que evidenciam o quanto ela é, também, afetada pelo testemunho de Luana. Esses elementos serão explorados em outra oportunidade. Por hora, vamos adensar a reflexão no que diz respeito às condições de existência da mulher brasileira exposta à violência do aliciamento ao tráfico de pessoas.

Embora não tenha sido vítima de tráfico humano, Danny Boggione se tornou ativista no combate à violência contra as mulheres depois de se casar com um turco e vivenciar situações traumáticas e um divórcio conturbado. Podemos considerar, assim, que ela também assume o estatuto de sobrevivente de violência, identifica-se com essa posição, como explicita o próprio nome de seu canal: *“Sobrevivendo na Turquia”*. Trata-se de um dispositivo de coleta de fala com características pedagógicas, visto que visa “alertar”, “informar” e “ensinar” mulheres a se defenderem do aliciamento. Contudo, ainda que funcione com base no discurso midiático e, muitas vezes, sob o risco de produzir o efeito de uma certa espetacularização do aliciamento e do tráfico humano, ainda assim oferece um lugar para que um dizer e uma escuta do trauma se constitua.

Figura 1 - “E... para sobreviver durante aquele momento, porque eu só tinha um pedaço de frango na geladeira, eu não tinha mais nada [...]”.



Fonte: Canal SobreVivendo na Turquia – YouTube

“[...] o que me levou a tomar a decisão de falar sim, eu vou, foi...é... eu não conseguia pagar as contas, por conta da situação com meu ex-companheiro. E eu estava em uma situação em que a água estava cortada e eu só tinha um pedaço de frango para comer na geladeira. E ele saiu de casa dizendo que ia providenciar, que ia fazer compras, então ele saiu em uma quinta, e ele retornou na terça-feira da outra semana. *E... para sobreviver durante aquele momento*, porque eu só tinha um pedaço de frango na geladeira, *eu não tinha mais nada*, eu tive que vender coisas pessoais, eu vendi a bicicleta que eu dei de presente de aniversário para a minha filha, eu vendi o sofá, eu vendi algumas coisas na loja de móveis usados para que eu pudesse ter dinheiro para comer. E aí eu falei, olha, não dá, não dá, eu vou tentar, porque eu não estou tendo opção.”

É possível verificar, no exame do recorte apresentado na primeira figura, a vulnerabilidade na fala de Luana. Os dizeres “*e... para sobreviver durante aquele momento*” e “*eu não tinha mais nada*” evidenciam a situação de fragilidade e desamparo em que ela se encontrava juntamente com as filhas no Brasil no momento do seu aliciamento. Com Butler (apud Rodrigues, 2021), podemos considerar que a exposição à precariedade viabiliza o aliciamento, e aponta para as condições de existência da mulher brasileira,

conforme pretendemos problematizar. Fatores sociais, culturais, étnicos e econômicos permitem que determinados sujeitos sejam expostos à precariedade, e as mulheres compõem um grupo altamente sujeito à violência de práticas ideológicas enraizadas e naturalizadas, que permeiam e estruturam as relações sociais em nossa sociedade. A vulnerabilidade da mulher brasileira começa no seu corpo, hiper sexualizado pelos discursos da mídia, do turismo, vendido como mercadoria dentro e fora do Brasil. Mas passa, também, pelo discurso religioso que ratifica a violência doméstica, através da naturalização de ideias pré-construídas que enfatizam a obediência desmedida da mulher ao homem, dentro do casamento, oprimindo e subjugando mulheres.

