

Marcio de Lima Pacheco  
Plínio Pereira Filho  
José Francisco das Chagas Souza  
(Orgs.)

# O Discurso & o Mundo

a responsabilidade da  
reflexão em diversos escritos

Homenagem ao  
Prof. Dr. IVANALDO SANTOS  
(*in memoriam*)





O próprio título deste livro demonstra a sua finalidade que é a de discurtir o discurso no mundo como forma de responsabilidade por meio da reflexão. Refletir e fazer refletir foi um ato que o professor Iveraldo Santos (*In memoriam*) fez e legou a muitos, por isso, esse livro é em sua memória. Essa não deve ser apagada do tempo, pois *Libri vivi magistri sunt* (Os livros são mestres vivos). Esse é o primeiro volumen de três. O segundo será dedicado à análise do discurso e a filosofia política e o terceiro, sobre a obra do referido professor, incluso escritos inéditos. Esta é uma oportunidade para quem não conheceu o professor e sua obra, é importante que se diga que ela é eclética e complexa. Primeiro, pois trata desde a literatura à física. Segundo, pois é uma construção ao longo de sua vida acadêmica. Ou seja, discutia o que vivia, versava sobre o que tinha conhecimento pleno. Palestrava sobre a vida simples, mas pensando na complexidade social e filosófica do que se viveu, do que se vive e que viverá. Para que não ficasse muito extenso este livro e em vista dos projetos já citados, o mesmo conta com 11 artigos e a presença de 20 autores. Os artigos versam sobre a literatura, análise do discurso, educação, religião, ecopoesia, espistemologia, metodologia da investigação, interdiscurso e sobre o poder político diante do saber. Cada capítulo deve ser considerado como um instrumento para a compreensão do mundo hodierno e de suas relações socio-linguístico-filosóficas.



editora *fi*.org



## **O DISCURSO E O MUNDO**

# CONSELHO EDITORIAL

Gelci Colli (FABAPAR)

Elizangela Aparecida Soares (Universidade Metodista)

Elton Vinícius SadãoTada (Faculdade Católica Paulista)

José Pereira Júnior (UERN)

Fábio Abib Hecktheuer (FCR)

Cicero Manoel Bezerra (UNINTER)

Adriano André Moaslowski (FASA)

Carlos Paula de Morais (UFAC)

Francisco de Assis Costa da Silva (UERN)

Marcio de Lima Pacheco (UNIR)

Plínio Perreira Filho (Secretaria de Educação do Estado da Paraíba)

A presente obra foi aprovada pelo Conselho Editorial respeitando as diretrizes da Qualis/CAPES, quais sejam, a originalidade, relevância, pertinência, embasamento teórico, densidade científica, metodologia e desenvolvimento. Inclusive o sistema *double blind review*, garantindo a isenção e imparcialidade do corpo de parecerista e plena autonomia do Conselho Editorial, atestando a excelência da obra que apresentamos à sociedade. Os autores são responsáveis pela correção e suas opiniões nos textos.

# O DISCURSO E O MUNDO

A RESPONSABILIDADE DA REFLEXÃO EM DIVERSOS ESCRITOS

homenagem ao  
Prof. Dr. Ivanaldo Santos  
*(in memoriam)*

Organizadores  
**Marcio de Lima Pacheco**  
**Plínio Pereira Filho**  
**José Francisco das Chagas Souza**

Coordenadores  
**Davi Horner Hoe de Castro**  
**Moíses Alves de Miranda**  
**Raphael Gomes Paes Leme Lobo**



**Diagramação:** Marcelo A. S. Alves

**Capa:** Lucas Margoni

**Imagem de Capa:** Drew @drewmadestuff



A Editora Fi segue orientação da política de distribuição e compartilhamento da Creative Commons Atribuição-Compartilhamento 4.0 Internacional [https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt\\_BR](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR)



O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.

#### Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

---

PACHECO, Marcio de Lima; PEREIRA FILHO, Plínio; SOUZA, José Francisco das Chagas (Orgs.)

O discurso e o mundo: a responsabilidade da reflexão em diversos escritos [recurso eletrônico] / Marcio de Lima Pacheco; Plínio Pereira Filho; José Francisco das Chagas Souza (Orgs.) -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2022.

335 p.

ISBN: 978-65-5917-664-9

DOI: 10.22350/9786559176649

**Disponível em:** <http://www.editorafi.org>

1. Filosofia. 2. Teoria. 3. Interdisciplinaridade. 4. Ética. 5. Ciências humanas. 6. Sociologia; I. Título.

CDD: 100

---

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia 100

# SUMÁRIO

## **PREFÁCIO**

*Francisco de Assis Costa da Silva*

**9**

## **APRESENTAÇÃO**

*Marcio de Lima Pacheco*

*Plínio Pereira Filho*

*José Francisco das Chagas Souza*

**12**

**1**

## **EL PENSAMIENTO HUMANISTA DEL PROFESOR IVANALDO SANTOS**

*Edgardo Torres López*

**35**

**2**

## **UNIVERSALISMO ENTRE RELIGIÕES E MODERNIDADE: A FUNDAMENTAÇÃO DO UNIVERSALISMO EPISTEMOLÓGICO-MORAL POR MEIO DA COOPERAÇÃO ENTRE RAZÃO E RELIGIÃO**

*Leno Francisco Danner*

*Fernando Danner*

*Agemir Bavaresco*

**44**

**3**

## **CARTAS ESCRITAS EM AUSCHWITZ: A CENA DO DISCURSO**

*Plínio Pereira Filho*

**89**

**4**

## **SZYSZLO Y VALLEJO EN LA PERSPECTIVA DEL DISCURSO Y PODER DE FOUCAULT**

*Samuel Ancajima Mena*

**114**

**5**

## **NARRATIVAS DA VIDA PRIVADA NAS REDES SOCIAIS DIGITAIS: UMA ANÁLISE DO ETHOS DA “BOA MÃE”**

*Ozeias Henrique de Ventura Oliveira*

*Natália Venâncio da Silva*

*Maria Adriana Nogueira*

*Rosângela Alves dos Santos Bernardino*

**123**

**6**

**152**

**UMA ANÁLISE DO SIMULACRO UTÓPICO DE CASARES: A INVENÇÃO DE MOREL, DE CASARES E O INTERDISCURSO COM O MITO DA CAVERNA, DE PLATÃO**

*Gerizilda Dantas de Souza*

**7**

**179**

**O INTERDISCURSO NO DE GESTIS MENDI SAA DO PADRE JOSÉ DE ANCHIETA**

*Marcio de Lima Pacheco*

*Carlos Versiani dos Anjos*

*Gustavo Natanael Arlido de Souza*

**8**

**229**

**ANÁLISE DA (NÃO) ASSUNÇÃO DE RESPONSABILIDADE ENUNCIATIVA EM REDAÇÕES DO ENEM AVALIADAS COM NOTA MÁXIMA**

*Francisco Diego Sousa*

*Daliane Pereira do Nascimento*

*Maria Aparecida Porto Bessa*

**9**

**255**

**O MÉTODO ARQUEGENEALÓGICO: EMERGÊNCIA DOS SABERES, RELAÇÕES DE PODER**

*Julio Neto dos Santos*

**10**

**304**

**LA ECOPOESÍA Y SU PERTINENCIA HUMANA Y SOCIAL: UNA PROPUESTA PARA EL SIGLO XXI**

*Maria de Lourdes Ortiz Sánchez*

**11**

**314**

**EPISTEMOLOGÍA Y RENDIMIENTO ACADÉMICO EN METODOLOGÍA DE LA INVESTIGACIÓN**

*Wilmer Rafael Chorres Saldarriaga*



## **PREFÁCIO**

*Francisco de Assis Costa da Silva*<sup>1</sup>

Ao ler este livro noto duas importantes contribuições: Primeiro, para conservação dos fatos históricos da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte, em especial o Curso de Filosofia (Caicó) e Letras (Pau dos Ferros). Segundo, para que não se apague da memória a lembrança da figura e obra do Prof. Dr. Ivanaldo de Oliveira Santos Filho, falecido aos 11 de outubro de 2019 em um trágico acidente automobilístico.

*Si rite recorder*, o professor João Batista Xavier e eu tivemos a grata oportunidade de receber o ilustre doutor, ainda como especialista e professor substituto no ano de 2021.2, no curso de Filosofia em Caicó, que este ano completa 22 anos de sua autorização. O curso foi entregue pela Diocese de Caicó à Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN) para que se cumprisse toda a formalidade de autorização e reconhecimento.

O aspecto esguio, tácio, intelectual e espiritual do jovem professor chamava atenção dos discentes pela propriedade com que suas palavras eram ditas. Residiu alguns meses no Seminário Diocesano Seridoense. Nesse lugar, à mesa, tinha profundas reflexões discursivas com os sacrícolas que lá residiam. Influenciou, enormemente, a vida acadêmica dos alunos que cursavam a filosofia. Podemos notar que Caicó foi onde se deu o início de sua vida docente. Teve ali a sua primeira orientação

---

<sup>1</sup> *Professor Adjunto da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte; Doutor em Teologia pela Universidade Gregoriana de Roma; Diretor do Colégio Diocesano Seridoense*

de TCC, sendo a primeira a ser defendida no curso citado, pois o seu orientando havia obtido aprovação no Mestrado em Metafísica na Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Esse TCC tem por título: Santo Tomás de Aquino: uma síntese metafísica de sua filosofia (2002). Ivanaldo, seria também o orientador do primeiro Estágio Pós-Doutoral concluído em Letras em Pau dos Ferros (2019) intitulado *A noção simbolizante de pecado em Os Sertões de Euclides da Cunha diante da Narratividade e Temporalidade* em Paul Ricœur. Esses dois trabalhos foram com o agora Prof. PhD. Marcio de Lima Pacheco, Docente da Universidade Federal de Rondônia. Ivanald, ainda, pertenceu a primeira equipe fundante do Mestrado e Doutorado em Letras e do Mestrado em Ensino da UERN na cidade de Pau dos Ferros. Tanto é que a primeira banca de doutorado em Letras, daquele Campus, foi também orientada pelo professor Ivanaldo Santos e tem por título *A Travessia e desvelamento do Ser-tão linguístico em Grande Sertão de Guimarães Rosa a partir da fenomenologia da linguagem de Merleau Ponty* de autoria do Prof. Dr. José Francisco das Chagas Souza (Prof. Déda).

A sua figura e sua obra denotam *qui non fuit orator unus e multis*. Basta notarmos em seu currículo a versatilidade dos temas e a profundidade reflexiva dos trabalhos escritos. Seus livros tinham um *quid* de leveza que não perdia a acuidade do horizonte filo-linguístico. É importante ressaltar que a sua obra é fruto de uma vida dedicada aos estudos e abnegação do convívio familiar. Morava em Natal, mas lecionava no Oeste do estado. Residia à Praia, mas escolheu o sertão para dar continuidade à docência. Habitava Natal, mas deslocava-se por todo o mundo palestrando. A sua última empreitada seria ir à Porto Velho-RO para aprofundar-se na discursão amazônica. Lembro-me do que me disse o professor Marcio Pacheco ao relatar o que viu nas fotos do dia

fatídico e do sepultamento daquele educador: “Era marcante, nas fotos mostradas, a quantidade de livros, cadernos, folhas espalhadas pela estrada, perfaziam um caminho que ligava a capital ao oeste do estado. Tais objetos ladrilhavam um caminho tantas vezes percorrido por aquele professor. Era impressionante que aquelas últimas fotos mostravam o caminho que deve ser percorrido. Ou seja, o que foi, o que é e o que será. Tenho em minha mente que a obra do Iveraldo será lida e estudada desde que dos seus discípulos não afoguem a memória do seu mestre nas águas do Lete. Contudo, acredito que essa hipótese não acontecerá, pois nas suas exéquias, os seus discentes, amigos e família faziam notar que *“interdum lachrymae pondera vocis habent”*. O leitor que ainda não conhece a obra do professor Iveraldo Santos, procure conhecer, na impossibilidade recorra aos escritos de seus alunos, pois conhecemos a árvore pelos ramos.

Caicó-RN, 11 de Outubro de 2022.

## APRESENTAÇÃO

*Marcio de Lima Pacheco*

*Plínio Pereira Filho*

*José Francisco das Chagas Souza*

O próprio título deste livro demonstra a sua finalidade que é a de discurtir o discurso no mundo como forma de responsabilidade por meio da reflexão. Refletir e fazer refletir foi um ato que o professor Iveraldo Santos (*In memoriam*) fez e legou a muitos, por isso, esse livro é em sua memória. Essa não deve ser apagada do tempo, pois *Libri vivi magistri sunt* (Os livros são mestres vivos). Esse é o primeiro volumen de três. O segundo será dedicado à análise do discurso e a filosofia política e o terceiro, sobre a obra do referido professor, incluso escritos inéditos.

Esta é uma oportunidade para quem não conheceu o professor e sua obra, é importante que se diga que ela é eclética e complexa. Primeiro, pois trata desde a literatura à física. Segundo, pois é uma construção ao longo de sua vida acadêmica. Ou seja, discutia o que vivia, versava sobre o que tinha conhecimento pleno. Palestrava sobre a vida simples, mas pensando na complexidade social e filosófica do que se viveu, do que se vive e que viverá.

Para que não ficasse muito extenso este livro e em vista dos projetos já citados, o mesmo conta com 11 artigos e a presença de 20 autores. Os artigos versam sobre a literatura, análise do discurso, educação, religião, ecopoesia, espistemologia, metodologia da investigação, interdiscurso e sobre o poder político diante do saber. Cada capítulo deve ser considerado

como um instrumento para a compreensão do mundo hodierno e de suas relações socio-linguístico-filosóficas.

Queremos, ainda, lembrar a memória de Edilene Leite Alves (*in memoriam*), que foi orientanda do professor homenageado, e que agora encontra-se na contemplação eterna junto com o Frei Damiano de Bozzano. Com o seu falecimento, resolvemos colocar o artigo dessa autora em um segundo volume da série para podemos, com maior tempo, obtermos as permissões necessárias da família da escritora.

Agradecemos à Senhora Suedna, viúva do Professor, que é uma verdadeira Mileva Maric, e aos dois inteligentíssimos filhos do professor Ivanaldo por autorizar e apoiar tal este projeto.

Por fim, resta-nos apenas dizer, com o Padre Antonio Francisco de Mello, em favor da memória dos ilustres que partiram:

**Depois ao céu erguendo os olhos com piedade  
balbucia uma prece. Era a crença divina  
que, vendo na ossada um palácio em ruína,  
buscava o morador além na eternidade!  
(Bom Jesus do Itabapoana, 1897)**

#### **Organizadores**

Marcio de Lima Pacheco

Plínio Pereira Filho

José Francisco das Chagas Souza

#### **Coordenadores**

Davi Horner Hoe de Castro

Moisés Alves de Miranda

Raphael Gomes Paes Leme Lobo

**Professor Iveraldo**



Figura 1- Em Aula no Doutorado em Letras da UERN (2018) - Sua forma de explicar era muito peculiar. Trazia um toque de leveza aos assuntos complexos.



Figura 2- Era muito próximo aos seus discentes. (2017)



Figura 3- Aqui com a Professora Dr. Socorro do Campos da UERN e duas de suas aluna, Aline e Gerizildas. (2016)



Figura 4- O grande momento de satisfação eram as defesas de graduação, mestado e doutorado. Aluna: Luciele (2017)



Figura 5- Novamente com seus alunos e a Professora Dra. Socorro (2017)



Figura 6- O olhar sereno e firme de quem acabou de assistir uma boa apresentação na Universidade (2017). Prof. Dra. Rosângela a esquerda.





Figura 7- Era um homem profundamente religioso. Sua frase era: "Deus nos ajudará"



Figura 8- Gleiber Dantas, Ivaldo Santos, Aline, Pereira (2018)



Figura 9 - Aula da Disciplina Filosofia da Linguagem ministrada pelo Prof. Marcio Pacheco em 2018 e qualificação de Mestrado - UERN- Para o Mestrado e Doutorado em Letras. Da esquerda para direita: Prof. Marcio Pacheco, Prof. Ivaldo Santos, Fabiana, Júlio, Lucilene, Kátia e seu digníssimo esposo, Professora Audenora e de azul mais a direita profa. Maria do Socorro.



Figura 10- Em um dos seus Pós-Doutorados na UNIVEM em 2019



Figura 11- Por ano promovia Seminários como o SINALLE. Mesa Redonda com Prof. Pereira, ao centro, e o Prof. Marcio Pacheco do lado esquerdo.(2018)



Figura 12- Com seus dois primeiros estagiários do Pós-Doutorado da UERN, a esquerda, Prof. Dr. Antonio Pereira (UERN) e a direita, Prof. Dr. Marcio Pacheco (UNIR), novembro de 2018.



Figura 13- Em 2019 na UNIVEM, Marília-SP

## **ORIENTANDOS DO PROFESSOR IVANALDO ( ABRIL/ 2002- OUTUBRO/2019)**

### **Aldo Batista de Azevedo Junior**

A crítica de Kant sobre as provas da existência de Deus; 2002; Trabalho de Conclusão de Curso; (Graduação em Filosofia) - Universidade do Estado do Rio Grande do Norte; Orientador: Iveraldo Oliveira dos Santos Filho;

### **Ana Cristina Lima Santos**

O discurso propagandístico e a construção da identidade do consumidor jovem: uma análise interdiscursiva de propagandas veiculadas pela revista "Capricho"; 2011; Monografia; (Aperfeiçoamento/Especialização em Especialização em Linguística Aplicada) - Universidade do Estado do Rio Grande do Norte; Orientador: Iveraldo Oliveira dos Santos Filho;

### **Ana Paula Medeiros de Mariz**

O disciplinamento da sexualidade na obra História da sexualidade de Michel Foucault; 2005; Trabalho de Conclusão de Curso; (Graduação em Filosofia) - Universidade do Estado do Rio Grande do Norte; Orientador: Iveraldo Oliveira dos Santos Filho;

### **Antonio Renio Gurgel de Oliveira**

A concepção de liberdade em Karl Rahner; 2003; Trabalho de Conclusão de Curso; (Graduação em Filosofia) - Universidade do Estado do Rio Grande do Norte; Orientador: Iveraldo Oliveira dos Santos Filho;

### **Aline Macedo Guimarães**

Ensino constitucional como prática social: uma análise à inclusão do ensino jurídico no Ensino fundamental e Médio; 2019; Dissertação (Mestrado em Programa de Pós-Graduação em Ensino) - Universidade do Estado do Rio Grande do Norte;; Orientador: Iveraldo Oliveira dos Santos Filho;

### **Alexandre Pimentel**

Direito ao transporte: sua concretização pela lei da mobilidade urbana nova missão do judiciário; 2019; Dissertação (Mestrado em Direito) - Centro Universitário Eurípedes de Marília;; Orientador: Iveraldo Oliveira dos Santos Filho;

**Antonio Genário Pinheiro dos Santos**

Das movênis do sentido à construção da imagem na política: uma análise das estratégias discursivas da mídia na eleição presidencial americana de 2008; 2010; Dissertação (Mestrado em Programa de Pós-Graduação em Letras (PPGL)) - Universidade do Estado do Rio Grande do Norte,; Orientador: Ivaldo Oliveira dos Santos Filho;

**Antônio Pereira Júnior (Pós-Doutorado UERN)**

Início: 2018; Universidade do Estado do Rio Grande do Norte;

**Antonia Vanuzia Lima de Souza**

Preconceito linguístico em sala de aula: atitudes do professor e alunos do ( ano diante da variação linguística; 2010; Trabalho de Conclusão de Curso; (Graduação em Letras) - Universidade do Estado do Rio Grande do Norte; Orientador: Ivaldo Oliveira dos Santos Filho;

**Aline Micaelly da Silva Dias**

Análise do discurso da mídia a partir da perspectiva da literatura de cordel; 2014; Iniciação Científica; (Graduando em Letras - Português) - Universidade do Estado do Rio Grande do Norte; Orientador: Ivaldo Oliveira dos Santos Filho;

**Aline Micaelly da Silva Dia**

Análise do discurso da mídia a partir da perspectiva da literatura de cordel; 2013; Iniciação Científica; (Graduando em Letras - Português) - Universidade do Estado do Rio Grande do Norte; Orientador: Ivaldo Oliveira dos Santos Filho;

**Áurea Eleotério Soares Barroso**

2017; Universidade do Estado do Rio Grande do Norte, Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior; Ivaldo Oliveira dos Santos Filho;

**Caio César da Silva Garcia**

Linguagem, ralidade e mundo no Tractatus logico-philosophicus de Ludwig Wittgentein; 2007; Trabalho de Conclusão de Curso; (Graduação em Filosofia) - Universidade do Estado do Rio Grande do Norte; Orientador: Ivaldo Oliveira dos Santos Filho;

**Clécya Magna Marcelino de Souza**

Educação com bilingüismo na área de surdez: um estudo de caso; 2007; Monografia; (Aperfeiçoamento/Especialização em Pós-Graduação Lato Sensu em Psicopedagogia) - Universidade Estadual Vale do Acaraú; Orientador: Ivanaldo Oliveira dos Santos Filho;

**Débora Regine Martins Cunha**

A inversão dos papéis sociais da família e da escola; 2009; Monografia; (Aperfeiçoamento/Especialização em Pós-Graduação Lato Sensu em Psicopedagogia) - Universidade Estadual Vale do Acaraú; Orientador: Ivanaldo Oliveira dos Santos Filho;

**Elisabete Dantas Pinheiro**

A escola como reprodutora da desigualdade social em Sobre educação e ensino de Karl Marx e Friedrich Engels; 2004; Trabalho de Conclusão de Curso; (Graduação em Filosofia) - Universidade do Estado do Rio Grande do Norte; Orientador: Ivanaldo Oliveira dos Santos Filho;

**Edilene Leite Alves (In Memoriam)**

A interdiscursividade nas propagandas da duloren; 2014; Trabalho de Conclusão de Curso; (Graduação em Letras - Inglês) - Universidade do Estado do Rio Grande do Norte; Orientador: Ivanaldo Oliveira dos Santos Filho;

**Edilene Leite Alves (In Memoriam)**

Análise discursiva da figura do Frei Damião na Literatura de Cordel: entre o interdiscurso e o ethos; Início: 2018; Dissertação (Mestrado em Programa de Pós-Graduação em Letras (PPGL)) - Universidade do Estado do Rio Grande do Norte; (Orientador);

**Êmy Virgínia Oliveira da Costa**

Topografias e cronografias urbanas: o discurso da cidade às páginas do Caderno3; 2015; Dissertação (Mestrado em Programa de Pós-Graduação em Letras (PPGL)) - Universidade do Estado do Rio Grande do Norte; Orientador: Ivanaldo Oliveira dos

**Everaldo Araújo de Lucena**

O mito da caverna n´A República de Platão; 2004; Trabalho de Conclusão de Curso; (Graduação em Filosofia) - Universidade do Estado do Rio Grande do Norte; Orientador: Ivanaldo Oliveira dos Santos Filho;

**Francisca Aline Micaelly da Silva Dias**

A Figura de Padre Cícero na Literatura de Cordel: Interdiscurso e Ethos; 2018; Dissertação (Mestrado em Programa de Pós-Graduação em Letras (PPGL)) - Universidade do Estado do Rio Grande do Norte;; Orientador: Iveraldo Oliveira dos Santos Filho;

**Francisca Fabiana da Silva**

Análise Discursiva da figura da Virgem Maria na Literatura de Cordel; Início: 2016; Tese (Doutorado em Programa de Pós-Graduação em Letras (PPGL)) - Universidade do Estado do Rio Grande do Norte; (Orientador);

**Francisco Tebifon Chaves Lope**

Análise do discurso da mídia a partir da perspectiva da literatura de cordel; 2014; Iniciação Científica; (Graduando em Letras - Português) - Universidade do Estado do Rio Grande do Norte; Orientador: Iveraldo Oliveira dos Santos Filho;

**Francisco Tebifon Chaves Lope**

Análise do discurso da Rede Globo de Televisão a partir da perspectiva da literatura de cordel; 2013; Iniciação Científica; (Graduando em Letras - Português) - Universidade do Estado do Rio Grande do Norte; Orientador: Iveraldo Oliveira dos Santos Filho;

**Francisco de Assis Cardoso da Silva**

A busca do conhecimento na obra Discurso do método de René Descartes; 2007; Trabalho de Conclusão de Curso; (Graduação em Filosofia) - Universidade do Estado do Rio Grande do Norte; Orientador: Iveraldo Oliveira dos Santos Filho;

**Fábia Verônica Pereira de Medeiros**

Thoreau e a desobediência civil; 2006; Trabalho de Conclusão de Curso; (Graduação em Filosofia) - Universidade do Estado do Rio Grande do Norte; Orientador: Iveraldo Oliveira dos Santos Filho;

**Francisco Ferreira da Silva**

Uma análise do discurso da candidata Dilma Rousseff no jornal "Diário de Natal"; 2011; Monografia; (Aperfeiçoamento/Especialização em Especialização em Linguística Aplicada) - Universidade do Estado do Rio Grande do Norte; Orientador: Iveraldo Oliveira dos Santos Filho;



**Francisca Gilmara da Silva Almiro**

A construção da identidade feminina através do interdiscurso em capas da revista "Veja"; 2011; Monografia; (Aperfeiçoamento/Especialização em Especialização em Linguística Aplicada) - Universidade do Estado do Rio Grande do Norte; Orientador: Ivaldo Oliveira dos Santos Filho;

**Gerezilda Dantas de Souza**

Imagem do homem em uma caverna tecnológica: o interdiscurso e o ethos discursivo na obra "Caverna:" de José Saramago; 2018; Trabalho de Conclusão de Curso; (Graduação em Letras Português) - Universidade do Estado do Rio Grande do Norte; Orientador: Ivaldo Oliveira dos Santos Filho;

**Gerezilda Dantas de Souza**

Uma análise do simulacro de Casares: o interdiscurso e o ethos na obra "A invenção de Morel" de Adolfo Bioy Casares; Início: 2019; Dissertação (Mestrado em Programa de Pós-Graduação em Letras (PPGL)) - Universidade do Estado do Rio Grande do Norte; (Orientador);

**Gustavo Natanael Arlindo de Souza**

Análise discursiva do poema "O feitos de Mem de Sá" de José de Anchieta: entre o interdiscurso e o ethos; Início: 2018; Dissertação (Mestrado em Programa de Pós-Graduação em Letras (PPGL)) - Universidade do Estado do Rio Grande do Norte; (Orientador);

**Heriberto Guilherme da Silva**

Padre Antônio Vieira e o projeto colonial: uma análise do discurso da IV parte do Sermão da Sexagésima; 2008; Trabalho de Conclusão de Curso; (Graduação em Letras) - Universidade do Estado do Rio Grande do Norte; Orientador: Ivaldo Oliveira dos Santos Filho;

**Inês Ferreira da Silva**

O discurso do lúdico no processo de aprendizagem; 2009; Monografia; (Aperfeiçoamento/Especialização em Pós-Graduação Lato Sensu em Psicopedagogia) - Universidade Estadual Vale do Acaraú; Orientador: Ivaldo Oliveira dos Santos Filho;

**Ivoneide Aires Alves do Rego**

O interdiscurso e o ethos discursivo na obra *Morir Bajo tu Cielo* de Juan Manoel de Prada; Início: 2019; Tese (Doutorado em Programa de Pós-Graduação em Letras (PPGL)) - Universidade do Estado do Rio Grande do Norte; (Orientador);

**José Alexandre Lopes Pereira**

A concepção de educação natural no Emílio de Rousseau; 2004; Trabalho de Conclusão de Curso; (Graduação em Filosofia) - Universidade do Estado do Rio Grande do Norte; Orientador: Ivaldo Oliveira dos Santos Filho;

**José Vanderli de Araújo**

A crítica à sociedade burguesa na obra *O manifesto do partido comunista* de Marx e Engels; 2004; Trabalho de Conclusão de Curso; (Graduação em Filosofia) - Universidade do Estado do Rio Grande do Norte; Orientador: Ivaldo Oliveira dos Santos Filho;

**Joelma dos Santos Barbosa Linhares Garcia**

O discurso religioso na poética de Patativa do Assaré: entre o interdiscurso e o ethos; Início: 2018; Tese (Doutorado em Programa de Pós-Graduação em Letras (PPGL)) - Universidade do Estado do Rio Grande do Norte; (Orientador);

**Josiane Carla Medeiros de Souza**

O ensino de Sociologia mediado pelas Tecnologias da Informação e da Comunicação: saberes e práticas docentes; 2016; Dissertação (Mestrado em Ensino) - Universidade do Estado do Rio Grande do Norte.; Orientador: Ivaldo Oliveira dos Santos Filho;

**José Mário de Medeiros**

As esferas do público e do privado no Capítulo II do livro *A condição humana* de Hannah Arendt; 2005; Trabalho de Conclusão de Curso; (Graduação em Filosofia) - Universidade do Estado do Rio Grande do Norte; Orientador: Ivaldo

**Josefa Maria Dantas**

A resposta de Kant ao problema da metafísica; 2002; Trabalho de Conclusão de Curso; (Graduação em Filosofia) - Universidade do Estado do Rio Grande do Norte; Orientador: Ivaldo Oliveira dos Santos Filho;

### **Julio Neto dos Santos**

O rock brasileiro na década de 1980: discurso, docilização e indústria cultural; Início: 2016; Tese (Doutorado em Programa de Pós-Graduação em Letras (PPGL)) - Universidade do Estado do Rio Grande do Norte; (Orientador);

### **John de Oliveira Magalhães**

A mulher nas letras das músicas da banda Aviões do Forró: interdiscurso e ethos; 2016; Dissertação (Mestrado em Programa de Pós-Graduação em Letras (PPGL)) - Universidade do Estado do Rio Grande do Norte; Orientador: Ivaldo Oliveira dos Santos Filho;

### **Jocnildo Cesário da Costa**

Discurso, memória e poder: (re)construção da identidade nordestina em capas da Revista Veja; 2014; Dissertação (Mestrado em Programa de Pós-Graduação em Letras (PPGL)) - Universidade do Estado do Rio Grande do Norte; Orientador: Ivaldo Oliveira dos Santos Filho;

### **José Carlos Martins da Silva**

O Estado como força na obra O Príncipe de Maquiavel; 2009; Trabalho de Conclusão de Curso; (Graduação em Filosofia) - Universidade do Estado do Rio Grande do Norte; Orientador: Ivaldo Oliveira dos Santos Filho;

### **Joildo Dutra de Medeiros**

Foucault e a Arqueologia do saber; 2005; Trabalho de Conclusão de Curso; (Graduação em Filosofia) - Universidade do Estado do Rio Grande do Norte; Orientador: Ivaldo Oliveira dos Santos Filho;

### **José Nilson de Souza**

Construção da identidade de oposição: o discurso do Senador José Agripino Maia (DEM-RN) no Senado federal; 2012; Dissertação (Mestrado em Programa de Pós-Graduação em Letras (PPGL)) - Universidade do Estado do Rio Grande do Norte; Orientador: Ivaldo Oliveira dos Santos Filho;

### **Julio Neto dos Santos**

Renovação do discurso sobre o Nordeste e sobre a identidade nordestina através do sincretismo cultural em letras das músicas do tropicalismo; 2012; Dissertação (Mestrado em Programa de Pós-Graduação em Letras (PPGL)) - Universidade do Estado do Rio Grande do Norte,; Orientador: Ivanaldo Oliveira dos Santos Filho;

### **Jaciara Limeira de Aquino**

Visualidade de escrita e significação no gênero editorial; 2011; Dissertação (Mestrado em Programa de Pós-Graduação em Letras (PPGL)) - Universidade do Estado do Rio Grande do Norte, Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior; Orientador: Ivanaldo Oliveira dos Santos Filho;

### **José Jean Fernandes**

Uma abordagem da banalidade do mal na obra Eichmann em Jerusalém de Hannah Arendt; 2004; Trabalho de Conclusão de Curso; (Graduação em Filosofia) - Universidade do Estado do Rio Grande do Norte; Orientador: Ivanaldo Oliveira dos Santos Filho;

João Diniz do Nascimento Júnior

Uma proposta de sociedade perfeita nos Livros I e II da Utopia de Thomas More; 2004; Trabalho de Conclusão de Curso; (Graduação em Filosofia) - Universidade do Estado do Rio Grande do Norte; Orientador: Ivanaldo Oliveira dos Santos Filho;

### **José Rosamilton de Lima**

A construção do mito Barack Obama pela mídia: uma análise de editoriais do jornal; 2011; Dissertação (Mestrado em Programa de Pós-Graduação em Letras (PPGL)) - Universidade do Estado do Rio Grande do Norte,; Orientador: Ivanaldo Oliveira dos Santos Filho;

### **José Nilton de Souza**

A construção da identidade da oposição: o discurso do senador José Agripino Maia (DEM-RN); 2009; Dissertação (Mestrado em Programa de Pós-Graduação em Letras (PPGL)) - Universidade do Estado do Rio Grande do Norte,; Orientador: Ivanaldo Oliveira dos Santos Filho;

**José Jerre Lima da Silva**

A redução do espaço público na modernidade na obra A condição humana de Hannah Arendt; 2007; Trabalho de Conclusão de Curso; (Graduação em Filosofia) - Universidade do Estado do Rio Grande do Norte; Orientador: Ivaldo Oliveira dos Santos Filho;

**Joelson Severino de Medeiros**

O contexto histórico e a síntese do Discurso do método de Descartes; 2007; Trabalho de Conclusão de Curso; (Graduação em Filosofia) - Universidade do Estado do Rio Grande do Norte; Orientador: Ivaldo Oliveira dos Santos Filho;

**José Francisco das Chagas Souza (Primeira tese defendida no Doutorado em Letras-UERN)**

Travessia e desvelamento do Ser-tão linguístico em Grande Sertão de Guimarães Rosa a partir da fenomenologia de Merleau-Ponty; 2019; Tese (Doutorado em Programa de Pós-Graduação em Letras (PPGL)) - Universidade do Estado do Rio Grande do Norte,; Orientador: Ivaldo Oliveira dos Santos Filho;

**Josimar Soares Dantas da Silva**

A linguagem do disciplinamento: um estudo de caso de repressão na educação a partir do pensamento de Michel Foucault; 2009; Monografia; (Aperfeiçoamento/Especialização em Pós-Graduação Lato Sensu em Psicopedagogia) - Universidade Estadual Vale do Acaraú; Orientador: Ivaldo Oliveira dos Santos Filho;

**Kátia Macedo Duarte**

Ensino de Direitos Humanos: um estúdio de caso na E; E; E; F; Coriolano de Medeiros em Patos-PB; 2019; Dissertação (Mestrado em Programa de Pós-Graduação em Ensino) - Universidade do Estado do Rio Grande do Norte,; Orientador: Ivaldo Oliveira dos Santos Filho;

**Lenilson Souza da Silva**

Importância da Língua Latina na formação do professor de Língua Portuguesa; 2018; Trabalho de Conclusão de Curso; (Graduação em Letras Portugêses) - Universidade do Estado do Rio Grande do Norte; Orientador: Ivaldo Oliveira dos Santos Filho;

**Lúcia Mara Araújo da Silva**

A concepção materialista da história na obra A ideologia alemã de Marx e Engels; 2004; Trabalho de Conclusão de Curso; (Graduação em Filosofia) - Universidade do Estado do Rio Grande do Norte; Orientador: Ivaldo Oliveira dos Santos Filho;

**Luciene Nascimento Silva de Moura**

Interdisciplinaridade e dignidade da pessoa humana: estudo de caso na Escola Municipal de Ensino Infantil em Cajazeiras-PB; Início: 2017; Dissertação (Mestrado em Programa de Pós-Graduação em Ensino) - Universidade do Estado do Rio Grande do Norte; (Orientador);

**Marcio de Lima Pacheco (Pós-Doutorado da UERN)**

Início: 2018; Universidade do Estado do Rio Grande do Norte;

Marcio de Lima Pacheco (Graduação. Primeiro TCC do Curso de Filosofia da UERN) Santo Tomás de Aquino: uma síntese metafísica de sua filosofia; 2002; Trabalho de Conclusão de Curso; (Graduação em Filosofia) - Universidade do Estado do Rio Grande do Norte; Orientador: Ivaldo Oliveira dos Santos Filho;

**Maria das Graças de Oliveira Pereira**

Gêneros digitais no ensino a distância; 2014; Monografia; (Aperfeiçoamento/Especialização em Especialização em Ensino de Língua Espanhola) - Universidade do Estado do Rio Grande do Norte; Orientador: Ivaldo Oliveira dos Santos Filho;

**Maria José de Araújo**

A literatura de cordel nas aulas de ensino religioso; Início: 2017; Dissertação (Mestrado em Programa de Pós-Graduação em Ensino) - Universidade do Estado do Rio Grande do Norte; (Orientador);

**Maria Francilene Câmara Santiago**

Iniciação científica no ensino médio: saberes necessários a formação na educação básica; 2016; Dissertação (Mestrado em Ensino) - Universidade do Estado do Rio Grande do Norte;; Orientador: Ivaldo Oliveira dos Santos Filho;

**Maria Sheylla da Silva**

A charge no jornal Tribuna do Norte sobre a Copa do Mundo: interdiscurso e memória discursiva; 2015; Trabalho de Conclusão de Curso; (Graduação em Letras - Inglês) - Universidade do Estado do Rio Grande do Norte; Orientador: Iveraldo Oliveira dos Santos Filho;

**Maria Adriana de Souza**

Vozes que calam, versos que falam: interdiscurso, memória discursiva e relações de poder em letras de músicas de Chico Buarque de Holanda; 2016; Dissertação (Mestrado em Programa de Pós-Graduação em Letras (PPGL)) - Universidade do Estado do Rio Grande do Norte; Orientador: Iveraldo Oliveira dos Santos Filho;

**Maria de Fátima Silva Moura**

Rousseau e a reflexão pedagógica em sua obra Emílio ou Da Educação; 2004; Trabalho de Conclusão de Curso; (Graduação em Filosofia) - Universidade do Estado do Rio Grande do Norte; Orientador: Iveraldo Oliveira dos Santos Filho;

**Maria Bernadete de Lucena Oliveira**

Democracia e educação: um recorde filosófico em John Dewey; 2004; Trabalho de Conclusão de Curso; (Graduação em Filosofia) - Universidade do Estado do Rio Grande do Norte; Orientador: Iveraldo Oliveira dos Santos Filho;

**Marcos Antonio Silva**

Técnica e ciência como ?ideologia? em Jünger Habermas; 2005; Trabalho de Conclusão de Curso; (Graduação em Filosofia) - Universidade do Estado do Rio Grande do Norte; Orientador: Iveraldo Oliveira dos Santos Filho;

**Nelson Vitorino Lustosa**

O conceito de justiça no Livro I d´A República de Platão; 2005; Trabalho de Conclusão de Curso; (Graduação em Filosofia) - Universidade do Estado do Rio Grande do Norte; Orientador: Iveraldo Oliveira dos Santos Filho;

**Plínio Pereira Filho**

Análise de Cartas do Campo de Concentração: entre o Interdiscurso e o Ethos; Início: 2018; Tese (Doutorado em Programa de Pós-Graduação em Letras (PPGL)) - Universidade do Estado do Rio Grande do Norte; (Orientador);

**Patrícia Diógenes de Melo Brunet**

O ensino de Sociologia no nível médio do IFPB ? Campus Souza: um estudo de caso; 2017; Dissertação (Mestrado em Programa de Pós-Graduação em Ensino) - Universidade do Estado do Rio Grande do Norte; Orientador: Ivaldo Oliveira dos Santos Filho;

**Pedro Fernandes Araújo**

A análise social presente na charge: um estudo de caso com o jornal Tribuna do Norte; 2010; Trabalho de Conclusão de Curso; (Graduação em Letras) - Universidade do Estado do Rio Grande do Norte; Orientador: Ivaldo Oliveira dos Santos Filho;

**Pery Vale de Melo**

Christopher Lasch e a discussão sobre a rebelião das elites; 2007; Trabalho de Conclusão de Curso; (Graduação em Filosofia) - Universidade do Estado do Rio Grande do Norte; Orientador: Ivaldo Oliveira dos Santos Filho;

**Ozamir Casado**

Tragédia, Deuses e Teóricos: o pensamento de Nietzsche em recortes; 2004; Trabalho de Conclusão de Curso; (Graduação em Filosofia) - Universidade do Estado do Rio Grande do Norte; Orientador: Ivaldo Oliveira dos Santos Filho;

**Nilson de Brito Júnior**

A relação entre ética e revolução em Ciência e revolução de Sánchez Vázquez; 2004; Trabalho de Conclusão de Curso; (Graduação em Filosofia) - Universidade do Estado do Rio Grande do Norte; Orientador: Ivaldo Oliveira dos Santos Filho;

**Rummening Marinho dos Santos**

O recreio como tempo e espaço para o ensino da cultura popular na escola; 2018; Dissertação (Mestrado em Programa de Pós-Graduação em Ensino) - Universidade do Estado do Rio Grande do Norte; Orientador: Ivaldo Oliveira dos Santos Filho;



**Raimundo Fábio da Silva**

Ensino de filosofia no ensino médio: sentidos da docência para o professor; 2017; Dissertação (Mestrado em Programa de Pós-Graduação em Ensino) - Universidade do Estado do Rio Grande do Norte,; Orientador: Iveraldo Oliveira dos Santos Filho;

**Rosamaria da Silva**

A mulher na publicidade da SKY: discurso, memória e identidade; 2015; Dissertação (Mestrado em Programa de Pós-Graduação em Letras (PPGL)) - Universidade do Estado do Rio Grande do Norte,; Orientador: Iveraldo Oliveira dos Santos Filho;

**Regilberto José Silva**

A discurso nos editoriais da Veja sobre Lula e o PT no episódio do mensalão; 2013; Dissertação (Mestrado em Programa de Pós-Graduação em Letras (PPGL)) - Universidade do Estado do Rio Grande do Norte,; Orientador: Iveraldo Oliveira dos Santos Filho;

**Ronaldo Carlos Dantas de Souza**

O homem como sentido da evolução em O fenômeno humano de Teilhard Chardin; 2004; Trabalho de Conclusão de Curso; (Graduação em Filosofia) - Universidade do Estado do Rio Grande do Norte; Orientador: Iveraldo Oliveira dos Santos Filho;

**Samuel Alves Monteiro**

A constituição do ethos no discurso judicial: análise do processo judicial que condenou Frei Caneca, na Confederação do Equador, de 1824; Início: 2019; Tese (Doutorado em Programa de Pós-Graduação em Letras (PPGL)) - Universidade do Estado do Rio Grande do Norte; (Orientador);

**Secleide Alves da Silva**

O discurso publicitário e a imagem feminina no dia internacional da mulher; 2012; Dissertação (Mestrado em Programa de Pós-Graduação em Letras (PPGL)) - Universidade do Estado do Rio Grande do Norte,; Orientador: Iveraldo Oliveira dos Santos Filho;

**Sergio Rubens Alves Cavalcante**

As imagens do Nordeste: o interdiscurso e o ethos na Literatura de Cordel; ; 2018; Dissertação (Mestrado em Programa de Pós-Graduação em Letras (PPGL)) - Universidade do Estado do Rio Grande do Norte,; Orientador: Iveraldo Oliveira dos Santos Filho;

**Suegna Sayonara de Almeida**

Interdiscurso e ethos discursivo: uma análise da campanha Duloren e as Mulheres Reais; 2016; Dissertação (Mestrado em Programa de Pós-Graduação em Letras (PPGL)) - Universidade do Estado do Rio Grande do Norte, Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior; Orientador: Iveraldo Oliveira dos Santos Filho;

**Vilmária Chaves Nogueira**

Nos cumes das pulsões: uma leitura da tragédia "Hamlet" de William Shakespeare a luz da psicanálise; 2008; Trabalho de Conclusão de Curso; (Graduação em Letras) - Universidade do Estado do Rio Grande do Norte; Orientador: Iveraldo Oliveira dos Santos Filho;

**Viviane Aparecida Beltrão Silva**

A formação da identidade do consumidor jovem mediada pela propaganda televisiva: um estudo de caso em Mossoró; 2010; Iniciação Científica; (Graduando em Letras) - Universidade do Estado do Rio Grande do Norte, Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico; Orientador: Iveraldo Oliveira dos Santos Filho;

**Viviane Aparecida Beltrão Silva**

A formação da identidade do consumidor jovem mediada pela propaganda televisiva: um estudo de caso em Mossoró-RN; 2010; Iniciação Científica; (Graduando em Letras) - Universidade do Estado do Rio Grande do Norte, Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico; Orientador: Iveraldo Oliveira dos Santos Filho;

**Viviane Aparecida Beltrão Silva**

A formação da identidade do consumidor jovem mediada pela propaganda televisiva: um estudo de caso em Pau dos Ferros; 2009; Iniciação Científica; (Graduando em Letras) - Universidade do Estado do Rio Grande do Norte, Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico; Orientador: Iveraldo Oliveira dos Santos Filho;

# 1

## EL PENSAMIENTO HUMANISTA DEL PROFESOR IVANALDO SANTOS

*Edgardo Torres López*<sup>1</sup>

### I - ANTECEDENTES

Tuve el honor de conocer al ilustre profesor Ivanaldo Santos, en el Primer Congreso Latinoamericano por la Paz, que con un dilecto equipo de amigos, los Excmos. Jueces Rogerio Cangussu, Cesar Bochenek e ilustres profesores Lafayette Pozzoli, Ilton García Da Costa, Teofilo Leao Jr., Valter Santin, Vincenzo Mandorlo, y otros, con el apoyo del Sr. Rector Carlo Soares tuvimos el honor y la alegría de organizar en el Centro Universitario "Eurípides Soares da Rocha" (UNIVEM) en la ciudad de Marilia Brasil del 19 al 22 de mayo de 2016.

En el referido Congreso se acordó la fundación de CONPAZ, (Cooperación Continental para la Paz) y la aprobación de la Carta de Marilia por la Paz Mundial, texto y guía de la paz, para las personas, familias y naciones de los 5 continentes. Dicha carta se debería conocer, practicar y difundir en los centros educativos de todos los países, a fin de promover la Paz, la Justicia y Fraternidad.

El ilustre profesor Ivanaldo Santos, fue filósofo, con post doctorado en estudios del lenguaje en la USP, doctor en estudios del

---

<sup>1</sup> Edgardo Torres López es Abogado egresado de la Universidad Católica de Santa María de Arequipa. Egresado de la Maestría de Políticas Jurisdiccionales de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Actualmente es juez titular de la Sala Civil de la Corte Superior de Justicia de Lima Norte, con 20 años de ejercicio. Miembro Honorario, promotor de CONPAZ. (Cooperación Continental para la Paz) Ha escrito diversos artículos jurídicos publicados en libros y revistas. Ha sido expositor invitado en diversas conferencias, sobre Filosofía Jurídica, Derechos Humanos, Derecho Constitucional y temas judiciales.

lenguaje en la UFRN y profesor del Departamento de Filosofía y del Programa de Posgrado en Letras de la Universidad Estatal de Rio Grande do Norte (UERN).

Con identificación y valentía, nadando contra la corriente del pensamiento actual imperante, conocía y difundía la Doctrina Social de la Iglesia, por haber estudiado los escritos de Tomas de Aquino, San Agustín, Kempis, y Encíclicas Papales de Juan XXIII Juan Pablo II, vigentes y aplicables en la actualidad.

Fue un opositor y férreo combatiente del denominado Socialismo del Siglo XXI y también del liberalismo a ultranza o capitalismo extremo.

Ivanaldo Santos, ha publicado decenas de libros, artículos en revistas científicas nacionales e internacionales. Por citar algunos: Nietzsche: Discurso introductorio (Idéia, 2007), Aborto: discursos filosóficos (Idéia, 2008), Poemas para reflexionar (Ideia, 2009), Método de investigación: perspectivas filosóficas (Ediciones UERN, 2010), Teología de la Liberación: Ensayos y reflexiones (Letra Capital, 2010) y Lenguaje y epistemología en Tomás de Aquino (Ideia, 2011). Organizador del libro: Sobre memoria e identidad: estudios interdisciplinares (EDUEPB, 2010).<sup>2</sup>

El prematuro y sensible fallecimiento del profesor Ivanaldo Santos, el 11 de octubre de 2019, en el Estado de Río Grande del Norte, en la víspera del día de Nuestra Señora del Pilar, a causa de un accidente automovilístico, en parte dejó trunca su obra; pero también a partir de ese suceso empiezan los reconocimientos a su obra, publicaciones, actividades académicas, homenajes y compromisos para continuar la

---

<sup>2</sup> [https://videeditorial.com.br/index.php?route=product/author&author\\_id=341](https://videeditorial.com.br/index.php?route=product/author&author_id=341)Grato recuerdo de un amigo de Brasil. Ilustre profesor Ivanaldo Santos.

misión que él asumió, de promover el mensaje del Evangelio de Cristo, la justicia, la paz y la defensa férrea de la dignidad de la persona humana en América Latina.

Él nos ha dejado como herencia, sus valiosos mensajes que constan en cientos de artículos, libros, grabaciones en internet, conferencias, congresos y especialmente en su actitud de vida en el servicio, y la docencia; ejemplo de responsabilidad social, roca y alcázar fuerte, frente a los extremismos radicales y puente hacia el dialogo y solución legal de los conflictos sociales.

## **II PENSAMIENTO HUMANISTA**

El pensamiento humanista fue una de las características más notorias del profesor Ivanaldo Santos, inspirado en la doctrina social de la iglesia, que invita a conocer y practicar un conjunto de principios, virtudes y valores espirituales fundamentales.

Entre los principios de la doctrina social de la Iglesia, como se sabe se considera 4 fundamentales:

- a) La dignidad de la persona humana;
- b) El bien común,
- c) La subsidiariedad y
- d) la solidaridad.

La dignidad cristiana está basada en la fe, de que la persona humana, fue creada a imagen y semejanza de Dios; por tanto forma parte de una filiación real, divina y trascendente.

El bien común, es el reconocimiento y ejercicio de la dignidad y bienestar, para todas las personas; con equidad, responsabilidad, paz, justicia y libertad.

La subsidiaridad es el principio en virtud del cual el Estado, suple y auxilia una misión que corresponde efectuar a la sociedad, por ser necesaria y estar orientada al bien común; cuando por cualquier motivo, la iniciativa privada, no tiene los medios, interés, o posibilidad de efectuarla.

La solidaridad cristiana es el amor al prójimo, se traduce en formas de ayuda a los necesitados, según el ejemplo y sentido bíblico de caridad y servicio; ayuda desinteresada, alegría en la entrega, como el ejemplo del buen samaritano.

El profesor Ivanaldo Santos rechazaba firmemente, por ser opuestas a la dignidad de la persona humana aquellas doctrinas "que conciben la vida social y aun la espiritual como simples reflejo de la actividad del Estado, del mercado, las relaciones de poder, o el predominio de las fuerzas económicas".

Ivanaldo Santos, tan igual, como el gran pensador peruano Víctor Andrés Belaunde, ex presidente de la Asamblea General de las Naciones Unidas, era un fervoroso creyente y defensor de la dignidad de la persona humana y la existencia de un orden natural, con valores universales y trascendentes, que orientan la organización de la sociedad de forma que impide una atomización individualista, valoración del trabajo y vida humana como simples medios políticos o mercadería

económica; y es la única defensa, contra las filosofías políticas sustentadas en el materialismo, el poder, la raza o la riqueza".<sup>3</sup>

Para Víctor Andrés Belaunde, tan igual que para Ivanaldo Santos, el concepto de persona humana, en una línea tomista – agustiniana, tiene primacía por encima de la economía, poder, cultura, nacionalidad, raza, sensualidad, o incluso lo que se conoce como ciencia.

Belaunde decía: El ser humano debe aspirar a lo pleno y encontrar en lo absoluto su identidad. El hombre coexiste con el absoluto, en la forma de una búsqueda de aceptación personal, radical en la persona humana. No podemos dejarnos dominar por el poder o la riqueza. El hombre ha sido creado con unas potencialidades superiores capaces de dominar los elementos irracionales concupiscibles e irascibles de la persona<sup>4</sup>.

Los valores cristianos marcan el rumbo de una civilización y se manifiestan no sólo en la filosofía, sino también en el arte, en la literatura (y en la política).

La mentalidad hispánica está fuertemente imbuida de los valores de la fe católica. La forma cristiana asimila lo más valioso y esencial de nuestra civilización.<sup>5</sup>

En el siguiente cuadro, a grandes rasgos se efectúa un resumen del pensamiento humanista de Ivanaldo Santos, comparado con los extremos a los que él se oponía.

Qué mayor homenaje para el profesor Ivanaldo, sería conocer, promover y el pensamiento que él siguió con fervor y pasión;

---

<sup>3</sup> BELAUNDE, Víctor Andrés. La Síntesis Viviente- Palabras de fe. p. 40. 127 Ibidem. pp. 116- 117. 128 Loe. cit. 129 LLOSA, Jorge Guillermo Víctor Andrés Belaunde y la Peruanidad, en Mercurio Peruano, Lima, septiembre-diciembre de 1963, núms. 437-440. p. 71 67

<sup>4</sup> BELAUNDE, Víctor Andrés. La Síntesis Viviente- Palabras de fe. p. 53. 68

<sup>5</sup> 131 Ibidem. p. 45. 69

convencido que era la única opción para construir familias, sociedad y naciones, con valores de libertad, justicia, paz y fraternidad.