A formulação “*e... para sobreviver durante aquele momento*” desvela a posição de sobrevivente de Luana mesmo antes do aliciamento. Identificamos, aqui, a condição do *despossuído*, segundo Rodrigues (2021, p. 40): “despossuído é quem não tem posses, perde o direito à terra e está obrigado a vender a sua força de trabalho para sobreviver. O despossuído está à margem, destituído das condições mínimas de sobrevivência”. Ser mulher, no Brasil, especialmente quando se pertence a grupos sociais, econômicos, étnicos e raciais específicos, é estar despossuído de seu corpo, de seus direitos e de sua própria existência social e histórica. Se, em Butler, a condição de despossuído pode operar como restabelecimento de uma universalidade não excludente, desde que o luto seja possível e possa reintegrar o desejo, à mulher brasileira vitimada pelo aliciamento resta uma sucessão de perdas cujos lutos estão interditados, pois muitas vezes carecem de reconhecimento sobre sua própria humanidade, destituída pela violência do tráfico.

Por isso o luto, em Butler, é um operador que divide os corpos entre os que importam e os que são matáveis; a condição de enlutáveis nos separa entre humanos e inumanos, e se articula à precariedade dos viventes. Há, segundo Rodrigues, uma política de indução de precariedades a certas formas de vida, como ocorre com as mulheres brasileiras, em que marcadores interseccionais

delimitam e fundamentam discriminações, opressões e violência, favorecendo o tráfico internacional de mulheres.

A formulação *“eu não tinha mais nada”* marca a condição de precariedade e despossessão absoluta da brasileira, carente de alimentos, de oportunidades, de direitos e de qualquer possibilidade de sobrevivência em seu próprio país. Após receber uma proposta de um conhecido com quem trabalhou na embaixada americana, decide se mudar, com as filhas, para trabalhar nos EUA. Chegando no seu cativeiro, no estado do Kentucky/EUA, sem ter a mínima noção do que passaria, Luana relata alguns momentos de terror que vivenciou com as crianças, uma amiga e os filhos dela, trancadas no porão da casa, conforme iremos discorrer no próximo tópico.

A animalização da mulher brasileira imigrante em país estrangeiro

No segundo recorte mobilizado neste exercício analítico, Luana fala sobre a situação traumática vivenciada ao permanecer presa durante nove meses em um porão de uma residência nos EUA. Ela relata que policiais americanos chegaram a ir ao seu cativeiro após uma denúncia, porém não suspeitaram de absolutamente nada que se passava naquele local. Não se atentaram nem mesmo ao fato de haver cinco estrangeiros (Luana, filhos, amiga e filho) na casa e nenhum deles portarem seus próprios documentos, que foram entregues à polícia pelo traficante. Em outro momento, relata que buscou ajuda na escola infantil em que seus filhos estudavam, porém, a polícia novamente não se ateu ao pedido e deixou que ela retornasse ao cárcere.

Fi0ura. 2 - [...] “tava uma situação bem precária.”



Fonte: Canal SobreVivendo na Turquia – YouTube

“[...] então com isso tudo a gente não tinha como ir no banheiro porque como *nós estávamos trancadas no porão* e embaixo não tinha banheiro. Então, tinha latas de tinta, latas de manteiga, umas vasilhas umas coisas lá e era onde nós fazíamos as nossas necessidades. Cheirava mal, tinha bicho, tinha rato, *tava uma situação bem precária*. [...] as crianças não tinham espaço pra brincar porque não podiam ir pra fora no quintal ou ter livre acesso à casa.”

No testemunho transcrito, a posição-sujeito mulher na atual conjuntura social tem a sua imagem vinculada à animalização de sua condição, prática que está intrinsecamente ligada a padrões sociais, culturais, históricos e ideológicos. Ao testemunhar o processo de animalização que vivenciou em cárcere, somada ao silenciamento que sofreu por meio da omissão da polícia ao seu pedido de ajuda, evidencia-se a ideologia que enraíza uma sociedade ocidental machista, que inferioriza, subordina e marginaliza mulheres e crianças através de práticas de desumanização. A analogia que tais práticas constroem entre a mulher e o animal impõe de forma pejorativa características à figura feminina que estabelecem a desumanização, contribuindo com a desigualdade de gênero e a discriminação; no tráfico

humano, o sujeito é tido como mercadoria, produto a ser comercializado e vendido, e a expropriação da humanidade corrobora com essa construção de corpos viáveis ao tráfico.