Aquí un breve resumen del pensamiento que él seguía y nos invita a promover; en alternativa legal a los denominados Socialismos del Siglo XXI, nacionalismos separatista y liberalismos extremos:

Nº	SOCIALISMO DEL SIGLO XXI	PENSAMIENTO HUMANISTAS de IVANALDO SANTOS	LIBERALISMO EXTREMO
<p><b>1</b></p> <p><b>Principios Filosóficos</b></p>	<p>Imposición de un nuevo ordenamiento social, económico jurídico y cultural, al servicio del pueblo, el partido, y del Estado.</p> <p>Principios: Poder; Nación Estado. Centralismo.</p>	<p>Reconocimiento y respeto al creador del Universo a sus leyes y Derecho Natural.</p> <p>Estima a uno mismo y al prójimo</p> <p>Principios: Respeto a la dignidad del ser humano.</p> <p>Libertad de conciencia, libertad de culto, paz, justicia, subsidiaridad, derechos humanos.</p> <p>La ley injusta no obliga. El poder es un instrumento temporal, a favor del bien común.</p> <p>El fin supremo de la sociedad y del Estado es la defensa de la persona humana y el respeto a su dignidad.</p>	<p>Prevalencia del Derecho positivo.</p> <p>Cumplimiento a la legislación del Estado y los contratos.</p> <p>Principios: Economía, Libertad, propiedad, utilidad, individualismo.</p> <p>La economía es realidad principal de la sociedad</p>
<p><b>2</b></p> <p><b>Persona Humana</b></p>	<p>La persona humana está al servicio del Estado, del pueblo y la revolución.</p> <p>El Estado el pueblo y la revolución, prevalecen sobre la persona</p>	<p>La vida humana debe respetarse desde la concepción.</p> <p>La persona humana es libertad, creatividad y responsabilidad.</p> <p>La persona humana no puede ser considerada como un medio por por el Estado, ni por otras personas.</p> <p>La persona es vocación, al servicio de su propia realización y fines trascendentes.</p>	<p>El egoísmo es el motor de la persona y de la sociedad.</p> <p>Los fines de la persona son inmanentes, personalísimos.</p> <p>Lo principal para la persona es el éxito individual en el transcurso de su existencia.</p> <p>El poder económico es lo que brinda oportunidades, seguridad y felicidad en la vida</p>



<p><b>3</b> <b>Familia</b></p>	<p>El matrimonio, es una convención controlada y supervisada por el Estado.</p> <p>Planificación familiar impuesta por el Estado.</p> <p>Reconocimiento y promoción del feminismo</p>	<p>El matrimonio es una institución natural conformada por un varón y una mujer, con la finalidad de asistencia recíproca, procrear proteger y formar hijos Maternidad y Paternidad Responsables.</p> <p>El aborto es un grave delito Métodos naturales de control de natalidad.</p> <p>Promoción y respeto al matrimonio heterosexual y a la familia celula básica de la sociedad. Respeto a la sexualidad</p>	<p>El matrimonio es un contrato regido por la ley, entre personas del mismo o diferente sexo. Despenalización del aborto</p> <p>Metodos conceptivos.</p> <p>Ideologías de Género.</p> <p>Promoción a grupos denominados LGTB+Q</p> <p>Libertad sexual. El estado no puede interferir en circunstancias de violencia familiar</p>
<p><b>4</b> <b>Política</b></p>	<p>Salvo el Poder todo es ilusión.El fin justifica los medios. Culto al lider. Poder indeterminado. Todo se justifica en defensa de la revolución. Socialismo o muerte</p>	<p>El poder es un instrumento de servicio para el bien común</p> <p>El gobernante es el primer servidor por un periodo determinado</p> <p>El fin <b>NO</b> justifica los medios.</p> <p>Limites morales,legales y temporales al poder</p> <p>Protección y respeto a la salud pública. Dad a Dios, lo que es de Dios y al César lo que es del Cesar.</p>	<p>El poder está al servicio de la utilidad, el pragmatismo y la libertad económica.</p> <p>Normalización de los lobbys. Autonomía de la voluntad sin limites. Culto a los negocios. Liberalización del tráfico y consumo de estupefacientes.</p> <p>Poderoso caballero es don dinero.</p>
<p><b>5</b> <b>Gobierno</b></p>	<p>Planificación y Control estatal. Poder indefinido de los gobernantes. Estado policiaco militar. Democracia popular</p>	<p>Economía Social de Mercado</p> <p>Responsabilidad social de la empresa. Alternancia del gobierno. Estado Civil; autoridades legítimas, elegidas en base a los principios de universalidad, integridad, transparencia y legalidad. Democracia representativa.</p>	<p>Estado mínimo. Liberalismo político.</p>
<p><b>6</b> <b>Economía</b></p>	<p>Estado, máximo todopoderoso, controlador. Economía planificada, control de precios. Lucha de clases.</p>	<p>Estado equilibrado; promotor y facilitador, que respeta los derechos humanos, la iniciativa privada y los derechos fundamentales. Equilibrio entre el capital y el trabajo. Relaciones de deliberación, participación y colaboración.</p>	<p>Economía Liberal y capitalismo extremo</p> <p>Prevalencia del capital, y el lucro, sobre los demás valores.</p>

<b>7 Libertad</b>	Libertad demagógica No existe libertad de opinión, ni de prensa	Libertad con honor, dignidad y responsabilidad.  Respeto al honor	Liberalismo extremo. Dejar hacer, dejar pasar. No existe límites morales a la libertad,
<b>8 Educación</b>	El Estado, imparte y controla la educación. Adoctrina e impone los contenidos. .	La educación es un derecho fundamental. La educación es para una vida íntegra, recta, y el respeto a los deberes y derechos humanos. Ciudadanía responsable	La educación es una empresa lucrativa. Se educan mejor los hijos de padres, con recursos económicos. La educación es para el trabajo y el éxito.
<b>9 Justicia</b>	El Estado; utiliza la justicia a favor de la política dominante. Penas duras a opositores y disidentes	Justicia independiente e imparcial; fines paz, equidad y restauración. Busqueda de la re educación y resocialización. La justicia es un contra peso y límite al poder del Estado. Humanismo integral	Teoría del costo y beneficio del derecho. Análisis económico de las sanciones penales. Despenalización de diversas conductas.
<b>10 Arte y Cultura</b>	El arte y la cultura al servicio del Estado, del Pueblo y la Nación	El arte y la cultura son libres; no pueden ser instrumentalizados; tienen límites en la moral y la dignidad de la persona.	Arte y cultura al servicio de la economía. El objetivo principal es el lucro y rédito económico. Libertad absoluta.
<b>11 Religión</b>	La religión es el opio del pueblo; debe desaparecer progresivamente.	La religión forma parte de la libertad humana. Se le debe respeto. Se debe separar la religión y el Estado.	Se impulsa y promueve el laicismo. No puede intervenir en la educación, en las familias ni el Estado.
<b>12 Ecología y Medio Ambiente</b>	El Estado, extrae y explota los recursos naturales	.El medio ambiente es nuestra casa común. Equilibrio, racionalidad y prevalencia de la naturaleza.	Prevalencia de la minería, la industria y la economía, sobre el medio ambiente .

### III CONCLUSIONES.-

1.- El profesor y filósofo Ivanaldo Santos fue un académico, seguidor de la doctrina social de la Iglesia; fervoroso creyente de la primacía y el respeto de la dignidad de la persona humana.

2. Fue un opositor y combatiente intelectual, en contra de las doctrinas extremistas, que sobre valoran la importancia del poder, la nación, la economía y en general el materialismo.

3.- Iveraldo Santos fue un maestro universitario, con un pensamiento humanista, que en forma valiente, con conocimiento, y ponderación rechazaba las corrientes de pensamiento actual imperantes, basados en los denominados socialismo del Siglo XXI; nacionalismos separatistas y extremos liberalismos.

### **REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.**

BELAUNDE, Víctor Andrés (1987) **Obras completas**. Primera serie: El proyecto nacional. Meditaciones peruanas, Tomo 11. Lima. Edición de la Comisión Nacional del Centenario.

BELAUNDE, Víctor Andrés (1987) **Obras completas**. Primera serie: El proyecto nacional. La Realidad Nacional, Tomo 111. Lima. Edición de la Comisión Nacional del Centenario.

La Síntesis Viviente - Palabras de fe. Tomo VI. Lima. Pontificia Universidad Católica del Perú. Instituto Riva Agüero.

TORRES LÓPEZ, Edgardo (2005). **Educación y Derechos Humanos**. Stefhany Editores.

# 2

## **UNIVERSALISMO ENTRE RELIGIÕES E MODERNIDADE: A FUNDAMENTAÇÃO DO UNIVERSALISMO EPISTEMOLÓGICO-MORAL POR MEIO DA COOPERAÇÃO ENTRE RAZÃO E RELIGIÃO<sup>1</sup>**

*Leno Francisco Danner*<sup>2</sup>

*Fernando Danner*<sup>3</sup>

*Agemir Bavaresco*<sup>4</sup>

### **CONSIDERAÇÕES INICIAIS**

Argumentamos, neste artigo, que os direitos humanos se fundam em uma noção de universalismo epistemológico-moral que não pode ser sustentada exclusiva e fundamentalmente pelo racionalismo ocidental calcado na modernidade cultural. Aqui, uma noção pura de racionalidade não é suficiente (a) nem para dar conteúdo substantivo aos direitos humanos, (b) nem para fundamentá-los epistemológica e normativamente, (c) nem para permitir a participação inclusiva e abrangente de e a sua aceitação por formas de vida e perspectivas religiosas e culturais dentro e, principalmente, fora da modernidade e (d) nem, finalmente, para motivar o sentido vinculante e para fomentar o respeito e a promoção deles (dentro e fora da modernidade). Nesse sentido, a legitimação, a validade e a promoção universais dos direitos

---

<sup>1</sup> Uma primeira versão desse texto foi publicada em *Horizonte*, v. 17, n. 52, 2019, pp. 436-461.

<sup>2</sup> Universidade Federal de Rondônia, Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Contato: leno\_danner@yahoo.com.br

<sup>3</sup> Universidade Federal de Rondônia, Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Contato: fernando.danner@gmail.com

<sup>4</sup> Pontifícia Universidade do Rio Grande do Sul, Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Contato: abavaresco@pucrs.br

humanos – um dos passos mais fundamentais de nossas sociedades neste século XXI caracterizado correlatamente pela consolidação de uma ordem econômico-cultural global e de uma política internacional tensas, pela crise da modernização, pela centralidade do multiculturalismo e pelo fortalecimento dos fundamentalismos (causados pela crise da modernização) – somente serão possíveis pela cooperação entre religiões institucionalizadas e universalistas e racionalismo ocidental.

Isso nos leva a defender uma noção de *universalismo político-religioso* como alternativa ao racionalismo ocidental e à sua noção purista e caricata de universalismo epistemológico-moral que não apenas prescindem da cooperação e do suporte das religiões e de outras formas simbólico-culturais de expressão, constituindo-se de modo autônomo e independente em relação a elas, mas também que, de um modo geral, está em oposição às religiões e às formas de vida culturais não-modernas. Na nossa compreensão, o universalismo político-religioso permite que crentes e não-crentes, assim como a sociedade-cultura moderna e as sociedades-culturas não-modernas, possam participar de modo equitativo e desde as suas perspectivas antropológico-ontológicas, socioculturais e epistemológico-políticas, da construção e da fundamentação dos valores, das práticas e das instituições intersubjetivamente vinculantes, o que significa que todos e cada um, desde suas formas de vida, têm condições plenas de participarem e de fundarem a objetividade e a validade de tais práticas e valores, *sem necessidade de abdicarem dessas suas bases antropológico-ontológicas, socioculturais e epistemológico-políticas, sem necessidade, por conseguinte, de tornarem-se modernos para fundamentar o universalismo e, aqui, os direitos humanos.*

Acreditamos que essa nossa percepção de se apontar para a necessidade de uma profunda correlação entre razão, religião e metafísica (isso que chamamos de *universalismo político-religioso*) tem seu sentido exatamente como contraponto de um pressuposto central assumido por teorias da modernidade contemporâneas – tais como Max Weber, Jürgen Habermas e John Rawls –, pressuposto esse que influenciou toda uma ampla gama de autores ligados a tais posições (como Axel Honneth e Rainer Forst, apenas para citar dois exemplos), ou mesmo o cerne da discussão sobre uma ética *pós-metafísica* para o mundo globalizado, que não seria possível de ser sustentada nem pela religião e nem pela metafísica. Esse pressuposto consiste em que o processo de modernidade-modernização ocidental significa um trabalho interno dessa mesma modernidade em termos de autopurificação e de desenvolvimento da razão contra a religião e a metafísica, um trabalho feito por uma razão autorreferencial e autossustentada, endógena e autônoma, capaz, por si mesma e desde si mesma, sem qualquer outro auxílio, de fundar o universalismo epistemológico-moral por meio de uma cultura e de uma consciência cognitivo-moral descentradas, não-etnocêntricas e não-egocêntricas, marcadas basicamente por um procedimentalismo imparcial, neutro, formal e impessoal em termos metodológico-axiológicos. Em outras palavras, nossa crítica atinge o núcleo das teorias da modernidade europeias contemporâneas, a saber, de que somente a cultura e o homem racionais (leia-se: europeus, como europeus, em termos modelares) podem gerar, pensar, fundamentar e agir em termos universais, mas não a cultura e o homem religiosos e/ou metafísicos; e, em consequência, de que somente o paradigma normativo da modernidade tem condições de sustentar e de legitimar um autêntico

universalismo epistemológico-moral *pós-metafísico*, pois que somente ele, por sua formalidade, neutralidade, imparcialidade e impessoalidade, consegue alcançar uma perspectiva não-contextualista, situação que as religiões e as diferentes formas de metafísica não conseguiriam, posto que possuem conteúdos e valores próprios a contextos e a sujeitos específicos – por outras palavras, o racionalismo é europeu, mas é, antes de tudo, universal, independente dos contextos particulares, sobreposto a eles, mas as religiões e as metafísicas são sempre contextualizadas, dependendo fundamentalmente desses mesmos contextos para a construção e a legitimação de seus códigos e conteúdos, e utilizando-os como base de sua posição universal.

Assim, nossa proposta de um universalismo político-religioso quer imbricar, em termos de fundamentação e de aplicação dele, uma perspectiva política, como herança do racionalismo, e uma perspectiva carnal e substantiva, própria à religião e à metafísica. De fato, o universalismo epistemológico-moral de cunho político-religioso não pode consistir apenas em um método de fundamentação que se revista nesses caracteres de imparcialidade, impessoalidade, neutralidade e formalidade, situação que, como pode ser percebida no véu da ignorância de John Rawls, exclui as concepções abrangentes de mundo de um protagonismo efetivo no que tange ao trabalho de legitimação – a razão é suficiente, a religião e a metafísica são secundárias. Elas vêm depois da razão no que diz respeito a esse trabalho de fundamentação do universalismo epistemológico-moral, uma vez que a razão (por seu caráter formalista e alcance universal) pode ser usada por todos, mas não as religiões e as metafísicas, que são sempre posições particulares de mundo, ligadas a, dependentes e fomentadoras de contextos

específicos. Argumentaremos que a motivação para o universalismo epistemológico-moral é o ponto mais importante (ao contrário dessas teorias da modernidade, que põem o formalismo como o mais central para o universalismo), e essa motivação precisa de aspectos fáticos, de exortações morais, exemplos de sensibilidade, cuidado e abertura, orientação e até autoridade, bem como de conteúdos tangíveis a todas as culturas e religiões e a cada uma delas, por parte de todas e de cada uma delas. Em suma, o universalismo precisa de uma base religioso-metafísica, de concepções substantivas de mundo e de homem. Nesse sentido é que argumentamos que o racionalismo, em sua perspectiva formalista, não é suficiente para fundamentar, sustentar e fomentar o universalismo epistemológico-moral, inclusive de que não é possível um universalismo epistemológico-moral *pós-metafísico* em sentido estrito, posto que as religiões e as posições metafísicas são a base, o chão duro e o conteúdo final desse mesmo universalismo, de sua fundamentação, de sua aplicação e de sua prática. Em um mundo profundamente marcado pela religião e pela metafísica, acreditar que o racionalismo não-religioso e não-metafísico, independente das fundamentações essencialistas e naturalizadas, possa garantir objetividade epistemológico-moral e seu alcance universal equivale a perder de vista o importante potencial das religiões institucionalizadas e universalistas para o repensar do *ethos* mundial que somos e vivemos em termos de globalização, subvalorizando-as. Daí que, conforme argumentaremos ao longo do texto a partir de uma crítica às teorias da modernidade europeia contemporâneas, a intersecção entre religião e política, entre razão e metafísica é mais atual do que nunca, mas não a partir da superioridade da razão em relação à metafísica, da política em



relação à religião, e sim como uma atitude concertada e mutuamente dependente entre elas.

Dividiremos nosso texto em dois capítulos. No primeiro, reconstruiremos e depois criticaremos essa ideia de autonomia, autorreferencialidade, autossuficiência, endogenia e purismo da razão europeia tanto em termos de compreensão do processo de modernidade-modernização ocidental quanto no que se refere à fundamentação de uma concepção de universalismo epistemológico-moral pós-metafísico que está enraizada na correlação de racionalização cultural, individualismo progressivo e procedimentalismo imparcial, neutro, formal e impessoal. Procuremos argumentar, de fins do primeiro capítulo e ao longo do segundo capítulo, utilizando-nos em muitos casos de referências a fontes teórico-normativas católicas (em especial Papa Francisco, Papa Bento XVI e Papa João Paulo II), que essa noção purista e formal de razão, em grande medida contraposta à religião e à metafísica, independente de conteúdos substantivos, de cunho essencialista e naturalizado, e plenamente capaz de sustentar um universalismo pós-metafísico que não foca no conteúdo, mas no método de fundamentação, institui uma contraposição entre, de um lado, razão e, de outro, religião e metafísica que (a) desvia o nosso olhar relativamente ao fato de que conteúdos substantivos são fundamentais a esse mesmo universalismo e de que nós podemos chegar a eles por meio da religião e da metafísica (o que significa que a religião e a metafísica também podem sustentar o universalismo epistemológico-moral desde suas bases essencialistas e naturalizadas), bem como que (b) confere centralidade e primazia como que exclusivamente à razão no que tange à fundamentação, ao sustento e ao fomento desse mesmo universalismo epistemológico-moral, que

somente é possível em termos pós-metafísicos, excluindo-se, por conseguinte, o protagonismo das religiões institucionalizadas e universalistas e, ao fim e ao cabo, colocando a religião e a metafísica em segundo ou terceiro plano como atores, princípios, bases e valores necessários à construção do universalismo.

Gostaríamos de explicitar o significado de alguns conceitos que nortearão nossa reflexão. O primeiro deles é o conceito de *universalismo*. Queremos significar, com ele, a ideia de que valores e práticas podem ser justificados e adquirir validade em um contexto intercultural e eventualmente transhistórico. No caso da tradição filosófica ocidental, respaldada e utilizada por Habermas, à qual este se filia, a objetividade é a condição da justificação, e objetividade teria exatamente esse sentido de uma validade intercultural e transhistórica, uma vez que o culturalismo impediria a possibilidade de valores-meta, que serviriam como base para a crítica, o enquadramento e a transformação desse mesmo contexto. Ora, é importante lembrar que um universalismo epistemológico-moral pós-metafísico não significa a recusa dessa intuição fundamental na tradição filosófica, teológica e científica ocidentais, mas sua reformulação em termos do procedimentalismo imparcial, neutro, formal e impessoal, de que falamos acima. O segundo conceito fundamental é o de *modernidade*, que utilizamos significando o processo de racionalização cultural marcado e dinamizado pela correlação de secularização cultural e institucional e de individualismo axiológico, permeados por uma ideia de razão dialógica, histórica e profana (democracia, direitos humanos e Estado de direito se enquadrariam aqui). Às vezes, utilizaremos o conceito de *modernização ocidental*. Por esse conceito, estamos entendendo o processo de constituição da sociedade europeia moderna, em termos de

florescimento da razão e de superação da religião e da metafísica como base da vida social e da organização institucional (a metáfora maioridade-menoridade tem esse sentido, nas filosofias modernas, sendo assumida desse modo pelas teorias da modernidade que utilizamos nesse texto e que criticamos em termos de uma razão purista e autorreferencial). Ora, esse processo tem sua culminância, para utilizar palavras de Habermas e de Rawls, nas sociedades do capitalismo tardio (Habermas), basicamente a Europa ocidental e a América do Norte, ou nas democracias liberais modernas (Rawls). O conceito de modernização ocidental utilizado por tais autores, por conseguinte, não menciona e até exclui o colonialismo como característica, caminho e consequência do processo de modernização como um todo, assumindo a autorreferencialidade, a endogenia, a autonomia e a autossuficiência da razão (europeia e, depois, do Primeiro Mundo) como seu núcleo normativo. O quarto conceito que utilizaremos é o de *religiões institucionalizadas e universalistas* querendo, com ele, significar as grandes religiões mundiais que assumem-se como universais, por meio da correlação de fundamentações essencialistas e naturalizadas, institucionalização do processo de legitimação, de justificação e de fomento social do credo e de trabalho missionário e messiânico relativamente ao mundo como um todo. Exemplos dessas religiões institucionalizadas e universalistas, detentoras de um credo básico e homogêneo, de uma atitude institucional centralizada e de uma organização interna hierárquica e verticalizada, são a Igreja Católica, o Luteranismo, o Anglicanismo, o Islamismo, o Judaísmo etc. Por fim, o quinto conceito central em nosso texto é o de *fundamentações essencialistas e naturalizadas*. Por esse termo, compreendemos e significamos o fato de que valores, práticas e símbolos são dependentes

ou da religião e da metafísica, ou da biologia, ou até de ambas, isto é, possuem uma correlação estreita com uma origem ancestral, de matiz espiritual e/ou natural, que é mais abrangente que a ação humana, ainda que esta também possa dinamizar e até transformar esses mesmos valores – por isso que valores essencialistas e naturalizados possuem eventualmente um sentido a-histórico. Note-se que, no paradigma normativo da modernidade, a razão moderna assume um sentido pós-metafísico e até cientificista, técnico, isto é, na percepção de Weber, Habermas e Rawls, ela não precisa de uma base e de um conteúdo essencialistas e naturalizados para fundamentar a objetividade epistemológico-moral, uma vez que o sentido vinculante de suas pressuposições é conseguido por deliberação coletiva e adesão individual sem necessidade de princípios fundamentalistas, imposições autoritárias e verticalidade institucional. No caso das teorias da modernidade, uma razão pós-metafísica, histórica, profana e cientificizada, tem condições plenas de sustentar o universalismo, o que significa sua contraposição às fundamentações essencialistas e naturalizadas. Estas, aliás, possuem um falso ou insuficiente universalismo, posto que confundem o seu credo contextual com o próprio universalismo.

### **1. RELIGIÕES INSTITUCIONALIZADAS E UNIVERSALISTAS, *ETHOS* CONTEMPORÂNEO, FUNDAMENTAÇÃO E CRÍTICA: PARA A CORRELAÇÃO DE MODERNIDADE E RELIGIÃO**

Algumas das teorias políticas mais influentes da contemporaneidade – nós citaríamos, aqui, as posições de John Rawls e de Jürgen Habermas – conferem um lugar secundário às religiões institucionalizadas e universalistas no que tange à constituição e à

legitimação das sociedades democráticas, quiçá mesmo ao próprio enquadramento e à própria crítica da modernização ocidental em particular e, a partir dela, da globalização econômico-cultural de um modo mais geral. Se essas teorias não desmerecem e nem negam certo papel político, cultural e normativo às religiões institucionalizadas e universalistas, por outro lado não lhe dão, conforme estamos argumentando, centralidade política, cultural e normativa, como se a democracia e a modernização em particular e a globalização econômico-cultural de um modo mais geral acontecessem e fossem dinamizadas a partir de princípios, de práticas, de instituições e de sujeitos outros que as próprias religiões, inclusive como se as religiões fossem um aspecto periférico tanto da constituição da modernidade quanto da dinamização da globalização econômico-cultural. De todo modo, em ambos os autores, a fundamentação do universalismo epistemológico-moral somente tem condições de possibilidade por causa da razão europeia moderna, que se constitui como contraponto e crítica ferrenha das religiões e das metafísicas as mais variadas. As religiões e as metafísicas não teriam condições, dadas suas bases essencialistas e naturalizadas, de legitimar, sustentar e impor o universalismo à multiplicidade das diferenças<sup>5</sup>.

Assim é que, nas teorias políticas liberais – e nos referimos, novamente, a Rawls – a fundamentação do campo do político e a definição e a orientação da estrutura básica da sociedade são

---

<sup>5</sup> Veja-se, relativamente a isso, a seguinte passagem de *Teoria do agir comunicativo*, base da teoria da modernidade europeia como universalismo epistemológico-moral pós-metafísico, por Habermas: “O potencial cognitivo gerado com as imagens de mundo racionalizadas de maneira plena e conseqüente não se torna efetivo já nas sociedades tradicionais, dentro das quais se cumpre o processo de desencantamento. somente nas sociedades modernas ele vem à luz. E esse processo de implementação significa a modernização da sociedade” (Habermas, 2012a, p. 383).

construídas a partir de um processo que Rawls considera eminentemente político, caracterizado pela imparcialidade, pela neutralidade, pela formalidade e pela impessoalidade no que tange às formas de vida particulares e, aqui, às concepções de bem plurais que são próprias ao multiculturalismo das sociedades democráticas modernas (cf.: Rawls, 2003, §6-11, p. 20-53). Nestas, as religiões institucionalizadas e universalistas – e as concepções de bem em geral – são importantes, não há dúvida, mas uma teoria política da democracia mostra que a política e a fundamentação do político podem muito bem ser feitas sem o apelo a e sem a necessidade de princípios retirados dos e fundados nos credos religiosos. Essa, em verdade, seria a condição *sine qua non* para a justificação do campo do político e, por conseguinte, para a aceitação de uma teoria fundamentalmente política da democracia, a saber, que ela seja independente (mas não necessariamente contraposta) às fundamentações essencialistas e naturalizadas, às religiões institucionalizadas e universalistas (cf.: Rawls, 2000a, 201-241; Rawls, 2000b, p. 45-90).

Nesse sentido, se uma teoria política depende, para sua justificação intersubjetiva e para a objetividade dos valores e das práticas que propõe, de princípios, de práticas e de sujeitos epistemológico-políticos religiosos, então ela certamente é mais uma concepção de bem entre outras. A autêntica teoria política democrática, que não é uma concepção de bem, que não se funda em bases essencialistas e naturalizadas e que não depende para sua legitimação de pressupostos religioso-metafísicos, é uma construção autônoma, autorreferencial e auto-subsistente (o campo do político por si mesmo e desde si mesmo), servindo, por causa dessa autonomia, dessa autorreferencialidade e dessa auto-subsistência, por causa dessa politicidade estrita, como

guarda-chuva normativo-institucional genérico para todas as concepções de bem particulares. Todas estas concepções de bem abrangentes, metafísico-teológicas e essencialistas e naturalizadas, estariam resguardadas, assumidas, protegidas e fomentadas pelo campo puro do político, pelo campo imparcial, neutro, formal e impessoal do político, mas nenhuma delas seria base fundante para a constituição, a fundamentação e a dinamização dele (cf.: Rawls, 2000b, p. 134-176; Habermas, 2002a, p. 03-25; Habermas, 2002b, p. 07-53; Habermas, 2003a, p. 87; Habermas, 2003b, p. 33)<sup>6</sup>.

Uma situação muito similar pode ser percebida na teoria política de Jürgen Habermas, e isso a partir de dois pontos. O primeiro deles diz respeito à sua teoria da modernidade. Com efeito, nela, o processo de constituição, de desenvolvimento e de dinamização da modernidade-modernização ocidental – modernidade-modernização ocidental que é, para ele, a Europa moderna e, depois, o Primeiro Mundo, as sociedades do capitalismo tardio (cf.: Habermas, 2012a, p. 140-141, p. 383-385;

---

<sup>6</sup> N'O *liberalismo político*, Rawls separa diretamente política e religião, atribuindo apenas à primeira a capacidade garantir a justificação vinculante e os motivos fundadores de uma concepção intersubjetiva de normatividade social válida para todos: "O liberalismo político procura uma concepção política de justiça que, assim como esperamos, possa conquistar o apoio de um consenso sobreposto que abarque as doutrinas religiosas, filosóficas e morais razoáveis de uma sociedade regulada por ela. A conquista desse apoio permitirá responder à nossa questão fundamental: como cidadãos, que continuam profundamente divididos em relação às doutrinas religiosas e morais, mantêm, apesar disso, uma sociedade justa e estável? Para essa finalidade, em geral é necessário renunciar às visões filosóficas e morais abrangentes que estamos habituados a usar para debater questões políticas fundamentais na vida pública" (Rawls, 2000b, p. 52-53). No mesmo sentido se expressa Habermas, em sua obra *A inclusão do outro: estudos de teoria política*: "Com a passagem para o pluralismo ideológico nas sociedades modernas, a religião e o *ethos* nela enraizado se decompõem enquanto fundamento público de uma moral partilhada por todos. Em todo caso, a validação de regras morais obrigatórias para todos não pode mais ser explicada com fundamentos e interpretações que pressupõem a existência e o papel de um deus transcendental, criador e salvador. Sob estas condições, a filosofia moral depende de um 'nível de fundamentação pós-metafísico'. Isto quer dizer, em primeira instância, que lhe são negados, do lado do método, o ponto de vista divino; do lado do conteúdo, o recurso à ordem da criação e à história da salvação; e, do lado da estratégia teórica, a remissão aos conceitos essenciais que perpassam a diferenciação lógica entre os diversos tipos elocucionais de proposições. A filosofia moral deve justificar o sentido cognitivo da validação dos julgamentos e dos posicionamentos morais sem recorrer a apetrechos como esses" (Habermas, 2002b, p. 19-20; os destaques são de Habermas).

Habermas, 2012b, p. 355) – é marcado exatamente pela racionalização das bases religioso-culturais, no sentido de que a modernidade-modernização é um processo que acontece *contra as religiões, contra as fundamentações essencialistas e naturalizadas, contra a metafísica e a teologia*. Na teoria da modernidade de Habermas, portanto, o desencantamento do mundo, por meio da centralidade da racionalidade cultural-comunicativa, leva à instauração da secularização cultural-institucional, isto é, à derrocada da religião em termos de esfera público-política, com a consolidação da política, do Estado democrático de direito e da ciência como as bases constituintes e dinamizadoras das sociedades modernas – assim como à consequente consolidação da razão (e não da religião) como o princípio definidor e dinamizador da consciência cognitivo-moral do homem moderno (cf.: Habermas, 2012a, p. 448; 2012b, p. 280-323). Aqui, modernidade-modernização significa diretamente uma luta contra o dogmatismo, o fundamentalismo e o institucionalismo forte gerados e sustentados pelas religiões institucionalizadas e universalistas, com a consolidação do racionalismo como o contexto, o princípio e a prática fundantes e definidores da constituição, da dinâmica e da evolução dessa mesma sociedade moderna e da própria consciência cognitivo-moral do homem moderno – modernidade, por conseguinte, significa *racionalização, cada vez mais racionalização*, e menos fundamentalismo e dogmatismo, isto é, menos religião e metafísica (ou, aparentemente, esse seria o caminho linear e autorreferencial, reto e direto da modernização!) (cf.: Habermas, 2012b, p. 141):

---

<sup>7</sup> Veja-se essa interessantíssima passagem d'O *discurso filosófico da modernidade*: doze ensaios, de Habermas: "As forças de integração social debilitaram-se em virtude de um processo de esclarecimento que, na medida em que não foi produzido arbitrariamente, tampouco pode ser cancelado. É próprio ao esclarecimento a irreversibilidade de processos de aprendizado que se fundam no fato de que os



E, nesse sentido, a dinâmica central da modernidade-modernização consiste exatamente na politização e na profanação (na secularização) das estruturas, dos valores, das práticas, das instituições e dos sujeitos epistemológico-políticos próprios a uma sociedade-cultura moderna e modernizante. Inclusive, aqui, a própria noção de universalismo epistemológico-moral defendida por Habermas como resultado do processo de modernidade-modernização ocidental, como autêntico produto da modernidade cultural europeia, caracterizada e definida pela correlação de racionalização cultural-comunicativa, individuação reflexiva e fundante e procedimentalismo imparcial, neutro, formal e impessoal, é uma concepção que prescinde do embasamento em e do auxílio de práticas, valores e sujeitos religiosos (cf.: Habermas, 2012b, p. 87). A modernidade é tanto uma sociedade-cultura quanto, a partir daqui, uma consciência cognitivo-moral descentradas, pós-convencionais e pós-tradicionais que não necessitam diretamente de bases, de valores, de práticas e de argumentos religiosos como condição de sua viabilidade, de sua consecução e de seu funcionamento. Em princípio, a modernidade cultural propicia e fomenta uma postura racional da conduta dos indivíduos e dos grupos que lhes faz prescindir de conteúdos, de práticas e de fundamentos religiosos, essencialistas e naturalizados, em termos da *práxis*, nas suas relações intersubjetivas e mesmo no que tange às próprias perspectivas e escolhas existenciais tomadas por cada indivíduo (cf.: Habermas, 2012a, p. 90-141; Habermas, 2012b, p. 87-196; Habermas, 2002a, p. 476-483; Habermas, 2002b, p. 134-135).

---

discernimentos não podem ser esquecidos a bel-prazer, mas só reprimidos ou corrigidos por discernimentos melhores. Por isso, o esclarecimento só pode compensar seus déficits mediante um esclarecimento radicalizado [...] (Habermas, 2002a, p. 122).

Aqui, como acontecia com o liberalismo político de Rawls, se por um lado as religiões são importantes socialmente, por outro não são tão necessárias e nem tão centrais às sociedades modernas, marcadas pelo sentido basilar e pela dinâmica fundante constituídos em termos de modernidade cultural, *pela razão* não-religiosa, purgada da metafísica e da teologia. E daqui, aliás, devém o segundo ponto importante da teoria política de Habermas. Ele pode ser percebido na discussão por ele entabulada com o então cardeal Joseph Ratzinger, futuro Papa Bento XVI, acerca das bases socioculturais da modernidade de um modo geral e do Estado democrático de direito (como um dos herdeiros fundamentais da modernidade europeia) em particular. Para Habermas, o Estado democrático de direito, em suas bases políticas e normativas, calcado exatamente naquela noção política, secular e profana de modernidade cultural, é plenamente capaz de, por si mesmo e a partir de si mesmo, em um movimento autorreferencial e auto-subsistente em que a racionalidade é sua única base, princípio e meta, justificar-se e, em consequência, gerar uma cultura público-política madura, cívica que, de sua parte, leva à afirmação do e confere centralidade ao Estado democrático de direito de modo autônomo relativamente à religião e à metafísica, às perspectivas essencialistas e naturalizadas. É, note-se bem, um Estado democrático de direito profano, político e politizante, fundamentalmente depurado de quaisquer restos metafísico-teológicos, essencialistas e naturalizados; no mesmo sentido, o civismo e, nesse caso, a vinculação sociopolítica e o endosso das instituições público-políticas dos cidadãos e por parte destes são políticos, eles também purgados e independentes em relação às bases, aos princípios e às práticas religiosas.

Em síntese, aqui, a modernidade é um processo que se constitui contra as religiões e que se funda e se dinamiza exatamente na autonomia em relação às religiões e na prescindibilidade das bases e das motivações essencialistas e naturalizadas no que tange à legitimação dos processos políticos, culturais, sociais e institucionais. “Uma justiça política que anda pelas próprias pernas”, ele diz, “*não precisa mais da cobertura de imagens de mundo religiosas ou metafísicas*” (Habermas, 2002b, p. 116; os destaques são nossos). Com efeito, Habermas afirma que, ao longo da constituição, do desenvolvimento e da evolução da modernidade, o direito e a moral gradativamente se separaram da teologia e da metafísica, da religião e do apelo a bases essencialistas e naturalizadas, tornando-se racionais e, portanto, políticos e politizantes. Nesse sentido, eles foram centralizados e assumidos em cheio pela cultura profana, secularizada e altamente reflexiva e individualizante da modernidade, de modo a, correlatamente, consolidar-se uma cultura público-política democrática calcada na publicidade e na comunicação como condições fundantes da legitimação e da justificação e uma consciência cognitivo-moral pós-tradicional, pós-convencional e descentrada que apenas por meio da racionalização e da formalização dos valores e das práticas, e sem qualquer necessidade de apelo a bases essencialistas e naturalizadas, a valores e a práticas religiosos, consegue fundar seja o campo do político, seja a validade e o sentido intersubjetivos e vinculantes das normas, das práticas, dos valores e das instituições próprias a uma sociedade moderna (cf.: Habermas, 2002a, p. 479-481; Rawls, 2000b, p. 179-219).

A modernidade pode até ser auxiliada pelas religiões, mas, em princípio, é auto-suficiente enquanto cultura profana e política, como democracia e a partir desta. Ora, o teste decisivo tanto à modernidade

cultural quanto ao Estado democrático de direito dela originado e nela fundado consiste exatamente em que eles sejam capazes de, autônoma e independentemente às fundamentações essencialistas e naturalizadas, do apelo aos fundamentos, aos princípios, às autoridades e às motivações religiosas, constituírem-se, dinamizarem-se e sustentarem-se ao longo do tempo – principalmente em termos de crise – de si por si mesmos, gerando uma cultura cívica madura e vinculada pública e politicamente e que, por sua vez, retroage às próprias instituições jurídico-políticas modernas no sentido de afirmá-las, protegê-las e fomentá-las. Aqui se inscreve, por exemplo, a noção habermasiana de *patriotismo constitucional* como o antípoda do fundamentalismo e do dogmatismo políticos e como a base dinamizadora da modernidade cultural enquanto núcleo profano, secularizado e político-politizante (cf.: Habermas, 2002b, p. 87, p. 128-134). Mais uma vez como em Rawls, Habermas está crente de que, se a modernidade cultural e o Estado democrático de direito não conseguem sustentar-se exclusivamente via política, por seus próprios meios e, assim, de modo autônomo à religião e à metafísica, então eles não se constituem em processos sociais, culturais e institucionais mais avançados que o tradicionalismo em geral e, aqui, que as próprias religiões institucionalizadas e universalistas, com suas bases essencialistas e naturalizadas e sua estrutura dogmática e verticalizada em termos de legitimação do poder. Por isso, mais uma vez, se a modernidade como racionalização, politização e individuação progressivas não abandonou de vez a religião – e esse seria, como afirma Habermas, um fato instigante a ser estudado –, por outro tornou-se plenamente capaz de, por meio dessa mesma racionalização, fundar, sustentar e fomentar uma intersubjetividade vinculante e sadia,

bem como o próprio universalismo epistemológico-moral em termos de globalização, de gênero humano (cf.: Habermas, 2007, p. 43-44). Em resumo: para Habermas, assim como para Rawls, a modernidade – e somente ela – consegue (a) garantir a justificação objetiva e a validade intersubjetiva dos valores e das práticas socialmente vinculantes, desde um procedimento puramente político, bem como (b) fundar a objetividade epistemológico-moral sem auxílio de fundamentações essencialistas e naturalizadas, exclusivamente por meio de um procedimentalismo imparcial, neutro, formal e impessoal que está enraizado na correlação de racionalização cultural-dialógica e individualismo axiológico, gerando uma consciência cognitivo-moral descentrada e pós-tradicional marcada pela centralidade das diferenças, pelo reconhecimento da alteridade como o princípio fundante da vida social.

De modo complementar – e não contrário ou excludente – Ratzinger, naquele diálogo com Habermas citado acima, que podemos encontrar na obra *Dialética da secularização: sobre razão e religião*, explicitou muito bem a existência de uma condição antropológico-ontológica que é mais basilar que o próprio âmbito do político e que, em grande medida, gera, sustenta e dinamiza esse mesmo âmbito do político. Explicitou muito bem, aliás, a própria *correlação de modernidade, religião e política*, no sentido de que tanto a consolidação da modernidade quanto seu desenvolvimento e sua evolução são caudatários de um processo muito mais complexo do que a racionalização sociocultural progressiva e gradativa, linear e autorreferencial, reta e direta assumida pelas teorias da modernidade como chave-de-leitura e princípio político-normativo fundantes e orientadores do discurso filosófico-sociológico e da autocompreensão

normativa da modernidade sobre si mesma. Nesse sentido, tanto a cultura europeia moderna quanto o universalismo epistemológico-moral dali gestados não podem ser explicados exclusiva e talvez nem predominantemente apenas a partir desse processo reto e direto de racionalização sociocultural com o qual a modernidade é definida de modo fundamental (cf.: Ratzinger, 2007, p. 63-64, p. 70-75; Catroga, 2006, p. 15-18, p. 269; Marramao, 1995, p. 29-58).

Nas teorias da modernidade e na autocompreensão normativa da modernidade europeia, o racionalismo seria o antípoda da religião e da metafísica, e a fundamentação política das normas, das práticas e dos valores seria, no mesmo diapasão, o antípoda das bases essencialistas e naturalizadas e da autoridade hierárquica e verticalizada assumidas e fomentadas pela religião e pela metafísica. Com isso, a razão seria não apenas a instância fundamental da legitimação da objetividade epistemológica e da intersubjetividade ético-política, mas também e diretamente o princípio de reflexivização, de correção e de controle de qualquer situação patológica, em particular da religião, do fundamentalismo, do dogmatismo (cf.: Habermas, 2012a, p. 227). A razão não apenas é o antípoda da fé, da religião, mas também o princípio que permite controlá-las, geri-las e orientá-las, como se a fé e a religião contivessem em si mesmas e, em verdade, como se fossem em si mesmas práticas, valores e dinâmicas que *levariam diretamente à violência, à escuridão e a uma postura acrítica sobre si e sobre os outros*, ou pelo menos, à centralidade do contextualismo, de valores e de práticas essencialistas e naturalizados imunes à crítica, insensíveis à alteridade e incapazes de transformação, de mudança. A razão regularia, enquadraria e orientaria tudo, em particular a religião, permitindo uma perspectiva crítica, reflexiva e corretiva em relação à religião e à cultura

– eis um ensinamento e uma conclusão fundamentais das teorias da modernidade sobre o racionalismo ocidental, uma prova a mais, segundo elas, do fato de que ele tornou-se autônomo das bases essencialistas e naturalizadas, da religião e da metafísica, na modernidade, tornando-se plenamente capaz de embasar e orientar a fundamentação de normas, práticas e valores, a realização da crítica social, da emancipação política e da integração cultural (cf.: Habermas, 2002a, p. 468-470; Habermas, 2002b, p. 134-135).

Pois bem, e quem controlaria a própria razão, quando ela se torna patológica? As teorias da modernidade respondem: a própria razão. Com efeito, retomando novamente Habermas, a modernidade é marcada por um processo de racionalização sociocultural não-totalizante e não-unidimensional, em que se podem distinguir pelo menos dois princípios de integração, a saber, a racionalização cultural-comunicativa (própria da modernidade cultural), de cunho eminentemente normativo, e a razão instrumental (própria à modernização econômico-social, ao capitalismo e ao Estado), de sentido e de dinâmica não-políticos e não-normativos. Essa separação significa, por um lado, que a modernidade cultural é a base ontogenética da modernização econômico-social, que a racionalização cultural-comunicativa gerou a racionalidade instrumental; por outro, ela significa que há uma separação entre as duas formas de racionalidade, situação que, somada à primazia ontogenética da racionalização cultural-comunicativa em relação à racionalidade instrumental, aponta para o fato de que a modernidade cultural é capaz de autorreflexividade, autocrítica e autocorreção, tendo plenas condições de enquadramento e de orientação das patologias psicossociais modernas, causadas exclusivamente pela racionalidade instrumental (cf.: Habermas, 2012a,

p. 588-591; 2012b, p. 330-355; 2002a, p. 482-483). A razão moderna, portanto, nas teorias da modernidade que citamos (particularmente Habermas), é plenamente capaz de controlar-se a si mesma, desde si mesma, realizando uma *práxis* autorreflexiva, autocorretiva, emancipatória e universalista, para si em primeiro lugar, para o contexto da globalização econômico-cultural em segundo lugar. Ora, é aqui que Ratzinger chama a atenção exatamente para essa contradição da modernidade, isto é, para sua totalização e unidimensionalização como a única base societal-cultural e paradigmática em termos de crítica, enquadramento, reflexividade e orientação, a partir de um discurso dual que purifica a modernidade de toda e qualquer contradição interna, como se ela não tivesse nenhum pecado e nenhuma mancha – situação que essa estilização em termos de dualidade gera, legítima e assume diretamente. Mas não existe uma razão purista e muito menos dual (cf.: Ratzinger, 2007, p. 78-81).

Com efeito, se a modernidade, em sua autocompreensão normativa, tem como ponto pacífico que a razão controla a religião, sendo princípio organizativo superior a esta, por outro lado essa mesma modernidade sofre de uma cegueira e de uma presunção normativas que lhe impedem de perceber que a razão – mesmo que a ela se dê esse sentido estilizado em termos duais, como forma de se tentar salvá-la – também gera patologias e processos de perda de sentido que ela já não consegue controlar e suprir de si por si mesma. Essa cegueira e essa presunção, de todo modo, se devem exatamente ao tipo de estilização feito pelas teorias da modernidade no momento em que concebem o processo de constituição, desenvolvimento e evolução da modernização ocidental como um processo reto e direto de consolidação da razão (e de uma razão pós-metafísica, de cunho histórico, secular e profano) como



a instância exclusiva e primordial da integração social e da fundamentação axiológica. Aqui, como dissemos acima, ela não apenas seria essa base fundante, que enquadra, controla e orienta a dinâmica societal à sua volta, senão que também constituir-se-ia no seu próprio princípio de controle, de *autocontrole*. A modernidade é o grande processo da razão que, uma vez consolidada, assume a dianteira dos processos de socialização e de subjetivação, enquadrando tudo à sua volta e tornando-se o árbitro e o guia supremos de todas as formas vitais, de todas as outras perspectivas simbólico-normativas – mais uma vez, lembremos que tanto Rawls quanto Habermas colocam a razão como base, juiz e guia do multiculturalismo, afirmando que as próprias posições culturais e as religiões são incapazes seja de enquadrá-lo adequadamente, seja de fornecer a base paradigmática garantidora da crítica, da interrelação e da integração desse mesmo multiculturalismo e por ele.

No mesmo sentido, Habermas, ao conceber as posições religioso-culturais como *posições contextualistas* e ao associar diretamente modernidade, racionalismo e universalismo, afirma exatamente que uma posição religioso-cultural contextualista – e Rawls também poderia ser situado aqui – não é capaz nem de servir de guia e de árbitro desse pluralismo e nem de estabelecer a perspectiva crítico-reflexiva (que não é contextualista, mas universalista – legado imorredouro do platonismo) que é necessária para o enquadramento e a orientação do pluralismo de formas de vida. Daí que Habermas se preocupou de modo fundamental ao longo de toda a sua carreira e, em particular, em sua teoria da ação comunicativa não apenas em construir um discurso filosófico-sociológico da modernidade alternativo às posições unidimensionais de Marx, Weber e Adorno e Horkheimer, mas também

e correlatamente em defender e *provar* a universalidade da modernidade, que, diferentemente de qualquer outra posição religioso-cultural contextualista, seria universal na e pela correlação de racionalização cultural-comunicativa, individualismo reflexivo e fundante e procedimentalismo imparcial, neutro, formal e impessoal, gerando uma sociedade-cultura e uma consciência cognitivo-moral descentradas e pós-convencionais, não-egocêntricas e não-etnocêntricas (cf.: Habermas, 2012a, p. 139-148; Habermas, 2012b, p. 196, p. 551-552; Habermas, 2003a, p. 11, p. 152; Habermas, 2002b, p. 08-38). Novamente, aqui: as teorias da modernidade partem de um sentido purista da razão, que lhe confere absoluta universalidade e primazia relativamente às posições religioso-culturais contextualistas, vistas sempre como perspectiva antropológico-ontológica, sociocultural e epistemológico-política particularizada, como estando irremediavelmente presas ao concretismo de sua forma de vida e, aqui, assumindo uma postura dogmática e fundamentalista sempre dependente e determinada de modo férreo por bases essencialistas e naturalizadas. Por isso mesmo, em seguindo-se esse tipo de reflexão próprio às teorias da modernidade canônicas, a razão é a base da integração, dada sua universalidade, ao passo que as posições religioso-culturais, sempre contextualistas, são, no máximo, coadjuvantes do grande palco do universal.

Ora, é exatamente em um momento de crise da razão que, para Ratzinger, a religião reassume o seu legítimo papel em termos de integração sociocultural e de fundamentação axiológica. Desse modo, ela permitiria a construção de um discurso e de uma *práxis* mais realistas tanto sobre o processo de modernização ocidental quanto sobre a globalização econômico-cultural e, aqui, sobre o projeto de uma

base normativa mínima para essa condição atual da humanidade. E esse discurso e essa *práxis* religiosos também serviriam para o próprio enquadramento, crítica e correção da modernidade, agora não mais exclusivamente por si mesma, mas a partir exatamente da inultrapassável *contribuição e participação religiosas*. Por isso, se o discurso filosófico-sociológico da modernidade tem razão em afirmar que o fundamentalismo e o dogmatismo podem, em muitas situações, descambar para situações de violência e de exclusão e de que, por conseguinte, aqui, a racionalização permite o controle e a moderação deles (cf.: Habermas, 2012a, p. 227-249; Habermas, 2002a, p. 507-508; Habermas, 2002b, p. 331), por outro o discurso filosófico-sociológico da modernidade não tem razão em sustentar que a razão é instância suficiente para a integração sociocultural e para a fundamentação dos valores, bem como de que ela seja o único princípio garantidor da crítica, do enquadramento e da orientação da religião e de si mesma (cf.: Ratzinger, 2007, p. 73-75; João Paulo II, 1998, §§5-6). A razão tem patologias e pontos cegos que somente podem ser esclarecidos e corrigidos *desde fora*, desde a religião, desde outras posições normativo-paradigmáticas, e vice-versa. Há, portanto, um processo complementar em que razão e religião se interrelacionam, se orientam e se corrigem mutuamente, contribuindo para o aperfeiçoamento mútuo, para o sustento mútuo (cf.: Ratzinger, 2007, p. 87-89; Papa João Paulo II, §9, §§25-27, §33). Desconstrói-se, aqui, a ideia sustentada pelas teorias da modernidade de que a modernidade é um processo reto e direto, linear e autorreferencial de racionalização que leva a mais racionalização (cf.: Catroga, 2006, p. 457-458; Marramao, p. 1995, p. 77-129).

No mesmo sentido, a correção e a complementação mútua de razão e religião permite a desconstrução de outra pressuposição muito

própria ao racionalismo ocidental, assumida e afirmada em cheio pelas teorias da modernidade, a saber, de que somente o paradigma normativo da modernidade – na correlação de racionalização cultural-comunicativa, individuação forte e reflexiva e procedimentalismo imparcial, neutro, formal e impessoal – consegue fundar, dinamizar e fomentar uma postura de crítica, de reflexividade, de emancipação e, por consequência, de fundamentação epistemológico-moral universalista dos valores, das práticas e dos princípios. As religiões e as fundamentações essencialistas e naturalizadas em geral não o conseguiriam porque elas (a) são dependentes de uma homogeneização e de uma unidimensionalização estritas dos valores, das práticas e dos sujeitos epistemológico-políticos, que não levam em conta o e que não são abertas ao pluralismo; além disso, (b) elas, por causa de suas bases essencialistas e naturalizadas, não aceitam racionalização interna dos valores, ou dificilmente a assumem, posto que a racionalização implicaria exatamente na relativização dessas bases e, em muitos casos, em sua deslegitimação direta; finalmente, (c) bases essencialistas e naturalizadas não permitem a construção de um conceito profano, político e normativo de humanidade que seja independente dessas mesmas bases e cujo núcleo duro seja apenas formal, o que significa (d) que as bases essencialistas e naturalizadas não geram uma estrutura societal-cultural e uma consciência cognitivo-moral descentradas e pós-convencionais, não-egocêntricas e não-etnocêntricas. Em síntese, a cultura e a consciência cognitivo-moral calcadas em bases essencialistas e naturalizadas não permitem que os indivíduos pensem e se coloquem no lugar dos outros *como outros*; se eles fazem isso, é sempre a partir de sua perspectiva identitária, portanto de modo egocêntrico e etnocêntrico (cf.: Habermas, 1989, p. 143-223) (cf.:

Habermas, 1989, p. 61-132; Habermas, 2002a, p. 517; Habermas, 2002b, p. 53).

Como estamos afirmando, é esse entendimento do processo de modernização como um processo linear e autorreferencial, reto e direto de racionalização e como consolidação de uma razão pura e autossuficiente, sem qualquer resquício de metafísica e de teologia, e contraposta e deslegitimando a metafísica e a teologia (que, nas teorias da modernidade, são vistas em sentido fundamentalmente negativo no que diz respeito a fundar-se o universalismo epistemológico-moral) que hoje, dada sua crise aguda, já não se sustenta, implicando na necessidade de se religar modernidade e religiões, devolvendo-se, aqui, a justa centralidade e a inultrapassável importância das religiões seja como condição da crítica, da reflexividade e da emancipação, seja no que diz respeito à fundamentação do universalismo epistemológico-moral, que já não podem ser garantidos e sustentados exclusivamente pela exclusividade da razão em seu purismo e separação relativamente à religião e à metafísica. Ora, a partir dessa releitura da modernidade em que a razão não é a base exclusiva, mas sim a correlação, a complementação e o mútuo suporte de razão e religiões, razão e práticas culturais e princípios normativos diversos, o *ethos* contemporâneo, tanto dentro da modernidade quanto em termos de globalização econômico-cultural, pode ser pensado a partir de outras bases e adquirir outra dinâmica, tendo respeitada e valorizada sua amplitude antropológico-axiológica. Com efeito, nesse caso, não apenas o racionalismo ocidental e a modernidade cultural supostamente puros e profanos não são suficientes para fundarem o universalismo epistemológico-moral, de cunho não-metafísico e não-religioso, senão que as religiões e as culturas não-modernas também têm um papel

fundamental no que tange à construção desse mesmo universalismo e, como consequência, de um conjunto vinculante de direitos humanos, inclusive no sentido de corrigir e de complementar a modernidade como paradigma fundante e dinamizador da crítica, da reflexividade, da integração e do universalismo. Sem essa correlação e sem a consequente desconstrução tanto do sentido purista da razão quanto de sua superioridade estrita relativamente às religiões e às formas culturais outras não haverá nem fundamentação do universalismo epistemológico-moral e nem uma *práxis* político-normativa que seja vinculante e efetiva em termos de globalização econômico-cultural. E, nesse sentido, a tentativa de imposição de formas de vida modernas a povos e culturas não-modernos (pensemos na questão da democracia no Afeganistão e no Iraque) já provou o sem sentido e, em verdade, o fracasso de uma modernidade pura e auto-subsistente.

## **2. UNIVERSALISMO ENTRE RELIGIÃO E MODERNIDADE: POR UM UNIVERSALISMO POLÍTICO-RELIGIOSO**

Quando falamos em direitos humanos estamos nos referindo diretamente a uma noção de universalismo epistemológico-moral e antropológico-ontológico que são comuns e vinculantes para todos os contextos e para todos os povos. Esta noção, se por um lado pode ser defendida como natural, como essencial à *humanidade* como um todo, por outro não é auto-evidente e nem absolutamente clara – não por acaso, tanto nas religiões institucionalizadas e universalistas quanto no racionalismo filosófico-científico europeu, é necessário *correlatamente fundar* a objetividade-universalidade da condição humana e *explicá-la, fundá-la para explicá-la e explicá-la para fundá-la*, em um movimento totalmente correlato e mutuamente dependente (as noções de

universalismo e de direitos humanos como algo auto-evidente e absolutamente claro somente o são para os visionários que os projetam, mas não para todos nós, em nosso dia a dia). É nesse sentido que Bento XVI parte de uma constatação impressionante e fundamental para pensarmos e projetarmos tanto a universalidade dos direitos humanos quanto o trabalho fundador e dinamizador deles, um trabalho que já não pode ser exclusivo nem da modernidade desde si mesma e por si mesma, com sua posterior imposição ao mundo como um todo, e nem das religiões institucionalizadas e universalistas desde si mesmas e por si mesmas, por meio de uma unidimensionalização que nega e exclui as diferenças de tal *práxis* fundante.

Antes disso, uma pequena digressão. É interessante perceber-se, no que tange à fundamentação da objetividade-intersubjetividade epistemológico-moral, que as teorias da modernidade calcadas no, dependentes e fomentadoras do racionalismo ocidental associam diretamente as posições religioso-culturais várias com fundamentações essencialistas e naturalizadas e essas com contextualismo, com uma noção de comunidade de cultura, de sangue e de destinação que, se por um lado aspira à universalidade, por outro é bastante cega e mesmo insensível relativamente ao pluralismo, incapaz de assumi-lo, de utilizá-lo e de realizá-lo efetivamente – a universalidade das posições contextualistas significaria sempre, por conseguinte, nessa interpretação que delas fazem as teorias da modernidade fundadas no racionalismo ocidental, a imposição de um paradigma antropológico-ontológico, sociocultural e epistemológico-político unidimensional e totalizante ao pluralismo, periferezando e ao cabo negando esse mesmo pluralismo. Nesse sentido, como contextualismo estrito, as posições religioso-culturais, de cunho, de sentido e de dinâmica essencialistas e

naturalizados, apresentam três *déficits* fundamentais que lhes impedem de alcançar e assumir, desde suas bases essencialistas e naturalizadas e por si mesmas, a universalidade epistemológico-moral, isto é, uma estrutura institucional-cultural e uma consciência cognitivo-moral descentradas e pós-convencionais, não-egocêntricas e não-etnocêntricas, a saber: (a) não conseguem – e talvez nem querem – abdicar dessas fundamentações essencialistas e naturalizadas tanto como base de sua autocompreensão normativa quanto como mote para sua vinculação social, cultural e política e, aqui, para seu enquadramento e para sua compreensão das diferenças, do pluralismo; (b) assumem a própria comunidade de cultura, de sangue e de destinação como um modelo universal a ser prosseguido de modo missionário e messiânico e como a base salvífica de tudo e de todos; e (c) são avessas à racionalização no duplo sentido do termo, como descentralização e abdicção institucionais do monopólio da interpretação, da fundamentação e do fomento social do credo e como moderação discursiva e prático-moral por causa exatamente da centralidade das diferenças.

Nesse sentido, para as teorias da modernidade, o processo de modernização ocidental como desenvolvimento linear e autorreferencial, reto e direto de uma razão purificada da religião e da metafísica, de uma razão não-religiosa e não-metafísica, de uma razão política-politizante, secularizada e profana que pode andar por suas próprias pernas, ao mesmo tempo em que torna a razão independente, desligada e autônoma em relação à religião e à metafísica, em relação às bases essencialistas e naturalizadas das posições religioso-culturais sempre contextualistas, a alça a um grau de generalidade mais amplo que aquelas. Com isso, ainda em comparação com as posições religioso-



culturais contextualistas, lhe associa diretamente ao universalismo gerado, alcançado e fomentado por essa razão purista, *universalismo como essa razão purista*. Nesse sentido, se as posições religioso-culturais sempre contextualistas, dada sua base essencialista e naturalizada, seu fundamentalismo institucional e seu dogmatismo no que diz respeito à compreensão dos valores, das práticas e dos sujeitos epistemológico-políticos, não conseguem estimular uma perspectiva intersubjetiva que seja independente dessas suas condições, características e dinâmicas, a modernidade cultural, ao contrário, uma vez calcada na e dependente da racionalização cultural-comunicativa e da subjetividade reflexiva e fundante, faz com que os processos socioculturais, as relações intersubjetivas e a postura de seus indivíduos adquiram uma dupla e interligada característica. Por um lado, que elas sejam fundadas apenas e tão somente na capacidade de estes indivíduos interagirem e dialogarem uns com os outros em busca da fundamentação do universal; e, por outro, ao fazerem isso, assumam as diferenças e o multiculturalismo como o ponto de partida, a base dinamizadora e o próprio ponto de chegada dos processos de socialização e de subjetivação, dos processos de fundamentação axiológica em geral. É por isso que Rawls, Habermas, Forst e Honneth acreditam que, em última instância, esse modelo de razão purista e universalista é a condição fundante, a base dinamizadora e o paradigma crítico-reflexivo para o universalismo, que não podem ser gerados, sustentados e fomentados pelas posições religioso-culturais sempre contextualista (cf.: Forst, 2010, p. 210-211; Honneth, 2003, p. 275). É por isso, inclusive, que a razão controla, enquadra, critica e orienta a tudo e todos, inclusive a si própria, dada essa sua universalidade, embora o contrário não seja verdadeiro em sentido estrito – a razão é suficiente e, aliás, é a condição

*sine qua non* do universalismo epistemológico-moral, da crítica, da reflexividade e da emancipação tanto dentro quanto fora da modernidade.

Porém, como estamos fazendo ver ao longo do texto, a ideia de uma modernidade pura e diretamente racional não se sustenta, assim como não pode ser defendida em sentido estrito a ideia de que somente uma postura fundamentalmente racional permite a fundação da objetividade epistemológico-moral, a crítica, a reflexividade e a emancipação. Em primeiro lugar, o próprio racionalismo ocidental tem o mesmo sentido das posições essencialistas e naturalizadas, isto é, ele define o caminho e o sentido da fundamentação, a saber, a racionalização dos valores e das práticas e um procedimento que, conforme dissemos acima, é imparcial, neutro, formal e impessoal relativamente aos valores e às vinculações concretas dos sujeitos epistemológico-políticos. Ora, isto também é definir o caminho, o sentido e o conteúdo axiológico resultantes da discussão, posto que um procedimento que exige a superação das bases essencialistas e naturalizadas e das vinculações concretas como condição da objetividade e da justificação já dá de antemão o rumo e o conteúdo da própria fundamentação, do próprio universalismo. E, de todo modo, nenhum dos dois caminhos supostamente diferentes, o das posições essencialistas e naturalizadas e o do racionalismo ocidental, está equivocado ou é totalmente suficiente, por si mesmo e desde si mesmo, para a realização da fundamentação do universalismo epistemológico-moral. Dos dois modos é possível chegar-se a ele, e de forma bem-sucedida e profícua. No mesmo sentido, nós, como indivíduos e grupos socioculturais, sempre emergimos de um contexto antropológico-ontológico e sociocultural específico e por ele somos delimitados de modo

fundamental, sejamos filhos da modernidade purista em termos racionais, sejamos filhos de posições religioso-culturais contextualistas – e essa condição nunca foi empecilho para ninguém relacionar-se com as diferenças e pensar de modo universal. Portanto, esse discurso e essa compreensão seletivos das teorias da modernidade, relativamente a um sentido e a uma dinâmica puristas da razão desde si mesma, por si mesma e frente ao pluralismo, assim como seu pressuposto fundante que associa bases essencialistas e naturalizadas com contextualismo, concretismo, dogmatismo e fundamentalismo estritos, negando-lhes a possibilidade de alcançarem o ponto de vista epistemológico-moral universalista, são merecedores de crítica e de complemento. Ora, aqui pode ser inserida, nesse sentido, a proposta de Bento XVI, de uma cooperação e de uma correção mútua de razão e religião, no sentido de que, se por um lado a razão corrige e complementa proficuamente as religiões quanto estas instauram um fundamentalismo cego e violento, por outro essas mesmas *religiões esclarecem o Esclarecimento*. E aqui pode ser inserida, mais ainda, sua observação de que tanto o racionalismo ocidental quanto o Cristianismo não são universais, embora se auto-compreendam enquanto tal. Vejamos a fundamental afirmação de Bento XVI:

[...] parece-me inegável que a universalidade das duas grandes culturas do Ocidente, ou seja, da fé cristã e da racionalidade secular, de fato não existe, por mais que ambas exerçam sua influência, cada uma à sua maneira, no mundo todo e em todas as culturas (Ratzinger, 2007, p. 84-85).

É importante frisar-se, em primeiro lugar, que Ratzinger não está negando a universalidade – em termos de pretensão e de alcance – nem do racionalismo e nem do Cristianismo, mas afirmando exatamente que

uma tal universalidade não é auto-evidente e nem clara *a priori*. Por isso, em segundo lugar, o que ele quer significar e defender com tal observação é que (a) somente o trabalho correlato entre razão e religiões pode fundar a objetividade dos valores e das práticas, isto é, pode fundar o universalismo epistemológico-moral desde uma perspectiva *política, cultural e religiosa* que é, ao mesmo tempo, *essencialista e naturalizada e política e profana*, bem como, em consequência, (b) que, sempre que falamos em universalismo epistemológico-moral e em sua fundamentação e validade, temos de *incluir todas as sociedades, todas as culturas e todos os povos* no processo de construção e de justificação das normas e das práticas. Incluí-los sem solicitar-lhes, como o faz o racionalismo, a neutralidade, a imparcialidade, a formalidade e a impessoalidade políticas e nem a racionalização axiológica, que significam e implicam em negar-se que eles, desde si mesmos e por si mesmos, e sem necessidade de apelar ao próprio racionalismo ocidental, possam fundar e justificar a escolha de princípios e de práticas considerados universais. Incluí-los, ainda, sem impor desde fora e a partir de outras bases antropológico-ontológicas, socioculturais e epistemológico-políticas valores universais para toda a humanidade, mas que, paradoxalmente, foram fundados e descobertos em e por uma cultura particular, a europeia, e impostos para todas as demais sociedades, culturas e povos sem mediações e sem qualquer diálogo-práxis minimamente equitativo, inclusivo e acolhedor das diferenças.

O universalismo moderno, racional, e o universalismo cristão, essencialista e naturalizado, não são, portanto, auto-evidentes e totalmente claros para todos os povos, para todas as sociedades e para todas as culturas – é isso que Ratzinger quis dizer na passagem acima. De um modo mais geral, se pode inferir daqui que o universalismo – seja

ele fundado em que base for e parta ele de qualquer sociedade, cultura, religião e paradigma antropológico-ontológico e epistemológico-moral – não é auto-evidente, não é absolutamente claro e não é um dado *a priori* que possa, portanto, ser imposto de maneira verticalizada e extemporânea à própria participação e inclusão de todos os que são envolvidos por essa universalidade. Assim, se esta quiser ser fundada, dinamizada e assumida por todos os povos, por todas as culturas e por todas as sociedades, ela terá de ser resultado de uma construção participativa, inclusiva e cooperativa, mas uma construção que não pode ser ditada nem pelo racionalismo ocidental (em sua correlação de racionalização axiológica, de individuação forte e de procedimentalismo imparcial, neutro, formal e impessoal) e nem exclusivamente por uma posição essencialista e naturalizada em particular. Terá de ser uma construção em que todos, desde suas perspectivas antropológico-ontológicas, socioculturais e epistemológico-políticas, participam em igualdade de condições e fundam a objetividade exatamente a partir do que são e vivem e de como são e vivem. Um exercício complicado e tenso, sem dúvidas, mas não existirá universalidade sem participação, inclusão e respeito pelas diferenças *como diferenças*, que se posicionam e fundamentam como tais.

A condição, as experiências e os valores de cada sociedade, cultura e religião colocam-se como o ponto de partida e a base dinamizadora da construção de uma ética comum e de um conjunto mínimo de valores humanos, e somente essa resposta plural e calcada em bases plurais pode, por um lado, enquadrar e reorientar uma globalização econômico-cultural caótica como resultado da modernização ocidental e, por outro, dar conteúdo, justificação, aceitação e obrigatoriedade ao universalismo

e ao conjunto de direitos humanos de quem está fora da modernidade ou que lhe é periferia. É por isso que estamos falando em um *universalismo político-religioso*. Por esse termo, queremos significar, em primeiro lugar, o fato de que existem muitos paradigmas e, portanto, muitas formas, práticas e processos de fundamentação para se chegar à universalidade, capazes de gerar e de sustentar a universalidade. Esta mesma universalidade não é uma prerrogativa do racionalismo ocidental e nem de uma ou outra concepção antropológico-ontológica específica, senão que de todas. Um cristão ou um muçulmano ou um xamã indígena podem ter, fundar e dinamizar uma perspectiva crítica, reflexiva, emancipatória e universalista desde suas bases e a partir de suas práticas, princípios, valores e experiências<sup>8</sup>. Não é necessário, aqui, assumir-se paradigmas normativos e processos sociais-culturais extemporâneos à própria forma de vida, aos próprios fundamentos antropológico-ontológicos para se fundar valores e práticas, para dar sentido à própria voz-práxis. Isso seria um golpe de morte às diferenças e ao pluralismo, e a renovação de uma perspectiva unidimensional, totalizante e colonialista – uma tendência, aliás, muito forte à modernidade ocidental, mesmo hoje, epistemológica, política, cultural e economicamente. Para o universalismo político-religioso, cada sociedade, cultura e religião têm uma base de valores, de práticas e de

---

<sup>8</sup> Apenas a título de exemplo, veja-se esse posicionamento do indígena e xamã yanomami Davi Kopenawa como prova de nosso argumento de que a crítica, a reflexividade, a emancipação e o universalismo são possíveis a partir de todas as formas de vida e paradigmas normativos: “Hoje, os brancos acham que deveríamos imitá-los em tudo. Mas não é o que queremos. Eu aprendi a conhecer seus costumes desde a minha infância e falo um pouco a sua língua. Mas não quero de modo algum ser um deles. A meu ver, só poderemos nos tornar brancos no dia em que eles mesmos se transformarem em yanomami. Sei também que, se formos viver em suas cidades, seremos infelizes. Então, eles acabarão com a floresta e nunca mais deixarão nenhum lugar onde possamos viver longe deles. Não poderemos mais caçar, nem plantar nada. Nossos filhos vão passar fome. Quando penso em tudo isso, fico tomado de tristeza e de raiva” (KOPENAWA, 2015, p. 75).

experiências fundantes e dinamizadoras que lhes são totalmente suficientes para sua constituição, para seu desenvolvimento e para sua evolução ao longo do tempo; e que são importantes e inultrapassáveis, inclusive e por isso mesmo, para o diálogo-*práxis* intercultural, para a fundamentação do universalismo e para a elaboração de um conjunto mínimo e vinculante de direitos humanos, de uma ética para a globalização. Por isso mesmo, todas elas devem participar de uma tal construção, todas elas deve ser ouvidas e valorizadas em igual importância. A autocompreensão de que o universalismo é uma condição, uma especificidade e uma prerrogativa do racionalismo ocidental, como defenderam Max Weber e Jürgen Habermas, simplesmente não se sustenta de modo exclusivo, como já dissemos, e pode contribuir para inferiorizar ou até excluir o outro da modernidade (cf.: Weber, 1984, p. 11-24; Habermas, 2012a, p. 94-95).

Em segundo lugar, um universalismo político-religioso significa que não se pode fundar direitos e práticas vinculantes para a globalização e um paradigma normativo que possa garantir crítica, reflexividade e orientação das sociedades-culturas-religiões particulares exclusivamente por meio do racionalismo e a partir de uma perspectiva profana, política e secularizada. Se por um lado esta perspectiva da modernidade não pode ser negada, por outro ela tem de ser entendida como uma perspectiva entre outras, não como a perspectiva por excelência, como o guarda-chuva normativo de todas as visões de mundo particularistas – a visão de mundo moderna como universalista e as visões de mundo não-modernas, religioso-metafísicas e essencialistas e naturalizadas como particularistas, contextualista, a modernidade como abertura e reflexividade, as religiões como fechadas e irreflexivas. Nesse sentido, a política talvez seja apenas o método para

a discussão intercultural, mas, na prática, essa mesma discussão intercultural simplesmente não poderia fugir exatamente de uma fundamentação essencialista e naturalizada, religiosa e metafísica seja do universalismo epistemológico-moral, seja de seu resultante conjunto de direitos humanos, de práticas e de valores vinculantes interculturalmente. Como Ratzinger chamou a atenção com muita propriedade, a modernidade como racionalismo não é universal, ainda que tente convencer-se e convencer a todos de que ela é autêntico universalismo. Isso não significa desprestigiar a modernidade, que fique bem claro, mas apontar para um senso de realidade básico que desvele a cegueira e o purismo da autocompreensão normativa da modernidade por si mesma e, daqui, seu auto-assumido protagonismo e direcionamento universais: o mundo é religioso, profundamente religioso, dependente de modo fundamental seja do suporte das grandes religiões, seja das bases essencialistas e naturalizadas desde elas emanadas para sua motivação diária, como substrato para sua vida cotidiana e como base de seus valores e de suas práticas. Negar isso seria negar o óbvio ululante; ignorar isso seria inviabilizar o próprio universalismo em termos de fundamento, conteúdo e motivação.

Por isso, um universalismo político-religioso afirma que a fundamentação do universalismo epistemológico-moral e do conjunto de direitos humanos não pode prescindir de uma justificação religiosa, essencialista e naturalizada, uma justificação que é construída e dinamizada a partir do diálogo-*práxis* intercultural em que todos os povos, culturas e religiões são chamados à discussão efetiva, inclusiva e atenciosa para com as diferenças, até porque discussão com as diferenças e desde elas não é racionalização ou unidimensionalização, mas exatamente participação efetiva dessas mesmas diferenças,



autoexpressão e autoafirmação desde si mesmas e por si mesmas, desde suas bases antropológico-ontológicas, socioculturais e epistemológico-políticas. Aqui, como dissemos acima, o qualificativo *político* (do termo universalismo *político-religioso*) é e significa, antes de mais nada, a arena para a discussão e a participação inclusivas, mas não o conteúdo e o resultado final do universalismo e dos direitos humanos. No diálogo com Ratzinger, Habermas disse que a modernidade pode fundar cognitivamente, sustentar normativamente e motivar político-culturalmente seja o Estado democrático de direito, seja o universalismo epistemológico-moral. Ora, quando constatamos que o mundo é religioso, e não profano, quando constatamos que ele é plural, e não moderno, quando constatamos o caráter unidimensional (apenas a razão funda o universalismo epistemológico-moral desde um prisma pós-metafísico) e, assim, a limitação do paradigma normativo da modernidade sobre si mesmo e sobre os outros da modernidade, também nos damos conta de que a base, o conteúdo e a motivação do universalismo e dos direitos humanos devem ser, de modo primordial, religioso-metafísicas, essencialistas e naturalizadas.

E daqui adviria a terceira característica fundamental do universalismo político-religioso, a saber, a centralidade das religiões institucionalizadas e universalistas – das grandes religiões mundiais – no que diz respeito à construção, à dinamização e ao fomento seja do diálogo-*práxis* intercultural e interreligioso, seja de uma política de direitos humanos e de justiça social para a globalização, algo que, conforme já estamos falando, a modernidade como perspectiva euronorcêntrica purista, unidimensional e totalizante, e constituída contra as religiões e contra as culturas não-modernas, já não consegue sustentar, motivar e realizar. Por *religiões institucionalizadas e*

*universalistas* entendemos, repetimos mais uma vez, as grandes religiões mundiais da atualidade, que se constituem sob a forma de instituições que assumem, centralizam e em grande medida monopolizam a legitimação de seus respectivos credos, assumindo uma postura, um sentido e um direcionamento *universalistas*, missionários e messiânicos (certamente estamos falando da Igreja Católica como uma religião institucionalizada e *universalista*, entre outras). As religiões institucionalizadas e *universalistas* não apenas possuem autoridades centrais e uma vinculação global (uma vez que, neste último caso, o grosso da população mundial segue-as), senão que autocompreendem-se e dinamizam-se exatamente por meio do apelo ao *universalismo*, mas de um *universalismo* calcado em bases *essencialistas* e *naturalizadas*, um *universalismo-cosmopolitismo religioso*, em verdade.

Conforme pensamos, um *universalismo político-religioso* não pode passar ao largo desse fato puro e simples do mundo contemporâneo, a saber, de que o grosso da população mundial segue tais religiões, vivendo, significando e morrendo sob seus signos, valores, práticas e autoridades. No mesmo sentido, para o *universalismo político-religioso*, as religiões institucionalizadas e *universalistas* assumem protagonismo central no que tange seja à crítica e ao enquadramento da globalização econômico-cultural caótica e violenta, seja à construção de uma política de paz, de justiça e de direitos humanos em nível global – pensemos, aqui, nesse documento incrível que é a encíclica *Laudatio Si*, do Papa Francisco, como crítica à modernização-globalização desde um prisma cristão, *essencialista* e *naturalizado*, que prova exatamente que a religião pode pensar, agir e fundamentar *universalmente* (cf.: Papa Francisco, 2016, §§03-06). As bases, os valores e as práticas destas religiões são fundamentais para a

estabilidade de nossas sociedades e para a globalização de um modo geral e, por isso, assumem a função de ponta-de-lança no repensar delas e na construção e na fundamentação do universalismo para a globalização. Por isso, para o universalismo político-religioso que estamos defendendo, é importante que as religiões institucionalizadas e universalistas comprometam-se e assumam diretamente essa tarefa de crítica, de enquadramento e de orientação da globalização econômico-cultural e de correção da modernidade em crise, bem como, em consequência, que promovam desde as próprias religiões a construção de uma cultura de paz, de justiça social e de direitos humanos que encontra nos próprios conteúdos e nas práticas religiosas fundamentação, substrato e motivação para sua realização e para sua efetivação no dia a dia de nossas sociedades e culturas e da política internacional. Exemplos desse comprometimento e dessa vinculação de religiões institucionalizadas e universalistas podem ser percebidos hoje na Igreja Católica, em particular no diálogo-práxis intercultural e interreligioso do Papa Francisco e, destacamos aqui, em duas encíclicas fundamentais por ele lançadas, a *Laudatio Si*<sup>9</sup> e a *Amoris Laetitia*<sup>10</sup>, que,

---

<sup>9</sup> A passagem seguinte de *Laudatio Si*, do Papa Francisco, em verdade, vem ao encontro de nossa defesa de que somente um universalismo político-religioso, uma correlação de razão e religiões, de práticas, princípios, valores e fundamentações a um só tempo essencialistas e naturalizados e profano-secularizados pode dar conta da fundamentação do universalismo epistemológico-moral e de um conteúdo mínimo de direitos humanos, inclusive permitindo a legitimação e a defesa de uma *ecologia integral* – ecologia integral porque não apenas calcada nas e percebidas desde as ciências naturais e exatas, mas porque dependente e dinamizada pelas religiões, pelas fundamentações essencialistas e naturalizadas. O Papa Francisco diz, em *Laudatio Si*: [...] uma ecologia integral requer categorias que transcendem a linguagem das ciências exatas ou da biologia e *que nos põem em contato com a essência do ser humano*” (Papa Francisco, 2016, §11; os destaques são nossos).

<sup>10</sup> Veja-se a passagem seguinte, do Papa Francisco em *Amoris Laetitia*, em que ele tematiza seja a vocação e o trabalho missionário-universalistas da Igreja, seja a dialética entre fundamentação e aplicação institucionais do credo no dia a dia da vida cotidiana, sempre dinamizados pela moderação, pela misericórdia e pelo discernimento como balizas orientadoras: “Todavia, da nossa consciência do peso das circunstâncias atenuantes – psicológicas, históricas e mesmo biológicas – conclui-se que, sem diminuir o valor do ideal evangélico, é preciso acompanhar, com misericórdia e paciência, as possíveis etapas do crescimento das pessoas, que se vão construindo dia após dia. Compreendo aqueles que

em nosso entender, são dois dos documentos normativos mais importantes e explosivos da e na cultura contemporânea como crítica à modernização-globalização sem limites e como valorização das diferenças dentro da própria Igreja em primeiro lugar e fora dela em segundo lugar.

### **3. SOBRE A HERANÇA E O FUNDAMENTO DO UNIVERSALISMO EPISTEMOLÓGICO-MORAL: CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Desse modo, um universalismo plural e heterogêneo, um universalismo político-religioso nos parece o ponto de partida mais adequado quando pensamos em uma política de direitos humanos, em valores, práticas e princípios comuns à globalização econômico-cultural hodierna e como forma de se criticá-la, enquadrá-la e reorientá-la em seus problemas. Esse universalismo plural e heterogêneo, político e religioso, essencialista e naturalizado, secularizado e profano, situa a problemática do sentido comum exatamente no chão duro do multiculturalismo, levando a sério a multiplicidade de visões de mundo que não apenas aspiram à universalidade, *senão que exatamente a permitem*. Por isso, o universalismo político-religioso reconhece que, sem essas perspectivas plurais, não existirá base comum à globalização, mas sim a imposição unidimensional e totalizante da modernidade em relação ao tradicionalismo em geral, o que significa a primazia da razão moderna (isto é, moderna porque *puramente racional*, o que, conforme afirmamos ao longo do texto, é um verdadeiro problema, uma limitação)

---

preferem uma pastoral mais rígida, que não dê lugar a confusão alguma; mas creio sinceramente que Jesus Cristo quer uma Igreja atenta ao bem que o Espírito derrama no meio da fragilidade: uma Mãe que, ao mesmo tempo que expressa claramente a sua doutrina objetiva, não renuncia ao bem possível, ainda que corra o risco de sujar-se com a lama da estrada" (Papa Francisco, 2017, §308, p. 247).

sobre as religiões e as formas de vida culturais não-modernas (bases essencialistas e naturalizadas). E esse universalismo conclama as religiões institucionalizadas e universalistas a assumirem essa sua vocação universalista e cosmopolita, como contraponto e correlação à modernização hoje em voga e totalmente hegemônica (mas caótica e descontrolada) no nível global. Elas, dada sua estruturação fundamentalmente normativa, constituem-se em base, baluarte e paradigma fundamentais para garantir uma perspectiva crítica, reflexiva, corretiva e emancipatória, seja relativamente à modernidade, seja no que diz respeito aos próprios contextos de que emergem e que representam.

Com isso, também torna-se claro que o universalismo epistemológico-moral não é consequência linear, reta e direta de uma modernidade puramente racional, senão que ele é resultado de um processo societal-cultural, antropológico-ontológico e epistemológico-político que tem nas religiões institucionalizadas e universalistas do Ocidente um papel e uma contribuição fundamentais, ontem e hoje. Isso também significa que, se a intenção, diante da globalização econômico-cultural hodierna, consiste em fundar-se seja um universalismo epistemológico-moral vinculante, seja uma concepção de direitos humanos que sirva como solo comum de reivindicações e de interações mútuas, então não se pode passar ao largo das contribuições religiosas e culturais próprias a cada contexto vital, situação que, como dissemos, as religiões institucionalizadas e universalistas necessitam urgentemente promover e dinamizar, dada sua constituição, seu sentido e seu movimento universalistas, cosmopolitas, missionários e messiânicos. Paradoxalmente, a época da razão, a que a modernidade nos conduziu, exige também uma volta às religiões e às metafísicas

como forma de resolução dos problemas da modernização, como forma de esclarecimento de um Esclarecimento que se concebe como autêntico e puro universalismo e, assim, para a fundamentação de um universalismo plural e de um conjunto de direitos humanos que sejam, de fato, ancorados nas *diferenças concretas*, em sua condição e levando em consideração suas especificidades, valores e práticas. A modernidade por si mesma e exclusivamente desde si mesma, desde seu purismo, não poderá fazer isso, o que demanda a urgência de as religiões institucionalizadas e universalistas assumirem e conduzirem esse debate em torno a um universalismo político-religioso que, esse sim, pode fundar um conjunto de direitos humanos desde bases essencialistas e naturalizadas, sensível, atento e vinculante aos contextos antropológicos particulares.

## REFERÊNCIAS

- CATROGA, Fernando. **Entre deuses e césores**: secularização, laicidade e religião civil. Coimbra: Edições Almedina, 2006.
- FORST, Rainer. **Contextos da justiça**: filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo. São Paulo: Boitempo, 2010.
- HABERMAS, Jürgen. **Teoria do agir comunicativo**: racionalidade da ação e racionalização social. São Paulo: Martins Fontes, v. 1, 2012a.
- HABERMAS, Jürgen. **Teoria do agir comunicativo**: sobre a crítica da razão funcionalista. São Paulo: Martins Fontes, v. 2, 2012b.
- HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia**: entre facticidade e validade. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, v. 1, 2003a.
- HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia**: entre facticidade e validade. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, v.2, 2003b.

- HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade**: doze lições. São Paulo: Companhia das Letras, 2002a.
- HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro**: estudos de teoria política. São Paulo: Loyola, 2002b.
- HABERMAS, Jürgen. **Pensamento pós-metafísico**: estudos filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.
- HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.
- HABERMAS, Jürgen; RATZINGER, Joseph. **Dialética da secularização**: sobre razão e religião. São Paulo: Idéias & Letras, 2007.
- HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento**: a gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo: Editora 34, 2003.
- JOÃO PAULO II. **Carta Encíclica Fides et Ratio**. Vaticano: Tipografia Vaticana, 1998. Disponível em <[http://w2.vatican.va/content/johnpaulii/pt/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_14091998\\_fides-et-ratio.html](http://w2.vatican.va/content/johnpaulii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html)> Acesso em: 30/06/2017
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu**: palavras de um xamã Yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- MARRAMAO, Giacomo. **Poder e secularização**: as categorias do tempo. São Paulo: Editora da UNESP, 1995.
- PAPA FRANCISCO. **Carta Encíclica Laudatio Si**: sobre o cuidado da casa comum. Vaticano: Tipografia Vaticana, 2016. Disponível em: <[http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20150524\\_enciclica-laudato-si.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html)> Acesso em: 30/06/2017.
- PAPA FRANCISCO. **Amoris Laetitia**. Vaticano: Tipografia Vaticana, 2017. Disponível em: <[http://www.agencia.ecclesia.pt/netimages/file/papa-francesco\\_esortazione-ap\\_20160319\\_amoris-laetitia\\_po.pdf](http://www.agencia.ecclesia.pt/netimages/file/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia_po.pdf)>. Acesso em: 28/03/2017.
- RAWLS, John. **Justiça e democracia**. São Paulo: Martins Fontes, 2000a.
- RAWLS, John. **O Liberalismo político**. São Paulo: Martins Fontes, 2000b.

RAWLS, John. **Justiça como equidade**: uma reformulação. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

WEBER, Max. **Ensayos sobre sociología de la religión** (T. I). Madrid: Taurus, 1984.



# 3

## CARTAS ESCRITAS EM AUSCHWITZ: A CENA DO DISCURSO <sup>1</sup>

Plinio Pereira Filho <sup>2</sup>

### UMA INTRODUÇÃO

Pode-se ler na autobiografia *From A Name to A Number* (De Um Nome para Um Número) de Alter Wiener, sobrevivente do Holocausto, as memórias do campo trazem a dor do sujeito que antes de perder a vida, perdia a sua identidade quando tinha seu nome substituído por um número de identificação do prisioneiro. Lordahl (2002, p. 13) afirma que ‘ao chegar em um acampamento, o prisioneiro foi registrado, recebeu um número de prisioneiro e também recebeu um *Häftlings-Personal-Karte* (Cartão de Prisioneiro) com todas as informações relevantes a serem preenchidas’. Ressalta-se aqui que, Alter na condição de prisioneiro, será apenas identificado por um número, assim como outras centenas de milhares de judeus.

As informações de Wiener corroboram com os dados catalogados por Erik Lordhal no que diz respeito a classificação e distinção de prisioneiros que chegavam aos campos de trabalho forçado.

Prisoner numbers were normally allotted successively, but some camps reserved serial numbering for special prisoner groups, and for female prisoners. Other camps re-used the numbers and, therefore, the highest

---

<sup>1</sup> Uma previa desse artigo foi publicado na *Revista Aufklärung* nº 10 de 2022.

<sup>2</sup> Doutor em Letras pelo PPGL/UERN/USP e membro do Grupo de Estudos do Discurso (GRED) da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte, Brasil.. E-mail: professor\_plinio@hotmail.com; Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-4398-2329>. Publicado na Revista

figure used did not necessarily represent the total number of prisoners passing through a camp. Prisoners in subcamps got their numbers from the main camp registry. Those who transferred from one KZ to another got a new number in the new camp, and some prisoners, e.g. Jews in Auschwitz who were selected for immediate extermination, were not registered. In the camp the prisoner number was a person's official identity. This number was worn on the jacket and trouser, in addition to other insignia, e.g. a colored triangle with a capital letter to identified prisoner group and nationality: Red: Political prisoners – Schutzhäftling\*), Green: Criminals, Black: Anti-socials (homeless, vagabonds, etc.), Pink: Homosexual, Violet: Jehovah's Witnesses – Bibelforscher, Blue: Emigrants, Brown: Gypsies, Yellow: Jews. (LORDAHL, 2012)

Além do número de registro do prisioneiro, outros signos eram expostos para identificar que tipos de prisioneiros se apresentavam ali. Lordahl (Op. Cit) afirma que eram usados 'o número do prisioneiro e um triângulo colorido com letra maiúscula para o grupo de prisioneiros e nacionalidade identificados'. Nesse grupo estavam, o Vermelho: prisioneiros políticos; verde: criminosos, Negro: anti-sociais (sem-teto, vagabundos, etc.) Rosa: Homossexual; Violeta: Testemunhas de Jeová; Azul: Emigrantes; Marrom: ciganos, Amarelo: judeus.

Depois de classificados, este eram isolado nos campos de trabalho forçado, como assim eram chamados os campos de concentração nazistas. A partir desse momento, a única forma de comunicação com os familiares que estavam fora passava a ser a correspondencia.

O judeu Alter Wiener é um sujeito histórico, pois enuncia a partir de um determinado lugar (campo de trabalho forçado) e em um determinado tempo (1945) e os sentidos que esse sujeito produz, são determinados pela maneira que ele se inscreve na língua e na história e não unicamente por sua vontade. Este “determinado lugar” e

“determinado tempo” é o que consideramos, em AD, como partes constituintes das condições de produção que “desempenham um papel essencial na construção dos corpora” (CHARAUDEAU; MAINGUENEAU, 2008, p. 114) interferindo e dando condições de forma ativa na produção de discursos e seus efeitos de sentidos. A partir desse sujeito que discursiviza, pensaremos na noção sujeito para a AD, bem como a noção de *ethos* discursivo a partir da materialidade discursiva em cartas dos campos de concentração nazistas, já que o *ethos* representa a personificação do sujeito através do seu discurso.

Primeiramente, a noção de *ethos* discursivo é apresentada por Maingueneau (2010, p. 79) como “coextensivo a toda a toda enunciação: o destinatário é necessariamente levado a construir uma representação do locutor; que este último tenta controlar, mais ou menos conscientemente e de maneira bastante variável”, o *ethos* representa a personificação do sujeito através do seu discurso, que para Maingueneau, não é levado em consideração apenas o discurso oral, como apresentado no *ethos* retórico, mas também o discurso não verbal. Em outras palavras, o autor nos apresenta uma definição que visa ir além do ato da fala como uma maneira de personificar o sujeito de um determinado discurso, pois ele acredita que o corpo, o ato da escrita, gestos/ a forma como o locutor se porta antes mesmo de abrir a boca já nos permite construir sua imagem. É esse *ethos* discursivo do sujeito judeu, isolado e sobre condições de produção diversa que nos deteremos em fazer análise.

Nesse sentido, e ainda sobre a categoria do *ethos*, Maingueneau (2005) defende que a noção de *ethos* permite a articulação do corpo e do discurso, ou seja, a articulação da voz que se manifesta no discurso. O enunciador caracterizado é o enunciador que recebe o nome de fiador,

aquele que está responsável pelo discurso dentro da cena de enunciação, este por meio do seu tom de voz, seja ele, no contexto escrito ou oral, afirmando o que está sendo dito no discurso. Assim sendo, “a qualidade do *ethos* remete a um fiador que, através desse *ethos*, proporciona a si mesmo uma identidade em correlação direta com o mundo que lhe cabe fazer surgir” (MAINGUENEAU, 2005, p. 278), e por isso o fiador tem a responsabilidade de legitimar a si e seu discurso dentro da cenografia em que está.

Se por um lado temos um fiador e uma cenografia, por outro lado, percebe-se que o sujeito na AD é, em sua essência, histórico, conduzido pela ideologia, e interpelado por ela. Um sujeito assujeitado ideologicamente e guiado pelo inconsciente. O dizer não nasce no sujeito, nasce em determinado contexto. O sujeito é social, é histórico e cultural, pois

sua fala é produzida a partir de um determinado lugar e de um determinado tempo, à concepção de um sujeito histórico articulasse outra noção fundamental: a de um sujeito ideológico. Sua fala é um recorte das representações de um tempo histórico e de um espaço social. Dessa forma, como ser projetado num espaço orientado socialmente, o sujeito situa seu discurso em relação aos discursos do outro (BRANDÃO, 2012, p. 59).

O sujeito é histórico, é influenciado por seu inconsciente e é, ainda, determinado a todas as condições de produção possíveis. Entendemos que o sujeito não tem domínio sobre o que diz, uma vez que o sujeito não ocupa uma posição de centro, o que nos leva a questionar “aquela concepção do sujeito enquanto ser único, central, origem e fonte do sentido, formulado inicialmente por Benveniste, porque na sua fala outras vozes também falam” (BRANDÃO, 2012, p. 59). O sujeito na AD;

não é dono do que diz, não é dono de seu discurso, é apenas o produtor dos dizeres possíveis.

Nesta perspectiva, é importante ressaltarmos a categoria sujeito dentro na Análise do Discurso. Segundo o próprio Maingueneau (2008), segundo o qual o sujeito do discurso

é um sujeito composto de várias denominações. Ele é polífono, uma vez que é portador de várias vozes enunciativas. Ele é dividido, pois carrega consigo vários tipos de saberes, dos quais uns são conscientes, outros são não - conscientes, outros ainda, inconscientes. Enfim, ele se desdobra na medida em que é levado a desempenhar alternativamente dois papéis de bases diferentes: papel de sujeito que produz um ato de linguagem e o coloca em cena, imaginando como poderia ser a reação de seu interlocutor, e papel do sujeito que recebe e deve interpretar um ato de linguagem em função do que ele pensa a respeito do sujeito que produziu esse ato. Cada um desses papéis conduz o sujeito do discurso a se lançar em operações diferentes. No primeiro caso, ele exerce o papel de codificador; no segundo, o papel de decodificador, sendo ambos produtos de inferências que não são exatamente idênticas (CHARAUDEAU; MAINGUENEAU, 2008, p. 458).

Entendemos o que Charaudeau e Maingueneau (2008) nomeiam de posições que o sujeito assume na produção de seus discursos como “desempenhar alternativamente dois papéis”: Primeiramente, o sujeito, ao produzir um ato de linguagem, entra em um processo de suposição dos efeitos de sentidos que serão produzidos por aqueles que receberão seu discurso, os outros. Isto é, entram em processo de suposição se seus efeitos de sentidos pretendidos foram os produzidos, pelo sim ou pelo não, seguem em seu processo de resignificação dos efeitos de sentidos que possam ter sido produzidos. Em segunda instância, o sujeito aciona seus conhecimentos e suas ideologias e parte à atribuição de sentidos para o que é dito.

Corroborando com as supracitadas ideias de Maingueneau, Orlandi (2007: 42), enfatiza que “o sentido não existe em si, mas é determinado pelas posições ideológicas colocadas em jogo no processo sócio-histórico em que as palavras são produzidas. As palavras mudam de sentido segundo as posições daqueles que as empregam”.

Assim como Wiener, muitos outros judeus viveram sobre a égide da dominação e da ideologia do governo totalitário nazista na Segunda Guerra. Os governos totalitários fundamentam-se na ideologia do domínio total através do terror, longe de qualquer humanidade e de sua racionalidade. Sistematizam a violência de forma burocrática e desenraizam inteiramente o homem da sua própria realidade e humanidade. Trazem o terror para o terreno da instituição de forma administrativa e lógica.

É com base nas memórias do sujeito que passaram por este regime de racismo, perseguição e medo na Segunda Guerra, que faremos uma abordagem no que tange o interdiscurso e o *ethos* discursivo na análise de documentos epistolares. Tangencialmente, trataremos um pouco do silêncio como forma de trazer significados para o que foi ou deixou de ser silenciado na censura das cartas.

## **1. ASPECTOS TEÓRICO-METODOLÓGICOS**

No pensamento de Hannah Arendt, o isolamento constitui um fator fortíssimo na diminuição do poder de socialização entre os homens, levando-os ao que ela chama por enfraquecimento que, por consequência, os deixarão mais vulneráveis. O primeiro passo era privá-los de todos e quaisquer direitos, segregando-os de seus lares e jogando-

os nos guetos onde, mais tarde, seriam exterminados. Sobre esse pensamento, Hanna discursiviza na sua obra:

Os próprios nazistas começaram a sua exterminação dos judeus privando-os, primeiro, de toda condição legal (isto é, da condição de cidadãos de segunda classe) e separando-os do mundo para ajuntá-los em guetos e campos de concentração; e, antes de acionarem as câmaras de gás, haviam apalpado cuidadosamente o terreno e verificado, para sua satisfação, que nenhum país reclamava aquela gente. O importante é que se criou uma condição de completa privação de direitos antes que o direito à vida fosse ameaçado. O mesmo se aplica, com certa ironia, em relação ao direito de liberdade, que é, às vezes, tido como a própria essência dos direitos humanos. (ARENDDT, 1989, p. 329)

Uma liberdade tão rara quanto inexistente para os judeus na época da Segunda Grande Guerra. A partir de nossa intervenção, pensamos em dois aspectos a serem analisados a partir do documento epistolar do KL Auschwitz, na Polônia: o interdiscurso e a cena discursiva onde ocorre a produção epistolar do prisioneiro.

Com relação à Análise do Discurso, tendo por base metodológica as ideias do pensador francês contemporâneo Dominique Maingueneau – sem adentrar nas polêmicas que envolvem as bases teóricas, as fases e os problemas internos da Análise do Discurso – vê-se que a análise discursiva tem, como um dos seus pontos de problematização, encontrar marcas do interdiscurso como eixo norteador dos estudos de Maingueneau.

## **2. INTERDISCURSO E CENA DISCURSIVA: CONCEITOS BASILARES**

O *interdiscurso* é conceituado por Charaudeau e Maingueneau (2008, p. 91) como um conjunto de discursos que mantém uma relação

discursiva entre si, tripartido em universo discursivo, campo discursivo e espaço discursivo: *Universo discursivo* é o conjunto heterogêneo de formações discursivas que interagem numa conjuntura. Embora finito, é irrepresentável e não pode ser apreendido em sua globalidade. *Campo discursivo* é o conjunto de formações discursivas em concorrência que se delimitam numa região do universo discursivo. O discurso se constitui no interior de um campo discursivo, que foi etiquetado pela tradição como campo discursivo religioso, político, literário, etc. *Espaço discursivo* é o subconjunto do campo discursivo, que liga no mínimo duas formações discursivas que se relacionam e são importantes para o entendimento dos discursos em questão. Como analistas, colocamos em relação esses subconjuntos de formações discursivas da maneira que julgamos relevante. O conceito de interdiscurso é o que nos possibilita relacionar a memória coletiva à análise das canções, já que ele permite que os dizeres que já foram ditos tenham sentido em nossas palavras.

Maingueneau, enfatiza que, em sua percepção, o interdiscurso é o “princípio central da análise do discurso” (MAINGUENEAU, op., cit, p. 5). Isso acontece porque, na obra de Maingueneau, o “discurso é entendido como uma interação entre discursos, o que implica um tipo de análise em que a identidade discursiva é definida a partir da interdiscursividade, isto é, da relação do discurso com o seu outro”.

Nesse sentido, Maingueneau afirma que o interdiscurso não se encontra em uma estrutura linguística absolutamente fechada, sem possibilidade de mudanças e flexibilizações (uma equação matemática, uma interpretação fundamentalista e radical de um texto sagrado e religioso, etc). Pelo contrário, em sua percepção, o interdiscurso se encontra e se manifesta em discursos que carreguem uma possibilidade de mudança, de flexibilização e de inovação. Essa possibilidade de



mudança, de transformação só é possível porque o discurso está em contato, em diálogo com outros discursos. Em suas palavras:

[...] a identidade de um discurso se constrói e se alimenta através de outros discursos; falar é sempre falar com, contra ou por meio de outros discursos, outras vozes. Portanto, a relação de um texto consigo mesmo e sua relação com outros, ou seja, do “intradiscurso”, com o “interdiscurso”, não podem ser dissociadas. Muitos fenômenos textuais podem ser interpretados à luz do primado do interdiscurso: a pressuposição, a negação, as citações, o modo e o tempo, a ironia, a paródia, etc. (MAINGUENEAU, op., cit, p. 5)

Para Maingueneau (2013, p. 84) a cena enunciativa ou como ele mesmo a denomina de Cenas da enunciação é caracterizada como “o rastro deixado por um discurso em que a fala é encenada”. O discurso, na concepção da AD francesa, se é apenas um conjunto de enunciados que fazem parte de uma sociedade ou manifestado por alguma instituição, mas os lugares onde são possíveis a criação das instancias que atravessam o próprio discurso. O pensador francês apresenta um profundo conhecimento sobre as cenas que são e poderão ser identificadas na AD, a saber: cena englobante, cena genérica e cenografia (dependendo do ponto de vista que se assume).

A *cena englobante* corresponde ao tipo de discurso. Está relacionada ao tempo e ao espaço, pois surge da necessidade da sociedade. Ela nos situa para interpretarmos o discurso, mostrando-nos em nome de que ele interpreta o coenunciador e tendo em vista a finalidade de sua organização. São exemplos de tipo de discurso o filosófico, o poético, o político, o publicitário etc.

Por outro lado, a *cena genérica* corresponde ao gênero do discurso, que define seus próprios papéis; está ligada a uma instituição discursiva, é o contrato associado a um gênero de discurso. O domínio

dos gêneros ou a competência genérica é fundamental para a competência discursiva. Portanto, a primeira e a segunda cenas supracitadas definem o quadro cênico do texto, o espaço estável no qual o enunciado tem sentido. São elas que permitem o conhecimento do tipo e do gênero discursivo. Além disso, na enunciação, ambas se fazem essencialmente presentes.

Quanto a *cenografia*, é aquela com a qual o coenunciador se confronta, corresponde ao contexto que a obra implica. Não se trata de um cenário ou de um quadro já construído e independente no interior de um espaço. Ao contrário, à medida que a enunciação se desenvolve, o seu dispositivo de fala vai sendo constituído. Trata-se, assim, da cena de fala que o discurso pressupõe para que possa ser enunciado. Esta cena se apoia na memória coletiva a fim de legitimar um enunciado e ao mesmo tempo ser legitimada por ele. Ela só se manifesta plenamente se mantiver certa distância em relação ao coenunciador, para que ela mesma controle seu desenvolvimento. Desse modo, a escolha da cenografia não se dá sem propósitos, uma vez que o discurso se desenvolve a partir dela, no intuito de conquistar a adesão com a instituição da cena enunciativa que o torna legítimo.

Dentre as três cenas acima supracitadas, a cenografia de destaca como a cena de enunciação mais plausível as investimentos na criação do discurso. Apresenta-se como uma dimensão criativa do discurso, na qual engendra-se o simulacro de um momento, de um espaço e de papéis sociais conhecidos e compartilhados culturalmente.

Em nossa análise, a *cena englobante* corresponde ao discurso interdito pelos mecanismos de controle, a realidade do KL; a *cena genérica* corresponde ao gênero carta e a terceira cena, a *cenografia*, corresponde ao cenário, as recordações da família, costumes.

Se refletirmos sobre o nosso *corpus* – as cartas produzidas dentro do dentro do Campos de Concentração – que discursos poderiam ser produzidos a partir da posição sujeito-prisioneiro? Que forças ideológicas estabeleceriam aquilo que poderia e não poderia ser dito dentro desta cena enunciativa? Por se tratar de documentos epistolares da Segunda Guerra Mundial, estas produções discursivas trazem outra análise das condições de produção: o silêncio como forma do não-dito.

Para Pêcheux, as condições se referem à posição do sujeito e possibilitam que um discurso seja pronunciado ou não. O lugar ocupado por este sujeito que anuncia interfere no sentido do seu discurso, uma vez que o sujeito está situado no interior de uma relação de forças que “um discurso é sempre pronunciado a partir de condições de produção dadas” (PÊCHEUX, 1987, p. 77).

Ao falar, o sujeito utiliza-se de determinados termos para construir seu dizer; entretanto, poderia dizê-lo de outra forma, com outras palavras. Daí a razão de incluirmos na análise o conceito de silêncio, posto que, quando uma formulação é materializada, outra é apagada, ou silenciada. Estas considerações fazem-nos pensar na questão do silêncio político, tal como é tratada por Orlandi (2007, p. 81). Para a autora, o silêncio político (ou política do silêncio) pode apresentar-se sob a forma de silêncio constitutivo ou sob a forma de silêncio local (censura). No silêncio constitutivo, o sujeito diz X para não dizer Y, isto é, ao produzir determinado enunciado o sujeito silencia outros sentidos possíveis, mas não desejados naquele momento. Já a censura caracteriza-se pela proibição da inserção do sujeito em determinadas formações discursivas, o que afeta sua identidade. Sobre isso, Orlandi nos diz que:

Ela é a interdição manifesta da circulação do sujeito, pela decisão de um poder de palavra fortemente regulado. No autoritarismo, não há reversibilidade possível no discurso, isto é, o sujeito não pode ocupar diferentes posições: ele só pode ocupar o “lugar” que lhe é destinado, para produzir os sentidos que não lhe são proibidos. A censura afeta, de imediato, a identidade do sujeito. (ORLANDI, 2007, p. 81)

Para Orlandi (2007), essa forma do não-dito é uma vertente cuja origem está no fato da linguagem ser política e que todo poder se constitui de um silêncio, em seu trabalho simbólico – uma política do silêncio que, para autora, dá-se de duas maneiras:

- a) O silêncio constitutivo, ou seja, a parte do sentido que necessariamente se sacrifica, se apaga, ao se dizer. Toda fala silencia necessariamente. A atividade de nomear é bem ilustrativa: toda denominação circunscreve o sentido do nomeado, rejeitando para o não-sentido tudo o que nele não está dito;
- b) O silêncio local: do tipo de censura e similares, este silêncio é que é produzido ao se proibir alguns sentidos de circularem, por exemplo, em uma forma de regime político, num grupo social determinado de uma forma de sociedade específica etc (ORLANDI, 2007, p. 49-50).

Segundo a autora, o silêncio não é visto apenas em sua negatividade, ele significa, o seu não-dizer contém sentido, é fundador, portanto sustenta o princípio de que a linguagem é política. O silêncio que pretendemos abordar em nossas análises é aquele que permeia as produções escritas dos campos de concentração. Ainda para a pesquisadora, como o discurso,

sujeito e sentido se constituem ao mesmo tempo, ao se proceder desse modo se proíbe ao sujeito ocupar certos “lugares”, ou melhor, proíbe-se certas “posições” do sujeito. [...] A censura estabelece um jogo de relações de força

pelo qual se configura, de forma localizada, o que, do dizível, não deve (não pode) ser dito quando o sujeito fala. (ORLANDI, 2007, p. 76-77)

Percebemos aqui que a relação com o “dizível” é, pois, modificada quando a censura intervém: não se trata mais do dizível sócio historicamente definidos pelas formações discursivas (o dizer possível): não se pode dizer o foi proibido (o dizer devido). Ou seja: não se pode dizer o que se pode dizer.