Obrigadas a dividir o espaço do cárcere com seus excrementos, essas mulheres e crianças não se distinguem mais de seus restos; seus corpos animalizados estão expostos à morte. Aqui o excremento é uma figura do abjeto, daquilo que resta como não integrável ao corpo, conforme Butler: são tornados abjetos os corpos não integráveis ou inteligíveis na vida social, o abjeto é um “marcador dos corpos não reconhecidos nem como matéria (ou objeto) nem como ontologia (ou sujeito), reforçando assim seu lugar de abjeção” (Rodrigues, 2021, p. 152).

A teorização de Butler sobre os corpos abjetos nos ajuda a adensar a ideia da objetificação da mulher brasileira, que é comumente retratada e reduzida a um objeto sexual, dentro e fora do Brasil, como problematiza França (2017), o que faz circular estereótipos sobre/dessa mulher a partir de processos gendrados e racializados. O olhar do outro estrangeiro sobre a brasileira integra estereótipos associados a uma certa brasilidade, segundo a autora, determinantes de uma identidade na qual o corpo da mulher está constantemente atrelado à prostituição. Na especificidade de nosso material, a abjeção imposta ao corpo de mulheres e crianças brasileiras imigrantes em países estrangeiros leva a pensá-los não apenas a partir da objetificação para exploração, mas como inumanos, conceito com o qual Butler vai, justamente, renomear a categoria de abjeto, no decorrer de sua obra.

O inumando procede do fato de podermos questionar quais humanos são reconhecidos como humanos e quais não são. Para Butler, a racionalidade neoliberal expulsa certos corpos do campo da legitimidade, tornando-os irreconhecíveis como humanos. Há, assim, uma contradição que separa humanos de inumanos, ligada à violência colonial, da qual participa o imaginário da mulher brasileira a partir de estereótipos que justificam e naturalizam a exploração sexual. Segundo Rodrigues (2021, p. 115), Butler articula três elementos em sua crítica à racionalidade neoliberal: “a

heteronormatividade como moldura que enquadra certas vidas como não inteligíveis e, portanto, excluíveis ou descartáveis; a crítica à violência colonial e neocolonial como elemento que autoriza a separação entre a gestão da vida dos incluídos, aqui chamada de biopolítica, e a gestão da vida dos excluídos, aqui definida como necropolítica”.

Dentro ou fora do Brasil, esses elementos funcionam determinando as condições de existência de mulheres brasileiras, a depender de fatores interseccionais que validam certos sentidos estereotipados sobre a brasileira. Expostas à violência colonial e à necropolítica, essas mulheres integram a categoria de despossuídos, seus corpos precarizados são lançados ao aliciamento e ao tráfico humano, exportados como carne barata, seja para a exploração sexual, seja para as práticas atuais de trabalho escravo. Assim, embora a Lei 13.344, promulgada em 2016, tenha incorporado novas modalidades criminosas à legislação brasileira acerca do tráfico de pessoas, como trabalho análogo à escravidão, servidão, adoção ilegal e remoção de órgãos e tecidos, processos ideológicos constitutivos de sentidos para as mulheres brasileiras, dentro e fora do Brasil, permanecem naturalizando a violência e ratificando a prática do tráfico de mulheres brasileiras.