Portanto, é nesta perspectiva que, através da história da Segunda Guerra, das ‘memórias’ dos campos, da interdição e censura da palavra do sujeito paciente, da ideologia dominante da época, buscaremos as materialidades interpretativas necessárias para compreendermos que para entrar em determinadas ordens do discurso, o sujeito necessita estar inserido em um considerável número de regras.

Com base nesta definição, veremos agora na análise de como a sociedade nazista interditou que certos dizeres fossem produzidos pelos sujeitos que estavam dentro dos campos de concentração.

### **3. ANÁLISE DA CARTA - PRISIONEIRO DO KL DE AUSCHWITZ**

Partindo do princípio de que as cartas se constituem discursos ritualizados e que seus sujeitos se inscrevem sócio historicamente *no e pelo* ato da enunciação, há o pressuposto de que o discurso das cartas demanda de um enunciador e um coenunciador, e, conseqüentemente, das condições de produção a serem desveladas pelo interdiscurso postulado por Maingueneau. Apresento, inicialmente um dos *corpora* de análise, uma carta do prisioneiro 7660 para sua família.

Segundo Charaudeau (2014), as trocas de informações pelos interlocutores do ato comunicativo são regidas por um conjunto de

normas sociais e culturais estabelecidas, as quais devem ser observadas para que o discurso seja eficiente. Sendo assim, as trocas linguísticas estariam delimitadas pelo contrato de comunicação.

Vejamos a carta:

**Quadro 1** - Configuração formal do gênero carta – Campo de Concentração de Auschwitz - Polônia (Remetente: prisioneiro 7660, 15/06/1941)

Auschwitz, 15/VI/1941	<b>Localização e Data</b>
Querida Gertrud,	<b>Saudação inicial/Vocativo</b>
volto agora a te escrever. <b>Estou com saúde por aqui.</b>	<b>Captção da Benevolência</b>
O que eu XXX contigo e as crianças aí? <b>Por que tu não me escreves, ou tu não estás recebendo as cartas, ou o quê [?]. Não consigo entender. Eu te escrevi que era para me enviar dinheiro.</b> Tu não deves perguntar (ilegível) nenhum (ilegível), tu deves vender alguma das minhas coisas ou se tu tiveres (ilegível) tu também podes vender e deves me enviar todo mês 40 marcos. Tu tens que fazer isso para mim. <b>Como estão as coisas aí em casa, o que tu tens feito com as crianças [?].</b> Como estão a (ilegível e o ilegível)? Dá um beijo meu em cada um deles. <b>Sinto tua falta na dificuldade.</b> Tu deves me mandar o dinheiro.	<b>Corpo da mensagem</b>
Um abraço para todos vocês em casa. Os pais. A cunhada. [Nomes] Querida Gertrud, se tu falares com o Herr (ilegível), cumprimenta-o por mim.	<b>Despedida</b>
Eu abraço todos vocês	<b>Assinatura</b>
	<b>Controle do Campo</b>

Fonte: arquivo particular do pesquisador

Na carta 1, o enunciador é Waclaw Holecek. De acordo com o Arquivo documental de Auschwitz, esse prisioneiro, registrado com o número 7660, com data e local de nascimento desconhecidos, foi trazido para KL Auschwitz em 18 de dezembro de 1940, de Katowice. Nesta carta, endereçada à coenunciadora Gertrud, Waclaw relata preocupação e angústia.

Por se tratar de um discurso vindo de um KL, a cenografia é um aspecto bastante relevante para compreendermos como se dá a

interação enunciador/coenunciador. A cenografia conforme Maingueneau (2010, p. 206) é a primeira apresentação do enunciado que o coenunciador se depara, pois “não se trata de uma “moldura, mas ela se constitui na própria enunciação”. A cenografia à qual nos referimos emerge com os mecanismos disciplinares do discurso, em consonância com o discurso do prisioneiro.

A primeira observação a ser apontada é que a troca de correspondência só seria possível se o remetente cumprisse com as determinações das regras estabelecidas pela direção do campo, ou seja, o remetente teria que satisfazer às exigências para o seu dizer pudesse ser discursivizado. De acordo com Orlandi (2015, p. 31) “todo dizer, na realidade, se encontra na confluência de dois eixos: o da memória (constituição) e o da atualidade (formulação). E é desse jogo que tiram seus sentidos”. Essa significação se dá a partir de escolhas discursivas. Veremos, a partir da análise, como essas escolhas discursivas forma estabelecidas em consequência dos mecanismos de controle do discurso. Tais mecanismo apresenta-se no quadro abaixo:

**Excerto 1 - Configuração formal do gênero carta – Campo de  
Concentração de Auschwitz – Mecanismos de controle**

*1. Cada prisioneiro sob custódia pode receber de seus familiares e enviar a estes duas cartas ou dois cartões por mês. Cartas a prisioneiros devem ser escritas à tinta e de forma legível, devem ser de uma única página e em língua alemã. É permitido apenas usar uma folha de tamanho normal. Envelopes não forrados. A uma carta podem ser acrescentados apenas 5 selos de 12 Pfennig do Deutsche Reichspost. **Tudo o que desviar disso é proibido e está sujeito a ser confiscado.** Fotografias não podem ser utilizadas como cartões postais.*

De conhecimento desses mecanismos de controle discursivo e a fim de uma melhor análise do discurso dos enunciados na carta, alguns recortes foram feitos no ato enunciatário. A partir de agora, cada

recorte passará a ser intitulado como sequência discursiva (SD) e, esta, será enumerada em ordem crescente.

A saber: SD1) *Por que tu não me escreves, ou tu não estás recebendo as cartas, ou o quê [?]*; SD2) *... Não consigo entender*; SD3) *Eu te escrevi que era para me enviar dinheiro*; SD4) *Estou com saúde por aqui*; SD5) *Como estão as coisas aí em casa, o que tu tens feito com as crianças [?]*; SD6) *Sinto sua falta na dificuldade*.

Na SD1 –*Por que tu não me escreves, ou tu não estás recebendo as cartas, ou o quê [?]* – podemos identificar e compreender a partir dessa discursividade, alguns efeitos de sentido: 1) O enunciador questiona o porquê de não estar recebendo respostas às cartas enviadas; 2) O enunciador não tem noção de que a entrada e saída de cartas do campo passa por procedimentos de controle do discurso. Os procedimentos de controle do discurso eram estabelecidos como forma de “policiamento” daquilo que podia ou não ser discursivizado nas cartas escritas dentro dos campos de concentração, como se pode perceber aqui.

Esse enunciador legitima suas condições de vida a partir de silenciamento. Esse silenciamento, não percebido pelos coenunciador, legitima a falta de comunicação através da SD2: “*Por que tu não me escreves, ou tu não estás recebendo as cartas, ou o quê*”, tendo em vista que o coenunciador não obedece as mesmas regras de controle discursivo no envio de correspondências.

No dispositivo também em campos de concentração nazistas, se estabeleciam as seguintes normas sobre o que “pode ou não ser dito”, justificado na passagem “***Alles andere ist verboten und unterliegt der Beschlagnahme***” (*Tudo o que desviar disso é proibido e está sujeito a ser confiscado*). Percebe-se aqui que há um controle no funcionamento do



discurso do prisioneiro/família em obrigá-lo a não dizer tudo o que sabe ou sente.

O fato supracitado pode ser justificado nesse recorte, tendo em vista que o enunciador desconhece os motivos pelos quais as cartas não tenham chegado à família. A expressão “*ou o quê*” traz consigo o silenciamento de não pode justificar que, por meio do controle, as correspondências não terão origem/destino. Ainda ressaltando e reforçando os procedimentos de controle, destaco que a expressão “*desviar disso*” traz consigo o silenciamento de não explicitar as reais condições de permanência no campo de concentração.

Assim, como atesta Orlandi, neste enunciado se estabelece o “silêncio local”, uma vez que se proíbe que um sentido seja exposto e que não permite que circule. É o silêncio fundador, que produz um estado significativo para que o sujeito se inscreva no processo de significação, mesmo na censura, fazendo significar por outros jogos de linguagem, o que lhe foi proibido. “A censura é um sintoma de que ali pode haver outro sentido” (ORLANDI, 2007, p. 118). Além da censura em relação aos discursos nas cartas, o telegrama também poderia servir como lugar de memória do sanatório, uma vez que este poderia, também, discursivizar as reais condições dos internos.

A SD 4 traz consigo atos de interdiscurso que estavam presentes também em outros enunciados em cartas dos campos de concentração. O discurso do enunciador – *Estou com saúde por aqui* – dialoga com os discursos das cartas dos campos de concentração, no qual a expressão em alemão “***Ich bin gesund***” (*Estou bem de saúde*) é um indicador não de boa condição de saúde, mas de que os não ditos trazem as marcas do enunciado “*eu estou vivo*”. A escolha discursiva, de acordo do o esquecimento pechetiano, poderia ser outro, mas sob pena da carta não

sair do campo de concentração, o fez com a escolha lexical que foi possível, o seja, através dos procedimentos que determinam o que pode ou não ser dito.

Tais escolhas discursivas teriam que atender às normas disciplinares (entrada e saída) estabelecidas pelo regime autoritário. O controle autoritário nos campos ordenaram que esse enunciado de “bom estado de saúde” fosse empregada pelas fiadores em campos de concentração diversos

Ainda sobre esse recorte, a afirmação de “bem estar” (através do enunciado *Ich bin gesund*) opera como uma “memória coletiva” no que se refere a prisioneiros em campos de concentração. A estrutura enunciativa *Ich bin gesund*, encontra-se, na concepção de Maingueneau (2013, p. 58), em ‘uma organização situada para além da frase’, uma vez que ela está submetido a regras de organização vigentes em um grupo social determinado. Nesse caso aqui, as regras de controle discursivo dos KL não permitiam relatar, por escrito, as experiências do dia-dia nos campos. Outra marca interdiscursiva que devemos destacar nessa parte de análise, é os ditos mostrados na carta do prisioneiro 7660 podem ser lembrados através dos ditos de outros campos de concentração. Veremos essas marcas interdiscursivas a partir das outras cartas de Auschwitz, Dachau e Buchenwald.

É notório que a temática saúde não só é o eixo norteador das trocas comunicativas dessas epístolas, mas também o discurso não mostrado, implícito, escondido e silenciado. Embora todos soubessem que a entrada de medicamento era terminantemente “proibida”, os prisioneiros não podiam mencionar maus-tratos, doenças ou fraqueza. A fraqueza era um dos primeiros indícios que não poderiam permanecer vivo nos campos, uma vez que não serviriam para os árduos trabalhos.

Assim foi o destino de pessoas magras, com alguma deficiência física, motora ou psicológica, ou mesmo que usavam próteses. Pedidos de custódia ou tentar falar com alguém que estava fora do campo era algo impossível.

O contato entre interno/externo ao campo só poderia ocorrer por meio de correspondência. Para isso, usava-se a respectiva norma disciplinar: ***Sprecherlaubnis und Besuche von Häftlingen im Lager sind grundsätzlich nicht gestattet*** (É absolutamente proibido falar com prisioneiros no campo e a sua visita). Vemos no descrever dos cinco recortes, como a sequência discursiva constrói algumas imagens do enunciador. Aqui, destacamos a possibilidade de *ethos* em três pontos: *primeiro*, um tom envergonhado, expresso por um enunciador que se sente humilhado em solicitar, insistentemente, o envio de dinheiro. Embora o envio de dinheiro fosse permitido de fora para dentro do campo, o tom de apelo discursiviza através de uma corporalidade de extremo desespero.

Ainda nesse deslocamento, seu tom corporal é determinado, como aponta Charaudeau (2009), por meio da situação de comunicação. O uso recorrente da sequência impositiva ***Tu não debes; se tu tiveres; tu também podes vender e debes me enviar; Tu tens que fazer isso para mim; Tu debes me mandar o dinheiro***; expressa, num *segundo* momento, outra possibilidade de *ethos*: do patriarcado.

Nesse contexto, o poder patriarcal refere-se à submissão pessoal ao senhor que garante a legitimidade das regras por este estatuídas, e somente o fato e os limites de seu poder de mando têm, por sua vez, sua origem em “normas”, mas em normas não-estatuídas, sagradas pela tradição. O patriarcado é uma forma de organização social na qual as relações são regidas por dois princípios básicos: a) as mulheres estão

hierarquicamente subordinadas aos homens e, b) os jovens estão hierarquicamente subordinados aos homens mais velhos.

De acordo com Lemos (2013, p. 201) a religião, enquanto sistema simbólico que contém e expressa o *ethos* de uma população, interage, de maneira dialética, com uma das destacadas características sócio culturais de nossa história, ou seja, o patriarcalismo. Ela apresenta-se como um elemento estruturante do patriarcado, tanto pela sua forma patriarcal de organização formal quanto pela longa construção teológica sobre os lugares do masculino e do feminino nas relações sociais e religiosas. Esse lugar, atribuído a coenunciador Gertrud, é marcado pela submissão – instituído pelo *Talmud* (transcrição das discussões e interpretações dos Sábios, que fazem parte da tradição oral do povo judaico) – das mulheres judias frente ao seu companheiro.

Sobre esse aspecto supracitado, os Sábios do *Talmud* interpretaram o versículo "Toda a glória da filha do rei na sua casa" (Salmo 45:14), ensinando que a honra de uma mulher exige que ela fique na sua casa, cumprindo sua função essencial de ter filhos e de facilitar ao seu marido o cumprimento dos preceitos. De acordo com Kochmann, seguindo essa lógica, as mulheres eram definidas

pelo aspecto biológico, **como mães procriadoras**; do ponto de vista sociológico, **eram dependentes**, primeiro do pai e depois do marido; e, sob o prisma psicológico, eram incapazes de dedicar-se a **temas tidos sérios ou importantes**, exclusivos dos homens. **Elas são donas da casa, eles são donos delas**. De fato, até em hebraico a palavra 'marido' é baal, que significa ' **dono, patrão, proprietário e donos do mundo**'. (KOCHMANN, 2005, p. 38, grifos meus)

Percebemos, acima, a presença de um terceiro *ethos* a ser identificado do enunciador: da humildade. Apesar de mostrar-se na

construção da imagem de si como um homem autoritário, – apesar da adversidade de se encontrar nas condições mais difíceis e inumanas no âmbito de um campo de concentração – seu tom demonstra um reconhecimento de que ele ainda precisa de um apoio, quando o fiador menciona na SD6: **“Sinto tua falta na dificuldade”**. Percebo, ainda, o deslocamento para um quarto ethos na construção da imagem de Gertrud feita pelo seu enunciador: a do *anti-ethos*. A coenunciadora – apesar das marcas identitárias de **mãe procriadora, dependente, incapaz de dedicar-se a temas tidos sérios ou importantes; donas da casa, eles são donos delas**, torna-se importante na necessidade de seu “dono”. Aqueles temas sérios ou importantes **“exclusivos dos homens”** passou a ter relevância para a coenunciadora, afinal, agora ela assume o controle de ter que tratar de assuntos sérios como vender bens e produtos como meio de enviar dinheiro para o prisioneiro.

Por meio de sua atitude patriarcal, o sujeito é ideológico, pois suas falas revelam seus valores, crença de um movimento histórico e de um grupo social. Os valores apresentados na análise, permitem-nos identificar a construção de um *ethos* autoritário e manipulador.

Percebemos que, essas “noções de *ethé*” compreende não só a dimensão propriamente vocal mas também o conjunto das determinações físicas e psíquicas ligadas pelas representações coletivas à corporalidade do enunciador” (MAINGUENEAU, 2013, p. 108).

Tomando como base analítica o enunciador-prisioneiro 7660, vemos um sujeito situado historicamente na égide dos conflitos da Segunda Guerra Mundial; perseguido com sua comunidade judaica e condenado a viver em condições sub humanas nos guetos, separado dos familiares por captura; transportado como animal – em vagões lotados – para dos campos de concentração nazista, exposto à jornada de

trabalho exaustiva, bem como sobrevivendo mediante controle e proibições. A compreensão dos sentidos por meio do silenciamento também é polifônico, uma vez que seu discurso ressoa no eco de outros discursos que também eram interditados.

#### **4. ALGUMAS CONSIDERAÇÕES**

O que faz com que evoquemos o passado? Lidar com o resgate da história passa, inevitavelmente, pela construção desse questionamento, por vezes, de difícil elucidação. Compreendermos quem somos ou que postura tomamos a partir dos rastros trazidos por nossa ancestralidade.

Há uma preocupação em não esquecer se deve, não somente ao resgate da memória em si, mas, à preservação da própria humanidade, no sentido de que não se pode permitir a existência de padrões de intolerância, que culminem em novos genocídios. É preciso aprender com o passado e não apenas resgatá-lo por si só. É necessário que esta memória seja mantida viva para que a lição dos crimes contra a humanidade e do desrespeito ao outro seja realmente apreendida, pois, o homem só é livre quando se pauta por um comportamento social viável em relação à sua própria existência e continuidade na Terra.

Este é o verdadeiro papel do resgate da memória, ou seja, a formação de uma identidade, de uma consciência que, mesmo não unânime em face de toda uma sociedade – haja vista a utopia de tal construção, mas que seja, ao menos, absorvida e difundida por políticas de estado, numa perspectiva generalista. Afinal, é pela implementação de políticas de estado que se pode construir uma cultura de tolerância. É por meio dos mecanismos de educação, de comunicação, de formação do substrato de uma identidade coletiva, de elevação da autoestima e

tantos outros, que se propagam ideias e fundamentos. Seriam, assim, formas de superação dos traumas de um regime que usou não só do poder de separar ou segregar, mas de matar.

Foucault (2005) concebe o poder em suas várias dimensões, é algo que está presente em todas as esferas sociais. Em nosso trabalho, buscamos compreender como o poder se deu no âmbito do regime nazista da segunda grande guerra. Evidenciamos que o aparelho Ideológico de Estado não só foi responsável pela exclusão e extermínio de judeus, mas também por um controle rigoroso dos discursos. Este controle era feito por meio do estabelecimento de regras de conduta que avaliavam o que podia ser ou não dito através da troca de correspondências entre prisioneiros em campos de concentração.

Através do percurso histórico em relação às manifestações do poder, do regime de controle e proibição, percebemos na análise do fragmento nas cartas produzida nos campos que os sujeitos prisioneiros eram submetidos a dizer não o que queriam, mas a produção de discursos que silenciasse as verdadeiras condições as quais passavam todos os dias. Este primeiro tópico analisado das informações de controle impresso nas cartas dos campos de concentração revela que há muito mais para ser investigado e desmitificado no que tange as produções epistolares da segunda guerra mundial. O primeiro passo dado, ainda que inicial, foi compreender como dentro como o poder de um aparelho de Estado o discurso é controlado e o seu não cumprimento acarreta destruição e morte.

## **REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFIA**

ARENDT, Hannah. **Os limites do Totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

BRANDÃO, H. H. N. **Introdução à Análise do Discurso**. 2. ed. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2012.

CHARAUDEAU, Patrick.; MAINGUENEAU, Dominique. **Dicionário de Análise do Discurso**. 2. ed. Coordenação da Tradução de Fabiana Komesu. São Paulo: Contexto, 2008.

CHARAUDEAU, P. **Identidade social e identidade discursiva, o fundamento da competência comunicacional**. In: PIETROLUONGO, M. (org.). O trabalho da tradução. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2009. p. 309-326.

CHARAUDEAU, P. **Linguagem e discurso: modos de organização**. 2 ed. São Paulo: Contexto, 2014.

FOUCAULT, M. **A história da sexualidade I: a vontade de saber**. Rio de Janeiro, Graal, 2005.

KOCHMANN, S. **O Lugar da Mulher no Judaísmo**. Revista de Estudos da Religião, São Paulo, n. 2, p. 35-45, 2005. Disponível em: [http://www.pucsp.br/rever/rv2\\_2005/p\\_kochmann.pdf](http://www.pucsp.br/rever/rv2_2005/p_kochmann.pdf). Acesso em: 09 maio 2021.

LEMONS, Carolina Teles. **Religião e Patriarcado: elementos estruturantes das concepções e das relações de gênero**. Revista Caminhos - Revista de Ciências da Religião, Goiânia, v. 11, n. 2, p. 201-217, out. 2013. ISSN 1983-778X. Disponível em: <<http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/caminhos/article/view/2795>>. Acesso em: 09 mai. 2021. doi: <http://dx.doi.org/10.18224/cam.v11i2.2795>.

LORDAHL, Erik. **German Concentration Camps 1939-1945: HISTORY AND INMATE MAIL**. DVD-book, Tårnåsen-Noruega, 2012

MAINGUENEAU, Dominique. **Ethos e apresentação de si nos sites de relacionamento**. In: SILVA, M. C. P. S.; POSSENTI, S. (orgs.). Doze conceitos em Análise do Discurso. São Paulo: Parábola, 2010. Cap. 5, p. 79-98.

MAINGUENEAU, Dominique. **Ethos, cenografia, incorporação**. Trad. Sírio Possenti. In: AMOSSY, Ruth (org.). Imagens de si no discurso: a construção do ethos. São Paulo: Contexto, 2005, pp. 69-92.

MAINGUENEAU, D. **Análise de textos de comunicação**. Tradução de Cecília P. de Sousa-Silva e Décio Rocha. 6. ed. São Paulo: Cortez, 2013.



ORLANDI, E. P. **As formas do silêncio: no movimento dos sentidos**. 4ª edição. São Paulo: UNICAMP, 2007.

PÊCHEUX, M. **O discurso: estrutura ou acontecimento**. Campinas: Pontes Editora, 1987.

WIENER, A. **64735 From A Name to A Number: A Holocaust Survivor's Autobiography**.  
Publicado pela Author House: USA, 2007.

# 4

## SZYSZLO Y VALLEJO EN LA PERSPECTIVA DEL DISCURSO Y PODER DE FOUCAULT

*Samuel Ancajima Mena*<sup>1</sup>

*Mas si se ha de sufrir de mito a mito,  
y a hablarme llegas masticando hielo,  
mastiquemos brasas,  
ya no hay dónde bajar,  
ya no hay dónde subir.*

*César Vallejo - Trilce XIX*

Los conceptos de discurso y poder en la filosofía analítica de Foucault siempre se han relacionado de manera causal para imponerse sobre las conceptualizaciones que configuran el corpus de la cultura en una lucha permanente de acciones y relaciones.

En esta lucha, Foucault introduce el alter ego de la locura, que articula discursos en un mundo paralelo o en una superestructura ideológica y de acción: el poeta o el artista, que intenta expresar una voluntad de verdad subyacente a toda verdad, una subjetividad de naturaleza particular, única e irrepetible de ver, entender y comunicar la realidad.

---

<sup>1</sup> Doctor en Educación, Magíster en Educación, Egresado de la Universidad Nacional de Trujillo - Perú en la Especialidad de Lengua y Literatura. Es profesor universitario de grado y posgrado en la Universidad Nacional de Tumbes en la Facultad de Ciencias Sociales. Recibió distinciones y premios por su aporte a la educación y la cultura. Ha publicado los libros: *Arquitectura del verbo* y *Usos de la tilde española*, el poemario *Habitantes del silencio* y la Sección de *Leyendas Tumbesinas*. ORCID: 0000-0001-7871-5696. E-mail: dancajimam@untumbes.edu.pe

***Al fin de la batalla,  
y muerto el combatiente, vino hacia él un hombre  
y le dijo: «¡No mueras, te amo tanto!»  
Pero el cadáver ¡ay! siguió muriendo.***

Los versos presentados son autoría del poeta peruano César Vallejo (1892 - 1938), forman parte del poema “Masa”, que transfigura una realidad de lucha permanente, donde a pesar del fin de la batalla, la acción de morir está inconclusa. A pesar de que el combatiente ha muerto, un cadáver, cuerpo ya extinto, no se atreve a no existir. Además, se advierte en el plano lingüístico la colocación del signo de la tilde, para remarcar con este error de redacción, la intensidad del adverbio “tanto”, unido a la acción de amar, como un conjunto de relaciones establecidas en el discurso poético y social en contraste al dolor de la muerte.

***Entonces todos los hombres de la tierra  
le rodearon; les vio el cadáver triste, emocionado;  
incorporóse lentamente,  
abrazó al primer hombre; echóse a andar...***

Esa lucha permanente entre la vida y la muerte continúa. En un momento que involucra la participación de todos los hombres, el discurso de la unión puede vencer incluso a la muerte, que es derrotada cuando el cadáver, se incorpora, lentamente, para poder caminar; pero aquí no hay una victoria definitiva, pues la apertura final del camino, involucra nuevas expectativas o discursos aunados a la vida, donde se seguirán estableciendo relaciones de discurso y poder.

Similar acontecimiento se advierte en la pintura del Fernando de Szyszlo (1925 - 2017), cuyas obras se nutren de las luchas establecidas en el pasado del arte precolombino, y que son plasmadas como muestra del

arte contemporáneo, colores sutiles y delicados, fosforescencias submarinas, grises oscuros y negros o transparencias del desierto o de atmósferas andinas. Todo el Perú de la costa, sierra o selva y desde hace dos mil años, amarradas a ídolos de piedra, colmillos cruzados, túneles, niebla y color, rituales exactos del sacrificio, porque la pintura de Szyszlo evoca los siglos de la piedra y los templos del sol.

Figura 1: Visitante (1989) acrílico sobre lienzo



Fuente: <https://maclima.pe/project/visitante-fernando-de-szyszlo/>

Ambos artistas muestran una verdad que compite con la verdad establecida de las cosas, como lo indica Foucault, y que está siempre en una relación tensa con la verdad del orden o la verdad real del estatus quo. Entonces, el lenguaje del poeta, del artista es el lenguaje de la verdad ficcionada, del arrebató emocional, del desorden poético-pictórico, del automatismo singular, que en este espacio creado se

convierten en ideales, conductas, normas y modelos autocráticos que generan nuevas voluntades de verdad y luchas políticas, es decir, una estructura total de acciones que actúa sobre otras acciones o posibles acciones. Y es eso lo que se entiende por gobernar: un proceso de subjetivación.

El hallazgo de la subjetivación en Vallejo fue la herencia de Santiago de Chuco y el ande peruano, el de Szyszlo el encuentro con José María Arguedas, antropólogo y escritor de gran valor estético y literario, que abrió el mundo andino en la mentalidad del pintor. De hecho, la elegía que golpeó su oído y su vista fue la traducida por Arguedas, Apu Inca Atawuallpaman, poesía que con fuerza y dramatismo se instaló como estímulo clave en el pintor para la composición de una serie de óleos. Fue ahí donde Szyszlo encontró ese discurso propio, fue ahí que logró esa subjetivación.

***¿Qué arco iris es este negro arco iris***

***Que se alza? Para el enemigo del Cuzco horrible***

***flecha Que amanece.***

***Por doquier granizada siniestra***

***Golpea.***

***Mi corazón presentía***

***A cada instante,***

***Aun en mis sueños, asaltándome,***

***En el letargo,***

***A la mosca azul anunciadora de la***

***muerte;***

***Dolor inacabable.***

***[...]***

En definitiva, el poema *Apu Inka Atawallpaman*, en la traducción de José María Arguedas (1955) fue el hallazgo para Szyszlo, quien pudo sentir la crisis del mundo que nos rodea, trastocado por elementos foráneos que son ahora parte de lo mismo en contra de lo que se lucha, esa facultad recóndita del pueblo andino, ancestros que concentran todas sus energías en los estallantes colores de la pintura para, como pueblo, atravesar el amargo trance de un discurso de la dominación; entonces el pintor herido, agobiado, desorientado, inerme, se recompone en esta lucha para vivir y vislumbrar nuevos tiempos. Puede resumirse la expresión muy clara de esta lucha en los versos de Vallejo: “Se llama `Lomismo` que padece” o ese perpetuar el camino de mito a mito: “Mas si se ha de sufrir de mito a mito”. Ese padecimiento es esa lucha silenciosa en el sujeto y que elabora los discursos de la recomposición, discursos que logran en nuevas voces volver a la escena contemporánea, pariendo nuevamente una luz de resistencia como el poema que inspiró a Szyszlo, fragmento reproducido anteriormente y que en su original quechua es como sigue:

*Ima k'uychin kay yana k'uychi*  
*Sayarimun? Qosqoq awqanpaq millay wach'i*  
*Illarimun, Tukuy imapi seqra chikchi*  
*T'akakamun Watupakurqan sunqollaymi*  
*Sapa kutin, Musqoyniypipas ch'eqmi ch'eqmi*  
*Uti uti, Chiririnka qhenchataraqmi,*  
*Aqoy phuti.*  
 [...]

En esta base histórica, Szyszlo y Vallejo no pintan árboles o arroyos, ni escriben describiendo el paisaje o la temporalidad del

adorno, sino que sus obras son crecimiento altivo, corriente discursiva, meditaciones y ansias. Estos elementos discursivos actúan sobre la colectividad, influyen en su pensamiento y en el resto de acciones que configuran su normal actividad en busca del poder; porque para Foucault, el poder es la influencia gubernamental de una clase sobre la comunidad, o incluso el conjunto de ideas o discursos que se tienen y que actúan o configuran el pensamiento del mismo ser en cuanto sujeto.

Tal noción de poder de Foucault se vincula directamente con el enfoque arqueológico a través del cual estudia los discursos que han determinado el orden de las cosas. Esta idea de poder de Foucault está relacionada directamente con el enfoque arqueológico, mediante el cual se estudian los discursos; determinando el status quo de una determinada sociedad. Este poder se ejerce mediante las relaciones establecidas de manera estratégica por la clase que domina, sin ser necesario el concepto de la legitimidad o autoridad verdadera, sino el establecimiento de actores opuestos, dialécticamente históricos y en permanente tensión y pugnas por el poder que se expresa en el gobierno de unos y la lucha de otros, en general la mayoría.

Obras como “Noche estrellada”, “Apu inca Atawallpaman, “Cajamarca”, “Inkarri”, “Mar de Lurín”, de Fernando de Szyszlo son una especie de discurso permanente de actualización de ideas o de conceptos, de reactualización o renombre de autoridades como hechos o momentos de la historia hacia la modernidad o contemporaneidad. Son elementos de un pasado presente que se transfigura mediante nuevos símbolos, pero que retransmite e instala permanentemente esa lucha por el poder perdido de la cultura andina, del Imperio inca, con su centro en el Cuzco, poder que solo duraría siglo y medio, pero que, asimismo, era la cúspide cultural alcanzada por culturas preincas

antiguísimas como Nazca, Chavín, Tiahuanaco, Caral o Paracas, que reviven en las obras del artista mediante los colores y figuras inquietantes de la cruel mitología que aún sobrevive.

El devenir de la historia, o la arqueología planteada por Foucault se presenta como un permanente proceso de subjetivación, y de control, mediante el discurso, de unos, y, la resistencia mediante el discurso de otros. Esta articulación posibilita la estructuración de discursos de competencia por el poder, contra los discursos normativos de lo establecido. En el poema España aparta de mí este cáliz, Vallejo advierte esa resistencia, ese no conformismo de lo ya establecido, de lo que puede suceder para establecer un régimen impropio. Se insta a la comunidad, a los niños como futuros ciudadanos del mundo, salir, ir, buscar, verbos que denotan la acción y la relación de un sujeto con su entorno y futuro ideal que buscan y que anhelan:

**Niños del mundo,  
si cae España —digo, es un decir—  
si cae  
del cielo abajo su antebrazo que asen,  
en cabestro, dos láminas terrestres;  
niños, ¡qué edad la de las sienes cóncavas!  
¡qué temprano en el sol lo que os decía!  
¡qué pronto en vuestro pecho el ruido anciano!  
qué viejo vuestro 2 en el cuaderno!  
si no veis a nadie, si os asustan  
los lápices sin punta, si la madre  
España cae —digo, es un decir—  
salid, niños del mundo; id a buscarla!...**



Para Foucault, la gubernamentalidad es un conjunto de acciones, un sistema técnico, que maximiza un rendimiento en la esfera social, política y económica, y que es ejercida sobre la acción de cada individuo que conforma la población, de manera individualizada; es decir, que está subjetivado; pero existe, asimismo, la opción de resistir mediante la voluntad de hombres que prefieren la muerte al sometimiento, o sea, culturas que se resisten a morir, posibilidad que no solo se expresa en el discurso del artista que canaliza una verdad de masas, sino en el de cualquier hombre; discursos que se introducen en la historia y le dan su soplo, agotan la resistencia hasta cambiar las prácticas de las sociedades.

Desde el mítico Machu Picchu hasta la Cajamarca del encuentro entre hispanos y quechuas. Desde la tradicional cosmovisión de los mochicas, chimús, aimaras, nazcas, chancas, puquinas y muchos otros pueblos, la pintura de Szyszlo es coherente con un discurso lineal y concreto. Sus soles negros, rojos, verdes y amarillos, o sus erguidas figuras totémicas que se instalan con un mensaje claro: el sentir de un temor ancestral ante lo incomprensible, la muerte y fin de civilizaciones, pero el nacimiento permanente de la vida nueva con relámpagos de luz y sangre mítica de inmolación o sacrificio.

Asimismo, Vallejo plantea un discurso de la resistencia, de la lucha inagotable, de un dolor que en la desgracia es antesala de una nueva oportunidad. Pero que es un dolor que anima, que busca una esperanza mediante el hacer. Así se lee en su poema Los nueve monstruos:

***Y, desgraciadamente,  
el dolor crece en el mundo a cada rato,  
crece a treinta minutos por segundo, paso a paso,  
y la naturaleza del dolor, es el dolor dos veces***

**y la condición del martirio, carnívora, voraz,  
es el dolor dos veces  
y la función de la yerba purísima, el dolor  
dos veces  
y el bien de ser, dolernos doblemente.  
[...]  
Crece la desdicha, hermanos hombres,  
más pronto que la máquina, a diez máquinas, y crece  
con la res de Rosseau, con nuestras barbas;  
crece el mal por razones que ignoramos  
[...]  
Señor Ministro de Salud: ¿qué hacer?  
¡Ah! desgraciadamente, hombres humanos,  
hay, hermanos, muchísimo que hacer.**

## REFERENCIAS

Foucault, M. (2010). **La arqueología del saber**, México: Siglo XXI Editores.

Foucault, M. (1968). **Las palabras y las cosas, una arqueología de las ciencias humanas**. Buenos Aires: Siglo XXI.

Foucault, M. (1991). **El sujeto y el poder**. Bogotá: Carpe Diem Ediciones.

Foucault, M. (1992). **El orden del discurso**. Buenos Aires: Tusquets Editores.

Foucault, M. (2010). **El coraje de la verdad**. México: FCE.

Lauer, M. (1975). Szyszlo. **Indagación y collage**. Lima: Mosca Azul Editores. Gonzales, R. (2005) César Vallejo / Poesía completa. Trujillo: Industria Gráfica Libertad SAC.

# 5

## **NARRATIVAS DA VIDA PRIVADA NAS REDES SOCIAIS DIGITAIS: UMA ANÁLISE DO *ETHOS* DA “BOA MÃE”**

*Ozeias Henrique de Ventura Oliveira* <sup>1</sup>

*Natália Venâncio da Silva* <sup>2</sup>

*Maria Adriana Nogueira* <sup>3</sup>

*Rosângela Alves dos Santos Bernardino* <sup>4</sup>

### **1 PALAVRAS INICIAIS**

A *Web* é um ambiente bastante visitado por pessoas de várias partes do mundo. Acessadas com maior frequência, plataformas digitais como *YouTube*, *Facebook*, *Instagram* e *Twitter* abarcam conteúdos que atendem aos gostos e necessidades de um público muito amplo e variado, de forma fácil e rápida, sobre os mais diversos temas, tais como esporte, saúde, moda, ciência, entre outros. Nesse âmbito, destaca-se o papel dos denominados influenciadores digitais, que utilizam do espaço digital para publicar conteúdos de utilidade a seu público-alvo.

Surgidos no contexto de desenvolvimento e avanço das tecnologias digitais, os influenciadores se constituem como pessoa ou grupo de pessoas que produz e divulga conteúdo com capacidade de influenciar e engajar pessoas, afetando diretamente sua forma de pensar e de agir.

---

1 Universidade do Estado do Rio Grande do Norte, *Campus* de Pau dos Ferros, Rio Grande do Norte, Brasil.

2 Universidade do Estado do Rio Grande do Norte, *Campus* de Pau dos Ferros, Rio Grande do Norte, Brasil.

3 Universidade do Estado do Rio Grande do Norte, *Campus* de Pau dos Ferros, Programa de Pós-graduação em Letras, Rio Grande do Norte, Brasil.

4 Universidade do Estado do Rio Grande do Norte, *Campus* de Pau dos Ferros, Departamento de Letras Estrangeiras, Programa de Pós-graduação em Letras, Rio Grande do Norte, Brasil.

Como qualquer outra, esse tipo de atividade humana se dá na forma de enunciados concretos, ou seja, de gêneros do discurso, refletindo a finalidade ideológica e as formas de organização do campo ou esfera a que está vinculado (BAKHTIN, 2011). Nesse sentido, buscar compreender os sentidos que evocam dos discursos desses sujeitos se apresenta como tarefa importante e necessária, pois nos coloca numa direção de entender, entre muitos outros aspectos, como se dá a interpelação do interlocutor nesses ambientes mediados pelas novas tecnologias.

Tendo em vista que muitos influenciadores digitais conseguem atrair a atenção de um grande público, por meio de plataformas como o *Youtube*, uma das mais visitadas, destacamos, então, a relevância de estudos voltados para a análise do discurso produzido nesse contexto de interação *online*. Neste trabalho, em especial, propomo-nos a investigar como o fiador desse tipo de discurso constrói uma imagem de si, o seu *ethos*. Para tanto, recortamos como materialidades para análise enunciados que compõem o *corpus* de um projeto de pesquisa que desenvolvemos no âmbito do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica (PIBIC – edição 2019-2020). Nesse sentido, apresentamos aqui um recorte dos dados obtidos.

Em sintonia com o referido projeto, reiteramos aqui que estudar o *ethos* nesse tipo de materialidade textual/discursiva justifica-se por razões teóricas, uma vez que nos instiga a refletir sobre a problemática e as particularidades que tal categoria demanda na Análise de Discurso, do modo como é praticada por Maingueneau (2008, 2013, 2015a, 2015b, 2016). Esse autor afirma que seu modo de compreender o *ethos* ultrapassa em muito o domínio da argumentação, indo além da persuasão, por isso ele se distancia, em parte, da retórica antiga e da concepção aristotélica.

A capacidade de influenciar e engajar o público-alvo perpassa, entre tantas outras razões, pelo fato de o fiador encarnar o que diz, pelo modo como diz. A depender do conteúdo e propósito, o fiador pode colaborar para reproduzir muitos valores estereotipados, como parece ser o caso dos influenciadores digitais, na medida em que sugerem certos padrões de comportamento, de estilo, de modos de viver etc., ao passo que desconstróem outros. Daí a importância de um estudo que possa demonstrar um exercício de interpretação dos discursos produzidos no contexto da *Web*, ao tornar evidente seus modos de funcionamento e sobretudo a força que exercem.

Feitas essas considerações, delimitamos como objeto de análise enunciados sobre o universo da maternidade, um domínio sobre o qual germina, nas interações *online*, todo tipo de pontos de vista, expressivos de preocupações, fantasias, expectativas, achismos etc. O *corpus* da pesquisa compreendeu especificamente os enunciados em que o fiador do discurso apresenta testemunhos, dicas, desabafos, conselhos sobre as experiências da maternidade ou diretamente ligadas a ela: gestação, vida profissional, cuidados com a saúde, a vida do casal após o nascimento dos filhos, o uso de produtos. Porém, como recorte para análise neste trabalho, delimitamos aqueles em que o conteúdo temático é a educação dos filhos.

Assim, a questão norteadora da análise é: como se dá a construção do *ethos* em discursos proferidos por uma influenciadora digital sobre suas experiências da maternidade? A partir dessa questão, propomos, especificamente: i) descrever os componentes linguísticos que materializam os discursos, verificando como colaboram para a construção da imagem do fiador desses discursos; ii) analisar o modo como a influenciadora digital incorpora seu interlocutor e quais os

possíveis estereótipos ativados na construção de uma imagem de si; e iii) por último, interpretar os *ethe* revelados no discurso da influenciadora digital, em função de suas experiências com a educação dos filhos.

Tendo em vista que é a identificação com o corpo do fiador que permite aos co-enunciadores uma relação de confiança com suas ideias e com o que está sendo proferido, compreendemos os elementos linguísticos (podendo ser verbo-visuais) presentes no discurso como marcas importantes no processo de persuasão, pois eles possibilitam aos co-enunciadores julgar relevante, ou não, os conteúdos, de acordo com seus gostos e necessidades. A partir disso, estudamos o *ethos* considerando uma série de conceitos discutidos por Maingueneau (2013, 2016), a saber: tom, caráter e corporalidade, incorporação, *ethos* pré-discursivo e *ethos* discursivo, *ethos* dito e *ethos* mostrado, entre outros, bem como as questões relativas ao interdiscurso. Além disso, consideramos os critérios do contrato genérico que o fiador assume na enunciação, fenômenos que nem sempre estiveram presentes nos estudos do *ethos*.

A seguir, apresentamos as informações de natureza metodológica da pesquisa, depois uma síntese dos conceitos teóricos norteadores e, na sequência, a análise do *corpus*, a discussão dos resultados e as palavras finais.

## **2 CONTEXTUALIZAÇÃO DOS ASPECTOS METODOLÓGICOS**

Os textos que constituem o *corpus* da pesquisa foram coletados do *blog* pessoal da influenciadora digital Mirela Acioly, que se apresenta como pedagoga, fotógrafa e ex-estudante de medicina veterinária. Ela também tem formação em *Coaching* pela Febracis, empresa idealizada por Paulo Vieira, o responsável pelo desenvolvimento do Método Integral

Sistêmico (Método CIS). O *blog* qual está fixado em quatro plataformas na *Web*, quais sejam: (1) o site <<http://demaeparamamae.com.br/>>; (2) a comunidade no *Facebook*, sob o nome de usuário “De mãe para mamãe” (125.866 curtidas e 126.563 seguidores); (3) a página comercial no *Instagram*, sob o usuário @demaeparamamae (9,7k publicações, 408,6k seguidores); e (4) o canal no *YouTube*, sob o nome de usuário “De mãe para mamãe” (42.656 inscritos). É sabido que o total de inscritos, curtidas e seguidores pode mudar continuamente, por isso enfatizamos que esses dados se referem mais precisamente ao período de elaboração do projeto de pesquisa (2019–2020).

Para o presente trabalho, selecionamos uma amostra de 4 (quatro) vídeos do canal no *Youtube*, dos quais recortamos e transcrevemos os enunciados produzidos pela influenciadora digital. Pela natureza de seu conteúdo, construção composicional, estilo verbal, e tendo em vista a finalidade da situação de comunicação, em sua relação com a esfera social onde são produzidos (BAKHTIN, 2011), tais enunciados se caracterizam como testemunhos, dicas, desabafos, conselhos, pois a autora anuncia que seu *blog* se propõe a discutir “sobre tudo” o que esteja relacionado ao universo das mães, “abrindo espaço para testemunhos, dicas, desabafos, conselhos...”.

Entre os vários eixos temáticos propostos pela influenciadora digital no *blog*, selecionamos dois para constituição da amostra, intitulados “Educação” e “Matheus”, pelo fato de abarcar os vídeos em que ela socializa suas experiências com a educação do seu filho. Nessa direção, e em consonância com os objetivos específicos delimitados na seção introdutória deste trabalho, focalizamos a noção de *ethos* e outros conceitos indispensáveis ao estudo desse fenômeno, assumindo como ancoragem central a Análise do Discurso, a partir dos trabalhos de

Maingueneau (2008, 2013, 2015a, 2015b, 2016). Além disso, estabelecemos diálogo com Adam (2011) e Possenti (2009), entre outros autores.

Como procedimento macro da análise, seguiremos estes passos: i) leitura e transcrição dos vídeos selecionados previamente para análise; ii) identificação e descrição dos segmentos do texto e marcas linguísticas reveladores de um *ethos dito e/ou mostrado* pelo fiador dos discursos; iii) análise e interpretação do modo como o fiador dos discursos incorpora seu interlocutor (as outras mães para as quais enuncia), verificando os possíveis estereótipos ativados na construção de uma imagem de si; e iv) por fim, análise e interpretação dos *ethe* revelados no discurso da influenciadora digital, em função de suas experiências com a educação dos filhos.

### **3 CONSIDERAÇÕES TEÓRICAS SOBRE O DISCURSO E O SEU ENTORNO EXTRAVERBAL**

Nesta seção, conduzimos nossa discussão pautados na visão de que o enunciado é inseparável de seu contexto. É este o entendimento de Maingueneau (2013, p. 22), ao afirmar que “fora do contexto, não podemos falar realmente do sentido de um enunciado”. Assim, interpretar um enunciado em seu contexto requer do leitor não apenas o conhecimento da língua, mas reconhecer as condições materiais de apresentação, isto é, levar em conta o ambiente físico da enunciação, bem como os elementos linguísticos anteriores e posteriores ao enunciado (cotexto), além de ativar seu conhecimento de mundo (saberes enciclopédicos anteriores à enunciação).

Ao seguirmos a perspectiva da Análise do Discurso (AD) praticada por este autor, estamos considerando o estatuto ou valor pragmático dos enunciados e, portanto, dos textos concretos. Além de se constituir



como uma sequência verbal, composta de signos, produzida em um contexto real, e de variar quanto à apresentação das suas condições materiais, o enunciado se associa a uma fonte ou instância enunciativa e institui uma relação com o seu destinatário, o interlocutor (outros sujeitos enunciativos). Dito de outra forma, o enunciado realiza uma ação sobre o destinatário, por intermédio de sua enunciação.

Em sintonia com a AD, é importante destacar ainda que “os enunciados geralmente são fragmentos de uma totalidade mais ampla: um romance, uma conversa, um artigo de jornal etc.” (MAINGUENEAU, 2013, p. 30). Assim, fica claro que os enunciados integram a composição dos gêneros do discurso. Quanto à enunciação, Maingueneau (2008, 2013) compreende que ela é regulada, uma vez que se constrói em função de uma finalidade, o que não corresponde, portanto, a algo exterior ao contexto.

Conforme esse quadro teórico, o discurso, objeto de estudo da AD, está diretamente associado às condições sócio-históricas de produção. Sendo assim, o discurso é inseparável do texto enquanto enunciado concreto e este vincula-se a determinado gênero de discurso. Além disso, depreende-se que o discurso seja analisado na sua relação com os outros discursos, o que nos leva a considerar, conforme Maingueneau (2008), o primado do interdiscurso, um conceito apreendido a partir da tríade universo discursivo, campo discursivo e espaço discursivo.

Em suas reflexões teóricas, Maingueneau (2013) explica que todo discurso faz parte de um universo discursivo (conjunto mais amplo de formações discursivas de todo tipo, existente numa dada conjuntura social) e é constituído no interior de um campo discursivo, que corresponde a um conjunto de formações discursivas que se confrontam em diversos posicionamentos. Significa dizer, então, que

nem todos os discursos se inscrevem da mesma maneira, pois não é possível identificar as diversas formações discursivas de um campo. Já o espaço discursivo é constituído de um subconjunto de formações discursivas, isoladas de um campo, e cujos relacionamentos o analista julga pertinente segundo seu propósito.

Ainda em relação ao universo discursivo, o autor destaca como um conjunto de formações discursivas que interagem em uma dada situação enunciativa. Nesse sentido, toda enunciação é marcada pela interatividade, mesmo quando esta não é produzida na presença de um destinatário, uma vez que se percebe a existência de trocas explícitas e implícitas com outros enunciados, sejam virtuais ou reais. Apesar de o universo discursivo ser caracterizado como algo finito, este não pode ser abarcado em sua totalidade, haja vista sua interatividade e a multiplicidade das relações interdiscursivas.

Comentando as reflexões teóricas de Maingueneau, Possenti (2009) declara que o interdiscurso, para o referido autor, precede o discurso pela seguinte razão: “o Outro é desenhado a partir do UM. Mesmo não havendo outro [...], seu discurso, na forma de simulacro, poderia ser criado a partir de um discurso existente. Se isso ocorre ou não, depende de haver confronto entre discursos (POSSENTI, 2009, p. 159). Nesta concepção, o interdiscurso é visto como anterior ao discurso, o que levou Maingueneau (2013) a considerá-lo como unidade de análise, tendo em vista que, para ele, o mais importante não é o discurso em si, mas a multiplicidade das relações interdiscursivas.

Após essa breve síntese das noções teóricas mais gerais que ancoram nosso trabalho, passamos a tratar da noção de *ethos*, o objeto específico em análise.

### 3.1 SOBRE O *ETHOS* E O FIADOR DO DISCURSO

Situando sua concepção de *ethos* no quadro teórico da AD, Maingueneau (2016) declara se diferenciar um pouco dessa posição aristotélica, assumindo “que muitas vezes frequenta os mesmos *corpora* e encontra as mesmas problemáticas que os especialistas da argumentação, mas o faz com interesses distintos. (MAINGUENEAU, 2016, p. 69).

Apesar de não se afastar da ideia inicial do que seja o *ethos*, esse autor apresenta uma nova visão de sua construção, que vai além dos seus traços físicos. Segundo ele, o *ethos* pode ser percebido por meio da enunciação, pois nela revela-se a personalidade do enunciador. Nessa mesma direção, Roland Barthes (1984), citado por Maingueneau (2013, p. 107), afirma: “São os traços de caráter que o orador deve *mostrar* ao auditório (pouco importa a sua sinceridade) para causar boa impressão: são *ares* que assume ao se apresentar.”.

Nesse sentido, o *ethos* é a imagem construída pelo auditório através da enunciação do seu orador. Essa imagem é percebida, construída e assimilada pelo auditório, que, por sua vez, constrói traços característicos, físicos e psíquicos do orador, que podem ser aceitos de maneira positiva ou negativa. Dessa forma, Maingueneau (2013, 2016) defende que essa assimilação, ou seja, a incorporação se efetiva em três registros indissociáveis: 1) a enunciação confere um corpo ao fiador, caracterizado pelo seu mundo ético/social, daí sua corporalidade; 2) o co-enunciador se assimila, se identifica com o corpo do fiador, havendo o processo de incorporação; 3) a incorporação permite a constituição de um corpo imaginário, criado pelo discurso.

Maingueneau (2016) postula alguns conceitos que ajudam na identificação do corpo do fiador. O *corpo dito*, que se constrói por meio de interdiscursos e referências a respeito do fiador, pode, ou não, ser validado quando se entra em contato com o discurso materializado, que constitui o *corpo mostrado*. Considerando, então, que “o público constrói representações do *ethos* do enunciador antes mesmo que ele fale” (MAINGUENEAU, 2016, p. 71), entende-se que o *ethos pré-discursivo* se define pelos conhecimentos prévios que os co-enunciadores possuem sobre o corpo do fiador, enquanto o *ethos discursivo* se evidencia na própria enunciação.

O referido autor postula também que o *ethos* não é observado e suscetível à análise somente em textos orais, pois pode incidir, também, em textos escritos. Quanto ao fiador do discurso, Maingueneau (2015a) afirma:

Todo texto escrito, mesmo que o negue, tem uma “vocalidade” e que pode se manifestar numa multiplicidade de “tons”, estando eles, por sua vez, associados a uma caracterização do corpo enunciador (e, bem entendido, não o corpo do locutor extradiscursivo), a um “fiador”, construído pelo destinatário a partir de índices liberados na enunciação. (MAINGUENEAU, 2015a, p. 17-18, grifos do autor).

O termo fiador é utilizado por este autor para descrever o corpo enunciante do discurso, não o enunciador físico do mundo, mas a voz que ele evoca, o tom que ela manifesta. O fiador, para ele, é constituído por um conjunto de determinações físicas e psíquicas, pelas representações e estereótipos criados pela sociedade, por isso: “atribui-se a ele um ‘caráter’ e uma ‘corporalidade’, cujos graus de precisão variam segundo os textos.” (MAINGUENEAU, 2015a, p. 18).

Como afirma Maingueneau (2016), o texto escrito, além de suscitar sentidos, pode trazer à tona um tom que é relacionado ao corpo enunciador. Essas duas características associadas ao texto interagem com o co-enunciador que, ao realizar a leitura do texto, “faz emergir uma origem enunciativa, uma instância subjetiva encarnada que exerce o papel de fiador” (MAINGUENEAU, 2016, p. 72). Dessa forma, a figura do enunciador é construída através dos elementos linguísticos textuais contidos no texto, e que são fornecidos pelo próprio fiador no ato da enunciação.

É, portanto, através da leitura que o leitor constrói o caráter e o corpo do fiador, que representam, respectivamente: seus traços psicológicos, em que temos suas ideias, seu discurso e sua personalidade, o que nos permite, através desses elementos, sistematizar a imagem psicológica do fiador. A outra característica, a corpórea, permite que o leitor crie a imagem física do fiador, sendo tal imagem criada através do próprio modo de existir no mundo, em que o corpo é motivado através dos traços psicológicos, pois eles influenciam no modo de se comportar, de vestir-se, falar e de ser. Ambas as características estão associadas às representações convencionadas socialmente e valorizadas, ou não, pelo público.