Considerações finais

O relatório final da Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI) do Tráfico de Pessoas discorre sobre uma realidade alarmante: o Brasil se encontra tanto na origem quanto no destino final das rotas de tráfico humano. É mister notar que, mesmo com as atuais medidas de enfrentamento adotadas pelo governo brasileiro, esse crime se alastra e é tido como o terceiro crime mais rentável do mundo, de acordo com o documento da United Nations Office on Drugs and Crime UNODC (Escritório das Nações Unidas sobre Drogas e Crime). Nessa direção, testemunhos como o de Luana são imprescindíveis para desnudar a realidade de tantas brasileiras submetidas a essas práticas de violência; ao tomar a

palavra para narrar a sua história como sobrevivente do tráfico, Luana faz circular na sociedade, por meio do canal Sobrevivendo na Turquia, sentidos sobre o tráfico e o aliciamento que permitem problematizar o corpo e a existência da mulher brasileira, contribuindo com o combate à violência, o questionamento de estereótipos associados ao tráfico, de uma posição emancipatória, inclusiva e marcada pela responsabilidade ética da testemunha frente a uma realidade cruel que constantemente desumaniza as mulheres.

Referências

BERTA, Sandra Letícia. Do trauma ao traumatismo. Rio de Janeiro: **Revista de Psicanálise Stylus**, nº 21, p. 57-70, dez. 2010.

BOCCHI, Aline de Azevedo. Posições subjetivas em face da violência: traços constitutivos de memória em testemunhos de mulheres. **Fórum linguístico**, Florianópolis, v. 14, n. 1, p. 1808-1822, jan./mar. 2017.

FRANÇA, Glória. Por lentes de gênero e raça: análise de discurso sobre uma brasilianidade. In: ZOPPI FONTANA, Mônica; FERRARI, Ana Josefina (Orgs). **Mulheres em discurso: identificação de gênero e práticas de resistência** – vol. 2. Campinas: Pontes Editores, 2017.

FELMAN, S. **O inconsciente jurídico: julgamentos e traumas no século XX**. Trad. Ariani Bueno Sudatti. São Paulo: EDIPRO, 2014.

ORLANDI, E. P. Segmentar ou recortar? Linguística: questões e controvérsias. **Série Estudos 10**. Curso de Letras do Centro de Ciências Humanas e Letras das Faculdades Integradas de Uberaba, 1984.

ORLANDI, Eni Puccinelli. **Discurso em Análise: sujeito, sentido, ideologia**. 2. ed. Campinas: Pontes Editores, 2012.

RODRIGUES, Carla. **O luto entre clínica e política**: Judith Butler para além do gênero. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. **A virada testemunhal e decolonial do saber histórico**. Campinas: Editora da Unicamp, 2022.

WIEVIORKA, Annette. **L'ère du témoin**. Paris, Plon, 1998.

Sobre as autoras

Aline Fernandes de Azevedo Bocchi (azevedo.aline@gmail.com)
Doutora em Linguística pelo Instituto de Estudos da Linguagem da Unicamp, realizou estágio de pós-doutoramento no IEL-Unicamp (Capes PNPd), na Université Paris 13 (bolsa pós-doutorado no exterior Capes), na Universidade de Franca (Capes PNPd) e na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto / USP (Fapesp). É especialista em Psicanálise Contemporânea pela Universidade de Franca. Docente e Pesquisadora na Universidade de Franca, orienta alunos de iniciação científica, mestrado e doutorado. É coordenadora do LabES – Laboratório Escutas do Social.

Ana Flávia de Souza Carvalho (afsouza57@gmail.com)
Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Linguística da Universidade de Franca – UNIFRAN. Possui graduação em Direito (2022) pela Faculdade de Direito de Franca - FDF. Realizou Trabalho de Conclusão de Curso com o tema “O tráfico de pessoas no Brasil: da historiografia ao enfrentamento”, desempenhando a pesquisa na área do Direito Penal e Direitos Humanos. Participante do LabES – Laboratório Escutas do Social. Dedicar-se, especialmente, ao estudo do discurso sob a perspectiva da Análise de Discurso francesa de vertente pecheutiana, com ênfase no testemunho de mulheres vítimas de tráfico humano.