### **3.2 SOBRE O *ETHOS* E AS CENAS DE ENUNCIÇÃO**

Como bem observado por Maingueneau (2016), a construção do *ethos* não pode ser resumida somente com base na persuasão do orador, como na retórica tradicional, mas ele também deve ser observado a partir de outros elementos presentes na enunciação. Dentre esses, temos a cena de enunciação, da qual o *ethos* é parte constitutiva, “com o

mesmo estatuto que o vocabulário ou modos de difusão que o enunciado implica por seu modo de existência.” (MAINGUENEAU, 2016, p. 75).

Nesse sentido, o discurso estará associado a uma cena de enunciação, que exerce influência sobre o discurso do fiador e é validada pela fala do enunciador. O orador, por exemplo, pode utilizar de mecanismos visuais para contextualizar melhor o seu discurso, bem como utilizá-los como mecanismos de persuasão.

Maingueneau (2016) propõe que a cena de enunciação é composta por outras três cenas: a “cena englobante”, que equivale ao tipo de discurso, ou seja, se é um discurso religioso, político, estudantil etc.; a “cena genérica”, que está associada ao gênero e ao contrato que ele estabelece, a exemplo temos o gênero aula, sermão, debate etc. Por último, temos a “cenografia”, construída pelo próprio texto, podendo ser enunciada por meio de vários mecanismos linguísticos e estilísticos, que fazem com que, por exemplo, dentro de um anúncio publicitário o fiador assuma um tom mais científico, filosófico, ou até mesmo com um discurso urbano.

A cena genérica necessita de contratos (genéricos) que a caracterizem. Os contratos genéricos são apresentados pelo plano do texto, e é através dele que percebemos se os contratos estão sendo (ou não) seguidos. Por fim, os elementos linguísticos encontrados dentro do plano do texto evocam o *ethos* do fiador, uma “‘voz’ e, além disso como ‘corpo enunciante’, historicamente especificado e inscrito em uma situação, que sua enunciação ao mesmo tempo pressupõe e valida progressivamente.” (MAINGUENEAU, 2016, p. 70).

Nesse sentido, em se tratando de gêneros discursivos, e como aponta Maingueneau (2015b), a cena genérica é a realidade imediata para os usuários do discurso, que apresentam características que a

constrói e fazem com que o espectador crie prévias do que pode acontecer dentro da cena genérica (MAINGUENEAU, 2015b). Todo enunciado, portanto, exige um contexto de produção, que é indissociável de uma cena enunciativa. A cena enunciativa geralmente contém contratos que precisam, em sua maioria, ser cumpridos para que haja uma uniformidade em sua estrutura e assim se tornem e se constituam como um gênero.

#### **4 O ETHOS EM ANÁLISE**

Seguindo os objetivos propostos para o desenvolvimento deste trabalho, esta seção se propõe a analisar como se dá a construção do *ethos* no discurso materno produzido por uma influenciadora digital em vídeos postados no *Youtube*. Na análise, nos atentamos em descrever os componentes linguísticos e sua atuação na construção da imagem do fiador, lançando um olhar interpretativo sobre como a influenciadora digital incorpora seu interlocutor e quais os possíveis estereótipos ativados na construção de uma imagem de si.

No quadro abaixo, apresentamos os principais *ethe* identificados nas materialidades analisadas. Na coluna da esquerda, consta a denominação do *ethos*, atribuída de acordo com os elementos linguísticos encontrados na constituição dos enunciados. Na coluna da direita, procuramos reproduzir o contexto de apreensão de cada um. Nos excertos transcritos dos vídeos e representativos dos tipos de *ethos*, utilizamos o recurso tipográfico itálico para destaque dos elementos linguísticos. Em toda a seção de análise, reiteramos tal procedimento.

**Quadro 1** – Tipos de *ethos* suscitados no vídeo "Como preparei Matheus pra chegada da irmã"

TIPOS DE <i>ETHOS</i>	CONTEXTO DE PRODUÇÃO DOS ENUNCIADOS DA INFLUENCIADORA DIGITAL
<i>Ethos</i> pedagógico	Enuncia da posição de uma mãe que ensina, transmitindo informações sobre assuntos relacionados à maternidade e mostrando como proceder em determinadas situações.
<i>Ethos</i> reflexivo/filosófico	Em diálogo com os saberes de que dispõe, preocupa-se em analisar e considerar todo o contexto a sua volta e as situações cotidianas, refletindo sobre elas para, a partir disso, tomar uma posição em prol da melhoria de vida dela e de seus filhos. Além disso, direciona essas reflexões às mães que ouvem suas experiências.
<i>Ethos</i> devoto e positivo de si	Demonstra adotar atitudes de entrega e dedicação, sinalizando que, apesar dos percalços existentes na maternidade, não deixa de realçar o amor e a satisfação da condição de ser mãe. Apresenta a imagem de boa mãe, aquela que protege, cuida e educa os filhos. Em outras palavras, expressa uma mãe que investe na maternidade.

**Fonte:** Autoria nossa.

No vídeo em questão, percebemos, desde o título até o conteúdo em si, um tom educador que permite a identificação de um *ethos* pedagógico, em que o fiador (nesse caso, a influenciadora digital) dá dicas visando orientar outras mães sobre como preparar o primeiro filho para o nascimento de outros filhos. Na leitura imediata que fazemos do título, vemos que o uso do adjunto adverbial “como” sugere se tratar do gênero dica, indicando que o conteúdo do vídeo oferecerá meios de as mães saberem lidar com a situação encarada por elas como um problema. Entre outras marcas linguísticas, esta é uma das que colaboraram para o estabelecimento do contrato genérico no caso em questão, o qual, numa acepção bakhtiniana, pode se caracterizar como um gênero primário, usado no cotidiano. Sendo assim, esse elemento linguístico, ao suscitar a



ideia de dica, alinha-se muito facilmente ao contexto da cultura digital e dos consumidores de conteúdos produzidos nesse tipo de interação *online*, uma vez que projeta a imagem de um interlocutor que busca por soluções rápidas para seus problemas.

Apoiada em sua própria experiência como mãe e trazendo seu testemunho de situações específicas, a influenciadora digital enuncia da seguinte forma:

(01): *Então a dica que eu venho trazer para vocês é: reajam com naturalidade, não fique tentando... é... não fique se culpando, não fique tentando compensar o mais velho porque você, no fundo, sente que tirou algo dele que... que.. porque ele tá sofrendo porque ele não está.*

(02): *Vai ter horas, eu tenho certeza que vão ter horas, que você vai pensar assim: “Ai, meu Deus, eu não vou dar conta. Ai, meu Deus, o que eu faço? Ai, meu Deus, e agora?”. Mas deixa o seu instinto materno te aconselhar: ele, sem dúvida, é o teu melhor amigo nessa hora.*

No excerto 01, é possível identificar a validação do contrato genérico pela própria fala do fiador, que demonstra o *ethos* pedagógico, ao ensinar as formas mais viáveis para lidar com a situação-problema (“Então a dica que eu venho trazer para vocês é”), sendo isso com base nas suas experiências (“Vai ter horas, eu tenho certeza que vão ter horas, que você vai pensar assim”). Vê-se que o fiador incorpora explicitamente seus co-enunciadores, apresentando-se como uma espécie de porta-voz fiel, por meio do discurso direto, o que se pode verificar quando, recorrendo ao âmbito das emoções, projeta nas mães um discurso de medo e de insegurança possivelmente comum a todas elas (“Ai, meu Deus, eu não vou dar conta. Ai, meu Deus, o que eu faço? Ai, meu Deus, e agora?”). O fiador conclui o seu dizer apontando uma

solução para as mães saberem agir da melhor forma: “Mas deixa o seu instinto materno te aconselhar: ele, sem dúvida, é o teu melhor amigo nessa hora.”. Assim, vemos que a dica (sobre o que fazer), o testemunho (relato da experiência pessoal) e o conselho (seguir o extinto materno) aparecem de modo intercalados no mesmo texto.

O fiador do discurso nos apresenta alguns *ethe* de si que são produzidos (mostrados) no decorrer de sua fala no vídeo. Dentre eles, está evidente o *ethos* que nomeamos de reflexivo, pois, como o próprio nome suscita, demonstra características de uma pessoa que reflete sobre suas ações e as ações das outras pessoas que a rodeiam, de modo a saber emitir posicionamentos para se obter os melhores resultados na resolução de conflitos. Neste caso, a influenciadora digital avalia a sua situação para ajudar outras mães que passam pelo mesmo problema. Apresentamos, logo abaixo, um exemplo desse *ethos* reflexivo, que tem sua ocorrência quando o fiador do discurso faz uma reflexão direcionada às mães sobre a necessidade de despertar seus instintos maternos para um melhor desenvolvimento entre elas e seus filhos. Vejamos:

(03): Mas deixa o seu *instinto materno* te aconselhar: *ele, sem dúvida, é o teu melhor amigo nessa hora*. Então, se você respirar fundo e você pensar assim: “o que é que eu preciso fazer agora? Qual é a melhor coisa que eu preciso fazer?”. *Se você pensar, lá no fundo você vai encontrar a resposta*.

O fiador assume um tom introspectivo, em que realiza análises sobre si e seus pensamentos com o objetivo de achar, na profundidade de sua mente, às soluções para seus problemas. Nesse caso, há a busca pelo instinto materno que, segundo o fiador, pode despertar na mãe um olhar mais natural para as decisões que ela deve tomar no cuidado de seus filhos, e que isso se encontra no mais íntimo o seu ser/mente (“lá no

fundo”). Ao realizar essa busca, ela encontra a resposta certa para cada problema. Vemos que os co-enunciadores (as outras mães) são projetados como capazes de realizar, de forma acertada, aquilo que precisa ser feito. Fica clara a materialização do interdiscurso, dado o diálogo com um discurso já amplamente reiterado pelo senso comum de que as mães são dotadas de um saber interior, bastando aprender a acessar seu próprio instituto e intuição. A tese filosófica e/ou espiritualista de que a verdade “vem de dentro” ressoa, também, nas palavras do fiador.

Além disso, os enunciados produzidos pelo fiador ressaltam atitudes de devoção, paciência e amor incondicional, uma vez que, apesar dos desafios existentes na maternidade, a satisfação da condição de ser mãe é valorizada e estimulada, construindo, assim, um *ethos* positivo de si mesma. A condição ou papel de mãe, nesse caso, é discursivizada como nobre, o que parece se associar a um patamar divino, de modo que experienciar a maternidade soa como uma bênção de Deus. Há, nesse caso, um diálogo com um discurso anterior, o de que ser mãe vale a pena, apesar de todo sacrifício – na verdade, o próprio sacrifício é posto como uma condição ativa da maternidade, sendo, pois, um domínio que associa amor e dor.

Apesar de admitir as inseguranças e as adversidades que enfrenta, a experiência materna é vivida como algo infinitamente sublime. Podemos perceber isso a partir dos excertos apresentados acima, uma vez que revelam a construção de uma imagem de boa mãe que, conseqüentemente, também faz alusão a estereótipos como “o amor de mãe é o maior de todos”, “ser mãe é uma dádiva”, além de reforçar a experiência materna como o grande protagonismo na vida da mulher. É importante destacar, ainda, que apesar dos desabafos e dilemas confessados, notamos uma ênfase em relação à construção de uma

imagem de mãe feliz, zelosa e, acima de tudo, amorosa com os filhos e que investe na maternidade.

Nesse contexto de interação *online*, vê-se que é oportuno o investimento nesse discurso, ainda mais sendo produzido por uma influenciadora digital, num canal do *YouTube* com amplo acesso. Muitas são as mães que, contraditoriamente, não vivenciam as benesses da maternidade, por uma série de razões, entre elas as de natureza socioeconômica. Então, elevar o papel de mãe a um patamar sublime, além de produzir um efeito de empatia e de compaixão no público-alvo, pode atuar como um alento. É interessante observar que a construção desse *ethos* faz todo sentido para um contexto cultural em que a figura da mãe pode ser, muitas vezes, idealizada, romantizada.

**Quadro 2** – Tipos de *ethos* suscitados no vídeo "Como alimentei a Bruna na viagem"

TIPOS DE <i>ETHOS</i>	CONTEXTO DE PRODUÇÃO DOS ENUNCIADOS DA INFLUENCIADORA DIGITAL
<i>Ethos</i> de mãe preocupada com a alimentação dos filhos	Preocupa-se em oferecer uma alimentação saudável e nutritiva, que melhor beneficie o crescimento e desenvolvimento do bebê.
<i>Ethos</i> de influenciadora digital adaptável às situações do cotidiano	Expõe que é possível realizar tarefas maternas com equipamentos modernos, ou da forma tradicional. A própria plataforma utilizada pela influenciadora para postar os vídeos é acessível a todos os níveis econômicos, se mostrando ser uma pessoa acessível.
<i>Ethos</i> de mãe prática (contemporânea)	Adere a alimentos de fácil preparo para seus filhos em situações específicas como a viagem, sem se preocupar com tal escolha.

**Fonte:** Autoria nossa.

Nesse vídeo, o fiador assume um *ethos* compatível com o dos co-enunciadores que buscam, nesse tipo de conteúdo, ficar inteirados

sobre como manter o bem-estar dos filhos no âmbito da alimentação. A escolha do tema é estratégica, uma vez que se trata de um interesse comum a boa parte das mães, e chama a atenção a demonstração de preocupação pelo fiador, o que gera confiança e permite a criação de um só corpo entre fiador e co-enunciadores, tal como podemos observar nos trechos reproduzidos abaixo:

(04): Desde que ela começou a introdução alimentar que ela começou ficar menos interessada no peito [...] e como eu não tava com esse leite todo, infelizmente, então desencanei, o importante pra mim é que ela coma [olha ela aqui] o importante pra mim é que ela coma, como vocês podem ver ela tá muito gordinha.

(05): Prefiro começar assim, com a comida toda passada, e gradualmente eu vou esmagando e deixando os pedaços maiores até ela se acostumar, mas por enquanto a gente tá comendo e dan... [...] por enquanto a gente tá na comida bem passadinha.

No excerto 04, observamos que o fiador encarna um processo comum a todas as mães, o desmame, demonstrando preocupação com a alimentação da filha. Há, então, um *corpo dito*, que é validado em diversas outras partes do discurso, especialmente quando a influenciadora digital discorre sobre esse tema, como se pode ver no excerto 05. Nele, o fiador do discurso põe em cena um *corpo mostrado*, que valida o *corpo dito*.

Outro *ethos* que chama a atenção é o de influenciadora digital preocupada com o acesso de seu público a determinadas tarefas, ou mesmo a equipamentos referidos durante o vídeo. Podemos ver que ela assume um tom democrático ao mostrar possibilidades para as mães de outras classes sociais distintas da sua. Assim, é possível assimilar um *ethos pré-discursivo* devido ao espaço escolhido para publicação dos

vídeos – Plataforma digital *YouTube* –, bem como o *ethos discursivo*, como podemos ver no excerto abaixo, em que o fiador mostra ser possível adaptar os equipamentos usados no vídeo para outros mais acessíveis. Dessa forma, o alcance da influenciadora digital se mostra bem maior, com um olhar mais amplo a muitas outras mães.

(06): Hoje, é... foi a primeira vez que ela voltou a comer aqui em casa, eu fiz uma papinha salgada, e eu resolvi mudar o esquema da papinha, então hoje eu [...], hoje eu resolvi fazer assim ó, eu coloquei na máquina, na vizio, que eu já mostrei pra vocês no outro vídeo, *eu coloquei na vizio, mas quem não tiver vizio pode colocar dentro dum, duma cuscuzeira.*

A praticidade é outro fator de presença marcante no discurso em questão, pois o fiador do discurso encarna o *ethos* de uma mãe prática, adepta aos produtos mais contemporâneos, e que usa isso a seu favor na criação dos filhos. É possível apreender esse *ethos* em trechos como:

(07): E não conseguia parar em casa pra fazer uma papinha ou outra, raramente eu consegui fazer, as vezes que consegui eu fiz, *mas como eu não tinha tempo, eu dei sim muita papinha nestlé, muito potinho, lá em Portugal a variedade é muito grande, não tem só a Nestlé, tem outras que são muito boas também, tem orgânicas, então eu variei sobre as melhores que tem por lá, e dei uns, uns potinhos que, amm, na verdade são uns pacotinhos que são de leite de transição.*

(08): *Eu não sou o tipo de pessoa que me recuso a dar potinhos de... de papinha pronta, na verdade eu até sou a favor deles, porque eu acho que, eu gosto da praticidade e hum... eu acho que eles são muito práticos e muito úteis, principalmente pra quando você viaja, joga na mala e, hum... e esses potinhos são iguais em todo o mundo, principalmente os da nestlé, são iguais em todo o mundo, então se os seus filhos gostarem e você viajar, facilita muito a sua vida porque ele vai comer aqui e lá.*

O intuito geral do fiador pode ser resumido pela demonstração desse *ethos* de mãe prática (contemporânea), que mostra ser possível adaptar a alimentação da filha a uma rotina de viagem sem que isso afete suas considerações a respeito da competência materna. No excerto 07, a busca por alimentos mais práticos é justificada pela falta de tempo, um fator que pode ser considerado comum aos co-enunciadores. No excerto 08, esse *ethos* é afirmado/confirmado pelo próprio fiador, que passa a imagem da mãe que se tranquiliza em meio a situações de adaptação que podem requerer a adesão de métodos práticos.

**Quadro 3** – Tipos de *ethos* suscitados no vídeo “O que deixam os filhos felizes (sem cortes)”

TIPOS DE <i>ETHOS</i>	CONTEXTO DE PRODUÇÃO DOS ENUNCIADOS DA INFLUENCIADORA DIGITAL
<i>Ethos</i> filosófico/reflexivo	Apresenta reflexões a respeito do sentimento de felicidade das mães, assim como expõe os dilemas que acompanham a maternidade.
<i>Ethos</i> de uma mãe empoderada	Representa a mãe que busca inovar, e que busca sua realização pessoal.
<i>Ethos</i> híbrido: mãe X <i>coach</i>	É o resultado de uma junção de dois <i>ethos</i> e, neste caso, é a alternância entre o <i>ethos</i> de mãe e o <i>ethos</i> de <i>coach</i> .
<i>Ethos</i> de preocupação com a condição de ser mãe/mulher	Percebe-se uma preocupação e valorização quanto à experiência de ser mãe/mulher, a qual deve ser vivida como algo satisfatório.

**Fonte:** Autoria nossa.

O fiador do discurso, no vídeo intitulado “O que deixam os filhos felizes (sem cortes)”, assume um tom reflexivo, por suscitar reflexões sobre o papel de mãe, como também estimula as mães a pensarem sobre sua condição de mulher, o que permite a identificação de um *ethos* reflexivo/filosófico, em que o fiador expõe os sentimentos e os dilemas

relativos à maternidade. O vídeo trata sobre os desafios enfrentados pelas mães, especialmente em relação ao sentimento de felicidade durante a criação dos filhos, em que o fiador produz um discurso reflexivo centrado no “eu”, à medida que estimula as mães a valorizarem a si mesmas, a se cobrarem menos e investirem mais em relação a sua satisfação pessoal, como podemos verificar nos seguintes trechos:

(09): Gente, a dedicação que a gente entrega nas nossas vidas, aos nossos filhos, é pela felicidade deles, e a gente tem que lembrar de uma única coisa, não há nada que deixe nossos filhos mais felizes, ou melhor, não há nada que deixe nossos filhos mais infelizes do que nos verem infelizes.

(10): [...] Ser egoísta, procurar se fazer feliz, ser um pouco egoísta, lembrando daquela frase de avião de em casos de emergência, coloca primeiro a máscara em vocês e só depois nos outros, isso, isso é necessário, porque senão, você vai tá se doando, se entregando, achando que tá dando o melhor, e sabendo que não está, porque você não está se fazendo feliz, tá certo?

Mediante o exposto, é perceptível o tom reflexivo no discurso do fiador, ao trazer uma preocupação direcionada às mães quanto à necessidade de dedicarem-se mais tempo a sua realização de mulher, que muitas vezes se mostra relegada, ou mesmo obliterada em detrimento das cobranças vivenciadas durante a maternidade. Vale ressaltar, ainda, o discurso que produz no tocante à felicidade dos filhos, uma vez que esta é enfatizada como consequência da própria felicidade dos pais, o que remete à ideia de uma maternidade vista com olhares de empoderamento, desconstruindo a visão de mãe assujeitada unicamente às demandas maternas. Nesse caso, o papel de mãe é ressignificado em relação a discursos anteriores, pois esta mãe atual nem tudo suporta, como, por exemplo, renunciar à própria felicidade. O



recurso da negação (apreendido na ideia de que *não* há como influenciar a felicidade dos filhos se os próprios pais não são felizes) atesta claramente essa relação interdiscursiva e atua na construção do *ethos* de mãe reflexiva.

Esse discurso evidencia, assim, uma contradição inevitável: ao passo que há um sacrifício envolto na experiência da maternidade (o que é algo nobre), não se pode abdicar dos desejos desse “eu” (a mulher contemporânea) que está a todo momento numa busca por realização pessoal e profissional, portanto, pela felicidade. Desse modo, o fiador parece sintonizado com o discurso do “empoderamento feminino”, uma vez que a influenciadora digital incentiva outras mães a pensarem sobre seu papel de mulher/mãe, assim como a refletirem sobre suas existências.

Identificamos também, nessa espécie de confessionário virtual, o que podemos chamar de *ethe* híbrido, resultante da junção dos *ethos* de mãe com traços de *ethos* de *coach*, e que se alternam ostensivamente. Isso acontece à medida que o fiador encarna uma espécie de *coach*, em que traz impressões acerca de alguns depoimentos de mães, as quais relatam que a foto que mais desejavam era com “um sorriso feliz”. Percebemos, a partir de seu discurso, a missão de auxiliar estas mães a buscarem a felicidade, a encontrarem a si mesmas, bem como suas potencialidades, despertando nelas, assim, uma melhor experiência materna, conforme podemos constatar em trechos, tais como:

(11): [...] O que eu quero passar para vocês hoje é isso, a preocupação da quantidade de mães que o objetivo e o resultado esperado delas é um sorriso largo, isso é muito vago, sabe! Depois a gente se aprofunda e encontra algo mais específico, uma foto mais específica, mas o começo do sorriso largo é o que é preocupante, e eu quero que vocês reflitam sobre isso.

(12): [...] Procure saber o que te faz feliz e corre atrás de ser feliz, porque essa vai ser sem dúvida a maior felicidade que você vai dar a seus filhos, tá? A sua. Porque filhos é..., pais felizes fazem filhos felizes, tá bom? Ou melhor, filhos felizes têm pais felizes, ou melhor, pais que se fazem felizes fazem filhos felizes, tá?!

De modo geral, o *ethos* de mãe preocupada com a sua condição de mulher/mãe é revelado pelos demais *ethe* mencionados, uma vez que traduz a necessidade de ela ocupar-se consigo mesma, de modo a refletir sobre si e se apresentar como sujeito de sua existência. Assim, o *blog* funciona como uma reconfiguração dos diários íntimos com características próprias do ambiente virtual, em que as mães aproveitam para compartilhar e desabafar suas vivências sobre a maternidade e se afirmar enquanto tal.

**Quadro 4** – Tipos de *ethos* suscitados no vídeo “Refletindo sobre atitudes maternas”

TIPOS DE <i>ETHOS</i>	CONTEXTO DE PRODUÇÃO DOS ENUNCIADOS DA INFLUENCIADORA DIGITAL
<i>Ethos</i> disciplinador	Revela-se a partir do momento que busca ensinar e corrigir o filho em relação as suas atitudes frente ao nascimento da irmã.
<i>Ethos</i> de consciência elevada	Aquela que tem consciência do mundo e de seus problemas e, a partir disso, se mostra disposta a mudar/orientar seus filhos a prosseguirem em um caminho melhor e saudável.

**Fonte:** Autoria nossa.

No vídeo em questão, a mãe relata um aborrecimento vivenciado com seu filho mais velho, numa situação em que tovara uma música no carro enquanto estavam indo à escola. O *ethos* disciplinador assumido pela mãe enquanto fiador do discurso pode ser observado nos seguintes trechos:

(13): *Eu dei por mim pensando: meu Deus do céu é impressionante como mãe, ela meio que estraga o filho de uma forma muito inocente, porque eu fui avaliar o meu*

*comportamento e, naquele momento, o meu primeiro impulso quando eu coloquei a música e ele não quis a música, e os outros queriam a música, mas aquele momento a primeira coisa que eu pensei foi: “vou tirar a música porque tá incomodando ele”.*

(14): Quando ele chegou no colégio, eu parei, puxei ele a parte e tive que ter uma conversa curta, porque já estava na hora de entrar no colégio, mas muito séria, que era simplesmente o fato de explicar pra ele que a vida é isso, nem sempre a gente vai poder ter as coisas do jeito que a gente quer.”

(15): Ele queria me manipular, já que ele não conseguiu me manipular no fato da música, ele tentou manipular com choro na escola e ali voltamos a ter uma conversa muito séria: “filho, não é assim.”

A mãe disciplinadora e firme diante da birra infantil se projeta claramente nessas palavras, pois estas expressam a seriedade, a coragem de repreender, o que, no seio do interdiscurso, evocam a desconfortável concessiva típica das mães: “mesmo que doa!”. Fica explícita, então, a relação com o discurso reiterado na sociedade de que as mães são, de um lado, as principais responsáveis por disciplinar os filhos e, por outro lado, as culpadas por “estragá-los”. Sabemos que, em nossa cultura, optar pela rigidez encontra validação social positiva e, portanto, coloca o fiador desse discurso sob o rótulo de boa mãe (que educa muito bem).

Essa imagem positiva de si encontra conexão com outros tons assumidos pelo tipo de discurso materno, que são a serenidade e a consciência amorosa, tal como se passa no trecho abaixo:

(16): Que bom que eu não tirei a música porque isso trouxe um ensinamento pra ele, e ao mesmo tempo eu fiz a reflexão, mas olha como meu primeiro impulso foi o de tirar a música, né? E é legal a gente ter essa consciência de atitude, porque os nossos

*filhos precisam aprender a viver no mundo, e é a velha história: não aprende no amor, eles vão aprender na dor, e a gente não quer que eles aprendam na dor.*

Nesse caso, a mãe projeta-se numa grandeza de consciência por se encorajar a proceder uma repreensão dolorosa para si mesma e para o filho, porém visando a um bem maior: o de prepará-lo para o mundo, em outras palavras, “educar como tem que ser”.

## **5 PALAVRAS FINAIS**

Sob o aporte teórico da Análise do Discurso praticada por Dominique Maingueneau, propusemos, neste trabalho, estudar a construção do *ethos* em um tipo particular de discurso, o que circula em ambiente digital. Para tanto, selecionamos como *corpus* vídeos de uma influenciadora digital, em seu canal no *YouTube*, intitulado “De mãe para mamãe”. Vimos que, no canal, a proponente compartilha suas experiências da maternidade com outras mães, trazendo um tipo de conteúdo que se caracteriza pela interpelação do seu público, já que os enunciados proferidos apresentam um tom diretivo, no sentido de orientar, aconselhar e dar dicas para as mães saberem construir uma boa maneira de lidar com os filhos em seu processo educacional.

Conforme a análise feita, verificamos, na materialidade linguística dos enunciados proferidos pela influenciadora digital, o emprego de elementos linguísticos característicos de dicas (“Como alimentei a Bruna na viagem”), testemunhos (“porque eu fui avaliar o meu comportamento”), desabaços (“eu tenho certeza que vão ter horas, que você vai pensar assim”) e conselhos (“deixa o seu instinto materno te aconselhar”), os quais exercem força na construção da imagem do fiador. Na gestão desses elementos no texto, vemos que eles encenam

os distintos tons assumidos por esse fiador que, enunciando a vida privada no ambiente social digital, se projeta como a mulher contemporânea, e, como tal, tem que se haver com o estereótipo cultural da “boa mãe”, mas ao mesmo tempo encontrar seu lugar no âmbito do “empoderamento feminino”. Trata-se de um contexto enunciativo em que as representações da vida privada, não importam o quão triviais, podem suscitar significações também diversas neste *ciberespaço*, as quais vão desde o objeto de desejo pelo público à possibilidade de um empreendimento rentável no âmbito das redes sociais para a *digital influencer*, a depender do total de seguidores, curtidas e compartilhamentos do conteúdo.

Observamos, pois, que alguns estereótipos culturais fundamentam a construção dos discursos desse fiador, o que lhe permite incorporar seu interlocutor e legitimar o processo de persuasão/interpelação. São estereótipos do tipo: toda mãe precisar ser *dedicada, zelosa, responsável, disciplinadora, exemplar*, além da ideia de *maternidade como dom divino*, como *experiência nobre*, entre outras. Por meio desses estereótipos, o fiador do discurso projeta uma imagem das outras mães como seus legítimos co-enunciadores e consumidoras (do tempo dedicado a assistir aos vídeos), ou seja, mães que se afinam com a rotina encenada e/ou são desejanças do tipo de vida projetada/encorpada pelo fiador, e, por isso, teriam a dizer o mesmo, pois podem relatar experiências semelhantes, o que, inclusive, pode ser constatado nas interações em forma de comentários nas demais plataformas onde o conteúdo dos vídeos é veiculado, por exemplo, no seu perfil no *Instagram* e no *Facebook*.

Quanto ao *ethos*, a intercalação de enunciados do tipo dicas, testemunhos, desabafos e conselhos evidencia que o fiador do discurso

constrói, em seus vídeos do *YouTube*, um conjunto de *ethos* positivo de si, como mãe consciente, reflexiva, devota, educadora, disciplinadora, entre outros. Trata-se de imagens de si associadas ao lugar social de fala desse fiador, isto é, de uma mãe que se dedica à educação dos filhos e, ao mesmo tempo, se permitiu uma espécie de imersão no autoconhecimento, algo favorecido pela sua formação em *Coach*.

Considerando que, atualmente, vivenciamos cada vez mais um mundo virtual, onde as relações humanas passam a ser estabelecidas por meio de dispositivos digitais, e em que as redes sociais e plataformas de compartilhamento têm dominado a difusão de discursos, acreditamos ser relevante refletirmos sobre a natureza desses discursos. O conhecimento sobre seu modo particular de funcionamento, sobre as finalidades envolvidas, pode nos ajudar a controlarmos até que ponto eles podem influenciar nossa maneira de enxergar a realidade, nesse caso específico as significações acerca da maternidade e, por extensão, sobre o papel da mulher.

## REFERÊNCIAS

- BAKHTIN, M. **Estética da criação verbal**. 6. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- MAINGUENEAU, D. Discurso e Análise do Discurso. In: SIGNORINI, I. (Org). **[Re]discutir: gênero, texto e discurso**. São Paulo: Parábola Editorial, 2008, p. 135-155.
- MAINGUENEAU, D. **Análise de textos de comunicação**. 6. ed. ampl. São Paulo: Cortez, 2013.
- MAINGUENEAU, D. A propósito do *ethos*. In: MOTTA, A. R.; SALGADO, L. (Orgs.). **Ethos discursivo**. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2015a, p. 11-29.
- MAINGUENEAU, D. **Discurso e análise do discurso**. São Paulo: Parábola Editorial, 2015b.

MAINGUENEAU, D. Ethos, cenografia, incorporação. In: AMOSSY, R. (Org.). **Imagens de si no discurso: a construção do ethos**. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2016, p. 69-92.

POSSENTI, S. **Os limites do discurso: ensaios sobre discurso e sujeito**. São Paulo: Parábola Editorial, 2009.

# 6

## **UMA ANÁLISE DO SIMULACRO UTÓPICO DE CASARES: A INVENÇÃO DE MOREL, DE CASARES E O INTERDISCURSO COM O MITO DA CAVERNA, DE PLATÃO**

*Gerizilda Dantas de Souza*<sup>1</sup>

### **1 INTRODUÇÃO**

O conhecimento é sempre um tema recorrente de discussão em todo o percurso histórico e social da humanidade, desde a antiguidade. Ele é visto como uma fonte de aquisição de força, poder, consciência e entendimento das coisas do mundo, central no amadurecimento do ser humano. Um dos mais dedicados ao assunto foi o filósofo Platão, que na obra *A República*, através de diálogos, expõe a ascensão do conhecimento, os caminhos e os métodos que o homem deve percorrer até a aquisição de uma forma ideal de saber. N<sup>o</sup> *A República* é apresentado o percurso de evolução dos sujeitos, na luta não apenas contra os sistemas falsos criados por outros, mas também por si próprios.

Platão tenta abrir os olhos da sociedade acerca dos caminhos que levam ao conhecimento, tendo como claro exemplo o Livro VII da obra citada, em que expõe, através da alegoria da Caverna, a forma como o próprio homem pode enganar sua mente ao aceitar situações falsamente apresentadas como verdadeiras, que são capazes de cegar sua percepção de realidade e do que é a verdade, em uma aceção ideal.

---

<sup>1</sup> Mestre em Letras pelo Programa de Pós-Graduação em Letras PPGL/UERN. <http://lattes.cnpq.br/9992119897096142>



A cegueira apresentada por Platão não é a dos olhos, mas da mente, pois muitos não suportam enfrentar a luz do sol ao atravessar o caminho para chegar ao conhecimento, preferindo permanecer na segurança das sombras, em que reinam as ideias construídas por suposições. O filósofo nos apresenta o Mundo das Ideias, ou seja, do conhecimento inteligível, caracterizado como superior, racional, como contraponto ao Mundo do Sensível, visto por Platão como enganoso, inferior e que torna o homem submisso às suas próprias convicções.

Ao refletirmos sobre o dilaceramento da mente e corpo do homem, quando preso às sombras, e sua possível libertação através do conhecimento da verdade, discutidos por Platão no Livro VII, entendemos que ali também se mostra como um discurso pode, através do rompimento de uma formação discursiva, constituir outro discurso (interdiscurso). Assim, buscamos nesta pesquisa apresentar os impactos da obra de Platão em discursos criados no mundo contemporâneo, apresentando como temática do nosso trabalho a discussão sobre a reatualização do Mito da Caverna de Platão, em que temos discurso literário como partida para nossa investigação. Dessa forma, escolhemos como *corpus* o discurso presente na obra *A Invenção de Morel*, do escritor Adolfo Bioy Casares, publicada em 1940, em que se faz presente a ideia do homem moderno como criador da sua própria prisão, principalmente ao não questionar a veracidade daquilo que vê.

Na obra *A invenção de Morel*, Casares apresenta o homem como criador, inovador e idealista, mas que, através deste poder e ideal, pode condenar a si próprio e aos que estão ao seu redor a fatalidades decorrentes de suas ideias. Assim, o enredo expõe o ser humano como prisioneiro de uma máquina que perpetuamente exhibe uma simulação do mundo ao qual pertence, ou de que é expectador.

Além de apontar o homem como criador da prisão de outros, Casares mostra como ele pode se tornar um prisioneiro de suas próprias criações, tornando-se um condenado às algemas de seu conhecimento, enquanto aprisiona outros com a falta deste. Assim, da mesma forma como os prisioneiros de Platão eram condenados a ver apenas imagens projetadas na parede, como reflexos da luz vinda da fogueira existente na caverna a que estavam acorrentados, os personagens de Casares se veem prisioneiros, ora como projeção, ora como espectadores dela.

Um dos personagens de destaque, chamado Morel, demonstra como o homem é capaz de enganar aos outros para conquistar seus próprios objetivos, distorcendo a realidade em seu favor, até que todos estejam prisioneiros dos seus argumentos. Ele criou uma maneira de projetar-se e aos seus amigos de forma realista por toda a eternidade, capturando a vida de cada um no intervalo de uma semana e reproduzindo perpetuamente as ações de todos, com o poder de enganar aquele que observasse de fora as cenas reproduzidas. Diante da narrativa, somos levados a refletir em relação às coisas que o ser humano idealiza, tornando-se muitas vezes um prisioneiro dos seus sonhos ou ideais, por não questionar ou até mesmo por não encontrar uma resposta que seja plausível às suas expectativas.

## **2. MATERIAIS E MÉTODOS**

Nosso trabalho gira em torno do discurso, especificamente o discurso literário, que acompanha o homem desde a antiguidade, no que diz respeito à sua comunicação com o mundo e à sua formação cultural, social, ideológica. É através do discurso, também do discurso literário, que transmitimos nossos conhecimentos, sentimentos, expectativas,

desejos, assim como os apreendemos daquilo que ouvimos ou lemos de outros enunciadores e interlocutores. Assim acontece na apreensão de muitos elementos encontrados no personagem Morel, um dos fiadores dos discursos que nos servem como objeto nesta pesquisa.

Morel é apresentado como criador de uma projeção, a que também se submete, e pela qual condena todos ao seu redor à idealização da eternidade, como um simulacro da vida real. Inseridos em um mundo que não é capaz de controlar, por mais que assim julgue fazer, Morel revela em seu discurso questões que são foco de estudos não apenas na área da Linguística, mas da Filosofia, História, Psicologia, Antropologia. Essa interdisciplinaridade, na verdade, mostra como os discursos são capazes de permear distintos pensamentos, e atravessar séculos como objetos de múltiplas reatualizações.

Para estudar a reatualização da alegoria da Caverna, de Platão, nos discursos que compõem a obra *A Invenção de Morel*, de Bioy Casares, fundamentamos o nosso olhar analítico em postulados defendidos pela teoria da Análise do Discurso Francesa (AD), particularmente, da Análise do Discurso Literário empreendida por Dominique Maingueneau, utilizando a categorias do interdiscurso e *ethos* discursivo formuladas pelo autor.

Através dos estudos de Maingueneau, poderemos observar as particularidades que compõem o discurso do personagem da obra de Casares. O *corpus* da pesquisa é, portanto, composto por excertos da obra de Casares, especificamente as partes que dão destaque ao personagem Morel.

Assim, temos como pergunta geral: É possível, perceber a reconfiguração do Mito da Caverna, de Platão, na obra *A Invenção de Morel*, como forma de apresentar o homem moderno enquanto criador

da sua própria prisão/caverna? E as seguintes perguntas específicas: a) Como o interdiscurso é utilizado na obra *A invenção de Morel*, como forma de reconfiguração do Mito da Caverna de Platão? b) Como é constituído o *ethos* discursivo do personagem Morel na obra *A invenção de Morel*?

Utilizamos, no decorrer da pesquisa, o método bibliográfico, uma vez que necessitamos realizar levantamentos de dados já existentes, retirados da obra de Casares e de trabalhos realizados sobre ela. Esta metodologia tem como objetivo colocar o pesquisador em proximidade com o material produzido sobre o tema de sua pesquisa (PRODANOV; FREITAS, 2013) Ou seja, ao se fazer um levantamento das pesquisas realizadas sobre a obra objeto de análise da pesquisa, podemos construir nossa própria literatura acerca dos dados que serão retirados do texto de Casares.

Nosso trabalho segue uma perspectiva teórica que foca na análise do discurso literário através dos estudos de AD, especificamente, discutindo como as categorias do interdiscurso e *ethos* discursivo podem ser visualizadas no enredo da obra.

### **3 RESULTADOS E DISCUSSÕES**

#### **3.1 ANÁLISE DO DISCURSO E AS CATEGORIAS DE MAINGUENEAU PARA ANÁLISE DO CORPUS: ETHOS E INTERDISCURSO**

Há muito tempo vem sendo estudada a caracterização ou identificação dos sujeitos através do que ele deixa enunciado; as marcas deixadas pelos discursos dos sujeitos são uma forma de aprender sobre a história da humanidade e sua evolução ao longo dos séculos. Em cada disciplina instituída no meio científico, está sempre em foco essa

caracterização ou identificação do ser humano, ou seja: o contexto histórico e/ou social em que vive, a sua forma de pensar e agir, suas crenças, sua memória, etc.

A Análise do Discurso, também chamada de AD, vem ser uma área de pesquisa que se encarrega, como o próprio nome mostra, do discurso. É uma área da Linguística que procura entender porque determinado discurso acontece em certo local, de determinada forma e como ele é tratado enquanto uma instância formada e formadora da sociedade. Segundo Maingueneau (2015, p. 47), “o interesse específico que rege a análise do discurso é relacionar a estruturação dos textos aos lugares sociais que os tornam possíveis e que eles tornam possíveis”. Isso significa ir além do aspecto da fala e da gramática, considerando, primordialmente, a relação entre sujeito e contexto social, o posicionamento diante de uma situação, as escolhas por um gênero de discurso e não outro.

Dominique Maingueneau é um dos linguistas e professores de maior destaque na área da Análise do Discurso, na contemporaneidade. Sua pesquisa começou a ser desenvolvida por volta dos anos 70, momento em que ele se preocupava em mostrar que o texto e o contexto social formavam um quadro inseparável. Outra contribuição de Maingueneau para os estudos do discurso é o seu interesse geral, sem se fechar em um único *corpus*, mostrando a importância de analisar discursos variados, em gêneros e cenografias diferentes, promovendo, como destacam os autores Soares, Sella e Costa-Hübes (2013), discussões que vão além de um único espaço discursivo.

Maingueneau (2000) diz que a Análise do Discurso não possui um *corpus* próprio; ela pode analisar os *corpus* de diferentes disciplinas, mas através de métodos próprios. E entre as abordagens do autor,

encontramos as suas considerações acerca do discurso literário, que é trabalhado com mais predominância pela teoria literária e pela filologia. O autor nos apresenta algumas categorias que amparam as análises desse discurso, mesclando sua teoria com outras, o que é próprio, como dissemos, da formação da AD.

Maingueneau (2008c), em sua teoria, aponta então a noção de interdiscurso, que para ele tem precedência sobre o discurso. Isso “significa propor que a unidade de análise pertinente não é o discurso, mas um espaço de trocas entre vários discursos, convenientemente escolhidos” (MAINGUENEUAU, 2008c, p. 20). Ou seja, estudar o interdiscurso se torna uma ferramenta para construir a identidade discursiva de determinado sujeito, levando em consideração os objetivos do analista.

O discurso nos permite apreender como os sujeitos estão se inserindo social e historicamente, as formas como eles criam, recriam e manipulam o discurso ao longo do tempo, de acordo com seus desejos, e, como tudo isso vai afetando os discursos que ainda vão emergir. Não existe, segundo Orlandi (2007), começo nem ponto final para o discurso. Um discurso tem relação com outros dizeres já realizados, sendo construídos pelo processo sócio-histórico no qual as palavras são produzidas. Dessa forma, Maingueneau nos apresenta a noção do interdiscurso como

[...] um processo de reconfiguração incessante no qual uma formação discursiva é levada [...] a incorporar elementos pré-construídos, produzidos fora dela, com eles provocando sua redefinição e redirecionamento, suscitando, igualmente, o chamamento de seus próprios elementos para organizar sua repetição, mas também provocando, eventualmente, o

apagamento, o esquecimento ou mesmo a degeneração de determinados elementos. (MAINGUENEAU, 1997, p.113, destaques do autor).

As teorias que surgem e as maneiras como elas próprias se reconfiguram com o passar do tempo, mostram como o discurso é uma forma constante de reformulações. A partir dele outros surgem, e esses outros estão carregados de uma mala interdiscursiva que perpassa o próprio discurso. Orlandi (2007) destaca que o interdiscurso é aquilo que fala em outro lugar, ao qual damos também o nome de memória discursiva, ou seja, aquilo que já foi dito, mas retorna sob uma nova forma. Segundo a autora, o interdiscurso propicia dizeres que impactam o modo como o sujeito expressa em uma circunstância discursiva dada. Porquanto o sujeito não é realmente dono do seu dizer, mas é cercado por outros discursos que formam o seu, construindo, de acordo com suas crenças e modos de encenação, um novo.

Para compreendermos melhor a noção do interdiscurso e de como ele é formado por discursos dispersos em momentos diferentes da história, por vários sujeitos e posições ideológicas, Maingueneau nos fala sobre a heterogeneidade enunciativa. Ele nos diz que

[...] os linguistas são levados a distinguir duas formas de presença do ‘Outro’ em um discurso: a heterogeneidade ‘mostrada’ e a heterogeneidade ‘constitutiva’. Só a primeira é acessível aos aparelhos linguísticos, na medida em que permite apreender sequências delimitadas que mostram claramente sua alteridade [...]. A segunda, ao contrário, não deixa marcas visíveis: as palavras, os enunciados de outrem estão tão intimamente ligados ao texto que elas não podem ser apreendidas por uma abordagem linguística *stricto sensu*. (MAINGUENEAU, 2008c, p. 31, destaques do autor).

A partir dessa segunda concepção, dada pela ligação íntima e indissolúvel de diferentes discursos em um enunciado, que o autor

coloca sua hipótese do primado do interdiscurso, já que é nela que os discursos se encontram entrecruzados, que o Mesmo do discurso se encontra interligado de forma inseparável ao Outro. Maingueneau desenvolve sua teoria seguindo a mesma visão de Bakhtin em relação à heterogeneidade constitutiva, porém, através de um quadro metodológico mais específico. Assim, ele nos apresenta, como nova forma de conceber o interdiscurso, uma tríade formada por: *universo discursivo, campo discursivo, espaço discursivo*.

O universo discursivo, segundo Maingueneau (1997), é o conjunto de formações discursivas de todos os tipos que interagem e caracterizam determinado momento. Da tríade, ele é a parte de menos utilidade para os analistas do discurso, já que ele “representa necessariamente um conjunto finito, mesmo que ele não possa ser apreendido em sua globalidade.” (MAINGUENEAU, 2008c, p. 33). E vai ser através dessa incapacidade de apreender as formações discursivas em sua totalidade, que o universo discursivo permite a formação de uma parte menor do discurso capaz de ser estudada: os campos discursivos, assim definidos por Maingueneau (2008c):

Um conjunto de formações discursivas que se encontram em concorrência, delimitam-se reciprocamente em uma região determinada do universo discursivo. ‘Concorrência’ deve ser entendida da maneira mais ampla; ela inclui tanto o confronto aberto quanto a aliança, a neutralidade aparente etc.... entre discursos que possuem a mesma função social e divergem sobre o modelo pelo qual ela deve ser preenchida. (MAINGUENEAU, 2008c, p. 34, destaque do autor).

O analista poderá constatar que os campos discursivos, por exemplo, religiosos, literários, políticos, filosóficos, publicitário, etc, apresentarão o enlace de outros discursos. Casares (2016), por exemplo,



usou a filosofia clássica platônica para mostrar uma reatualização da realidade existencial do ser humano. Assim, “o campo é o espaço em que se definem as trajetórias efetivas dos escritores, que estão constantemente reajustando suas estratégias em função da maneira como evolui sua posição.” (MAINGUNEUEAU, 2010, p. 52). É dentro do campo discursivo que ocorre o embate dos discursos, uma vez que o conjunto de formações discursivas já existentes nele irão entrar em um terreno de ligação que pode gerar concordância, conflitos ou até mesmo neutralidade, para que se tenha a emergência de um outro discurso.

Nada impede que os discursos de um mesmo campo entrem em discordância com outros discursos que dele fazem parte, uma vez que um discurso não deve necessariamente se constituir da mesma forma que os demais do seu campo. Desse modo, “não é possível, pois, determinar *a priori* as modalidades das relações entre as diversas formações discursivas de um campo” (MAINGUENEUEAU, 2008c, p. 35). Vendo que era impossível determinar quais os índices de ligação das formações dos discursos, Maingueneau (2008c) nos apresenta a terceira parte da tríade do interdiscurso: os espaços discursivos, uma forma de isolamento das FD dentro de determinado campo.

Em outras palavras, eles são subconjuntos de formações discursivas do campo discursivo, colocadas em evidência de acordo com o propósito do analista. Além disso, o autor nos traz um percurso histórico que tem relação com essa categoria do interdiscurso, mostrando que o discurso posterior era visto como uma resposta ao discurso anterior: “como ele jamais é constituído *ex nihilo*, mas no interior do espaço discursivo anterior, é compreensível que o discurso segundo remeta no todo ou em parte ao Outro através do qual ele

mesmo se constituiu”. (MAINGUENEAU, 2008c, p. 39). Diante disso, o espaço discursivo tem então, para Maingueneau, um duplo estatuto:

[...] pode-se apreendê-lo como um modelo dissimétrico que permite descrever a constituição de um discurso, mas também como um modelo simétrico de interação conflituosa entre dois discursos para os quais o outro representa totalmente ou em parte seu Outro. (MAINGUENEAU, 2008c, p. 40).

Por ser um método de dupla tradução, Maingueneau foca suas análises no modelo simétrico. Nele, podemos observar que o discurso segundo não é capaz de apagar totalmente o discurso primeiro, pois apesar das circunstâncias e das marcas semânticas variarem, elas ainda estarão inseridas e por isso serão analisadas pela grade original. É o caso do objeto do nosso trabalho, que apesar de pertencer ao campo discursivo literário, seu espaço discursivo encontra-se no filosófico, pois ele não foi capaz de apagar completamente as marcas do discurso primeiro (o Livro VII d’A *República*). Isso ocorre porque os espaços discursivos preservam a identidades das formações discursivas, uma vez que um campo discursivo não gera apenas um único discurso.

Além da noção de interdiscurso, Maingueneau traz em sua discussão a ideia de *ethos* discursivo, em que, diferentemente do *ethos* aristotélico, o autor francês considera apenas o ato de enunciação para a formação da imagem do sujeito, Maingueneau nos apresenta a possibilidade de que a imagem do enunciador, antes mesmo que fale, seja construída pelo seu coenunciador, pois “mesmo que o destinatário nada saiba antes do *ethos* do locutor, o simples fato de um texto estar ligado a um dado gênero do discurso ou a um certo posicionamento

ideológico induz expectativas no tocante ao *ethos*.” (MAINGUENEAU, 2006a, p. 269).

Além disso, Maingueneau nos mostra que a escolha de determinadas formações discursivas, modos de encenação do discurso, dizem muito sobre o enunciador, e no decorrer do discurso esse *ethos* pode ser efetivado pelo coenunciador ou não, tudo depende da escolha do gênero de discurso. Maingueneau (2020) ressalta que nem todo gênero permite essa visão prévia do coenunciador em relação ao *ethos* do enunciador, como é o caso dos romances de um autor desconhecido; porém o escritor, por ser uma figura pública, libera alguns indícios, mesmo que não seja por vontade própria, em relação ao *ethos*, o que permite sua identificação.

Outro ponto que Maingueneau (2020) enfatiza é a necessidade do analista ter consciência de que o *ethos* não pode funcionar da mesma forma em diferentes textos, assim, mas do que identificar o *ethos*, deve-se ter o cuidado de avaliar seus poderes e limites. É importante compreender que “é preciso ‘dessubstancializar’, renunciar a ver no *ethos* um elemento bem delimitado e estável [...]. Estudar o *ethos* é, na realidade, estudar a enunciação em seu conjunto, mas sob certo aspecto.” (MAINGUENEAU, 2020, p. 8). Não adianta tentarmos apresentar o *ethos* de determinado sujeito, se não considerarmos os fatores que o circundam, não considerarmos as particularidades do sujeito, do seu discurso e do mundo em que está inserido, enquanto espaço discursivo.

Desse modo, “O *ethos* de um discurso resulta de uma interação de diversos fatores: o *ethos* pré-discursivo, o *ethos* discursivo (*ethos* *mostrado*), mas também os fragmentos do texto que o enunciador evoca na sua própria enunciação (*ethos* *dito*).” (MAINGUENEAU, 2006a, p. 270).

A distinção entre o dito e o mostrado não é facilmente identificável, como o próprio autor ressalta em seus estudos, pois é impossível estabelecer uma fronteira exata entre o que o enunciador procura revelar de si, de forma direta, pela sua fala (*ethos* dito), e aquilo que pode ser captado indiretamente pelo ouvinte, nas entrelinhas (*ethos* mostrado). De qualquer forma, o que o enunciador utiliza em seus discursos, direta e indiretamente, através de metáforas ou diferentes cenografias, faz com que ele construa um *ethos efetivo*, que irá se apropriar dessas diversas formas do sujeito se apresentar.

É importante destacar que “quanto mais o coenunciador avança no texto, mais ele deve se persuadir de que é aquela a cenografia, e nenhuma outra, que corresponde ao mundo configurado pelo discurso.” (MAINGUENEAU, 2008a, p. 118). É o discurso que irá legitimar a cenografia, que por sua vez, deve convencer de que nenhuma outra serve para ele. Diante disso, retomemos o exemplo do início dessa discussão: o enunciador mesmo ao usar determinado tipo de discurso e gênero de discurso, só alcança seu objetivo perante o coenunciador quando a cenografia é revelada, quando ele compreende o propósito do enunciado. Dessa forma,

[...] a noção de ‘cenografia’ adiciona ao caráter teatral de ‘cena’ a dimensão de grafia. Essa ‘-grafia’ não remete a uma oposição empírica entre suporte oral e suporte gráfico, mas a um processo fundador, à inscrição legitimadora de um texto, em sua dupla relação com a memória de uma enunciação que se situa na filiação de outras enunciações e que reivindica um certo tipo de reemprego. [...] a cenografia é ao mesmo tempo origem do discurso e aquilo que engendra esse mesmo discurso. (MAINGUENEAU, 2006a, p. 256, destaques do autor).

O coenunciador tem uma visão da cenografia antes mesmo de conseguir dizer qual o quadro cênico da cena de enunciação, mesmo não a compreendendo de início, é ela que dá o primeiro passo para que o outro interprete o discurso. É interessante ressaltar que uma cenografia só pode ser apreendida por completo se ela controlar seu processo de formação, manter, como expõe Maingueneau (2008a), certa distância do enunciador, uma vez que o enunciador pode, em determinado momento, reinventar sua cenografia.

O *ethos* efetivo é possível pela junção do *ethos* pré-discursivo do enunciador (sua postura, o gênero de discurso que ele escolheu para enunciar seu discurso), e o *ethos* discursivo (tanto no âmbito do *ethos* mostrado, ou seja, aquele que segue o modelo aristotélico, proposto estrategicamente pelo enunciador, quanto do *ethos* dito, que pode ser revelado indiretamente no decorrer do discurso do sujeito). Todos esses fatores giram em torno de estereótipos inseridos em uma cena validada, de acordo com as memórias e ideologias dos sujeitos alvos do discurso. Desse modo, o *ethos* no discurso literário é construído englobando os fatores sociais, culturais, históricos, psíquicos que permeiam o discurso criado pelo autor.

### **3.2 ANÁLISE DO CORPUS: INTERDISCURSO E ETHOS DISCURSIVO NO DISCURSO DE CASARES**

Apresentamos nessa seção, com base nos pressupostos teóricos discutidos anteriormente, a análise do *corpus* selecionado para a nossa pesquisa, focando a reatualização discursiva do Mito da Caverna na obra *A Invenção de Morel*, de Casares, a partir de alguns fragmentos que se refere ao personagem Morel, inventor da máquina criadora das

projeções que iludiam/aprisionavam os habitantes daquela ilha/caverna.

### **3.2.1 A IMAGEM DA CAVERNA (RE)CRIADA PELO SUJEITO CONTEMPORÂNEO: AS SOMBRAS COMO PRISONEIRAS E CARCEREIRAS**

Casares leva o leitor a duvidar da sua própria interpretação dos fatos apresentados. O escritor mostra um mundo criado para aprisionar quem está dentro e fora da sua narrativa, uma vez que não se sabe até onde tudo é uma ilusão e onde é realidade. As pistas deixadas pelo personagem/narrador não são suficientes, já que ele, enquanto fiador do discurso, não compreende tudo o que está acontecendo, duvida inclusive de sua sanidade. Desse modo, Casares invoca outros discursos na formação do seu para que assim ele possa apresentar a condição do sujeito contemporâneo, comprovando a premissa que já vem sendo discutida pelas principais correntes teóricas: o homem muda e é modificado pelo discurso, inclusive através da influência de outros sujeitos na sua formação.

Dessa maneira, durante sua narrativa, ele nos apresenta o personagem Morel como um sujeito que possui conhecimento, poder e influência sobre aqueles que fazem parte de sua vida. Morel impelido pelos seus desejos e ambições, como discutido anteriormente, constrói uma máquina capaz de gravar e, conseqüentemente, tornar todos aqueles que têm contato com ela como eternas projeções. Todos que são expostos à sua invenção passam a viver apenas dentro da máquina, reproduzindo sempre as mesmas ações, sem ter consciência de que não é mais do que uma sombra de sua forma real original.

As projeções, na obra de Casares, são prisioneiras ao mesmo passo que aprisionam aqueles que chegam a observá-las. Sua prisão é um local

em que supostamente também estão protegidos, pois o criador da prisão (Morel) garante, através do boato de uma praga, que ninguém se aproxime da ilha na qual ele faz seus amigos prisioneiros; porém, ela também é uma prisão em potencial para os que fora da ilha estão, pois uma vez nela, tornam-se aficionados pelos simulacros criados a partir da invenção de Morel. Assim diz Morel:

Esta ilha, com seus edifícios, é nosso paraíso particular. Tomei algumas precauções – físicas, morais – para sua defesa: acredito que o protegerão. Aqui estaremos eternamente – mesmo que partamos amanhã – repetindo consecutivamente os momentos da semana e sem nunca poder sair da consciência que tivemos em cada um deles, porque assim nos gravaram os aparelhos; isso permitirá que nos sintamos em uma vida sempre nova, porque não haverá outras lembranças em cada momento da projeção afora as que havia no momento correspondente da gravação, e porque o futuro, muitas vezes deixado para trás, sempre conservará seus atributos. (CASARES, 2016, p. 82).

Ele cria uma forma de aprisionar seus companheiros na qual se torna impossível uma fuga, pois mesmo estando cientes de que serão agora uma simulação de si, a máquina não permitirá que saiam. Sempre serão os mesmos em atitudes, pensamentos, aparência e desejos. O conhecimento se torna uma arma de dominação daqueles que não o possuem. A manipulação é realizada com os argumentos de que a vida será eterna, já que Morel e seus amigos, através da máquina, sempre serão os mesmos.

Depois de muito trabalho [...], deparei-me com pessoas reconstituídas, que desapareciam se eu desligava o aparelho projetor, viviam apenas os momentos transcorridos quando a cena foi tomada e ao termina-los voltavam a repeti-los, como se fossem trechos de um disco ou de um filme

que, ao acabar, recomeçassem, mas que ninguém conseguiria distinguir das pessoas vivas. (CASARES, 2016, 76).

A forma como o sujeito enuncia seu discurso diz muito de seu caráter e sua percepção de mundo, em outras palavras, através da encenação do discurso podemos construir o *ethos* discursivo do sujeito fiador do discurso. Nesse tópico de análise, focamos na (re)criação da caverna por parte do homem contemporâneo, e para isso evocamos o discurso do seu criador, Morel. Para Maingueneau (1997), o sujeito cria a cena de enunciação do seu discurso de forma que possa favorecê-lo perante o seu coenunciador. Assim, ele escolhe um papel para si e para aqueles que estão ao seu redor, fazendo da construção do discurso o seu espaço de enunciação.

Verificamos então, por meio dos discursos dos fragmentos destacados, as reflexões de Morel acerca do que é viver: “isso permitirá que nos sintamos em uma vida sempre nova” e “deparei-me com pessoas reconstituídas, que desapareciam se eu desligava o aparelho projetor, viviam apenas os momentos transcorridos quando a cena foi tomada”. Morel, enquanto enunciador do discurso, demonstra as formas como o homem e o saber agem para manipular a vida de todos. Desse modo, monta-se uma cenografia, através do discurso filosófico e científico, que valida e é validada pelo sujeito enunciador. Assim, o autor, através do seu fiador, nos mostra que as reflexões sobre o conhecimento também são válidas para os males que os sujeitos detentores dele podem causar.

Morel utiliza todas as ferramentas que o seu conhecimento é capaz de produzir para garantir que seu invento não seja falho, assim, tanto ele quanto seus companheiros permanecerão sempre intocados por aqueles que possam observá-los. A maneira como os discursos são



encenados nos mostra como o homem detentor do conhecimento age para que outros permaneçam sempre alienados aos seus desejos. Essa condição de prisioneiro, em uma instância de perpetuidade, sem nada poder fazer para conseguir sair daquela condição, presos a correntes invisíveis, impossíveis de serem quebradas, nos leva ao discurso sobre o homem acorrentado em uma caverna há 2.400 anos. Ao observarmos o fragmento *“Esta ilha, com seus edifícios, é nosso paraíso particular. [...] Aqui estaremos eternamente – mesmo que partamos amanhã – repetindo consecutivamente os momentos da semana e sem nunca poder sair da consciência que tivemos em cada um deles”*, somos então levados ao campo discursivo filosófico apresentado por Platão.

O filósofo, através do seu fiador Sócrates, nos apresenta – em 514a – uma caverna que serve como uma prisão que projeta cenas ilusórias para os que ali estão condenados a ficar acorrentados. Ao analisar o fragmento temos o embate interdiscursivo do discurso Segundo (Casares) com o discurso Outro (Platão). Por mais que façam parte de campos discursivos distintos, literário e filosófico, eles estão, segundo Mangueneau (2008), dentro de um mesmo espaço discursivo, ou seja, apresentam em comum uma mesma formação discursiva: o discurso filosófico sobre o homem aprisionado em decorrência do conhecimento.

Dessa maneira, Casares nos mostra, através do seu fiador Morel, o homem novamente preso, acorrentado por forças que não pode explicar. Mas diferentemente do homem de Platão, que vive na caverna como prisioneiro desde o nascimento, em Casares temos o sujeito transformado em prisioneiro e em projeção concomitantemente: *“assim nos gravaram os aparelhos; isso permitirá que nos sintamos em uma vida sempre nova, porque não haverá outras lembranças em cada momento da projeção afora as que havia no momento correspondente da gravação.”* O

discurso apresentado pelo escritor argentino nos remete ao do filósofo grego, pela permanência das suas marcas discursivas.

Casares, reconfigurando o discurso de Platão, nos mostra que o conhecimento ainda é a chave de liberdade para o homem, mas agora também usado para aprisionar. O sujeito contemporâneo não apenas sai e retorna à caverna como o de 2.400 anos atrás, ele cria a caverna para prender aqueles que não compartilham o mesmo conhecimento. O amo da caverna faz do homem ao mesmo tempo prisioneiro e objeto de sombras.

A caverna ganha uma nova roupagem nessa reatualização discursiva. Antes feita de pedras, correntes, com muros e fogueiras, que produzem luz suficiente para projetar as sombras, a nova caverna é uma máquina criada pelo homem com o propósito de perpetuar a imagem de si e daqueles que ele deseja, eternamente. A máquina possui mecanismos que possuem determinadas funções para que mantenha essa prisão funcionando perfeitamente: *“Tomei algumas precauções – físicas, morais – para sua defesa: acredito que o protegerão.”* A recriação da caverna platônica ressalta, através do discurso da obra de Casares, a capacidade do homem de usar seu conhecimento para realizar tudo o que deseja, inclusive a submissão de outros.

Casares, através da relação interdiscursiva com o Livro VII de Platão, nos rerepresenta os sujeitos que “nessas condições não pensavam que a realidade fosse senão a sombra dos objetos.” (*República*, VII, 515c). O discurso de Casares nos remete novamente ao sujeito cego pelas sombras, aprisionado em um mundo simulado, sendo incapaz de distinguir o real e o ilusório. O que atesta que o discurso é então, como destaca Maingueneau (1997), uma incessante reconfiguração, em que, por meio da tríade interdiscursiva (universo, campo e espaço

discursivo) são incorporados elementos de outros discursos na constituição de um Segundo.

A forma como os sujeitos são condenados por aquele que possui conhecimento a serem meros simulacros de si e, em consequência disso, transformar prisioneiros aqueles que visualizam tais simulacros como verdadeiros, mostra como o sujeito contemporâneo não é capaz de fazer a travessia e tornar-se um Rei-filósofo. Ele caminha para desenvolver seu conhecimento para seu benefício próprio.

Uma pessoa, um animal ou uma coisa é, perante meus aparelhos, como a estação que emite o concerto que vocês escutam no rádio. [...]. Nenhuma testemunha dirá que são imagens. E se agora aparecessem as nossas, vocês mesmos não acreditariam em mim. Pensarão, antes, que contratei uma companhia de atores, de sósias inverossímeis. (CASARES, 2016, p. 74 -75).

Morel transforma seus amigos em sombras, alegando que eles próprios seriam enganados caso pudessem se ver de fora. O homem é, diante aquele que tem poder de subjugá-lo, apenas uma mera peça para realização de uma ambição pessoal. Os prisioneiros/carcereiros convertidos por Morel vêm-se ora cegos, ora descrentes diante do mundo para o qual estão sendo jogados:

[...] vocês não entendem... Com a máquina, ele gravou Charlie, e Charlie morreu; gravou os empregados da casa Schwachter, e houve mortes misteriosas de empregados. Agora ele diz que nos gravou! / E não estamos mortos / Ele também se gravou / Mas ninguém percebe que é tudo uma brincadeira? (CASARES, 2016, p. 78).

O Fragmento representa o discurso dos amigos de Morel após ele confessar que os transformou em simulacros. As barras oblíquas estão sendo usadas para separar os discursos dos sujeitos, uma vez que temos

mais de um amigo de Morel. Escolhemos esses discursos para apresentar a situação do sujeito enquanto prisioneiro na obra de Casares e sua relação interdiscursiva com os prisioneiros do *Mito da Caverna n'A República* de Platão.

Enquanto Morel é o amo da caverna, seus amigos, por outro lado, são as sombras projetadas nas paredes, manipuladas de acordo com o desejo do amo. Do mesmo modo Morel entrega aos amigos um discurso de confissão; o coenunciador da obra de Casares revela a cenografia – de acordo com a teoria de Maingueneau (2006a), que mostra que devemos considerar além do que é apresentado enquanto dispositivo de comunicação – de um sujeito manipulador e controlador, capaz de usar do seu poder para realizar caprichos e desejos próprios, não importando as consequências.

No caso do excerto “*E se agora aparecessem as nossas, vocês mesmos não acreditariam em mim. Pensarão, antes, que contratei uma companhia de atores, de sócias inverossímeis*”, o discurso é encenado pelo enunciador Morel de forma a mostrar que para ele cada sujeito ali tem um papel a representar: seja de sombras ou de espectadores de sua própria projeção. Charaudeau e Maingueneau (2016) mostram que o discurso é produzido dentro de uma cena de enunciação, ao mesmo passo que a constrói, para que, de acordo com Maingueneau (1997), o sujeito possa desempenhar um papel atribuído pelo grande teatro que é a sociedade.

Desse modo, nos excertos destacados das falas dos prisioneiros temos os sujeitos desempenhando exatamente os papéis que foram idealizados pelo discurso de Morel: 1) *vocês não entendem... Com a máquina, ele gravou Charlie, e Charlie morreu; gravou os empregados da casa Schwachter, e houve mortes misteriosas de empregados. Agora ele diz que nos gravou!* e 2) *Mas ninguém percebe que é tudo uma brincadeira?* No

caso 1, temos o sujeito encenando o discurso em uma cenografia de revolta, medo e incapacidade diante das escolhas de um outro sujeito sobre si; no caso 2, o sujeito é aquele que se enquadra no papel de negação da realidade, cegueira diante dos fatos que estão expostos, para ele o homem não seria capaz de cometer tal atrocidade com os outros, o cenário apresentado a ele é reconstruído como uma grande piada por parte do companheiro.

Dessa maneira, ao enunciar que *“uma pessoa, um animal ou uma coisa é, perante meus aparelhos, como a estação que emite o concerto que vocês escutam no rádio”*, que *“nenhuma testemunha dirá que são imagens.”*, Morel demonstra o *ethos* dito – aquele apresentado diretamente por ele – de inventor perfeccionista; porém seu *ethos* mostrado – formado através das pistas deixadas pelo seu discurso – mostra que ele é dissimulado e manipulador. Isso permite a efetivação de dois *ethé* por parte de seus companheiros: primeiro, o de ser cruel, sem escrúpulos, capaz de colocar a vida daqueles que chama de amigos em perigo apenas para realizar seus desejos; o segundo, o de piadista, capaz de inventar uma história que obviamente não seria real, pois do contrário ele também estaria em perigo, afinal, *“Ele também se gravou”*.

Em contrapartida, através do discurso de Morel é atribuído aos seus companheiros o *ethos* de prisioneiros: *“perante meus aparelhos, como a estação que emite o concerto que vocês escutam no rádio. E se agora aparecessem as nossas, vocês mesmos não acreditariam em mim. Pensarão, antes, que contratei uma companhia de atores, de sócias inverossímeis.”* O que é efetivado pelo discurso dos próprios, ao passo que eles assumem, diante as divagações de Morel, os papéis de revolta e descrença perante a ideia de serem agora uma projeção de si mesmos.

Dessa forma, os companheiros de Morel, tanto no *ethos* de prisioneiros quanto no *ethos* de carcereiros, formam em uno o *ethos* efetivo de serem sombras da prisão projetada pelo inventor Morel. Mesmo aquele que luta para abrir os olhos dos seus companheiros, ainda é e será um prisioneiro. O homem não tem, no caso dos amigos de Morel, meios de se libertar; aqueles que estão conscientes de sua condição viverão eternamente sob a forma de prisioneiros e de sombras, e aqueles que negam a verdade das ações de Morel serão sempre, além de carcereiros de si e de outros, também sombras.

O discurso apresentado nesse trecho da obra de Casares, nos remete à discussão apresentada no Livro VII d'A *República* de Platão, especificamente na parte que se inicia em 516a, em que o sujeito é colocado em confronto com a realidade fora da caverna, quando é revelado a ele que o mundo ao qual vivia era apenas uma projeção. Ao passo que ele avança, tanto na caminhada para fora da caverna quanto para fora dos dogmas e correntes a que era prisioneiro, ele toma consciência da ação dos sujeitos amos da caverna, percebendo a ilusão e o aprisionamento a que foi sujeitado por toda sua existência.

Sabendo e refletindo sobre aquele mundo ilusório, o sujeito volta à caverna para tentar libertar seus antigos companheiros, sendo então julgado como louco, aquele que estragou a visão e não enxerga mais de forma correta, inclusive, para Sócrates, fiador do discurso de Platão, ele “causaria riso (...) e a quem tentasse soltá-los e conduzi-los até cima” se dispunham a “agarrá-lo e matá-lo.” (*Republica*, VII, 517a). Porém, “quem fosse inteligente, lembrar-se-ia de que as perturbações visuais são duplas, e por dupla causa, da passagem da luz à sombra, e da sombra à luz.” (*Republica*, VII, 518a). Essas partes do discurso d'A *República* são

então aqui resgatados, através da memória discursiva, 2400 anos depois, no discurso que emana da obra de Casares.

Na teoria maingueneana nos é mostrado a tríade interdiscursiva como uma forma de reconfiguração de outros discursos. Cada parte do interdiscurso aponta um novo modo de configuração das FD que formam determinado discurso. O que deve ser analisado propriamente, para Maingueneau (2008c), não é o discurso, mas os espaços em que ocorrem as várias trocas entre os discursos, de acordo com a escolha mais conveniente do analista.

Através do que Maingueneau (2008c) ressalta como espaço discursivo, Casares mostra uma interação conflituosa entre o seu discurso e o discurso d'A *República*, ao passo que o seu campo discursivo é o literário, o outro filosófico, mas ambos apresentam a condição de aprisionamento do sujeito. Desse modo, nos é possível identificar a relação interdiscursiva entre os discursos, mesmo pela distância temporal milenar, pois o segundo (Casares) não foi capaz de apagar totalmente as marcas discursivas do outro (Platão). Assim, os indivíduos apresentados no campo discursivo da obra de Casares se mostram como aqueles que continuam acorrentados, recusando a acreditar que a situação em que vivem é fruto de um aprisionamento realizado por outros. Afinal os amos *da Caverna* de Platão, assim como o amo Morel da ilha de Casares, para aprisionarem devem se tornar prisioneiros, como foi ressaltado por um dos companheiros de Morel: “*Ele também se gravou*”. Portanto, quando um deles percebe o que está acontecendo de fato, não consegue convencer outros a segui-lo e a enxergar as duplas perturbações das ações dos carcereiros de sua prisão, pois seus companheiros se tornaram, além de sombras e prisioneiros, também seus carcereiros.

## CONCLUSÃO

Acredita-se que para se conhecer a mente humana, deve-se então conhecer o percurso histórico, social e ideológico ao qual o sujeito foi submetido. Sendo assim, pensamos que o discurso é o ímã que atrai e interliga essas nuances da vida e formação do sujeito. Através do discurso, o sujeito veste-se de formas, corpos e vozes que o ressignificam e que reconstroem aquele dizer. O não dito é tão forte quanto o dito, pois é no não dito que está oculta a verdadeira.

Discutir sobre a reatualização do *Mito da Caverna* de Platão nos permite a afirmação de que o discurso é construído por outros discursos, que o enunciador, através de seus objetivos, seleciona as formações discursivas que mais lhe ajudaram naquele momento discursivo.

Portanto, constamos através do discurso do discurso de Morel e seus amigos de Morel que Casares reatualizou o mito da caverna mostrando que o homem, mesmo tendo a verdade revelada, ainda pode escolher ser um cego, negar a realidade em que vive por medo de admitir que ele pode não ter outra em que viver. A relação interdiscursiva do discurso de Platão com o de Casares, dois mil e quatrocentos anos depois da constituição do primeiro, se dá pelo enlace entre os campos discursivos literário e filosófico, em que os dois autores mostram as consequências do conhecimento na vida do homem.

O *ethos* do sujeito Morel o mostra como aquele que criou a caverna – em Platão o homem é aprisionado desde o nascimento pelos amos, são submetidos às suas verdades –, em Casares temos o homem que através do seu conhecimento cria uma máquina que é capaz de reproduzir o tempo, o espaço para que quem enxergue de fora veja apenas uma



projeção do real, seja aprisionado pelas sombras, entendendo-as como verdade. Morel além de criador da caverna, é também amo e prisioneiro dela.

Portanto, ao fim do nosso trabalho, através das contribuições de Maingueneau enquanto teórico principal de nossa pesquisa, pudemos constatar que o homem contemporâneo está retornando à caverna, e além disso, criando uma ao seu modo e desejo. As correntes de ferro que outrora aprisionavam o homem, agora mais que nunca estão em volta deles, pois eles não enxergam e não querem enxergar que até elas são apenas simulacros, são apenas ilusões, que ele tem maior poder sobre quaisquer correntes, bastando levantar e encarar o sol.

## REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. **Retórica**. 2. ed. São Paulo: Edição Nacional, 2005.
- CASARES, A. B. **A invenção de Morel**. Trad. Sérgio Molina. 4 ed. São Paulo: Biblioteca Azul, 2016.
- CHARAUDEAU, P.; MAINGUENEAU, D. **Dicionário de análise do discurso**. Trad. Fabiana Komesu. 3. ed. São Paulo: Contexto, 2016.
- MAINGUENEAU, D. **Novas tendências em análise do discurso**. 3ª. ed. Campinas: Pontes; Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1997.
- MAINGUENEAU, D. Analisando discursos constituintes. In: **Revista do GELNE**, Fortaleza: Grupo de Estudos Linguísticos do Nordeste, n. 2, v. 2, 2000.
- MAINGUENEAU, D. **Discurso literário**. Trad. Adail Sobral. São Paulo: Contexto, 2006a.
- MAINGUENEAU, D. **Cenas da enunciação**. Sírio Possenti, Maria Cecília Perez de Souza-e-Silva (Org.). São Paulo: Parábola, 2008a.
- MAINGUENEAU, D. **Gênese dos discursos**. Trad. de Sírio Possenti. São Paulo: Parábola, 2008c.

MAINGUENEAU, D. **Doze conceitos em análise do discurso**. Sírio Possenti, Maria Cecília Perez de Souza-e-Silva (Org.). Trad. Aldail Sobral. São Paulo: Parábola, 2010.

MAINGUENEAU, D. **Discurso e análise do discurso**. Trad. de Sírio Possenti. São Paulo: Parábola, 2015.

MAINGUENEAU, D. **Variações sobre o ethos**. Trad. Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola, 2020.

ORLANDI, E. P. **Análise do discurso: princípios e procedimentos**. 7. ed. São Paulo: Pontes, 2007.

PLATÃO. **A República**. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. 15. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2017.

PRODANOV, C. C.; FREITAS, E. C.. **Metodologia do Trabalho Científico: Métodos e Técnicas da Pesquisa e do Trabalho Acadêmico - 2ª Edição**. 2. ed. Novo Hamburgo: Editora Feevale, 2013. v. 1. 276p.

SOARES, A. F.; SELLA, A. F.; COSTA-HÜBES, T. Maingueneau. In: OLIVEIRA, L. A. (Org.). **Estudos do discurso: perspectivas teóricas**. São Paulo: Parábola, 2013.

# 7

## O INTERDISCURSO NO *DE GESTIS MENDI SAA* DO PADRE JOSÉ DE ANCHIETA

Marcio de Lima Pacheco <sup>1</sup>

Carlos Versiani dos Anjos <sup>2</sup>

Gustavo Natanael Arlido de Souza <sup>3</sup>

### INTRODUÇÃO

Este capítulo é fruto de uma extensa pesquisa paralela, ao logo do mestrado do Gustavo Natanael, acompanhado de perto pelos professores acima citados, sobre o interdiscurso e o Ethos discursivo em Dominique Maingueneau na qual tomamos por base para aplicar a uma análise do poema, de José de Anchieta, *De Gestis Mendi Saa (Sobre as Façanhas de Mem de Sá)*. Essa mesma obra, escrita em Latim, foi traduzida pelo professor PhD. Marcio de Lima Pacheco e foi publicada em edição bilíngue (Latim/Português).

---

<sup>1</sup> Pós-Doutor em Letras, Linguística e Discurso (UERN- 2020)/ Doutor em Filosofia/Metafísica (PUCSP-2017)/ Mestre em Filosofia/Metafísica (UFRN-2005)/ Licenciado em Filosofia pela UERN, Licenciado em Ciências Biológicas pela FAVENI, Bacharel em Teologia pela Deoniana, Professor da Universidade Federal de Rondônia, Avaliador do INEP/MEC para os Cursos de Filosofia e Teologia. Participe do Grupo de Teoria Política Contemporânea vinculado ao Departamento de Filosofia da UNIR. <http://orcid.org/0000-0003-3902-2680> e [ResearcherID:Y-3516-2018](mailto:ResearcherID:Y-3516-2018); <http://lattes.cnpq.br/3757823723460546>, e-mail: [ppachecus@hotmail.com](mailto:ppachecus@hotmail.com)

<sup>2</sup> Doutor em Estudos Literários pela Universidade Federal de Minas Gerais, com bolsa sanduiche da CAPES na Universidade Nova de Lisboa, Mestre em História Social pela Universidade de São Paulo, Bacharel e Licenciado em História pela Universidade Federal de Ouro Preto. <http://lattes.cnpq.br/9864909022129207>; Orcid: 0000-0003-3698-864X

<sup>3</sup> Mestre em Letras (PPGL-UERN)/Graduado em Letras - Português pela Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN). Voluntário do Museu de Cultura Sertaneja, desenvolve pesquisa em torno da memória e da identidade cultural do sertão nordestino e estudos do discurso. Professor e Supervisor Pedagógico na Escola Municipal Maria Pereira Leite (MPL). <http://lattes.cnpq.br/5934806600592098>; orcid: Orcid. 0000-0003-1842-3880

O *De Gestis* é uma daquelas obras que tem um conteúdo filo-sócio-histórico-linguístico que merece ser analisada em nossa contemporaneidade através da categoria do discurso. Portanto todo aquele que se debruçar na leitura daquela obra e desse nosso livro ficará maravilhado de como a literatura e a linguística capaz de fazer-nos compreender a nossa Língua, história e existência.

Temos que fazer notar que a segunda metade do século XVI é muito enriquecedora para os estudos relativos à formação histórica e literária do Brasil. Desde a instalação do primeiro Governo Geral, em 1548, e o início efetivo do processo de colonização, vários episódios se entrecruzam, com impactos políticos, econômicos e culturais na nova colônia portuguesa: relativos ao contato com os índios e à adoção da mão de obra escrava; à invasão dos franceses, com a fundação da França Antártica na Baía da Guanabara, sendo posteriormente derrotados sob o governo de Mem de Sá; e a um dos acontecimentos que ganha grande notoriedade naquela conjuntura, que é a chegada dos padres da Companhia de Jesus, em que se destacariam as figuras do Padre Manuel da Nóbrega e o Pe. José de Anchieta.

O padre José de Anchieta é um dos grandes nomes da cristandade e da representação do Brasil colônia, com seu projeto evangelizador catequético, pastoral, mas também linguístico e literário, precisamente na segunda metade do século XVI. A sua formação eclesiástica, literária, artística, teologal contribuiu de forma incisiva para a ideia da criação de um grande reino de cristandade no Novo Mundo, uma missão que considerava divina, a ser efetivada na “Terra da Santa Cruz”, como foi denominado inicialmente o Brasil, constituindo-se como uma “terra prometida” no imaginário da missão catequética jesuítica.

Quanto à obra literária de Anchieta, se tornou trivial em manuais gerais de literatura ou então de iniciação à literatura brasileira caracterizar o Padre José de Anchieta como um dos representantes do *quincentismo* português, denominação genérica que caracteriza tradicionalmente as manifestações literárias ocorridas durante o século XVI, no momento em que a cultura europeia foi introduzida no Novo Mundo. Nesse contexto é que historicamente se atribui como quinhentistas documentos como o *Tratado da terra do Brasil*, de Pero de Magalhães Gândavo, escrito por volta de 1570 e impresso pela primeira vez em 1826, o *Diálogo sobre a conversão dos gentios*, do Padre Manuel da Nóbrega, escrito em 1557 e impresso em 1880 e também a literatura produzida pelo Padre José de Anchieta.

Conforme relata Ribeiro (2007), o jesuíta, filho de espanhóis e de ascendência judaica, nasceu em Tenerife, nas Ilhas Canárias, no ano de 1534, tendo falecido em território brasileiro, no ano de 1597, na Capitania do Espírito Santo. Aos quatorze anos mudou-se para Coimbra, para estudar no Real Colégio das Artes e Humanidades, que funcionava anexo à Universidade de Coimbra. Ingressou na Companhia de Jesus como noviço em 1551, integrando dois anos depois um grupo de jesuítas que veio para o Brasil, para se juntarem ao sacerdote Manoel da Nóbrega, chefe da primeira missão jesuítica na América.

Defensor da colonização brasileira, na ligação indissolúvel à época entre Igreja e Estado, Anchieta tornou-se um grande líder no campo religioso, relacionando-se também com governadores responsáveis pela administração do Brasil Colonial: primeiro com Duarte da Costa, 2º Governador Geral, com quem chegou ao Brasil em 1553; depois com Mem de Sá, que governou a colônia entre 1558 e 1572. Detentor de uma formação eclesiástica, literária, política, retórica e humanística, tentou

colocar em prática, de diversas formas, o projeto civilizatório jesuítico, preocupado com a conversão das almas indígenas e a conservação da fé católica entre os colonos. Por todas essas razões, o sacerdote é tido como um dos personagens históricos, tanto no universo religioso como literário, mais importantes do período colonial brasileiro. E o poema de José de Anchieta que mais apresenta a síntese entre a mística cristã e projeto civilizador para o Brasil é *De Gestis Mendi de Saa*, aqui traduzido como *Sobre as Façanhas de Mem de Sá*. Mem de Sá Sottomayor foi nomeado, pelo rei de Portugal, como terceiro governador-geral do Brasil, chegando a Salvador, na Bahia, em 28 de dezembro de 1557. Os 14 anos de seu governo se caracterizaram por realizações importantes, tais como: a fundação da cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro; a expulsão definitiva dos franceses, que ocupavam a região do atual estado fluminense; a guerra empreendida contra nações indígenas consideradas hostis ou insubmissas à dominação portuguesa; o aldeamento das tribos indígenas pacificadas nas missões jesuíticas; a decretação de leis que protegiam da escravidão indígenas já cristianizados. Além disso, expandiu consideravelmente a produção dos latifúndios, na exploração da economia açucareira.

No poema *Sobre as Façanhas de Mem de Sá*, José de Anchieta apresenta o governador-geral Mem de Sá de forma semelhante ao herói grego da *Odisseia* de Homero. Nessa perspectiva, Mem de Sá seria um Odisseu cristão que combateria o invasor francês, defenderia o império lusitano e combateria a “barbárie” dos índios, submetendo-os à Coroa e aos valores éticos do cristianismo. José de Anchieta apresenta-o como um protetor da cristandade, uma prefiguração do projeto jesuítico da construção de uma grande civilização cristã no Novo Mundo.

O poema *Sobre as Façanhas de Mem de Sá* ou *De Gestis Mendi de Saa*, que tomamos como *corpus* de nosso estudo, é originalmente escrito em Latim, constituído por quatro Cantos, e foi publicado no ano de 1563, considerado por alguns estudiosos a primeira epopeia brasileira, obra fundadora da literatura no Brasil. Trata-se de uma longa narrativa em versos, que tem como ideia central narrar os feitos heroicos do personagem Mem de Sá, governador geral da Colônia, abordando sua missão colonizadora e de enfrentamento aos povos franceses e tribos indígenas inimigas. Todos esses feitos justificados por um caráter divino de propagação da introdução do cristianismo católico em território brasileiro.

No livro I, depois de uma longa elocução de louvor a Jesus Cristo, Anchieta narra como se encontrava a colônia brasileira, descrevendo a ferocidade e hostilidade dos indígenas, aí enfatizando os costumes “bárbaros” dos tamoios que ocupavam a região do atual estado do Espírito Santo. Descreve a chegada de Mem de Sá ao Brasil, e o envio do próprio filho, Fernão de Sá, para comandar a guerra contra os índios. Narra com detalhes a guerra, que culminou na morte do filho do governador. O livro II inicia-se com a continuidade da guerra contra os índios, comandada por Mem de Sá, desta feita com a descrição da prisão de Cururupeba, líder revoltoso dos Tupinambás, que viviam em região próxima a Salvador. É destacada também a introdução do modelo administrativo de Mem de Sá, com a instauração de novas leis proibindo as guerras entre os índios e o canibalismo. No livro III, é descrito um novo episódio de guerra, agora contra os índios Aimorés, depois do ataque que fizeram a três pescadores. Há a descrição do extermínio e da submissão dos vencidos, sua aceitação à imposição de regras, baseadas na doutrina cristã e no pagamento de tributos à Coroa. Destaca-se

também a morte do primeiro Bispo do Brasil, o Bispo Sardinha, que foi vítima de canibalismo.

No livro V, tem-se o ápice da narrativa. A princípio, Anchieta faz a descrição das terras do sul (Rio de Janeiro), e da aliança dos franceses com os tamoios e tupinambás. Posteriormente, descreve a chegada da expedição de Mem de Sá, a tentativa fracassada de diálogo com os franceses, a busca de reforços em São Paulo (Capitania de São Vicente), com muitos índios, e a preparação para a guerra. Ressalta-se no texto a intervenção divina na batalha, quando os lusos estão prestes a sucumbirem, em que aparece um pássaro gigante salvador, tal como um deus *ex-machina* das tragédias gregas, ou como as pragas do Egito na narrativa do Êxodo. O capítulo finaliza com a descrição do que Mem de Sá encontrou na fortaleza dos franceses, livros protestantes, levando a uma crítica contundente do poeta/enunciador contra a reforma de Lutero e Calvino. A vitória contra os franceses é pintada assim, como uma vitória da Igreja contra o protestantismo.

O texto da epopeia é constituído por uma série de episódios que podem ser relacionados a diversas pontes interdiscursivas, mesclando-se com narrativas clássicas literárias ocidentais. Nesse sentido, a descrição da figura de Mem de Sá pode ser apreciada sob o modelo de um herói típico da narrativa das epopeias homéricas, como Odisseu; pode ser visto como um guia religioso e libertador do seu povo, semelhante a Moisés, na narrativa bíblica da libertação dos hebreus do cativeiro no Egito; como também pode ser associado, no enfrentamento dos mares em nome da Coroa Portuguesa, e nas aventuras vividas entre povos desconhecidos, com o herói do épico camoniano *Os Lusíadas*, Vasco da Gama (Para situar melhor o leito: o Professor Marcio de Lima Pacheco traduziu e publicou *Os Lusíadas* em Latim). A narrativa de



Anchieta está, portanto, intermediada por essas redes discursivas, ditas e não ditas, e através da categoria do interdiscurso é possível traçar a engenharia dessas interligações com as demais narrativas aqui exemplificadas.

O poema está inserido num conjunto sócio-histórico-cultural de muitos conflitos ideológicos, políticos e religiosos, que impactavam também nos movimentos artísticos. A Europa vivenciava a expansão da Reforma Protestante, que teve como precursor o monge agostiniano Martinho Lutero, cujas teses reformistas foram proclamadas no ano de 1517. No combate às ideias protestantes, despontava o movimento denominado de Contrarreforma. Sua finalidade, a partir de diretrizes estabelecidas pelo Concílio de Trento, era combater os “hereges”, que proclamavam um novo modelo hermenêutico à doutrina do cristianismo, dissociado da Igreja Católica. A criação da Ordem Jesuítica acontece nesse contexto da contrarreforma e do Concílio de Trento. A esse respeito, cita-se Moisés (1994, p. 74): “a Companhia de Jesus, nascida no Concílio de Trento (1545-1563), organizava-se como uma verdadeira milícia, armada poderosamente dum corpo de doutrina, por sua vez informada pela retórica escolástica, *ipso facto*, conceptista.”.

Apesar da administração do Brasil estar sob a tutela da Coroa portuguesa, os ideais lusitanos não se restringiam apenas aos fatores econômicos. De acordo com Santos e Silva (2016), Portugal também tinha a preocupação com a implementação da religiosidade da fé católica na Colônia, nesta conjuntura de interligação entre Igreja e Estado. O padre José de Anchieta tinha em mente para o “Novo Mundo” o ideal místico, levando em consideração o projeto civilizador de construir no Brasil colonial uma civilização cristã, também voltada para a arte, para a cultura e para o ideal humanístico.

Na Europa, naquele contexto do século XVI, eclodiam várias correntes de pensamentos. No que diz respeito ao campo da filosofia, por um lado, vigorava a escolástica do filósofo cristão São Tomás de Aquino, com uma ótica de mundo utópica, mas que se respaldava no pensamento teológico. Na outra ponta, o pensamento clássico renascentista, que marcava esse embate de linhas de pensamento, entre o teocentrismo e o antropocentrismo (MOISÉS,1994). As produções culturais, de um modo geral, também refletiam essas perspectivas de ver o mundo, se estendendo ao campo das artes e da literatura, e o poema *Sobre as Façanhas de Mem de Sá* está marcado por toda essa conjuntura ideológica.

Analizamos, assim, o poema *De Gestis Mendi de Saa*, contemplando as categorias do interdiscurso e do *ethos* discursivo, tendo como aparato teórico as contribuições de Dominique Maingueneau. Para atingirmos nossos objetivos, traçamos um percurso metodológico que envolveu as leituras do poema e de pesquisas bibliográficas acerca dele, para uma maior verticalização da temática, e, assim, interligá-lo às categorias escolhidas para a análise do *corpus*.

A análise do poema escolhido tem por função colaborar com as pesquisas em torno da Análise do Discurso de orientação francesa . Pretendemos rediscutir e reinterpretar o poema, para que não caia no esquecimento das pesquisas na universidade pública, mostrando o valor semântico e linguístico que a obra catequética de Anchieta agrega. Atribuímos, assim, um valor essencial, não apenas ao campo da Análise do Discurso, mas também às diversas esferas das ciências humanas, precisamente as que se filiam à linguagem e à educação.

Entre as pesquisas que contribuem para esses aspectos interdisciplinares, podemos citar a dissertação de Marize Domingos

Costa sobre a *Evangelização e Educação dos Índios no Brasil Colonial: As Concepções de Manoel Da Nóbrega e José De Anchieta*, Costa (2010), que investiga por meio de análise de comparação, os feitos dessas duas figuras no processo de serviço catequético na conversão dos índios; *O Discurso Religioso em “De Gestis Mendi de Saa”, de José de Anchieta, e Caramuru, de Santa Rita Durão*, em Ribeiro (2007), que busca verificar as semelhanças e diferenças em ambos os textos no discurso religioso e na representação do índio brasileiro; Miranda (2007), com a dissertação *A Guerra em Nome de Deus: Uma Análise Crítica do De Gestis Mendi de Saa, de José de Anchieta*, cuja finalidade consiste em analisar por um viés histórico-literário o poema, levando em consideração aspectos da reforma e contrarreforma.

Destacamos também a tese de doutorado: *O épico De Gestis Mendi de Saa (A Saga de Mem de Sá) de José de Anchieta*, de Possebon (2007), em que o eixo central da pesquisa relaciona, no âmbito investigativo, as tradições greco-latina, cristã e indígena. Em relação ao campo epistemológico da Análise do Discurso, destaca-se a tese de pós-doutorado de Santos (2016), cuja ideia central parte do modelo de análise do discurso pedagógico sobre a religião, a partir das categorias interdiscurso e *ethos*. Além do artigo *Padre Antônio Vieira e o projeto colonial: uma análise da IV parte do Sermão da sexagésima* (Santos e Silva 2016), que traz uma grande contribuição sobre o período colonial, especificamente no século XVI e XVII, enfatizando uma análise da quarta parte do *Sermão da Sexagésima*, do Pe. Vieira.

Levando em consideração a bibliografia em torno da temática do poema *Sobre as Façanhas de Mem de Sá* e, em especial, as referências teóricas relativas à Análise do Discurso (AD) de orientação francesa, utilizamos, para análise discursiva do poema das categorias do

Interdiscurso e do *Ethos* Discursivo, da forma como foram concebidas por Maingueneau (1996, 2000, 2008, 2011, 2015 e 2016). Respaldados pelas contribuições deste autor, e de outros pesquisadores que se filiam à corrente francesa da Análise do Discurso, como Charaudeau (2014), Amossy (2014) e Possenti (2003), procuramos compreender a interdiscursividade presente no poema de Anchieta, os seus efeitos de sentido, e também o *Ethos* discursivo que emerge do Pe. Anchieta no poema, relacionado, principalmente, às imagens construídas sobre o personagem Mem de Sá.

A pesquisa fundamentou-se em um método indutivo, em que “[...] a cadeia de raciocínio estabelece conexão ascendente, do particular para o geral. Neste caso, as constatações particulares é que levam às teorias e leis gerais.” (ANDRADE, 2010, p. 119). Nessa perspectiva, partimos do poema de Anchieta, dos seus enunciados e discursos, para depois interpretá-lo sob as categorias da AD de orientação francesa. A pesquisa é bibliográfica, porque delinea-se a partir de trabalhos outros já publicados, que contribuem para a presente discussão e também para as pesquisas futuras. Ela também possui um caráter qualitativo, tendo em vista que trabalha com sentidos interpretativos, de acordo com as categorias escolhidas para dar sustentação às nossas análises, a do *ethos* discursivo e do interdiscurso.

É importante ressaltar que a escolha do método é atribuída ao pesquisador, a partir de fatores que emergem do objeto de pesquisa. Conforme Minayo (2009, p. 21), a pesquisa de cunho qualitativa “trabalha com o universo dos significados, dos motivos, das aspirações, das crenças, dos valores e das atitudes”. Pesquisas com essa abordagem lidam com um amplo espectro de significados e subjetividades, em que o pesquisador busca respostas às suas indagações dentro do quadro das

ciências humanas: “o nível de realidade não é visível, precisa ser exposta e interpretada, em primeira instância, pelos próprios pesquisadores” (MINAYO, 2009, p.22).

Nessa perspectiva, a pesquisa leva em consideração a análise e a investigação, para atribuir sentidos ao objeto de estudo. Lembrando que esse é um processo árduo, em que o pesquisador deve sempre se atentar para a complexidade do *corpus* a ser pesquisado. Por isso, a importância de traçar estratégias que não tornem a pesquisa dispersa e ambígua, mas contextualizada e prática. Segundo Richardson (1999, p. 83) “os problemas que suscitam a análise qualitativa exigem do pesquisador trato especial na condução das observações e habilidades quanto ao uso ou criação de categorias”, por isso justifica-se a necessidade de um constante exercício de interpretação do *corpus*, através das respectivas categorias escolhidas para analisar o poema. Seguindo essa metodologia, desenvolvemos a pesquisa sobre o poema *As Proesas de Mem de Sá* buscando analisar suas diversas pontes interdiscursivas, de modo a compreender também o *ethos* que emerge de dentro do texto, ancoramo-nos, para isso, nas contribuições de Dominique Maingueneau.

## **O INTERDISCURSO E O ETHOS NO POEMA DE GESTIS MENDIS DE SAA**

### **1. ANÁLISE DO INTERDISCURSO NO DE GESTIS MENDI DE SAA**

#### **1.1 A INTERDISCURSIVIDADE ENTRE O ÉPICO DE ANCHIETA E A EPOPEIA HOMÉRICA**

O poema épico *De Gestis Mendi de Saa*, de José de Anchieta, escrito inicialmente em latim, narra os feitos de Mem de Sá quando esteve à

frente do Governo Geral do Brasil em meados do século XVI, período de grandes conflitos no Brasil colônia, tendo como pano de fundo o confronto entre os portugueses e os franceses que desde 1555 ocupavam a região da Baía da Guanabara.

A narrativa inicia-se dentro do modelo clássico de grandes cânones literários, nos padrões estéticos latinos e greco-romanos. Na composição do poema, Anchieta se utiliza de elementos de grande valor estético, semântico e de mística religiosa, que são modelos inerentes às epopeias clássicas greco-romanas, como a *Ilíada* e a *Odisseia*, possibilitando também uma ponte interdiscursiva com algumas narrativas bíblicas, essencialmente com o livro do *Êxodo*, que narra a saída dos hebreus do Egito rumo à terra prometida, por intermédio de Moisés.

José de Anchieta, para alguns críticos literários, é tido como o primeiro a desenvolver uma literatura no Brasil, apesar da sua origem europeia. Dos seus escritos, o que mais se destaca é exatamente o épico *Sobre as Façanhas de Mem de Sá*, publicado em 1563. O poema é considerado como o marco inicial da epopeia brasileira, narrando a vitória dos lusitanos, sob o comando do governador Geral Mem de Sá, contra algumas nações indígenas e contra os franceses, em seu projeto de edificação da França Antártica na Baía da Guanabara.

Vejamos uma parte inicial do poema, que descreve a saída do governador Mem de Sá, rumo ao Brasil:

Ó que faustoso sai, Mem de Sá, aquele em que o Brasil te contemplou! quanto bem trará a seus povos abandonados! com que terror fugirá a teus golpes o inimigo fero, que tantos horrores e tantas ruínas lançou nos cristãos, arrastado de furiosa loucura! (ANCHIETA, 2019, CANTO I).

Diante da materialidade linguística do poema, cujo herói é Mem de Sá, podemos fazer uma relação interdiscursiva com os parâmetros dos modelos clássicos das grandes epopeias gregas, especificamente com a *Odisseia*, de Homero, em que desponta como herói o Odisseu. Observemos esta passagem do livro I de Homero (2010, p. 27- 28):

Canta, ó Musa, o varão que astucioso, Rasa Ílion santa, errou de clima em clima, Viu de muitas nações costumes vários. Mil transeis padeceu no equóreo ponto, Por segurar a vida aos seus a volta; Baldo afã! Pereceram, tendo, insanos, Ao claro Hiperião os bois comidos, Que não quis para a pátria alumiá-los. Tudo, ó prole, Dial, me aponta e lembra.

Podemos estabelecer uma ponte interdiscursiva entre esta passagem e o fragmento anteriormente citado *De Gestis*. A aclamação ao herói emerge em ambos os textos. Na *Odisseia*, neste canto inicial, clama-se pela figura heroica da guerra de Troia, o Odisseu. O termo “varão” é relacionado à figura de Odisseu, como homem astucioso, viril, vitorioso e herói da guerra na “Rosa Ílion Santa”: Cidade de Troia, que sucumbiu sob os gregos. Na epopeia latina, Anchieta descreve o herói lusitano Mem de Sá, que se afasta de sua terra natal e parte, assim como Odisseu, para enfrentar grandes obstáculos e inimigos, no caso, os inimigos da ação colonizadora e evangelizadora que seria destinada por Deus às terras brasileiras.

Nas duas estrofes é notória a marca linguística do vocativo, com referência a entidades místicas, divinas. A presença do vocativo remete, na epopeia grega, à divindade Calíope, musa da Poseia Épica, filha de Zeus e Mnemosine, então evocada para cantar o herói Odisseu. No caso do épico de Anchieta, o vocativo remete a Cristo, sujeito oculto na frase

citada, mas que é evocado como aquele que guia os passos do herói Mem de Sá desde os primeiros versos do poema, que trazemos a seguir:

As glórias do Pai celeste e sua força divina, teu nome, ó Cristo Rei, e teus feitos gloriosos começarei a cantar. Num arrojo gigante, empreenderei a celebrar em versos tuas magnas empresas. Pois há pouco tua força descerrou uma aurora por entre a escuridão das regiões brasileiras, que o úmido Sul encharca com furiosas rajadas.

Esse vento impele nimbos e arma tremendas borrascas nos altos mares, e cobre com véus de névoas os campos; fustigando com frio a nudeza das gentes.

(ANCHIETA, 2019, CANTO I)

Nesta parte do texto, a formação eclesiástica e clássica de Anchieta se apresenta bem explicitada, e podemos notar a interdiscursividade com a Odisseia de Homero na presença da aclamação divina. O vocativo, presente na expressão *ó Cristo Rei*, constitui o grande marco linguístico que torna nítido o entrecruzamento dos discursos dos dois textos. O primeiro, pela exaltação de uma entidade da mitologia clássica grega, Calíope, filha de Zeus, o deus do Olimpo. O segundo, pela exaltação a Jesus, o “Cristo Rei”, o filho de Deus, do “Pai Celeste”.

Maingueneau (1984) se interessa por essa materialidade linguística, dentro de “um sistema no qual a definição da rede semântica que circunscreve a especificidade de um discurso coincide com a definição das redes desse discurso com seu Outro”. A presença do vocativo também ganha um duplo valor semântico nessas duas epopeias: inicialmente o observamos pela evocação de um Ser divino, mas essa marca gramatical, ao longo da narrativa, atribui sentido também à figura do herói.



É possível verificar uma ponte interdiscursiva entre o épico de Anchieta e a epopeia de Homero na caracterização das figuras dos heróis, ainda que seja um modelado na mística pagã grega e o outro convencionalizado nos princípios dos valores cristãos. Ambos saem para o alto mar, para defender os valores da sua pátria e de suas divindades. Assim, o herói Mem de Sá, na narrativa de Anchieta é caracterizado como uma espécie de Novo Odisseu. Como o herói grego, Mem de Sá é constituído desde o início da narrativa de Anchieta como um personagem épico; ele parece carregar todas as virtudes que os heróis da Grécia Antiga possuíam, como pode ser verificado no seguinte fragmento:

Trazia, salvo das fauces do oceano, um singular herói, de extraordinária coragem, Mem, que do sangue de nobres antepassados e de seiva ilustre de longa ascendência herdara o sobrenome de Sá. Superiores aos anos, ornamente o rosto barbas brancas e majestosas: alegres as feições, sombreadas de senil gravidade, vivos os olhos, másculo o arcabouço do corpo, frescas ainda, como de moço, as forças de adulto. Muito mais excelente é a alma: pois lha poliram vasta ciência, com a experiência longa do mundo, e a arte da palavra bela. Arraigado no seio traz um amor de Deus, santo, filial, verdadeiro e a fé de Cristo jamais desmentida. No peito, incendiado pelo sopro divino, ferve-lhe o zelode arrancar as almas brasílicas às cadeias do inferno. (ANCHIETA, 2019, CANTO I).

Neste fragmento do poema, observamos os traços que compõem a figura do herói, conforme a perspectiva trazida pelo texto de Anchieta. A partir do texto é perceptível a imagem de um homem viril, corajoso e sábio na arte da palavra e da guerra, o que retoma essa ligação interdiscursiva com os heróis das epopeias gregas, como Aquiles e Odisseu. O efeito de sentido que emana do discurso através da

materialidade do poema também caracteriza Mem de Sá como um grande guerreiro, de antepassados nobres. Mas, principalmente, como um herói cristão, cuja maior ação heroica seria defender a ação evangelizadora no Brasil, que estaria ameaçada pela ocupação francesa. Sua finalidade brasílica seria libertar as “almas brasílicas” das “cadeias do inferno” (Canto I).

Na Terra de Santa Cruz, portanto, Mem de Sá é uma espécie de Odisseu cristão, cuja missão não apenas está fadada à arte da guerra truculenta em si, mas predestinada pelo resgate de um valor. Na *Ilíada* e *Odisseia*, mais que o resgate de Helena, estava presente a restauração do universo mítico helênico. De forma semelhante, em *De Gestis Mendi de Saa*, mais que a expulsão dos franceses, estava em jogo o restabelecimento dos princípios religiosos católicos e jesuíticos. Eis aí um forte elemento simbólico, que denota proximidade interdiscursiva entre os dois poemas.

No canto II, a narrativa do Padre Anchieta destaca a chegada de Mem de Sá e a prisão do índio Cururupeba, líder revoltoso dos Tupinambás, na atual cidade de Madre de Deus, na Bahia:

A um bárbaro então, de boca insolente, lançou feroz aos cristãos mil desafios, exprobrando-lhes o braço inerte e o peito cobarde, bravateando contra eles terríveis matanças. Chamava-se Cururupeba em sua língua materna, nome que na nossa significa Sapó Espalmado. Ao seu insensato orgulho e audaz arrogância infligiu Mem de Sá digna paga, e assim começaram a ter-lhe os brasis grande temor e respeito. (ANCHIETA, 2019, CANTO II)

Neste episódio é travada uma das batalhas de Mem de Sá contra o líder indígena dos Tupinambás, que estavam em conflito com os colonos portugueses. A descrição dessa batalha permite uma ponte

interdiscursiva com a narrativa de Homero, precisamente quando Odisseu chega numa ilha habitada por ciclopes e trava uma das suas maiores batalhas contra o ciclope Polifemo, que acabara de atacar dois dos seus companheiros “Ei-lo, sevo e em silêncio, a dois agarra. / No chão como uns cãozinhos os machuca, / E o cérebro no chão corre espargido;/ Os membros rasga, e lhes devora tudo (HOMERO, 2010, Canto IX, p. 177).

Assim como na descrição da batalha de Odisseu, em que se retrata uma desumanidade insana do ciclope na ilha da costa de Trácia, Mem de Sá está numa cena semelhante contra os índios tupinambás, caracterizados também no texto de Anchieta, por práticas desumanas: “Essa raça selvagem, sem a menor lei, perpetrava/ crimes horrendos contra os mandados divinos, / proferindo impunemente ameaças contínuas e altivos discursos” (ANCHIETA, 2019, CANTO II).

A relação interdiscursiva se dá aqui justamente por uma semelhança constitutiva; os dois heróis das narrativas passam por momentos dificultosos em batalha, enfrentado ferozes inimigos. Apesar do ciclope Polifemo ser um personagem não humano, encontra semelhanças com o Curupeba, pela descrição que o Padre Anchieta faz do líder indígena e de seus demais pares, como uma raça selvagem, sem leis, incivilizada e desumanizada.