Anna Deyse Rafaela Peinhopf (annaPenhopf@hotmail.com)
Doutoranda em Letras, pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná. Mestre em Letras pela Universidade Estadual do Paraná (2020). Graduada em Filosofia, pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná (2013). Tem experiência na área de Letras e Filosofia, com ênfase em Análise de Discurso e Filosofia, atuando principalmente

nos seguintes temas: Análise de Discurso; Filosofia; discurso machista; mulheres da/na Filosofia; representação das mulheres.

Bárbara Oliveira Rosa (barbarass@hotmail.com.br)

Doutora em Psicologia, pela Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo - USP de Ribeirão Preto/SP (2021). Doutora em Serviço Social, pela Faculdade de Ciência Humanas e Sociais - UNESP de Franca/SP (2021). Mestra em Serviço Social pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (2015). Graduada em Filosofia pela Universidade de Franca (2017). Graduada em Serviço Social pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (2014). É docente, na Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro.

Bruna Vitória Tejada (brunaatejada@gmail.com)

Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal de Pelotas e Mestra em Letras (2020) pela mesma instituição. Possui graduação em Letras (2017) pela Universidade Católica de Pelotas, na qual recebeu como menção honrosa o Diploma Dom Antônio Zattera. Participa do grupo de pesquisa Ousar - Ordinário do Sentido e Resistência (UFPEL) e do grupo Estudos Pecheutianos (UNIPAMPA). Tem interesse nos seguintes temas: discurso, humor, gênero, processos de subjetivação e ideologia.

Bruno Monteiro Herculino (brunomonteiro_h@live.com)

Graduado em Psicologia pela Universidade de Franca (Unifran). Mestre em Ciências - Área de concentração: Psicologia, Processos Culturais e Subjetivação do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da FFCLRP/USP, sobre o tema "Discurso e sujeito: efeitos de corpo nas subjetividades trans", tendo como arcabouço teórico a psicanálise de Sigmund Freud e Jacques Lacan e, também, a Análise de Discurso de Michel Pêcheux. Realizou uma pesquisa de iniciação científica (com apoio FAPESP) com o tema: "O discurso sobre/da medicalização da infância: formulação e circulação de sentidos sobre

o corpo infantil medicalizado". Membro do E-L@DIS (Laboratório Discursivo: sujeito, rede eletrônica e sentidos em movimentos - FFCLRP/USP). Membro da Rede de Pesquisa Linguística e Psicanálise do Fórum do Campo Lacaniano de São Paulo.

Dantielli Assumpção Garcia (dantielligarcia@gmail.com)

Doutora em Estudos Linguísticos, pela Universidade Estadual Paulista (UNESP). Graduada em Letras, pela mesma universidade. Pós-Doutora, pela Universidade de São Paulo e pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná. Docente dos Cursos de Graduação e Pós-Graduação em Letras da Universidade Estadual do Oeste do Paraná.

Edigar Gonçalves de Farias Júnior (edigarjunior@ufpi.edu.br)

Mestre em Letras pelo PPGEL da Universidade Federal do Piauí (2023), possui especialização em Psicopedagogia pelo ISESJT e especialização em Libras pela Universidade Federal do Piauí, graduação em Letras Libras pela Universidade Federal do Piauí (2018) e graduação em Matemática pela Universidade Federal do Piauí (2011). Atualmente é professor da Educação Especial no município de Pimenteiras Piauí. Tem experiência na área de Letras, com ênfase em Língua Brasileira de Sinais - LIBRAS, atuando principalmente nos seguintes temas: ensino e letramento de Surdos por meio de processos culturais.

Fernanda Martins Luz Barros (nandamartins_23@hotmail.com)

Mestra em Letras pela Universidade Federal do Piauí (2013) e graduada em Licenciatura Plena em Letras, pela UFPI (2007). Atualmente é professora assistente da Universidade Federal do Piauí, com experiência na área de Linguística e Ensino de Língua Portuguesa, atuando principalmente nos temas: autoria, subjetividade, mulher na ciência, letramento digital.