## **1.2 A INTERDISCURSIVIDADE ENTRE O EXODUS E O DISCURSO RELIGIOSO NAS FAÇANHAS DE MEM DE SÁ**

Os espaços interdiscursivos presentes no poema de Anchieta ainda estabelecem uma ligação com algumas narrativas bíblicas, em especial com o livro do *Êxodo*, que narra a história de como os Hebreus fugiram

da opressão no Egito até chegarem à terra prometida. Observemos a seguinte passagem do Êxodo:

Portanto impuseram a Israel inspetores de obras para tornar-lhe dura a vida com os trabalhos que lhe exigiam. Foi assim que ele construiu para Faraó as cidades-armazéns de Píton e de Ramsés. Mas, quanto mais os oprimiam, tanto mais se multiplicavam e cresciam, o que fez temer os israelitas. Os egípcios obrigavam os israelitas ao trabalho, e tornavam-lhes amarga a vida com duros trabalhos: a preparação da argila, a fabricação de tijolos, vários trabalhos nos campos, e toda espécie de trabalhos aos quais os obrigavam (Ex 1, 11 – 14).

Neste fragmento, é descrita a opressão do povo de Israel pela tirania egípcia, segundo a narrativa bíblica. O próprio nome Êxodo significa saída, de fato, a saída do povo oprimido de Israel, guiado pelo seu líder Moisés, para a cidade que a ele seria destinada por Javé. O termo se liga semanticamente com a cena discursiva do texto de Anchieta: a saída de Mem de Sá para libertar os povos oprimidos das Terras do Sul: *Envolta, há séculos, no horror da escuridão idolátrica, /houve nas terras do Sul uma nação que dobrara a cabeça/ao jugo do tirano infernal, e levava uma vida/ vazia de luz divina.* (ANCHIETA, 2019, CANTO I). Aqui podemos observar, portanto, outra ligação interdiscursiva dos textos: um narrando a truculência opressiva contra o povo escolhido pela casa de Israel e o outro narrando a barbárie de um povo desconhecido que estaria há tempos vivendo em trevas e que ameaçava ferozmente os cristãos.

Na narrativa de *De Gestis Mendi De Saa*, o texto ecoa um discurso de libertação dos povos esquecidos do Novo Mundo, não apenas se limitando à guerra específica contra os franceses e os índios a eles associados, mas estendendo-se a um projeto de libertação do novo

Homem, um projeto permeado pela figura heroica do Mem de Sá. Pode-se verificar na passagem seguinte o momento em que, na narrativa de Anchieta, Deus curva os olhares para os povos esquecidos do Sul e envia um herói (Mem de Sá) para que atendesse o clamor e o sofrimento dos cristãos atormentados nas regiões brásilicas, impondo a moral cristã para o Novo Mundo: *Mas um dia o pai onipotente volveu os olhares /dos reinos da luz à noite das regiões brasileiras, /às terras que suavam, em borbotões, sangue humano* (ANCHIETA, 2019. CANTO I),

Na epopeia de José de Anchieta estabelece-se para o herói Mem de Sá um projeto civilizador, catequético, libertador do Homem, como enviado por Deus. Nessa perspectiva, interliga-se com a figura de Moisés, que no livro do Êxodo é destinado por Javé (Deus de Abraão, Jacó e de Isaac), para o projeto de libertação do povo hebreu:

Eu vi, eu vi a miséria do meu povo que está no Egito. Ouvi seu grito por causa dos opressores; pois eu conheço as suas angústias. Por isso descí a fim de libertá-lo da mão dos egípcios, e para fazê-lo subir desta terra para uma terra boa e vasta, terra que mana leite e mel, o lugar dos cananeus, dos heteus, dos amorreus, dos ferezeus, dos heveus e dos jebuseus. Agora, o grito dos israelitas chegou até a mim, e também vejo a opressão com que os egípcios os estão oprimindo. Vai, pois, e eu te enviarei a Faraó, para fazer sair do Egito o meu povo, os israelitas (Ex 3, 7-10).

É neste momento que Moisés recebe a missão, que seria destinada por Deus, de colocar em prática o projeto da libertação da casa de Israel, o que revela uma similaridade com o texto de Anchieta. Ambos, Moisés e Mem de Sá, são descritos como enviados para um serviço divino, libertador do Homem, o que indica uma ponte interdiscursiva entre a epopeia de Anchieta e essa narrativa épica do Êxodo, um dos cinco livros do Pentateuco.

Embora os povos das terras brasílicas não se compreendessem como destinados a uma terra prometida, como na tradição judaica, as terras do Sul seriam designadas como o Novo Mundo, visto, na perspectiva jesuítica, como destinado à construção de um reino cristão. E caberia a Mem de Sá colocar em praticidade os valores do mundo ocidental, condicionados pelo serviço catequético evangelizado jesuítico, de “conversão” das populações indígenas ao cristianismo.

A interdiscursividade ainda é marcante no livro II, quando Mem de Sá está em meio à floresta das terras brasílicas atrás dos índios inimigos, e passando por lugares tortuosos de difícil

acesso, lembra da aliança de Deus com os hebreus que estavam sendo perseguidos pelo faraó do Egito. É quando o enunciador faz uma comparação com o livro do Êxodo, na seguinte passagem:

Mas, que há inacessível ao Senhor Deus, que outrora partiu as águas do Mar Vermelho sob os pés do seu povo e fê-lo passar, de plantas enxutas, os fundos do abismo?

Também agora ele próprio guiou os seus como chefe e fez com que sem perigo passassem as pontes estreitas. Transpôs o chefe a vasta lagoa no escuro da noite, firmando o pé nos troncos por três milhas ao longo.  
(ANCHIETA, 2019, CANTO II)

Diante desse fragmento da epopeia, é notória a interdiscursividade observada para com o texto bíblico; os efeitos de sentido atribuídos nesse episódio se entrelaçam com a jornada dos israelitas, como narrada no livro do Êxodo, quando Deus intervém pela figura de Moisés, abrindo o Mar Vermelho, para retirar os hebreus da opressão dos egípcios:

Então Moisés estendeu a mão sobre o mar. E Iahweh, por um forte vento do oriental que soprou toda aquela noite, fez o mar se retirar. Este se tornou

terra seca, e as águas foram divididas. Os israelitas entraram pelo meio do mar em seco; e as águas formaram como um muro à sua direita e à sua esquerda (Ex, 14, 21-28).

Nesses versículos do Êxodo, a narrativa é composta pela interferência do Deus do povo da Casa de Israel, Jeová. O interdiscurso constituído nessa parte se verifica tanto na caracterização de heterogeneidade mostrada no termo “mar”, presente nas duas obras, quanto no seu critério semântico constitutivo, relacionado ao papel interventor divino entre os povos escolhidos, em que se enfatiza, nas duas narrativas, os desígnios da missão divina.

Seguindo a narrativa do Anchieta, é verificável também o interdiscurso sócio-histórico no canto III, relacionado ao personagem Bispo Sardinha e seu martírio. Anchieta narra o momento da morte do bispo, que acarretaria novos embates bélicos contra os índios:

Entretanto, sobre troncos amarrados com vime flexível o Bispo atravessa o vasto espaço do rio. Da parte contrária acodem os cruéis inimigos, vencem a distância a nado por vaus já bem conhecidos. Espumam as águas: entre gritos horrendos, preparam-se os índios à matança impiedosa. Corre o Bispo para a úmida praia e, caindo, seus joelhos cansados se afundam na areia. Ergue mil preces ao Pai celeste, e nos termos que pode, assim fala ao bando furioso: “Sou eu, sou eu mesmo o grande abarê! porque procurais dar-me a morte?” mas que suspiros lhes dobrariam os loucos intentos, que queixumes ou lágrimas? seria mais fácil comover leões da África ou leopardos ferozes do que com rios de prantos dobrar esses selvagens acostumados a faltar o ventre com carnes humanas. Assim clama ele em vão, ajoelhado na praia. Rápido, vem-lhe ao encontro, pela parte contrária o desalmado inimigo, de espada em punho. Cego de raiva, com a foice recurva lhe fende pelo meio a cabeça, afeitando a fronte ungida, com ferida de morte: ele caindo forma na margem vasta mancha de sangue. Os

membros todos lhe desfalecem aos poucos: em breve, espetáculo lastimável, exala o derradeiro suspiro (ANCHIETA, 2019. CANTO III)

Na narração do suplício e morte do primeiro Bispo do Brasil, o Bispo Sardinha, devorado pelos Caetés em 16 de julho de 1556, antes, portanto, da chegada de Mem de Sá ao Brasil, é observável o interdiscurso com o percurso histórico do Bispo à frente do bispado da Bahia, reconhecido historicamente pela sua atuação junto aos colonos, incriminando-os pelas práticas ofensivas aos índios, e junto aos indígenas, combatendo a prática da antropofagia.

Observemos agora, o próximo trecho do poema do Padre Anchieta.

Mas, eis que Deus chama um ministro do exército alado Manda-lhe que corte os espaços com as céleres asas afugente os inimigos do posto altaneiro, insuflando-lhes o terror pelas trevas da noite. Cumprem-se as ordens: voa ele veloz pelas nuvens e segue-o de aspecto horrendo e impassível, esqualído e lívido, o terror: envolve-o um manto de sombras e rufam as asas negras pelos céus nevoentos. Apresenta duras feições, a morte sangrenta, cruéis grilhões com ranger de correntes e ferros, suplícios vingadores prenes de extermínio e de sangue. (ANCHIETA, 2019, CANTO IV).

O fragmento do canto IV é umas das passagens mais marcantes do épico de Anchieta, que narra exatamente o momento em que Mem de Sá e sua tropa lusitana estão prestes a sucumbir na batalha contra os franceses, que os atacavam do grande forte na Baía de Guanabara. E é quando se descreve uma cena de intervenção divina, em que seria enviado por Deus um pássaro gigante alado para aterrorizar as hostes inimigas.

Esse tipo de intervenção é bem comum nas epopeias gregas e narrativas bíblicas, podendo ser verificado no Êxodo, quando Javé



assume esse papel interventor, lançando as dez pragas sobre o Egito, para favorecer seu povo escolhido, de que selecionamos este fragmento: “Disse Iahweh a Moisés: ‘Dize a Aarão: Estende a tua mão com a tua vara sobre os rios, sobre os canais e lagoas, e fazê subir rãs sobre a terra do Egito. Aarão estendeu a mão sobre as águas do Egito, e subiram rãs e cobriram a terra do Egito” (Ex 8, 1-3).

Nos poemas épicos gregos também são comuns as narrativas das intervenções dos deuses míticos. Percebemos então também a presença do interdiscurso em relação à Odisseia de Homero, em que as interferências dos deuses acontecem desde o primeiro ao último canto. Atena, deusa da sabedoria e da justiça, assume um papel veemente a favor de Odisseu e do seu filho, desde o concílio dos deuses no Olimpo até a viagem de Telêmaco em busca do pai. Além de Atena, a narrativa de Homero relata interferências de Hermes, o mensageiro dos deuses, Circe, Poseidon e, até mesmo do próprio Zeus, o maior dos deuses gregos.

Selecionamos, da Odisseia, uma intervenção do livro X:

Da terra aqui Mercúrio extraiu planta, E ma explicou: raiz escura tinha E láctea a flor; os deuses moli a chamam; É-lhes fácil cavá-la, aos homens custa. Foi-se da ilha espessa ao grande Olimpo; Nisto e pensoso dirigi-me a Circe. Eu da entrançada Eéia às portas grito, Que abre logo os resplêndidos batentes, E a seu convite, contristado, a sigo. Aos pés lindo escabelo, num dedáleo Trono me colocou de argênteos cravos. Misturada a bebida em áurea taça, Provei; não me fez mal; da vara ao toque, Disse: “Vai-te à pocilga, aos mais te agrega.” Como para matá-la, o gládio saco; Brada, furta-se ao bote, a meus pés freme: “Quem és? de que nação? de que família? Pasma de que resistas; este encanto, Nunca o susteve alguém por cujos dentes Se infiltrasse o veneno: alma inconcussa Tens no peito. És por certo o sábio

Ulisses, Que o de áureo caduceu me afirmou sempre De Ílio cá surgiria em nau veleira.

Embainha essa espada; em nosso toro, Em mútua confiança, o amor gozemos.

É muito marcante essa passagem, que ocorre no momento em que Mercúrio (Hermes) intervém a favor de Ulisses (Odisseu) e sua tripulação, quando ficam ancorados na ilha de Eéia de Circe, feiticeira que transforma uma parte das tropas do herói Odisseu em porcos. Para detê-la, Ulisses precisa de ajuda. Hermes oferece um antídoto para que os gregos não fossem encantados pelos feitiços e drogas de Circe, que então se espanta pelo herói não ter sucumbido aos seus encantos.

### **1.3 INTERDISCURSO DO *DE GESTIS MENDI DE SAA* COM OS *LUSÍADAS*, DE CAMÕES**

Utilizamos agora, para analisar o interdiscurso na obra *De Gestis Mendi de Saa*, de outro texto clássico, um épico da literatura quinhentista portuguesa, publicado apenas nove anos depois do livro de Anchieta: a obra *Os Lusíadas*, de Luiz Vaz de Camões. Esta obra segue o modelo dos cânones das narrativas épicas greco-romanas. Composta de dez cantos, com estrofes de oito versos decassílabos, tem como ação central a viagem de Vasco da Gama, na descoberta do caminho marítimo para as Índias, ao longo da qual vão sendo acrescentados vários episódios, que têm como mote principal a glorificação do Império e do povo português.

As primeiras descrições do herói no poema de Camões, “aquele ilustre Gama, Que para si de Enéias toma a fama”; o “Vasco da Gama, o forte Capitão/ que a tamanhas empresas se oferece,/de soberbo e de altivo coração,/ a quem Fortuna sempre favorece”, se ligam,

interdiscursivamente, à narração feita por Anchieta da chegada do comandante Mem de Sá às terras do Brasil, ao dizer que a esquadra portuguesa “Trazia, salvo das fauces do oceano, /um singular herói, de extraordinária coragem, / Mem, que do sangue de nobres antepassados/ e de seiva ilustre de longa ascendência /herdara o sobrenome de Sá” (ANCHIETA, 2019, Canto I).

Nas duas narrativas, apresenta-se como herói um nobre e ilustre português, escolhido pelo Rei para comandar as frotas portuguesas pelo oceano. O primeiro, na grande jornada rumo às terras a serem conquistadas no Oriente; o segundo, na jornada rumo às terras do Sul, para assumir o comando das ações da Coroa no *Novo Mundo*. Nesse entrecruzamento histórico/discursivo, estão presentes questões relativas às grandes navegações portuguesas, que possibilitaram a descoberta e conquista de terras e de povos, ao ocidente e ao oriente. Tanto Vasco da Gama quanto Mem de Sá enquadram-se, portanto, num discurso que exalta a expansão da fé e do Império, como fruto da aventura marítima de Portugal, de que temos como exemplo as duas primeiras estrofes da narrativa camonianiana a seguir:

As armas e os barões assinalados, Que da ocidental praia Lusitana, Por mares nunca de antes navegados, Passaram ainda além da Taprobana, Em perigos e guerras esforçados, Mais do que prometia a força humana, E entre gente remota edificaram Novo Reino, que tanto sublimaram; E também as memórias gloriosas Daqueles Reis que foram dilatando A Fé, o Império, e as terras viciosas De África e de Ásia andaram devastando, E aqueles que por obras valorosos Se vão da lei da Morte libertando, Cantando espalharei por toda parte, Se a tanto me ajudar o engenho e arte. (CAMÕES, s.d. CANTO I)

Nessas estrofes, o poeta/enunciador da epopeia diz quais serão os motivos do seu canto, que pretende espalhar “por toda parte”, se a tanto

lhe ajudarem “o engenho e arte”. Entre os motivos, situa a glória do Império português, edificada entre “gente remota”, mas também fala da dilatação da fé, alcançada por esses empreendimentos régios, desde Dom Sebastião, a quem seria dedicado o poema. Menciona África e Ásia, e não menciona a América, as terras do Sul, e nem poderia, porquanto a viagem de Gama se deu anteriormente à chegada de Cabral ao Brasil. Mas é o mesmo tom e o mesmo espírito que animam os seguintes versos de Anchieta, que narram o modo como Mem de Sá enfrentou os mares, e as guerras que o esperavam em terra firme:

Depois dos trabalhos do mar, muitos e vários, deixaram a costa africana, zona que o sol esbraseia. Ainda para lá, o céu adverso e as correntes marítimas os retornam com fúria aos fustigos do vento: enquanto ferozes guerras e cruéis injustiças, causa de tantas dores, esperam a energia do chefe. Lá ao longe, cultivam terra feraz uns poucos colonos, Cingidos em redor de altos montes e praias rochosas, por onde o Sul chuvoso solta as rédeas em fúria, ergue ondas revoltas, envolve em névoas, mares e céus e varre com turbilhões de nuvens os campos(ANCHIETA, 2019, CANTO I)

Não há possibilidade histórica de Anchieta ter lido o épico de Camões, ou vice-versa, antes de produzirem os seus respectivos poemas. Entre outros fatores, porque foram escritos na mesma época, em lugares separados por um imenso oceano. Mas ambos compõem seus discursos, nas últimas estrofes citadas, a partir de formações discursivas anteriores, relativas às narrativas escritas e orais das aventuras marítimas de Portugal no Atlântico, desde a primeira década do século XV. As aproximações citadas entre as duas epopeias, formam, portanto, conforme expressa Maingueneau, um conjunto “de discursos cuja individuação é postulada previamente” (MAINGUENEAU, 1997, p. 113).

O poema de *Camões* é todo ele revestido de referências mitológicas greco-romanas, como próprio do classicismo quinhentista português, sendo bastante visível as interdiscursividades com as obras de Homero e Virgílio. Enquanto a epopeia de *Anchieta*, ainda que seja possível detectar o interdiscurso com a epopeia homérica, como aqui foi demonstrado, já possui uma narrativa toda voltada para o discurso religioso cristão, e sua escritura em latim revela um outro universo canônico, ligado à sua formação escolástica. Seleccionamos, a seguir, um fragmento do *De Gestis Mendi de Saa*, colocando-o ao lado de outro trecho de *Os Lusíadas*, em que percebemos um interdiscurso na descrição de como os mares bravios, na passagem das naus (em *Camões*) e dos ventos (em *Anchieta*) se tornam brandos. É quando se mostram, também no poema de *Anchieta*, as referências à mitologia clássica grega, como se vê a seguir:

<p>Já no largo Oceano navegavam, As inquietas ondas apartando; Os ventos brandamente respiravam, Das naus as velas côncavas inchando; Da branca espuma os mares se mostravam Cobertos, onde as proas vão cortando As marítimas águas consagradas, Que do gado de Proteu são cortadas. (CAMÕES, s.d., CANTO X)</p>	<p>Incha o mar, erguem-se as ondas, e os rolos das vagas atirando-se contra os rochedos rouquejam de espuma; e, quando os ventos pousam, calam-se e na lisura dos mares ao sopro do zéfiro, as ondas de repente se amansam. (ANCHIETA, 2019, CANTO IV)</p>
---	--

As descrições dos mares, dos ventos, das ondas, nos fragmentos dos dois poemas, possuem, como se pode ver, uma materialidade linguística muito próxima, caracterizando uma unidade interdiscursiva. E também podemos perceber, finalizando as duas estrofes, referências mitológicas clássicas. No caso de *Os Lusíadas*, a menção a Proteu, que na mitologia grega era filho do Oceano, guardador

dos rebanhos de Poseidon. No caso do Anchieta, a menção a Zéfiro, Deus dos ventos do Oeste na mitologia grega.

Finalmente, trazemos outro fragmento dos *Lusíadas*, importante por denotar também uma aproximação na construção discursiva dos dois heróis, Mem de Sá e Vasco da Gama. O fragmento é retirado do Canto IV, quando Vasco da Gama se vê em meio a uma grande tempestade, à beira do naufrágio e da morte, e pede ajuda a Deus:

Vendo Vasco da Gama que tão perto Do fim de seu desejo se perdia, Vendo ora o mar até o Inferno aberto, Ora com nova fúria ao Céu subia, Confuso de temor, da vida incerto, Onde nenhum remédio lhe valia, Chama aquele remédio santo e forte Que o impossível pode, desta sorte: - «Divina Guarda, angélica, celeste, Que os céus, o mar e terra senhoreias: Tu, que a todo Israel refúgio deste por metade das águas Eritreias; Tu, que livraste Paulo e defendeste Das Sirtes arenosas e ondas feias, E, guardaste, cos filhos, o segundo Povoador do alagado e vácuo mundo (CAMÕES, s.d. CANTO IV).

O herói clama então pela intervenção divina, mencionando várias intervenções descritas nas narrativas bíblicas. Com o termo Eritreia, com que os antigos gregos nomeavam o Mar Vermelho, faz referência ao episódio da fuga do Egito, já referenciado aqui na análise interdiscursiva entre o poema de Anchieta e o livro do Êxodo. Também cita o salvamento de Paulo de um naufrágio, que é descrito nos Atos dos Apóstolos, além da salvação de Noé e seus filhos, povoadores “do alagado e vácuo mundo”. Em *De Gestis Mendi de Saa*, quando Mem de Sá se vê, com os seus, totalmente perdido e aniquilado na batalha contra os franceses na Baía da Guanabara, ele também recorre em prece à intervenção divina, como mostram os seguintes versos:

Ai! porque nos entrega, supremo Criador do universo, sem recurso nenhum, aos últimos riscos da vida? Bem vêes que nossas forças, rendidas por imenso trabalho, já não podem subsistir.

Estende a mão bondosa e sinte teu furor justiceiro. a raça inimiga. Se soltares as rédeas da ira, o próprio espaço se armará de feixes de luzes, lançará em combate suas torrentes de dardos, e com a destra oculta arrojará seus raios ferozes, incendiando do bojo das nuvens o forte altaneiro (ANCHIETA, 2019, CANTO IV).

Certamente é na descrição dos heróis, na exaltação da sua viagem e seu domínio sobre os mares, visando a expansão do Império e a dilatação da fé, é que reside o principal eixo de interdiscursividade entre *Os Lusíadas* e *De Gestis Mendi de Saa*. Mas como comprovamos nos últimos fragmentos selecionados, o discurso dos heróis se reveste igualmente, na narrativa construída pelos poetas/enunciadores, de um tom de personalidade fervorosa na comunicação com Deus e as forças celestiais.

## **2 DE GESTIS MENDI DE SAA: O ETHOS DISCURSIVO**

### **2.1 O ETHOS PRÉ-DISCURSIVO DO PADRE JOSÉ DE ANCHIETA**

De acordo com Dominique Maingueneau (2016), antes mesmo de um sujeito enunciador manifestar seu discurso é possível que seus receptores criem uma imagem pré-discursiva sobre ele. Nessa perspectiva, é gerado uma *ethos* prévio, ou seja, a competência ou caráter que um receptor pode agregar a um emissor por alguns elementos característicos que se tem desse emissor, formando assim uma imagem pré-discursiva de um determinado enunciador.

O padre Anchieta era portador de uma formação eclesiástica cristã, tinha um discurso constituído por conjecturas religiosas e um pensamento civilizador, calcado na cultura ocidental, dentro do modelo judaico-cristão. A sua importância no Brasil colônia se deu tanto pelo seu trabalho apostólico catequético, como na grande contribuição no âmbito literário, artístico, teatral e linguístico.

É possível dizer que o jesuíta é um dos representantes do início da formação literária nas terras brasílicas, apesar de europeu, pois destinou quase toda sua vida à missão no Brasil, produzindo uma obra considerável e bem qualificada na literatura. Nessa perspectiva, Ivan (2013, p. 3) entende que na “poesia de José de Anchieta nada há mais próximo a suas ações normais que sua intenção religiosa. Em suma, as coisas são o que são. Dessa plenitude procede a força substancial de imaginação e linguagem com que escreve sua poesia”. Ao contribuir na expansão do catolicismo pelo Brasil, num período de contrarreforma, Anchieta utilizou de sua engenhosidade para desenvolver um trabalho civilizador, mesclando sua formação teológica e literária no trabalho com os índios e colonos.

A História de Anchieta no Brasil atesta tanto a sua importância religiosa, como missionário e evangelizador, quanto a sua grandeza intelectual no campo do estudo da língua e seu grande talento na arte da literatura. Anchieta também tinha uma interlocução direta com a administração política da sociedade colonial. Diante de tantas funções, o seu projeto civilizador, próprio da ordem jesuítica, seria a consolidação no Brasil, com seus nativos e colonos, de um grande reino de cristandade no Novo Mundo. Sobre o ecletismo de Anchieta e sua produção literária, afirma Ivan (2013, p. 6):



Nossa primeira expressão de poesia tem cinco séculos, mais ou menos; a primeira voz poética ouvida na terra brasílica é José de Anchieta. Ele representa nossa primeira expressão escrita no momento central de dicção poética da língua selvagem; como os mais notáveis escritores humanistas de sua época, escreve parte de sua poesia em latim. Escreveu também em castelhano, em tupi e, naturalmente, em português”. (IVAN, 2013, p. 6).

Em pleno século XVI, o jesuíta dá vazão ao seu projeto de uma vida consagrada ao sacerdócio, mas também dedicada à língua e a literatura, e o seu projeto civilizador traça esse

elo de ligação entre linguagem, religiosidade e poesia. Anchieta se insere na cultura do homem nativo, levado pela sua curiosidade linguística pela língua tupi, e dá o ponto inicial para uma nova implementação da cultura ocidental no Novo Mundo. Apresenta a mensagem de Jesus Cristo mesclando-a com a língua e cultura dos próprios nativos, o que seria facilitado futuramente com a criação de uma língua geral, o Tupi-Guarani.

Anchieta se interessava pela imagem do índio brasileiro, e é nele que tenta buscar a essência da poesia. É justamente pela poesia e fé cristã que esse projeto civilizador busca extrair sua essência; um projeto que se calcava no pensamento filosófico e teológico jesuítico, na tentativa de edificação de um Novo Homem. Para Eisenberg (2000, p. 14) “as missões jesuíticas do Novo Mundo formam o contexto histórico e intelectual do desenvolvimento do pensamento político-jesuítico do início da era moderna”. Pensamento este que terá como maiores expressões, no século XVI, Manuel de Nóbrega e José de Anchieta, e no século seguinte, o Padre Antônio Vieira,Essas são algumas observações macro sobre atribuições conferidas, ao longo da História, ao Padre Anchieta, que possibilitam a formação de um *ethos* pré-discursivo,

observável pelas características dadas aos seus discursos, antes mesmo de enunciados. Ou seja, aquele público leitor que hoje, no século XXI, se dispõe a ler o *De Gestis*, já tem formado esse *ethos* do Padre Anchieta, antes mesmo de iniciar a sua leitura. Também os leitores do século XVI, oriundos principalmente da classe sacerdotal e de uma nobreza ilustrada, como co-enunciadores, já conceberiam previamente um *ethos* da sua imagem, pelo seu posicionamento como Jesuíta, fiador do seu próprio discurso.

## **2.2 A IMAGEM DO PADRE ANCHIETA PELA MATERIALIZAÇÃO DISCURSIVA DO POEMA SOBRE AS FAÇANHAS DE MEM DE SÁ**

A obra *De Gestis Mendi de Saa* é bastante complexa, inovadora e carregada de um projeto dito místico cristão e civilizador; um projeto que, em grande medida, foi o responsável por conduzir o Brasil a se firmar como uma das grandes nações cristãs do mundo ocidental. Respalhado pela filosofia mainguenoniana, que dá sustentação à nossa pesquisa, constatamos que a epopeia de Anchieta está fixada numa conjuntura sócio-discursiva do período de contrarreforma, ficando nítido na narrativa do poema este embate ideológico e teológico entre a Igreja Católica e as correntes religiosas protestantes, que eram enfrentadas na Europa e estavam sendo introduzidas na colônia brasileira, com a ocupação francesa liderada por Villegagnon.

Essa conjuntura sócio-histórica facilita a identificação do *ethos* discursivo no poema *Sobre as Façanhas de Mem de Sá* como atrelado a uma formação discursiva católica jesuítica, direcionada ao viés ideológico de expandir a doutrina cristã ao Novo Mundo e aos povos indígenas. Uma conjuntura que também compreendia os termos sócio-políticos e mercantis da Coroa portuguesa, tendo em vista a junção

entre Igreja e Estado, que na época compartilhavam interesses semelhantes. Na citação a seguir, extraída da segunda parte do poema, o sacerdote de Cristo descreve a manutenção das novas leis por Mem de Sá, e na prática, a criação das aldeias missionárias jesuíticas, com o desterro dos índios dos seus locais de origem:

De início para poder jungir esses rudes selvagens ao jugo da lei e moldá-los pela doutrina de Cristo, ordena que deixados recôncavos, campos, florestas, acorram de todas as partes a um mesmo local e aí construam novas casas, ergam novas aldeias e comecem a deixar os antigos costumes de feras; não vagueiem daqui e dali, como tigres, pelos cerrados, sem moradia certa, sempre duma terra p'ra outra, sem nunca fixar-se em aldeias estáveis. Era de ver como logo deixaram as enfumaçadas malocas, suas cabanas cobertas de palha e suas roças agrestes. Acorriam de todas as partes, movido da fama e do muito medo que do governador se espalhara; todos se submetiam a si, suas esposas e filhos sem ousar opor-se ou confiar em seus braços e armas. Decidido assim a impor nova ordem, novos costumes, o magnânimo chefe manda construir quatro aldeias de amplo circuito, nas quais se reúnem todos os índios das tabas em derredor e onde aprendam aos poucos, de coração já manso, as leis santas de Cristo (ANCHIETA, 2019, CANTO II).

A cena englobante que compõe essa parte da narrativa é justamente a do discurso religioso, assumido desde o início da epopeia, enunciado através da cena genérica do poema épico, formando assim uma cenografia, um quadro cênico, em que o discurso do enunciador encontra um sentido. É assim, conforme Maingueneau (2015, p. 123), “que o enunciador, por meio da enunciação, organiza a situação a partir da qual pretende enunciar”. É verificável que, nessa cenografia, o padre Anchieta, enunciador do texto, apresenta um *ethos* discursivo de quem tem o domínio da oratória, do conhecimento clássico e literário.

É perceptível nos versos que o sacerdote utiliza da figura de Mem de Sá para dizer da ruptura com os costumes ditos selvagens, a serem modificados pela “doutrina de Cristo”, se apoiando não só na necessidade de instauração de um novo credo, mas de toda uma cultura

“civilizatória” europeia. A imagem que o enunciador desenvolve no poema é a de um fiador que tem compromisso com os termos doutrinários da Companhia de Jesus, e que no viés ideológico sustenta a submissão dos índios à doutrina cristã, dentro dos parâmetros civilizatórios defendidos pelos reinos cristãos no Novo Mundo.

No fragmento seguinte, do Canto II, tem-se a descrição da construção de quatro aldeias, com seus respectivos templos. Exalta-se então a vitória dos céus contra os infernos na submissão dos índios, o que também dialoga com algumas marcas do Barroco, nessa dualidade corpo e alma, céu e inferno:

Brotam as novas moradias; o índio, nômade há pouco, ergue seu teto que o abrigará muitos anos, e canta, em igrejas novas, o nome de Jesus, reverente. O pio governador impõe santas leis aos selvagens, e, desterrando costumes e ritos dos antepassados, vínculos que os ligavam ao tirano do inferno e lhes enlodavam as almas de culpas horrendas, substitui-lhes preceitos divinos que cortem abusos, lavem os corações afeiados e os rendam ao jugo de Cristo que, com um único aceno, rege o universo. Reconheçam primeiramente o Deus do céu e da terra, a quem os esquadrões dos anjos e os astros celestes, os abismos do inferno e a mole terrestre obedecem: que o reconheçam e lhe cumpram as ordens divinas. Cessem já as cruas guerras e as sangrentas matanças, o bárbaro costume de espedaçar o inimigo, densedentar com seu sangue as fauces sequiosas, e devorar carne humana: é só com a morte que se pagará tal crime, sangue por sangue. Dá força de lei civil a tudo quanto nos manda o Criador e aos renitentes com indignação ameaça (ANCHIETA, 2019, CANTO II).

Nesse fragmento, é notório o caráter argumentativo que o enunciador estabelece com o personagem Mem de Sá, ao qual atribui a imagem de um católico cujo ideal é realizar a transformação dos costumes dos antigos indígenas, que teriam sido adotados pela carência do conhecimento de Cristo. Emanando, na materialidade textual do enunciador, o *ethos* do herói Mem de Sá como de um cristão católico que impõe sobre a “barbárie” um novo modelo de aculturação, baseado nos critérios da doutrina da fé católica romana. Podemos dizer que a imagem que o enunciador constrói da figura de Mem de Sá só pode ser caracterizada como pacífica com relação aos índios que já estavam em processo de doutrinação cristã, conduzidos a práticas de vida firmadas nos princípios éticos do cristianismo. Já que para com os índios que

negavam essa submissão e permaneciam independentes, conservando suas práticas e costumes, a estratégia muitas vezes era a guerra.

Para Maingueneau (2016), os discursos literários são discursos constituintes, ou seja, autofundantes, que se validam por si mesmos, e nessa ótica podem se agregar ao discurso religioso e o filosófico, também tidos como autoconstituintes. Nas passagens descritas, como entre outras muitas partes da epopeia, é perceptível a presença do discurso religioso no literário. O enunciador revela a imagem de um herói que, mesmo comparado aos cânones literários das narrativas gregas, tem sua imagem também construída pelo sentido ético-moral do cristianismo, como percebemos nas falas do personagem Mem de Sá.

Maingueneau (2011) enfatiza também que a partir do momento em que o sujeito enunciador profere seu discurso sua postura vai construindo seu corpo, e esse corpo é justamente a sua imagem, que é atrelada à enunciação discursiva de um conjunto de valores, políticos ou

ideológicos. O que marca o texto do Pe. Anchieta são as várias conjecturas religiosas, tendo em vista que ele está ancorado em toda uma formação pautada nesse campo discursivo.

O poema apresenta uma série de valores como traços distintivos que se agregam à personalidade do referido sacerdote, levando em conta não apenas sua dádiva de fé, mas fatores relacionados à política administrativa de colonização do Brasil, pela Coroa lusitana. Na passagem final do livro II do poema, Anchieta apresenta narrativas que, além de se referirem às ações do personagem Mem de Sá e dos próprios jesuítas, fazem considerações também quanto aos objetivos da colonização portuguesa:

Vão ter com o ilustre Chefe e imploram sua aliança e direitos de amigos. Leis que impuser, sejam quais forem, prontificam-se a cumpri-las. Pedem paz e perdão.

Recebe-os com mansidão o Chefe valente. Dá-lhes a paz e mais as leis. Em seguida lhes manda que se abstenham de festas sangrentas, onde dantes soíam cevar-se em carne humana, como feras vorazes. Reúnam-se em aldeias, onde possam aprender a lei santa e os mandamentos divinos do Pai celestial. Comecem finalmente a sacudir dos ombros o jugo do tirano cruel e voltar à justiça de Cristo. Submetem-se alegres à invencível bandeira do Rei supremo e regozijam-se de seguir no futuro as divinas campanhas de Cristo. O furor e a cólera antiga desaparecem por completo: das ávidas fauces desterram o sanguinoso apetite de espedaçar membros humanos. Também ordena por fim que, pacificados e mansos, paguem tributo anual ao grande Rei lusitano, cujo maior anseio é espalhar entre os povos selvagens a doutrina de quem é o eterno Senhor do universo. Não foram as pedrarias do Oriente e as grandezas do Ganges, nem as especiarias perfumosas que a Índia derrama do seio fecundo, terra donde o sol lança à corrida seus chamejantes cavalos: foi, sim, o zelo abrasado de levar teu nome, ó Cristo, a todas as gentes, em qualquer clima da terra, o que moveu o régio peito a afrontar sendas desconhecidas, trabalhos na terra, ameaças

no mar, e a rasgar com esquadras inteiras oceanos enfurecidos e dantes jamais navegados. Por isso o Pai onipotente, rei do imenso universo, tornou temido de todos o nome de nosso monarca:

depois da Europa, Ásia e África com seus vastos desertos, deu-lhe agora o domínio desses povos brasis, peitos ferozes, gente indomável que no sangue dos homens dessedenta as fauces sequiosas. Ele os curvou ao Império e os fez tremer diante das lusas quinas gloriosas (ANCHIETA, 2019, CANTO II).

Na primeira estrofe, o enunciador evidencia a vitória do herói da narrativa, Mem de Sá, num extenso conflito contra indígenas Aimorés que haviam incendiado uma vila de colonos, não muito distante de Salvador. Esta estrofe sucede uma longa e trágica descrição das batalhas, que traz detalhes aterrorizantes sobre a dizimação dos índios: “encharcam de sangue as espadas luzentes”, e sobre “montes de cadáveres os soldados avançam”. Aqui, os índios vencidos se submetem às leis do vencedor, “sejam quais leis forem”. E na narrativa de Anchieta, são recebidos com “mansidão” pelo “Chefe valente”, que “dá-lhes a paz e mais as leis”.

No final desta estrofe revela-se, no discurso do enunciador, um corpo que se constitui pela imagem de um fiador que realça positivamente o aspecto religioso da submissão dos índios, pois que passariam a se reunir “em aldeias, onde possam aprender a lei santa/ e os mandamentos divinos do Pai celestial”, ou seja, nos aldeamentos jesuíticos. Diante da materialização linguística do objeto, é verificável o empenho ideológico do enunciador em submeter aos índios a um novo modelo de credo e de cultura, preconizando uma ruptura cultural com o que vivenciavam antes, especialmente, “que se abstenham de festas sangrentas, onde dantes soíam/ cevar-se em carne humana, como feras vorazes”.

Mas além da expressão de uma lenta e gradual doutrinação catequética jesuítica, percebe-se, mais visivelmente na segunda estrofe, a associação do *ethos* religioso e místico do enunciador à imagem de uma figura essencialmente política: Também ordena por fim que,

pacificados e mansos, /paguem tributo anual ao grande Rei lusitano, /cujo maior anseio é espalhar entre os povos selvagens /a doutrina de quem é o eterno Senhor do universo. Nesses versos fica evidente a postura de um religioso que, além da introdução do cristianismo entre os índios, expressava-se politicamente segundo os interesses lusitanos. Isso é manifestado nos versos em que o enunciador submete os índios igualmente a Cristo e à Coroa Portuguesa, indicando o caráter econômico e religioso da conquista do Novo Mundo. Em síntese, pode-se constatar então dois *éthes* caracterizados, a de uma figura religiosa pautada na doutrinação dos povos indígenas, e a de sua imagem política, relacionada à administração colonial e aos interesses socioeconômicos de Portugal para com o Brasil. Sabendo-se que na junção entre Igreja e Estado no processo de colonização, o clero e a Coroa partilhavam interesses comuns.

Mas a partir do décimo verso da segunda estrofe, o poeta/enunciador abandona a descrição da fala de Mem de Sá, e assume ele próprio o discurso, posicionando-se fortemente sobre uma questão que sempre provocou polêmicas, tanto entre aqueles que se envolveram a partir do século XVI no processo de colonização e catequização do Novo Mundo, como na própria historiografia contemporânea, quando debruça sobre o projeto colonizador: se os interesses econômicos sobrepujavam os interesses religiosos, ou se caminhavam realmente juntos. E Anchieta, em versos contundentes, assume o discurso de



prevalência do interesse religioso sobre o interesse econômico, dizendo que não foram as riquezas a serem exploradas nos territórios conquistados, “as pedrarias do oriente e as grandezas do Ganges...” que moveram os reis de Portugal “a afrontar sendas desconhecidas, trabalhos na terra,/ ameaças no mar, e a rasgar com esquadras inteiras/oceanos enfurecidos e dantes jamais navegados”. Defende então, evocando Jesus, que “foi, sim, o zelo abrasado de levar teu nome, ó Cristo, a todas as gentes, em qualquer clima da terra, o que moveu o régio peito” nesse empreendimento. Não poderia saber Anchieta que dois séculos depois os padres da sua Companhia conheceriam outra realidade, de uma sobreposição feroz dos interesses econômicos e políticos sobre os princípios religiosos, quando da expulsão da ordem jesuítica do Brasil, em 1759.

O canto IV do poema é a parte em que a narrativa atinge um clímax, na descrição do cenário de guerra contra os franceses e os índios a eles aliados, em que os portugueses, sob a liderança de Mem de Sá, derrotaram a denominada França Antártica, que o comandante francês Villegagnon havia edificado, como colônia do Estado francês, na Baía da Guanabara. Nas estrofes seguintes, apresentamos a narrativa de Anchieta sobre a exploração dos franceses no território brasileiro e sua aliança com os índios tupinambás e tamoios:

Longe daí, onde o Sul proceloso com chuvas frequentes açoita as terras e os plainos imensos do mar turbulento, aonde chega o sol, completado quase o giro do ano e percorridos em seu carro de luz os signos celestes: os inimigos tem seus campos voltados para as tímidas ondas do oceano, e numerosas aldeias junto às áridas praias,  
e outras muitas sitas ao ocidente, pouso do Zéfiro, construídas ora no campo, ora em meio de densas florestas. Estes provocam em guerra

continua aos portugueses cujas povoações não distam muito das deles. Aprisionam os homens traiçoeiramente, saqueiam as propriedades sem guarda, lançam o incêndio nos campos e cometem mil assassínios em frequentes sortidas. Com eles tratam, ávidos do comércio da bárbara gente, os Franceses; trocam mercadorias, e com luzentes espadas, foices, anzóis, tesouras em grande número, amansam os corações ferozes dos índios e recebem em troca o pau brasil, que serve para tingir de vermelho as vestes, a acre pimenta, aves variegadas e os animais que imitam as maneiras humanas. De há pouco tempo, com o correr silencioso dos anos, erguem a cabeça altivos e arrastados pela cobiça querem para si o que os lusos com grande trabalho alcançaram. Movidos pois de furiosa coragem usurpam reinos alheios, fundam em altos rochedos fortaleza possante e a cingem com todas as armas. Mais ainda: com o coração infeccionado pela heresia, e com a mente opressa pelas trevas do erro, não só todos se afastam do reto caminho da crença, mas procuram perverter, assim dizem, com falsas doutrinas os míseros povos índios, de todo ignorantes (ANCHIETA, 2019, CANTO IV).

Na primeira estrofe são descritos os índios aliados dos franceses, cujas aldeias povoavam tanto o litoral, quanto o interior das florestas nessa região que corresponde hoje ao estado do Rio de Janeiro, mencionando as guerras constantes contra os povoados próximos dos portugueses. Na segunda estrofe, é descrito o comércio que realizavam com os franceses, na conhecida prática do escambo, de que também se valeram os portugueses, principalmente nos trinta primeiros anos de colonização, trocando “luzentes espadas, foices, anzóis, tesouras em grande número”, pelo Pau Brasil. No final da estrofe, enfatiza-se também, com maior austeridade, o embate religioso que envolvia as duas correntes teológicas, o protestantismo dos franceses e o catolicismo dos portugueses.

Anchieta então se coloca como enunciador da doutrina da contrarreforma, estabelecida pelo Concílio de Trento, de que a ordem jesuítica representou um braço missionário no Novo Mundo. O poema, que antes trouxe o *ethos* de Mem de Sá como um missionário que se incumbia da pacificação e cristianização dos índios, agora também revela seu *ethos* de combatente contra

os invasores franceses, que “com o coração infeccionado de heresia/(...) procuram perverter, assim dizem, com falsas doutrinas/ os míseros povos índios, de todo ignorantes”.

Já se preparando para a guerra, mas fazendo ainda um esforço diplomático para a rendição dos franceses, então cercados no Forte da Baía da Guanabara, Mem de Sá profere um discurso retórico, assim descrito por Anchieta:

Mas, viu o piedoso chefe que tal guerra só se faria a peso de muito sangue e ao preço e muitas cabeças. Compassivo, preferiu evitar a crueza da guerra e tentando a via da paz, ao general dos Franceses mandou estes dizeres num pequenino bilhete: “A fama, general glorioso, te canta como excelent es feitos prestantes, e longa experiência da guerra e também as belas artes todas te poliram a alma. Não creio pois que te hás de lançar a empresa tão árdua para defender uma causa injusta, contra todo o direito divino e humano, com a morte de tantos soldados. Essa terra que habitas é nosso domínio intangível: pois que a conquistou o trabalho esforçado dos lusos. Se te aprouver abandonar nossos reinos, de grado, como ordena o nosso e vosso rei, será suprimida toda a ocasião de manchar nossas destras com sangue, e nada sofrerá por isso a tua honra de chefe. Doutro modo, decididos estamos a atacar sem piedade a fortaleza e a travar horrendo e cerrado combate, manchar as mãos de sangue e a tingir de vermelho as naus, os rochedos e as praias brancas de areia. Fa-lo-ei contra a vontade, testemunha me seja Deus aqui presente: tu só darás conta tremenda do que suceder, no tribunal do Senhor. Responsável tu só o será dos crimes, das

ruínas e sangue que se derramar: do alto do céu nos contempla Cristo que um dia virá julgar-nos os atos da vida” (ANCHIETA, 2019, CANTO IV).

Como foi dito, Mem de Sá é descrito pelo enunciador como um herói semelhante aos das epopeias gregas, mas não apenas se limitando, nessa descrição, às virtudes da força e da coragem. O enunciador o compõe também como alguém que detém a arte da retórica, que busca convencer e persuadir o chefe inimigo à rendição, utilizando para isso dos três elementos que compõem a retórica aristotélica: o *logos*, através da lógica e coerência argumentativa, ao enfatizar que da resposta do inimigo dependerá o peso da ação dos portugueses; o *ethos*, ao imprimir sobre si um caráter compreensivo e amistoso, ao mesmo tempo que se apresenta destemido e resoluto; o *pathos*, tentando cativar os sentimentos do inimigo, elogiando os feitos, a experiência e o gosto pelas belas artes do General francês: “*A fama, general glorioso, te canta como excelente em feitos prestantes, e longa experiência da guerra e também as belas artes todas te poliram a alma*”. Devemos ressaltar que Anchieta, aquele que assim retrata o seu herói,

como detentor de todos os princípios da boa retórica, se revela, nessa passagem, um grande conhecedor desta arte do argumento e da persuasão, o que é condizente com sua formação intelectual jesuítica.

Mas os discursos incisivos e ações diplomáticas para o tratado de paz não alcançam êxito, pela recusa dos franceses, dando seguimento então à guerra entre europeus e índios na capitania de São Vicente, em que historicamente diversas tribos foram exterminadas. Cessados os conflitos, um dos marcos mais impactantes do poema é quando o herói chega à fortaleza abandonada pelos franceses depois da vitória dos lusos. Mem de Sá se depara então, na narrativa, com os livros que

comporiam a tentativa da introdução do protestantismo no Brasil pelos franceses:

Encontrava-se aí um grande móvel, cheio de livros que encerram doutrinas crivadas de impiedades e erros. Martim Lutero os compôs com mente perversa e mandou a seus filhos observá-los à risca. Enraivado, muitas blasfêmias arrojou contra o papa, Sumo Pontífice e contra a Igreja, esposa de Cristo. Muitas outras vomitou de seus lábios impuros João Brêncio, raça de Lutero e digno de infâmia paterna: e o petulante Melanton de coração mal cheiroso. Também aí estava a fera que os abismos do inferno há pouco arrotaram de suas vasas imundas, dragão inchado de todo o veneno que o mundo preparou em seus monstros. É Calvino, a serpente de coleio variado e horrendo, que abraça no rolo de suas espirais o forte, vibra olhares de fogo e agita a língua trífida em ruídos de morte. É este quem te protegerá contra força celeste Ó ímpio francês? estes são os arcos, estas as balas de fogo que para ti preparaste? Calvino vencer a Cristo, Senhor do céu e da terra? Em que fúrias ardentes te consumias, que loucura de ti se apossava quando, desprezando a bandeira triunfante de Cristo, pensavas defender com teus venenos de monstro os muros do forte? Não sabias que o dragão que habitava as cavernas do inferno, caíra outrora vencido, quando Cristo estendeu os braços nus sobre o lenho, santificando com rios de sangue o horrendo madeiro? Eis o digno prêmio que teus feitos merecem! (ANCHIETA, 2019, CANTO IV)

Pelo exposto neste fragmento, notamos toda a dimensão da posição de confronto em que se encontrava a Igreja católica, face às reformas protestantes. A guerra teológica se transfere então, com toda a intensidade que os versos de Anchieta propiciam, para o campo das disputas entre os representantes das duas coroas: de um lado os lusos, como representantes da fé católica; do outro os franceses, representantes das ideias reformistas. Além da guerra cívico-militar, a guerra religiosa ganha ainda mais relevância, justamente pelos padres

da Companhia de Jesus serem o braço da contrarreforma na América Portuguesa. Anchieta então, missionário e poeta jesuíta, armando-se da sua poesia, reveste-se totalmente do *ethos* de soldado de Cristo contra aqueles que considera representantes da serpente do mal, principalmente contra Calvino, que chama de “fera que os abismos do inferno/há pouco arrotaram de suas vasas imundas”.

Percebe-se então, que além do *ethos* discursivo do enunciador como missionário do bem, pacificador e conversor dos gentios, o poeta também empresta para si o *ethos* empregado para caracterizar o personagem Mem de Sá, como herói corajoso e guerreiro; no caso de Anchieta, como se disse, um soldado de cristo contra a reforma protestante. Essa parte da narrativa idealiza, portanto, a vitória dos portugueses contra os franceses e seus aliados indígenas como uma vitória divina, da igreja católica “única e verdadeira”, como prega o catecismo da Igreja Católica gestado a partir do Concílio de Trento: “porque tem como origem e modelo a unidade na Trindade das Pessoas de um só Deus; porque tem como fundador e cabeça Jesus Cristo, que restabelece a unidade de todos os povos num só corpo; e porque tem como alma o Espírito Santo, que une todos os fiéis na comunhão em Cristo”. (CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA, 1993, § 161).

Para encerrar, trazemos aqui um fragmento que denota a formação discursiva à qual o enunciador se mostra maior tributário, definidora também do seu *ethos* discursivo, caracterizado por uma devoção imperiosa a Jesus Cristo.

A força de teu braço realizou estes milagres, Cristo poderoso; tu meteste no coração dos Franceses o medo cruel, de ti fugiu a multidão dos malvados, e aterrorizada abandonou as gigantescas muralhas; a ti somente se deve, a ti, Jesus, esta glória! Tu reges com teu cetro os vastos globos do espaço, e com

um aceno guias o mundo brilhante dos astros volvendo no eterno giro as arcadas celestes (ANCHIETA, 2019, CANTO IV).

A ordem a que o enunciador pertence, como ostenta o próprio título de Companhia de Jesus, preconizava uma fé inabalável em Jesus Cristo e obediência irrestrita ao seu evangelho. Na verdade, desde os primeiros versos do poema Jesus é apresentado como o grande herói da epopeia: “teu nome, ó Cristo Rei, e teus feitos gloriosos/ começarei a cantar”. E aqui, novamente, na passagem descrita, observamos essa imagem do enunciador pautada pela devoção religiosa a Jesus Cristo, como mediador da glória da vitória contra o invasor francês e as tribos dos índios tupinambás. Exalta o poder de Cristo, nomeando-o indistintamente como Deus, o criador: “Tu reges com teu cetro os vastos globos do espaço, e com um aceno guias o mundo brilhante dos astros”. Numa passagem que revela que a unidade congênita entre Deus e Jesus Cristo se expressa de forma muito contundente no pensamento teológico jesuítico.

E finalizamos a análise do poema épico *De Gestis Mendi de Saa*, trazendo os últimos versos da epopeia, que termina com uma oração, em louvor à glória de Jesus Cristo e ao Deus Uno e trino:

Glória imensa a ti, ó Pai bondoso; glória, ó Filho imensa a ti; ó Espírito, glória imensa a ti! Tu que concebeste pelo Santo Espírito ao Filho do Pai eterno, glória a ti, ó Virgem! (ANCHIETA, 2019, CANTO IV).

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Ao estudarmos o poema épico do Padre José de Anchieta *De Gestis Mendi de Saa*, analisando-o sob as categorias do interdiscurso e do *ethos* discursivo, da forma como foram formuladas por Dominique

Maingueneau, deparamo-nos com todo um universo de sentidos que podem ser atribuídos ao poema que, numa simples leitura, ou mesmo numa análise puramente literária, passariam despercebidos. Sentidos esses que vêm de várias esferas de formações discursivas, ligadas tanto ao universo intelectual e religioso do poeta enunciador, quanto às construções políticas e ideológicas formuladas a partir do processo de colonização europeia do continente americano. Notadamente, transparece o discurso místico-evangelizador, de construção de uma civilização cristã, humanista, entre os povos “incultos” do Novo Mundo.

Toda uma história se desfia sob as linhas da epopeia: as navegações marítimas de Portugal em busca da descoberta e conquista de novas terras, em que interesses econômicos se entrecruzam com objetivos religiosos; o conflito entre as reformas protestantes e a Igreja Católica, do qual faz parte tanto o estabelecimento do Concílio de Trento quanto a própria fundação da ordem jesuítica, e que encontra eco na colônia, na guerra contra a ocupação francesa; a questão das comunidades indígenas que de alguma forma estiveram em contato com portugueses e franceses na América, as contradições entre os caminhos da guerra e da pacificação, na qual tem destaque a grande projeto missionário e catequizador dos jesuítas.