Glenda Cristina Valim de Melo (glenda.melo@unirio.br)

Doutora em Linguística Aplicada e Estudos da Linguagem, pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo e Pós-doutora em Linguística Aplicada, pelo Programa Interdisciplinar de Pós-Graduação em Linguística Aplicada, na Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Professora do Programa de Pós-Graduação em Memória Social, na Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO) e do Programa Interdisciplinar de Pós-Graduação em Linguística Aplicada, na Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). É pesquisadora Jovem Cientista FAPERJ, desde 2019, e pesquisadora produtividade CNPq, desde 2020. Sua pesquisa recente está focada na performatividade de raça e interseccionalidades em contexto on/offline e coordena o grupo de pesquisa Performatividades, Raça e Interseccionalidades (PRINT/CNPq). Atualmente, faz parte da Diretoria da Associação de Investigadores(as) Afrolatino-americanos(as) e Caribenhos(as) - AINALC, além de compor os grupos de trabalho sobre políticas de ações afirmativas e participar da comissão de heteroidentificação na UNIRIO. Membro do GT Práticas identitárias da Associação Nacional de Pós graduação e Pesquisa em Letras e Linguística e da Associação Brasileira de Pesquisadores Negros.

Júlia Maria Oliveira Ponciano ([linkedin.com/in/júlia-ponciano-94562b173](https://www.linkedin.com/in/júlia-ponciano-94562b173))

Graduanda em Biblioteconomia pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO). Participou do Projeto de Extensão Estudo Analítico e Transdisciplinar em Políticas Públicas sobre Acessibilidade do Turismo no Estado do Rio de Janeiro. Principais interesses: acessibilidade, relações étnico-raciais e gestão da informação.

Karine de Medeiros Ribeiro
(karinedemedeirosribeiro52617@gmail.com)

Doutora e mestra em Linguística, pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Atualmente, é pós-doutoranda pela mesma

instituição. Pesquisadora dos grupos de pesquisa PsiPoliS, Mulheres em Discurso, e CoLHIBri. Tem interesse nos seguintes temas: discursos sobre a prostituição, feminismos, gênero, sexualidade, erotismo, literatura oitocentista, autobiografia, testemunho e luto.

Keila Rejane Warmling (keilawarmling@hotmail.com)

Doutora em Linguística (2022); Mestra em Linguística (2017) pela Universidade do Estado de Mato Grosso (UNEMAT), campus de Cáceres. Especialista em Linguística Aplicada ao Ensino de Língua Portuguesa e Inglesa (2012) e licenciada em Letras (Português/Inglês e Respectivas Literaturas, 2010) pela UNEMAT, Campus de SINOP. Possui experiência na área de Letras/Linguística com ênfase em Análise de Discurso, atuando principalmente nos seguintes temas: mídia impressa, colonização, processos identitários e gênero (discursos sobre a mulher).

Larissa Cardozo Oliveira ([linkedin.com/in/larissa-cardozo-oliveira-66a0a21a3](https://www.linkedin.com/in/larissa-cardozo-oliveira-66a0a21a3))

Bibliotecária, graduada pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO). Tem interesse pelas áreas de Gestão da Informação e Documentação, Análise da Informação e Biblioterapia.

Lorraine Priscila da Silva Pereira

Graduanda em Biblioteconomia, pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro. Possui graduação em Administração pela Universidade Estácio de Sá (2015).

Luciana Iost Vinhas (luciana.vinhas@ufrgs.br)

Doutora em Letras, pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (2014). Possui graduação em Letras-Português e Inglês (2005), pela Universidade Católica de Pelotas e Mestrado em Letras (2009) pela mesma instituição. Professora adjunta de Língua Portuguesa no Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas (DECLAVE) da

Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Atualmente, é coordenadora do Setor de português do DECLAVE. Docente permanente no Programa de Pós-graduação em Letras da UFRGS e, também, no Programa de Pós-graduação em Letras da UFPel. Tem experiência na área de Linguística, trabalhando com a Análise Materialista de Discurso, conforme desenvolvida por Michel Pêcheux.

Lucília Maria Abrahão e Sousa (luciliamsr@ffclrp.usp.br)

Doutorado direto (2002) em Psicologia pela Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto da Universidade de São Paulo. Livre Docente (2009) em Ciência da Informação, pela mesma instituição. Graduada em Letras (1988), pelo Centro Universitário Barão de Mauá de Ribeirão Preto. Docente com dedicação exclusiva da Universidade de São Paulo, onde dá aulas e orienta alunos de graduação, mestrado e doutorado, além de supervisionar pós-doutorados. Parecerista ad hoc do CNPq e FAPESP. Membro da ABRALIN, ALED, GEL, BRASA, AIL e do GT de Análise do Discurso da ANPOLL. Especialista em Análise do Discurso e psicanálise. Coordenadora do Grupo de Pesquisa "Discurso e memória: movimentos do sujeito", cadastrado junto ao Diretório de Grupos do CNPq. Membro do Fórum do Campo Lacaniano de São Paulo. Bolsista de Produtividade 2 do CNPq.

Maráisa Lopes (maraisa_lopes@uol.com.br)

possui licenciatura em Letras (Português/ Inglês) e especialização em Estudos da Linguagem pela Universidade de Mogi das Cruzes. Licenciada em Pedagogia pelo Centro Universitário Internacional. Mestre em Linguística, área de concentração - Análise de Discurso, e, Doutora em Linguística, área de concentração - História das Ideias Linguísticas, pelo Programa de Pós-Graduação em Linguística, da Universidade Estadual de Campinas. Professora Associada II, Linguística, da Universidade Federal do Piauí (UFPI), Campus Ministro Petrônio Portela. Professora Permanente do Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal

do Piauí (PPGEL), Campus Ministro Petrônio Portela. Líder do Núcleo de Pesquisas em Análise do Discurso (NEPAD).

Mônica Ferreira Cassana (monicassana@gmail.com)

Doutora em Letras, com especialização em Teorias do Texto e Discurso, pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Mestra em Letras, pela Universidade Católica de Pelotas, em 2011, e graduada em Letras, pela Universidade Federal de Pelotas em 2008. Professora Adjunta no Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. É coordenadora do projeto de pesquisa Corpo-notícia e Discurso Jornalístico e membro do grupo de pesquisa Discurso, Arquivo, Autoria e Questões de Gênero. Autora do livro *Corpo e(m) discurso: resignificando a transexualidade*. Nas atividades de ensino, atua nas áreas de produção textual e teorias do texto e do discurso. Tem interesse na articulação entre Análise de Discurso e corpo, arte e escrita.

Silvia Lucia Goretti Gerardo Guerreiro
(silvialuciaguerreiro@gmail.com)

Doutoranda em Linguística, pelo Programa de Pós-Graduação em Linguística da Universidade de França (SP) e bolsista com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001. Mestra em Linguística, pelo mesmo Programa, desenvolvendo pesquisas sob o viés da Análise de Discurso de Michel Pêcheux. Participa do Grupo de Pesquisa Laboratório Escutas do Social (LABES) e do Grupo de Estudos do Texto e do Discurso (GTEDi). Bibliotecária, graduada pela Universidade Estadual Paulista (UNESP).

Esta coletânea se dedica a um tema sensível, as mulheres na história e na sociedade, tendo em vista os estudos discursivos de caráter materialista. Fruto de uma parceria de trabalho entre a UNIOESTE e a UNIFRAN, conta com a valiosa contribuição de autoras e autores de inúmeras IEs, em um trabalho colaborativo que abarca questões como as mulheres e o trabalho do cuidado, a problemática interseccional em relação às mulheres negras e trans, as múltiplas violências contra as mulheres e o luto subjacente a processos excludentes que negligenciam, oprimem e matam mulheres. Desejamos a todes uma excelente leitura!