Enfim, diante de toda essa cena englobante, foi possível tecermos diversas interdiscursividades com o texto de Anchieta, uma narrativa que está atrelada a uma ampla rede discursiva, como foi constatado na interrelação que fizemos com a *Odisseia* de Homero, *Os Lusíadas* de Camões, e a narrativa bíblica do *Êxodo*. Pudemos, então, observar e analisar as proximidades dessas obras e seus respectivos heróis, com as imagens e discursos que emanam da epopeia do padre jesuíta. Várias formações discursivas presentes na *Odisseia* se repetem nos *De Gestis*,



relativas principalmente à descrição da figura dos respectivos heróis, aqueles sobre quem recai a missão de defender valores e princípios de uma grande nação, com destreza e coragem, sendo igualmente protegidos pela aura mística de consagradas divindades. No livro do Êxodo encontramos também proximidades discursivas com o texto de Anchieta. A aproximação se faz pautada pelo discurso religioso presente nas duas narrativas. A libertação de um povo oprimido, através da condução firme e corajosa de uma liderança designada por Deus para essa missão libertadora, descrita no Êxodo, se repete no discurso de Anchieta sobre o propósito libertador e divino da missão de Mem de Sá, entre povos ditos inimigos que habitavam as terras brasileiras. E assim como Moisés, o herói Mem de Sá, na narrativa de Anchieta, teria não só a proteção divina, mas uma interlocução direta com Jesus, no enfrentamento do mal, consubstanciado nos “hereges” protestantes, e nas práticas “demoníacas” dos índios inimigos.

Quanto ao épico de Camões, a interdiscursividade se nota de forma mais explícita, uma vez que tanto Mem de Sá quanto Vasco da Gama, herói de *Os Lusíadas*, são comandantes do mesmo Império português, em nome do qual enfrentaram igualmente o “Mar Tenebroso”, em viagens distanciadas por apenas meio século. Encontramos igualmente, nas duas narrativas épicas, referências à proteção e intercessão divina e o elogio à coragem e sagacidade dos dois comandantes, no cumprimento de suas missões. São obras escritas no mesmo período, que embora possuam estruturas distintas, aproximam-se discursivamente por estarem inscritas numa mesma conjuntura sócio-histórica, que permeia, na definição de Maingueneau, suas cenas de enunciação.

No que diz respeito ao *Ethos* Discursivo, sobressai, em nosso trabalho, a imagem missionária e evangelizadora do poeta enunciador, que toma Jesus como guia e inspirador de toda a saga por que passa Mem de Sá, contrapondo-o, como soldado de Cristo, à heresia e à barbárie. Assim, vislumbramos o reflexo da fé inabalável que constitui o enunciador na imagem construída sobre o seu herói. E vice-versa, podemos ver a imagem de Mem de Sá, como um combatente guerreiro a serviço de Cristo, refletida nas evocações exclamativas do poeta/enunciador. Vislumbramos que é mesmo possível considerar, dentro do discurso religioso que compõe o *ethos* prévio do enunciador, como missionário jesuíta, que Jesus Cristo, subliminarmente, seria evocado como o maior herói dessa epopeia.

Acreditamos ter chegado ao termo desta pesquisa de uma forma satisfatória, alcançando os objetivos a que nos propusemos, especialmente em relação à aplicação das categorias do interdiscurso e *ethos* discursivo, via Maingueneau, ao épico *De Gestes Mendi de Saa*. Mas ressaltamos que o texto final não é um produto acabado e que a pesquisa não está fechada. Ela se abre a diferentes interpretações e contribuições, uma vez que não esgotamos aqui todos os efeitos de sentido que são possíveis de se encontrar, numa obra tão rica, tão múltipla, que dialoga com tantos universos discursivos.

## REFERÊNCIAS

AMOSSY, R. *Ethos*. In: CHARAUDEAU, P.; MAINGUENEAU, D. **Dicionário de análise do discurso**. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2016.

ANCHIETA, J DE. **As Façanhas de Mem de Sá (Edição Bilingue)**: Trad. Marcio de Lima Pacheco. São Paulo: Metrix, 2019.

- CAMINHA, Pero Vaz de. **A Carta de Pero Vaz de Caminha**, s.d.. Biblioteca Nacional. Disponível em: [http://objdigital.bn.br/Acervo\\_Digital/Livros\\_eletronicos/carta.pdf](http://objdigital.bn.br/Acervo_Digital/Livros_eletronicos/carta.pdf) Acesso em 15/11/2020.
- ANDRADE, Oswald de. **Manifesto Antropófago**. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/periferia/article/view/3407/27763> Acesso em 7/12/2020.
- CAMÕES, Luiz Vaz de. **Os Lusíadas**. Belém: NEAD - UNAMA. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/ua000178.pdf> Acesso em 10/11/2020
- CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. 3. ed. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Paulinas, Loyola, Ave-Maria, 1993.
- COSTA, Mariza Domingos. **Evangelização e educação dos índios no Brasil colonial: as concepções de Manoel da Nóbrega e José de Anchieta**. 101f. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Educação. Universidade Estadual de Maringá. Maringá, 2010.
- HOMERO. **Odisséia**. Tradução de Manuel Odorico Mendes. São Paulo: Martin Claret, 2010.
- MAINGUENEAU, D. Analisando discursos constituintes. **Revista do GELNE**, v. 2, n. 2, 2000.
- MAINGUENEAU, D. A propósito do ethos. In: MOTTA, A, SALGADO, L. (Org.). **Ethos discursivo**. São Paulo: Contexto, 2011, p. 11-29
- MAINGUENEAU, D. **Elementos de linguística para textos literários**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- MAINGUENEAU, D. **Gênese dos discursos**. São Paulo: Parábola Editorial, 2008b.
- MAINGUENEAU, D. **Doze conceitos em análise do discurso**. Sobral. São Paulo: Parábola, 2010.
- MAINGUENEAU, D. **Discurso e análise do discurso**. São Paulo: Parábola, 2015.
- MAINGUENEAU, D. **Discurso Literário**. 2 ed. São Paulo: Contexto, 2016.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. O desafio do conhecimento. 11 ed. São Paulo: Hucitec, 2009.

MIRANDA, D, S de. **A Guerra em Nome de Deus: Uma Análise Crítica do De Gestis Mendi de Saa, de José de Anchieta**. Dissertação de Mestrado. Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo. 2007.

MOISÉS, M., Barroco. **A Literatura Portuguesa**. São Paulo: Cultrix, 1994, p. 71-79.

POSSEBON, F. **O épico De Gestis Mendi de Saa (A Saga de Mem de Sá) de José de Anchieta**. Tese de Doutorado. Programa de Pós- Graduação em Letras, do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, da Universidade Federal da Paraíba. João Pessoa, 2007.

POSSENTI, Sirio. Observações sobre o interdiscurso. Revista Letras, Curitiba, n. 61, especial, p. 253-269, 2003. Editora UFPR .

RIBEIRO, M, B. **O Discurso Religioso em “De Gestis Mendi de Saa”, de José de Anchieta, e “Caramuru”, de Santa Rita Durão, e suas representações do índio brasileiro**. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Literatura Brasileira, do departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo. 2007.

RICHARDSON, Roberto J. **Pesquisa social: métodos e técnicas**. São Paulo: Atlas,1999.

# 8

## **ANÁLISE DA (NÃO) ASSUNÇÃO DE RESPONSABILIDADE ENUNCIATIVA EM REDAÇÕES DO ENEM AVALIADAS COM NOTA MÁXIMA <sup>1</sup>**

*Francisco Diego Sousa <sup>2</sup>*

*Daliane Pereira do Nascimento <sup>3</sup>*

*Maria Aparecida Porto Bessa <sup>4</sup>*

### **1 INTRODUÇÃO**

A prova de redação tem um papel importante para o acesso ao ensino superior, principalmente após o advento do Exame Nacional do Ensino Médio (ENEM), que, hoje, além de ser uma ferramenta para avaliar a qualidade da educação da rede básica de ensino, também se configura como um dos mecanismos de ingresso nas universidades. No entanto, observa-se que o índice de alunos que conseguem atingir nota máxima (1.000 pontos) na prova de redação vem caindo consideravelmente nos anos mais recentes de aplicação do exame. Para se ter uma noção da gravidade do problema, segundo dados do Instituto

---

1 Este capítulo de livro é um desdobramento da pesquisa intitulada Responsabilidade enunciativa e construção do ponto de vista do autor em redações do ENEM, desenvolvida no âmbito do Programa Institucional de Bolsa de Iniciação Científica (PIBIC), sob orientação da professora Dra. Rosângela Alves dos Santos Bernardino.

2 Universidade do Estado do Rio Grande do Norte, Programa de Pós-Graduação em Letras, Pau dos Ferros, RN, Brasil. E-mail: frandiegossousa@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5335-246X>. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1177436749320907>.

3 Universidade do Estado do Rio Grande do Norte, Programa de Pós-Graduação em Letras, Pau dos Ferros, RN, Brasil. E-mail: dalianenascimento2018@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6115-5968>. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6609422944567734>.

4 Universidade do Estado do Rio Grande do Norte, Programa de Pós-Graduação em Letras, Pau dos Ferros, RN, Brasil. E-mail: ccydabessa@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4113-0461>. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3213924627197369>.

Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira (INEP) divulgados em janeiro de 2017, dentre os 5.877.269 que realizaram a prova do ENEM no ano de 2016, apenas 77 estudantes obtiveram a nota máxima na redação. Na edição do ENEM (2021), por sua vez, o resultado chega a ser mais preocupante, pois somente 22 dos 2.179.559 candidatos que realizaram a prova atingiram 1.000 pontos na redação, de acordo com o INEP, o que configura um percentual muito baixo em relação ao número de participantes.

Pensando nisso, e considerando que o bom desempenho dos candidatos é condicionado pela avaliação positiva no que se refere às cinco competências avaliativas propostas pelo exame, chegamos ao entendimento de que, dentre esses critérios de avaliação, as competências II e III podem ser consideradas como as de maior relevância para esta pesquisa. Pontuamos, ainda, que os critérios supracitados visam avaliar o desempenho do aluno quanto à capacidade de compreender a proposta de redação, aplicando conceitos das várias áreas do conhecimento para desenvolver o tema, dentro dos limites estruturais do gênero solicitado (competência II), bem como a de selecionar, relacionar, organizar e interpretar informações, fatos, opiniões e argumentos em defesa de um ponto de vista próprio (competência III), sem ferir os direitos humanos.

Dessa forma, os fatores apontados nas duas referidas competências dialogam com as categorias teóricas analíticas delimitadas no presente estudo, conforme reparamos nas questões de pesquisa: quais vozes e instâncias enunciativas são mobilizadas pelo candidato em busca da defesa do ponto de vista? O candidato assume ou imputa a responsabilidade enunciativa das vozes ou instâncias enunciativas apresentadas na redação? Como o candidato hierarquiza

os pontos de vista de outrem e se posiciona em relação a eles na redação?

Assim, temos como objetivo geral investigar os movimentos de (não) assunção da responsabilidade enunciativa e a construção do ponto de vista em redações nota máxima do ENEM. De modo mais específico, propomo-nos a (i) identificar as vozes e instâncias enunciativas mobilizadas pelo candidato para discorrer sobre o tema proposto; (II) descrever como o candidato hierarquiza os pontos de vista e se posiciona em relação a eles para a formação de um ponto de vista próprio; e (III) analisar os efeitos gerados pelos movimentos de (não) assunção dos pontos de vista mobilizados e hierarquizados na materialidade textual e a construção das posturas enunciativas.

Desse modo, o *corpus* desta pesquisa é constituído por redações produzidas no âmbito do ENEM, coletadas no *site* do portão G1, avaliadas com nota mil e divulgadas pelo INEP. Analisamos redações sobre o tema “Caminhos para combater a intolerância religiosa”, textos referentes ao exame de 2016. Ressaltamos a relevância da temática, pois apesar de ser uma problemática antiga, ainda faz parte, infelizmente, da realidade de muitas pessoas. Então, esse assunto precisa ganhar notoriedade, portanto, aos analisamos as redações buscamos, também, colocar em evidência discussões que abordam a intolerância religiosa, motivo, muitas vezes, de agressões e até mesmo homicídios.

Destarte, analisar discursos que abordam a intolerância é uma das contribuições que os estudiosos da linguagem podem oferecer em combate à discriminação e ao preconceito, mais precisamente, no que confere à escolha religiosa, afinal, o Brasil, por lei, é um país laico. Assim, este trabalho soma-se as pesquisas dedicadas ao estudo de redações produzidas no contexto do ENEM. A título de exemplo, citamos

os artigos desenvolvidos por Alves e Dias (2020), Costa e Bernardino (2021), Lima, Sousa e Bessa (2022), entre outros.

Em relação à filiação teórica, essa pesquisa insere-se no âmbito da Análise Textual dos Discursos (ATD), cujo marco fundador é a obra *A linguística Textual: introdução a análise textual dos discursos*, do linguista francês Jean-Michel Adam, publicada em 2011. Partimos ainda dos trabalhos de Adam (2011, 2019), em diálogo com os estudos da teoria enunciativa e interacionista dos pontos de vistas de Rabatel (2015, 2016a, 2016b), para discutir e aprofundar conceitos como ponto de vista, doravante PDV, responsabilidade enunciativa, hierarquização de pontos de vista e posturas enunciativas.

A abordagem que orienta a análise dos dados é do tipo qualitativa (LOPES-ROSSI, 2009), uma vez que estudamos textos empíricos concretos, singulares e não previsíveis quanto aos efeitos de sentido. Essa pesquisa caracteriza-se também como documental, pois visa a compreensão da realidade de forma indireta, ou seja, por meio de fontes documentais (GIL, 1991). O método adotado é o processo misto de análise, isto é, a associação do método dedutivo e indutivo, pois delimitamos, a partir da base teórica da ATD, estudar o fenômeno da responsabilidade enunciativa, porém, as observações indutivas permitem o estabelecimento de categorias emergentes (MORAES, 2003).

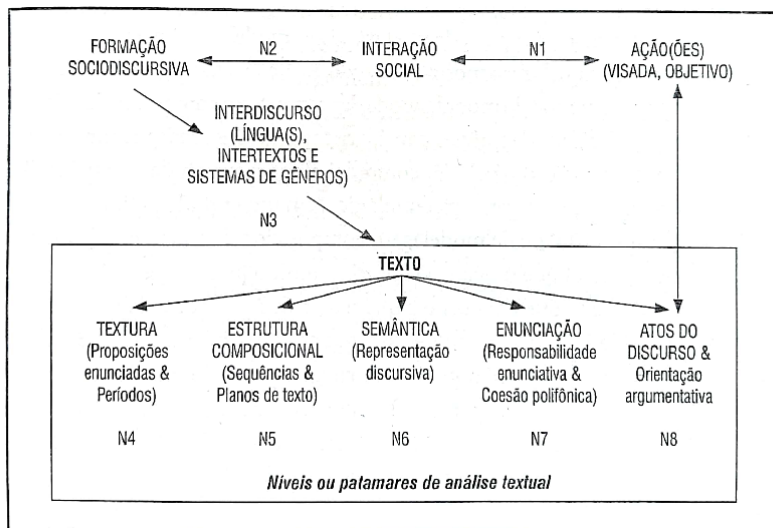
Desse modo, nosso trabalho está organizado da seguinte forma: após essas considerações introdutórias, apresentamos as bases teóricas que sustentam nosso trabalho, isto é, os principais conceitos em torno da ATD; subsequentemente, uma discussão sobre as instâncias enunciativas locutor e enunciador, sobre ponto de vista, hierarquização de PDV, responsabilidade enunciativa e posturas enunciativas.



Apresentamos a análise das redações do ENEM e por último temos as considerações finais, que apresentam os resultados alcançados.

## **2 A ANÁLISE TEXTUAL DOS DISCURSOS**

Diante da complexidade na definição do que poderia ser tido como um texto, Adam propõe-se a desenvolver uma teoria da produção co(n)textual de sentido que “ao mesmo tempo em que pretende trazer respostas à demanda de proposições concretas sobre a análise de textos, apresenta uma reflexão epistemológica [...]” que envolve a descrição e a interpretação do sentido do texto em contexto (ADAM, 2011, p. 25). Dessa forma, em seus estudos a ATD dispõe-se a definir e articular a linguística transfrástica (que se interessa pelas relações entre os enunciados ou sequências de enunciados mediante a explicação de fenômenos sintáticos-semânticos), a linguística textual (que busca entender a organização e o funcionamento do texto em sociedade, sem desconsiderar o sujeito em suas manifestações textuais) e a análise textual (que permite conceber uma visão ampla do todo e uma leitura detalhada de determinado texto) ao campo mais vasto do discurso (que, dentre outros aspectos, tem interesse na forma como ocorrem as construções ideológicas em um texto). Para tanto, as teses defendidas pela ATD inscrevem-se “[...] na perspectiva global de uma teoria de planos de organização da textualidade e da discursividade, que também são planos de análise” (ADAM, 2019, p. 34), assim como podemos observar no esquema que representa e resume o quadro teórico da abordagem:

**FIGURA 1** – Níveis/planos de análise do discurso

Fonte: (ADAM, 2019, p. 35).

Na parte superior do esquema 1 encontram-se enumeradas as determinações discursivas e interacionais da teoria (N1, N2, N3), enquanto os planos de análise mais propriamente textuais estão localizados na parte inferior do esquema (N4 a N8). Nos níveis ou patamares de análise do discurso, defende-se que toda ação de linguagem (N1) inscreve-se em um dado espaço de interação social que deve ser pensado como um cenário de formações sociodiscursivas (N2) associado ao interdiscurso (N3) que, por sua vez, envolve uma língua (socioleto), a intertextualidade inerente à atitude responsiva (nos termos bakhtinianos) e os sistemas de gêneros textuais-discursivos que desempenham uma espécie de “reguladores” da ação de comunicação.

No que se refere aos níveis ou patamares de análise textual, observa-se que a textura (N4) e a estrutura composicional (N5) compreendem os movimentos de ligação/elaboração das proposições

enunciadas, dos períodos, das sequências e dos planos de textos, visando identificar a intenção comunicativa do locutor-enunciador através da materialidade textual. A semântica (N6) relaciona-se à representação discursiva e diz respeito às relações de sentido entre os segmentos textuais e o tema abordado. A enunciação (N7) engloba a responsabilidade enunciativa e a coesão polifônica que estão diretamente relacionadas às manobras de (não) assunção do locutor-enunciador diante da diversidade de pontos de vista (PDV) que ele apresenta em seu texto. Por fim, os atos de discurso (N8) corresponde à orientação argumentativa, sendo relativo ao valor ilocucionário atribuído aos argumentos utilizados pelo locutor-enunciador para o sucesso da ação comunicativa.

Neste capítulo, detemo-nos no nível 7 (enunciação) por ser de maior relevância para os estudos que desenvolvemos no âmbito da ATD. Concernente à responsabilidade enunciativa, Adam (2011) afirma que este fenômeno compreende a expressão de um PdV que valida o enunciado conforme o locutor, seus interlocutores, a opinião comum, um conjunto de máximas, dentre outros participantes/elementos da atividade enunciativa. Desse modo, Adam (2011, p. 117) destaca que “o grau de responsabilidade enunciativa de uma proposição é suscetível de ser marcado por um grande número de unidades da língua” e enumera oito categorias de marcas linguísticas que possibilitam perceber o grau de adesão dos locutores-enunciadores ao que está sendo dito.

Os *índices de pessoas* que correspondem ao uso dos pronomes pessoais e possessivos como marcadores. Os *dêiticos espaciais e temporais* que referenciam a situação em que o enunciado foi produzido, como advérbios, adjetivos, grupos nominais e preposicionais. Os *tempos verbais* relacionados à identificação da posição/localização do

enunciador. As *modalidades* que permitem estabelecer relações entre o sujeito (enunciador) e o predicado da enunciação. Os *diferentes tipos de representação da fala* que compreendem marcas expressivas do dialogismo presente no texto. As *indicações de quadros mediadores* que fazem referência ao discurso de um segundo enunciador por meio de marcadores como *segundo, de acordo com, para*, entre outros. A *modalização autonímica* constituída de sentenças que propiciam a reflexão sobre o próprio enunciado e as *indicações de um suporte de percepções e de pensamentos relatados* que consistem em expressões que possibilitam a interpretação dos fatos através do pensamento e/ou das percepções do enunciador.

Apesar de relacionar a responsabilidade enunciativa com o PDV, Adam (2011, 2019) se aprofunda no que, para ele, seria tomado como um PDV. Sendo assim, a fim de aprofundarmos a análise que empreendemos neste capítulo, expomos a seguir alguns conceitos diretamente ligados ao estudo do PDV, tendo como base teórica a abordagem enunciativa e pragmática dos pontos de vista desenvolvida por Alain Rabatel.

### **3 RESPONSABILIDADE ENUNCIATIVA, PONTO DE VISTA E CONCEITOS CORRELATOS**

Nesta parte da discussão, abordamos alguns conceitos correlatos ao PDV, tais como enunciação, instâncias enunciativas, responsabilidade enunciativa (RE), hierarquização de PDV e posturas enunciativas, em conformidade com a leitura de Rabatel (2015, 2016a, 2016b). Entretanto, antes de comentarmos as relações existentes entre os conceitos supracitados e a noção de PDV, faz-se necessário apresentá-la. De acordo com Rabatel (2016a, p. 30), “Em sua forma mais

geral, o PDV define-se pelos meios linguísticos pelos quais um sujeito considera um objeto, em todos os sentidos do termo considerar, quer o sujeito seja singular ou coletivo.” Quanto ao “objeto”, ele tanto pode referir-se a elementos concretos (seres vivos e/ou inanimados) como à situações abstratas (fatos, noções, personagens, etc.), pois ambos são considerados *objetos de discurso*. Com relação ao sujeito responsável pela enunciação, ele pode expressar seu PDV diante desses objetos tanto de forma direta – por intermédio de comentários explícitos – como indireta, através da referenciação, isto é, pelas escolhas de combinação, de seleção e de atualização do material linguístico. (RABATEL, 2016a)

Dessa maneira, Rabatel (2016a) entende que analisar um PDV consiste em, pelo menos de uma parte, recuperar sua fonte enunciativa, fazendo-se imprescindível atentarmos para a forma como os objetos de discursos são construídos, uma vez que as escolhas linguísticas de construção dos referentes refletem posicionamentos que remetem a um enunciador fonte do PDV. Nesse sentido, “enunciação e referenciação são solidárias, tão solidárias quanto eram o frente e o verso que servia a Saussure para marcar, no signo linguístico, a unidade do significado e do significante” (RABATEL, 2016a, p. 71), daí a importância das marcas linguísticas apontadas por Adam (2011) no que se refere aos graus de assunção da responsabilidade enunciativa.

Ademais, cabe-nos destacar que há outra instância fundamental para a produção do dizer: “O locutor [que] é a instância que profere o enunciado (nas dimensões fonéticas e fáticas ou escriturais) conforme um posicionamento dêitico ou um posicionamento independente de *ego*, *hic et nunc*” (RABATEL, 2016a, p. 82, grifos do autor). Desse modo, o locutor é o ser a quem atribuímos as escolhas das palavras, seja na modalidade escrita ou oral, enquanto que ao enunciador cabe a

atualização modal e a referenciação dos objetos de discurso, configurando-se como fonte enunciativa, assim, é válido dizer que essas instâncias são imbricadas.

Por conseguinte, ressaltamos que todo PDV, ao menos na perspectiva de Rabatel (2016a), é assumido, de forma direta ou indireta, através de comentários explícitos ou por meio da *imputação*. Contudo, numa visão mais tradicional, a RE só acontece quando o PDV é assumido por uma instância que o produz de forma direta. No caso de enunciadores intradiscursivos evocados por imputação, o enunciado seria, pelo menos numa concepção ducrotiana, o lugar no qual emergem suas posturas, posições e PDV, mas não suas palavras “precisas”. Destarte, produzir um enunciado (e conseqüentemente um PDV) é ser responsável pelo conteúdo do que é dito.

Nessa perspectiva, Rabatel (2016a) alarga a noção de responsabilização de forma a alcançar os enunciadores segundo (e2). Desse modo, a RE não se limita aos casos em que o PDV é produzido por um locutor-enunciador de forma direta, ela também acontece em situações em que o locutor-enunciador primeiro (L1/E1) imputa PDV a outros enunciadores, inclusive quando estes não são locutores, constituindo uma “Quase-RE”. De acordo com Rabatel (2016a, p. 88),

[...] se o enunciador está na fonte de um ponto de vista (PDV) [...] sem ser autor das falas, é difícil falar de RE, em relação à concepção segundo a qual assumir a responsabilidade enunciativa é falar, dizer. É por isso que, em um primeiro momento, fazemos a hipótese de uma ‘Quase-RE’, as aspas assinalando que essa RE não é, realmente, uma responsabilidade enunciativa, mas que ela é, no entanto, necessária para que L1/E1 possa, em seguida, ser determinado, relativamente a esse PDV [...].

A leitura desse trecho mostra-nos uma problematização acerca da RE e um alargamento do seu alcance, visto que, conforme defendido por Rabatel (2016a), podemos falar de RE nos casos em que o L1/E1 imputa um PDV a um enunciador que pode não ter dito nada, mas mostra-se enquanto fonte do conteúdo proposicional (e2). Destarte, faz-se importante frisar que nem todos os enunciadores se equivalem, “alguns são mais importantes que outros, conforme seu grau de atualização no discurso, a natureza dos fenômenos de responsabilidade enunciativa e as reações dos interlocutores” (RABATEL, 2016a, p. 86).

Por essa razão, os PDV podem adquirir diferentes posições hierárquicas conforme o conteúdo referencial (a partir de um mesmo referente), a fonte enunciativa (tendo uma mesma origem enunciativa) e a orientação argumentativa (coorientados na mesma linha enunciativa do L1/E1). Assim, no plano da enunciação, PDV hierarquicamente inferiores podem subsidiar a construção de um PDV que ocupa uma posição hierárquica superior. À vista disso, o L1/E1 pode gerenciá-los de modo a culminar na produção de um PDV próprio, ancorado ou fortalecido (em um sentido argumentativo-pragmático) por PDV citados para esse fim. No tópico a seguir, discutimos como esses movimentos refletem e influenciam nos posicionamentos do L1/E1.

### **3.1 POSTURAS ENUNCIATIVAS**

Rabatel (2016b, 2021) define as posturas enunciativas como a posição adotada por um enunciador na expressão de um PDV e propõe três tipos de posturas: coenunciação, superenunciação e subenunciação. A coenunciação corresponde à coconstrução de um PDV comum

(conjunto), compartilhado por dois enunciadores. A subenunciação equivale à coconstrução desigual de um PDV dominado, em que o L1/E1 retoma o PDV de e2 com reserva, marcando que o conteúdo proposicional provém de outra fonte enunciativa a quem ele confere um estatuto preeminente. Já a sobre-enunciação condiz à coconstrução desigual de um PDV abrangente, posto que o PDV do L1/E1 destacasse na enunciação de acordo com a orientação argumentativa do conteúdo proposicional.

Sob um viés filosófico, Rabatel (2016b, 2021) relaciona a coenunciação à concordância concordante, a sobre-enunciação à concordância discordante e a subenunciação à discordância concordante. Desse modo, a coenunciação verdadeira é compreendida como o engajamento total do L1/E1 e e2 enquanto enunciadores do mesmo PDV. A sobre-enunciação corresponde a um engajamento parcial, uma forma aparente de acordo, em que o PDV adquire uma significação nova. Do mesmo modo, a subenunciação também reflete um engajamento parcial, tendo em conta que o PDV não é partilhado pelos dois enunciadores, o L1/E1 apresenta um distanciamento em relação ao PDV do e2. Para entender com maior precisão a diferença entre subenunciação e superenunciação, Rabatel (2016b) apresenta, ainda, o conceito de instância dominante. Assim, se o L1/E1 apresentar um PDV dominante em relação ao e2, temos a postura de sobre-enunciação, todavia quando o PDV dominante é do enunciador citado (L2/E2 ou e2) a postura adotada é a subenunciação.

Em suma, afirmamos em concomitância com Rabatel (2016b, 2021) que cada postura é passível de graus na (não) adesão dos locutores para com os PDV coconstruídos e entendemos que em uma coconstrução de PDV algum tipo de postura pode ser, como ressalta Rabatel (2016b) “mais



forte”, “mais marcada”. Vejamos como esses movimentos enunciativos ocorrem no *corpus* analisado.

#### 4 ANÁLISE DE DADOS

Dedicamos a presente seção à análise das redações, em conformidade com os objetivos do nosso trabalho. Assim, examinamos três redações nota mil sobre o tema “Combate a intolerância religiosa no Brasil”. Nos textos, usamos o código (R01-200/200), de modo que R abrevia redação, 01 indica a ordem das redações, o número 200 refere-se à nota que o candidato obteve na competência II e o segundo 200 refere-se à nota obtida na competência III. Além disso, usamos as aspas para fazer as retomadas dos enunciados da redação no corpo da análise.

(1)

*De acordo com Albert Camus, escritor argelino do século XX, se houver falhas na conciliação entre justiça e liberdade, haverá intempéries de amplo espectro. Nesse sentido, a intolerância religiosa no Brasil fere não somente preceitos éticos e morais, mas também constitucionais estabelecidos pela Carta Magna do país. Dessa forma, observa-se que a liberdade de crença nacional reflete um cenário desafiador seja a partir de reflexo histórico, seja pelo descumprimento de cláusulas pétreas.*

*Mormente, ao avaliar a intolerância religiosa por um prisma estritamente histórico, nota-se que fenômenos decorrentes da formação nacional ainda perpetuam na atualidade. Segundo Albert Einstein, cientista contemporâneo, é mais fácil desintegrar um átomo do que um preconceito enraizado. Sob tal ótica, é indubitável que inúmeras ojerizas religiosas, presentes no Brasil hodierno possuem ligação direta com o passado, haja vista os dogmas católicos amplamente difundidos no Brasil colônia do século XVI.*

(R02\_200/220)

A leitura do trecho acima revela-nos que o candidato defende o PDV de que a intolerância religiosa no Brasil surge, de um ponto de vista

histórico, causada pelos dogmas católicos difundidos no Brasil colônia e pelo descumprimento da lei. Assim, em 01, o L1/E1 (o candidato) inicia a redação imputando a responsabilidade enunciativa do PDV para Albert Camus, ao afirmar: “De acordo com Albert Camus, escritor argelino do século XX, se houver falhas na conciliação entre justiça e liberdade, haverá intempéries de amplo espectro”.

*Esse movimento de imputação da RE é comum no início das redações analisadas e aponta para o papel regulador do gênero, que exige do candidato a capacidade de articular o tema da redação com leituras anteriores que compõem seu repertório sociocultural. Desse modo, ao relacionarmos com o contexto de produção dos textos, percebemos, conforme Lima, Sousa e Bessa (2021), que o gênero redação do ENEM coloca em cena conflitos de interesses de sujeitos hierarquicamente desiguais: os avaliadores, que tencionam avaliar, de forma criteriosa, os textos; e os candidatos, que almejam imitar um protótipo ideal de redação, com o fito de aumentarem as chances de ingresso nas universidades.*

*Nesse sentido, após os casos de atribuição de conteúdos proposicionais na introdução, L1/E1 aproxima-se ou distancia-se dos PDV imputados, mas em ambas as situações eles têm um mesmo propósito: servir de base para introduzir o objeto de discussão, isto é, a temática da intolerância religiosa. Além disso, também funcionam para validar a posição de saber dos candidatos, uma vez que, se discordam, demonstram serem capazes de interpretar criticamente o que leem e, se concordam, evidenciam a capacidade de mobilizar conhecimentos compatíveis com seus modos de ver.*

*Subsequentemente, o L1/E1 apresenta um PDV próprio com base no PDV anterior atribuído a Albert Camus: “Nesse sentido, a intolerância religiosa no Brasil fere não somente preceitos éticos e morais, mas também constitucionais estabelecidos pela Carta Magna do país. Dessa forma,*

*observa-se que a liberdade de crença nacional reflète um cenário desafiador seja a partir de reflexo histórico, seja pelo descumprimento de cláusulas pétreas”. Percebemos que o L1/E1 não só concorda com o PDV atribuído a Albert Camus, mas constrói a tese principal da redação com base no PDV de e2. Ao iniciar o seu PDV com a expressão “nesse sentido”, mostra tomar como base o pensamento de e2, além disso, constrói seus argumentos com base nesse PDV. Entendemos, portanto, que o candidato concorda com o conteúdo proposicional imputado, pois ele demonstra engajamento ao apresentar o PDV e ao retomá-lo, orientando-o de um modo que lhe favorecesse.*

No primeiro parágrafo de desenvolvimento, percebemos a unidade de sentido do texto pela retomada de um dos aspectos apontados como causas do problema na introdução: as raízes históricas da intolerância religiosa. Nessa perspectiva, o L1E1 imputa um PDV a *Albert Einstein*: “*é mais fácil desintegrar um átomo do que um preconceito enraizado.*” *Há uma relação de acordo com o PDV imputado, pois o L1/E1 o faz justamente para fundamentar seu posicionamento, para fortalecer sua tese da historicização do dilema da intolerância. Emerge, portanto, a postura de coenunção, uma vez que o L1/E1 se engaja em relação ao valor de verdade do conteúdo proposicional atribuído ao e2.*

A ideia que se sustenta é a de que o Brasil possui características provenientes de tudo o que ocorreu na história do país, inclusive no período de colonização (cf. último período do excerto). Os dogmas não foram oferecidos, mas impostos aos índios. Religiões não cristãs foram tratadas com inferioridade desde esse período. Por conseguinte, essa prática impositiva gerou efeitos colaterais, preconceitos, que se enraizaram e podem ser visualizados hodiernamente. Esse modo de enxergar e representar a realidade aproxima-se do conteúdo exposto

pelos livros de história, o que distancia o L1/E1 do senso comum e o aproxima do discurso científico. Portanto, as fontes enunciativas (como *Albert Einstein*) e os discursos com os quais dialoga, reiterando-os, confirmando-os, coenunciado-os, fortalece a argumentação no texto.

No que se refere à hierarquização dos PDV, notamos que aqueles expostos na introdução, que são retomados e aprofundados no desenvolvimento, são colocados em um lugar de destaque. O PDV que veicula a tese do L1/E1, que associa o problema da intolerância religiosa a questões históricas e ao descumprimento dos princípios constitucionais, tem destaque por ser retomado, fortalecido através de citações, de exemplos. A reafirmação do valor de verdade expresso nas teses dos textos, portanto, faz com que os PDV veiculados nelas sejam hierarquicamente superiores no plano enunciativo e no próprio desenvolvimento dos PDV do candidato.

Na segunda redação analisada, observamos que o L1/E1 mobiliza as vozes de três instâncias enunciativas para auxiliar na construção de um PDV: o discurso literário, a partir do PDV de Brás Cubas (personagem de Machado de Assis); o discurso filosófico, por meio da menção do PDV de Durkheim; e o discurso político, representado pelos PDV de domínio público, seja em órgãos que atuam na sociedade, como secretarias e escolas, seja em documentos oficiais como a Constituição Federal.

(02)

*Brás Cubas, o defunto-autor de Machado de Assis, diz em suas 'Memórias Póstumas' que não teve filhos e não transmitiu a nenhuma criatura o legado da nossa miséria. Talvez hoje ele percebesse acertada sua decisão: a postura de muitos brasileiros frente a intolerância religiosa é uma das faces mais perversas de uma sociedade em desenvolvimento. Com isso, surge a problemática do preconceito religioso que persiste*

*intrinsecamente ligado à realidade do país, seja pela insuficiência de leis, seja pela lenta mudança de mentalidade social.*

[...]

*Segundo pesquisas, a religião afro-brasileira é a principal vítima de discriminação, destacando-se o preconceito religioso como o principal impulsionador do problema. De acordo com Durkheim, o fato social é a maneira coletiva de agir e de pensar. Ao seguir essa linha de pensamento, observa-se que a preparação do preconceito religioso se encaixa na teoria do sociólogo, uma vez que se uma criança vive em uma família com esse comportamento, tende a adotá-lo também por conta da vivência em grupo. Assim, a continuação do pensamento da inferioridade religiosa, transmitido de geração a geração, funciona como base forte dessa forma de preconceito, perpetuando o problema no Brasil.*

A introdução, assim como no caso da redação anteriormente analisada, inicia-se com um caso de imputação de PDV. Dessa vez, o L1/E1 atribuí um conteúdo proposicional a uma personagem de Machado de Assis: “diz em suas ‘Memórias Póstumas’ que não teve filhos e não transmitiu a nenhuma criatura o legado da nossa miséria.” O gênero redação do ENEM não determina quais fontes podem ser citadas e quais não podem, quais delas têm mais prestígio e quais seriam inadequadas. Contudo, as fontes citadas pelos candidatos apontam para um campo do saber e, no caso em questão, trata-se do campo da literatura clássica. Há, embora não possamos mensurar o impacto dessa escolha na avaliação, uma opção por citar uma fonte de mais prestígio, que aproxima o candidato de uma cultura mais intelectualizada.

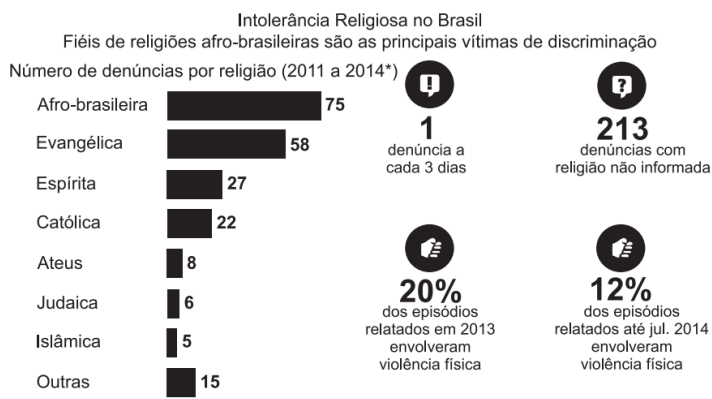
Emerge desse contexto de imputação a postura de coenunciação. A miséria que Brás Cubas não quis transmitir é associada às práticas de intolerância religiosa no Brasil. Portanto, o movimento enunciativo demonstra a capacidade de o candidato articular vozes em defesa de um

PDV, de usar uma fonte socialmente prestigiada e de orientá-la de um modo que favoreça seu projeto argumentativo.

Logo após, o L1/E1 (o candidato) apresenta as teses que serão desenvolvidas no decorrer do texto. Primeiro, ele discorre sobre a “*insuficiência das leis*”, partindo do pressuposto de que, apesar da Carta Magna pregar o princípio da isonomia, nem sempre esse discurso encontrará reflexo na sociedade. Subsequentemente, menciona a “*lenta mudança de mentalidade social*”, assim como exposto no segundo parágrafo do excerto.

Nele, notamos que o L1/E1 suscita as vozes de duas instâncias enunciativas para reforçar sua argumentação. A primeira dessas vozes corresponde a um PDV formado pela interpretação dos dados estatísticos apresentados pelos textos da proposta de redação, o de que a religião afro-brasileira é a principal vítima de discriminação, tendo o preconceito religioso como o principal precursor do problema, como podemos comprovar a partir da leitura da figura a seguir.

**Figura I** - Imagem do texto IV da proposta de redação



**Fonte:** Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República.

Contudo, é perceptível que o L1/E1 não restringe sua tese apenas a essa fonte enunciativa, que no caso é a Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República, uma vez que ele introduz a representação fidedigna do PDV de um teórico reconhecido pelas ciências sociais, Durkheim, ao mesmo tempo que demonstra compartilhar do PDV desse e2, relacionando o recorte temático do seu PDV com a fala da segunda fonte: “[...] observa-se que a preparação do preconceito religioso se encaixa na teoria do sociólogo [...]”. Dessa forma, o L1/E1 conclui seu raciocínio apresentando o que nos permite reconhecer como um PDV próprio “a continuação do pensamento da inferioridade religiosa, [...] funciona como base forte dessa forma de preconceito, [...]”, formulado a partir do diálogo com PDV alheios.

Todo o parágrafo de desenvolvimento é escrito para sustentar a ideia da tese exposta na introdução: a intolerância religiosa está relacionada à lenta mudança na mentalidade social. Mais uma vez, percebemos a posição hierarquicamente superior ocupada pelo PDV expresso na tese do candidato. Os conteúdos proposicionais imputados, com os quais, na sua maioria, o L1/E1 estabelece uma postura de coenunciação, vêm subsidiar os posicionamentos adotados por ele e são articulados estrategicamente para esse fim.

A seguir, analisamos excertos de uma última redação.

(3)

*O ser humano é social: necessita viver em comunidade e estabelecer relações interpessoais. Porém, embora intitulado, sob a perspectiva aristotélica, político e naturalmente sociável, inúmeras de suas antiéticas práticas corroboram o contrário. No que tange à questão religiosa no país, em contraposição à laicização do Estado, vigora a intolerância no Brasil, a qual é resultado da consonância de um governo inobservante à Constituição Federal e uma nação alienada ao extremo.*

[...] *Sob essa conjectura, a tese marxista disserta acerca da inescrupulosa atuação do Estado, que assiste apenas a classe dominante. Dessa forma, alienados pelo capitalismo selvagem e pelos subvertidos valores líquidos da atualidade, os governantes negligenciam a necessidade fecunda de mudança dessa distópica realidade envolta na intolerância religiosa no país. [...]*

(R03\_200/200)

O candidato inicia seu texto produzindo um primeiro PDV atinente ao instinto gregário “O ser humano é social: necessita viver em comunidade e estabelecer relações interpessoais.” Esta asserção configura-se como RE e esse PDV não é ancorado no senso comum. Embora saibamos (consciente ou inconscientemente) da nossa necessidade de pertencer a um grupo e de viver em comunidade, o conteúdo de verdade do que é dito é confirmado por diversos sociólogos e psicanalistas, dentre eles Freud, o que faz com que esse enunciado seja caracterizado por algum nível de cientificidade.

Subsequentemente, logo no início do segundo período do parágrafo introdutório, identificamos a expressão “porém”, indicando que um novo PDV será apresentado, destoando em alguma medida do que já fora exposto. De fato, um novo PDV emerge, dessa vez, em um contexto de *imputação*. A conjunção de valor adversativo também prenunciava esse movimento de imputação, visto que se o L1/E1 apresentasse um novo PDV e o assumisse como sendo seu, sem imputá-lo, e esse PDV fosse plenamente contrário ao produzido anteriormente, então nos depararíamos com uma contradição, o que comprometeria o sentido do texto.

Em seguida, o L1/E1 imputa a Aristóteles (“sob uma perspectiva aristotélica”) um PDV relativo aos supostos atributos dos homens: sociabilidade e politicidade, mas posteriormente *discorda* deste,



produzindo um terceiro PDV dominante e hierarquicamente superior aos dois antes citados: “inúmeras de suas antiéticas práticas corroboram o contrário.” O terceiro PDV também é hierarquicamente superior ao primeiro porque, ainda que ambos tenham uma mesma fonte enunciativa e um mesmo conteúdo referencial, o último PDV prevalece, haja vista que a tese defendida pelo L1/E1 ao longo de todo o texto é a de que existe intolerância religiosa e o ser humano (enquanto governante, pessoa de espírito colonizador etc.) é responsável por isso.

Ante ao exposto, considerando a relação dominante e dominado dos PDV analisados, percebemos que a postura emergente é de sobre-enunciação, considerando que o L1/E1 sobre-enuncia um PDV dominante em relação àquele imputado a Aristóteles, porquanto, não obstante os PDV tenham um mesmo objeto de discurso (o ser humano), o primeiro fala sobre a necessidade do homem de pertencimento social, enquanto o segundo diz respeito às suas qualidades, das quais o L1/E1 discorda através de um terceiro PDV.

No final do parágrafo introdutório, o L1/E1 assume um novo PDV apoiado e fortalecido principalmente pelo conteúdo proposicional que há pouco afirmamos ser hierarquicamente superior. Este novo PDV, agora trazendo à cena a ideia da intolerância religiosa, diversa à laicização do Estado, ele é central e hierarquicamente superior aos três antes percebidos, pois é sobre a tese da existência da intolerância religiosa que o L1/E1 discorre durante todo o texto.

A segunda parte da redação analisada corresponde ao início do terceiro parágrafo. Nele, identificamos mais uma posição de imputação, porém, dessa vez, existindo um PDV atribuído a uma instância distinta (Marx). No segundo parágrafo – e mesmo na introdução – o L1/E1 já asseverava a relação do Estado com as práticas de intolerância religiosa,

sendo estas um resultado da ineficiência daquele. Essa ideia ganha ainda mais força com o PDV imputado a Marx, e tanto o cotexto à esquerda como o cotexto à direita do conteúdo proposicional atribuído evidenciam a relação de acordo envolvendo o L1/E1 e o e2 intratextual (Marx), o que implica numa postura de coenunção. Destarte, o PDV imputado ocupa um lugar privilegiado nas relações hierárquicas com outros PDV, uma vez que a partir dele o L1/E1 interpreta a realidade social da intolerância religiosa no Brasil.

O PDV imputado a e2 (Marx) serve como um princípio utilizado pelo L1/E1 para enxergar o problema da intolerância presente na sociedade. Os governantes, na perspectiva do L1/E1, seriam alienados pelo “capitalismo selvagem” (termos que apontam para a filosofia Marxista) e pelos “subvertidos valores líquidos da atualidade” (expressões que apontam para a obra *Modernidade líquida: uma introdução*, de Zygmunt Bauman). Apesar do L1/E1 não citar Marx nem Bauman, quando assumimos uma visão de enunciado como um objeto complexo e dialógico, somos levados a enxergar as vozes e instâncias presentes nos textos, muito embora elas não sejam citadas de forma explícita. Relativamente a esses PDV implícitos, entendemos que o L1/E1 atua como validador e coenunciador, pois o conteúdo de verdade contido neles é afirmado e utilizado em defesa de um posicionamento próprio relativo a sua visão sobre os governantes.

Após mais este caso de imputação (referimo-nos ao caso explícito do PDV imputado a Marx), no segundo período do segundo parágrafo, o L1/E1 apresenta-se como fonte e validador de mais um conteúdo proposicional: “os governantes negligenciam a necessidade fecunda de mudança dessa distópica realidade envolta na intolerância religiosa no país.” Este último PDV, como já demonstramos, apoia-se no que fora

imputado e é atravessado dialogicamente por ele. Ao considerarmos as relações hierárquicas, o último PDV é superior ao primeiro, pois, não obstante o PDV imputado a Marx seja também um princípio de interpretação utilizado pelo L1/E1, o conteúdo atribuído ao e2 subsidia a construção de um PDV superior hierarquicamente, sendo este mais diretamente relacionado à temática da intolerância religiosa.

Após estas análises, a seguir, fizemos um apanhado dos principais resultados que alcançamos.

### **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

À vista do que foi exposto ao longo deste trabalho, e ao considerarmos, especificamente, nosso objetivo de analisar a (não) assunção da responsabilidade enunciativa nas redações avaliadas com nota máxima no ENEM do ano de 2016, é possível tecermos algumas considerações finais.

De início, constatamos que os candidatos aos quais pertencem as redações analisadas mobilizaram conhecimentos de diferentes áreas do saber e, conseqüentemente, identificamos uma diversidade de enunciadores para os quais PdV foram imputados. Somente para citar algumas áreas de conhecimento e alguns enunciadores, dentre as muitas presentes nas redações, destacamos a sociologia, introduzida aos textos através da figura de Durkheim; a literatura, presente na figura do personagem Brás Cubas; e a filosofia, representada por Aristóteles.

No que diz respeito à hierarquização de PdV, vimos, na maioria dos casos, que o conteúdo proposicional hierarquicamente superior é subsidiado por PdV inferiores, gerenciados por L1/E1 de acordo com

seus interesses. Nesse sentido, o PdV dominante do ponto de vista hierárquico é o resultado do movimento de L1/E1 em direção aos conteúdos proposicionais imputados a outros enunciadores, com os quais ele dialoga a fim de construir um PdV superior. No mais das vezes, além de pertencer ao enunciador principal, o PdV hierarquicamente superior está relacionado ao tema da intolerância religiosa, o que é natural se levarmos em conta a proposta temática da redação.

Por sua vez, os movimentos da (não) assunção da responsabilidade enunciativa, quase sempre, em se tratando dos casos de imputação, foram marcados por uma relação de acordo envolvendo L1/E1 e os e2. Na verdade, notamos que os efeitos de sentido produzidos pelas relações de L1/E1 com os PdV dos e2 foram caracterizados justamente pelo acordo e pela postura de coenunciação, sendo esta uma ferramenta utilizada pelo candidato para construção de argumentos e para desenvolvimento do tema proposto pelo ENEM. Mesmo no caso de desacordo envolvendo L1/E1 e um e2 (referimo-nos ao caso de Aristóteles), e a visível postura de sobrenunciação, o desenvolvimento dos argumentos, embora agora atravessado pela ausência de acordo, foi marcado pelo apoio no contraste com o PdV imputado, resultando na construção de um PdV próprio. Todavia, nesse caso particular, o apoio pelo desacordo.

Por fim, ao considerarmos nosso trabalho de análise e os nossos resultados, ressaltamos que esta pesquisa pode ser usada no ensino de produção textual, especialmente porque toca questões do gerenciamento das vozes, hierarquização dos PdV dos enunciadores e nas posturas enunciativas. O ensino de texto, especialmente quando tratamos do gênero redação do ENEM, precisa também ser subsidiado por um arcabouço teórico-analítico que possibilite que os alunos

produzam técnicas de gerenciamento dos PdV evocados nas produções, e esperamos, com este trabalho, ter contribuído para isso.

## REFERÊNCIAS

- ADAM, J-M. **A linguística textual**: uma introdução à análise textual dos discursos. Tradução de Maria das Graças Soares Rodrigues, Luis Passeggi, João Gomes da S. Neto e Eulália Vera Lúcia Fraga Leurquin. Revisão Técnica: João Gomes das S. Neto. 2 ed. revisada e aumentada. São Paulo: Cortez, 2011.
- ADAM, J-M. **Textos**: tipos e protótipos. Tradução de Mônica Magalhães Cavalcante *et al.* São Paulo: Contexto, 2019.
- ALVES, E. M.; DIAS, A. T. B. B. A polifonia como estratégia argumentativa nas redações do Enem. **Educação: Teoria e Prática**, v. 30, n. 63, p. 1-18, 14 dez. 2020.
- COSTA, J.; BERNARDINO, R. A. dos S. Responsabilidade enunciativa e posturas do locutor-enunciador em redações do ENEM. **Revista Eletrônica de Estudos Integrados em Discurso e Argumentação**, v. 21, n. 2, p. 5 - 24, 7 out. 2021.
- GIL, A. C. **Métodos e técnicas de pesquisa social**. 3. ed. São Paulo: Atlas, 1991. 207.
- LIMA, E. P.; SOUSA, F. D.; BESSA, M. A. P. Um estudo sobre os estereótipos em redações do Enem. **Fólio - Revista de Letras**, [S. l.], v. 13, n. 2, 2022. Disponível em: <https://periodicos2.uesb.br/index.php/folio/article/view/8926>. Acesso em: 22 jun. 2022.
- LOPES-ROSSI, M. A. G. **Tendências atuais em pesquisa de linguística aplicada**. São Paulo: UNITAU, 2009. Disponível em: <[http://www.unitau.br/scripts/prppg/la/5sepla/site/comunicacoes\\_orais/artigomaria\\_aparecida.pdf](http://www.unitau.br/scripts/prppg/la/5sepla/site/comunicacoes_orais/artigomaria_aparecida.pdf)>. Acesso em: 01 mar. 2014.
- MORAES, R. Uma tempestade de luz: a compreensão possibilitada pela análise textual discursiva. **Ciência & Educação**, v. 9, n. 2, p. 191-211, 2003. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ciedu/v9n2/04.pdf>>. Acesso em: 28 fev. 2014.
- RABATEL, A. posturas enunciativas, variável genérica e estratégias de posicionamento. In: ANGERMULLER, J.; PHILIPPE, G. **análise do discurso e dispositivos de**

**enunciação:** em torno da obra de Dominique Maingueneau. Tradução Euclides Moreira Neto. Limoges: Lambert-Lucas, 2015, p. 125-135.

RABATEL, A. **Homo narrans:** por uma abordagem enunciativa e interacionista da narrativa. Tradução de Maria das Graças Soares Rodrigues, Luís Passeggi, João Gomes da Silva Neto. São Paulo: Contexto, 2016a.

RABATEL, A. Os desafios das posturas enunciativas e de sua utilização em didática. Trad. Weslin de Jesus Santos Castro. **EID&A – Revista Eletrônica de Estudos Integrados em Discurso e Argumentação**, Ilhéus, n. 12, p. 191-233, jul./dez.2016b. Disponível em: <http://periodicos.uesc.br/index.php/eidea/article/view/1328/1089>. Acesso em: 08 nov. 2021.

RABATEL, A. **Homo narrans** [recurso eletrônico]: por uma abordagem enunciativa e interacionista da narrativa. Tradução de Maria das Graças Soares Rodrigues, João Gomes da Silva Neto e Luis Passeggi. Natal, RN: EDUFRN, 2021.

# 9

## **O MÉTODO ARQUEGENEALÓGICO: EMERGÊNCIA DOS SABERES, RELAÇÕES DE PODER**

*Julio Neto dos Santos*<sup>1</sup>

O método arqueogenealógico foi desenvolvido pelo filósofo francês Michel Foucault. Dividiremos a discussão sobre o método em dois momentos: no primeiro discutiremos o método arqueológico e, em seguida o genealógico. Essa divisão visa mostrar nessa empreitada, os conceitos fundamentais e os dispositivos teóricos de cada método separadamente para que o leitor venha compreender como cada um deles se apresenta separadamente, pois pode ser que o leitor deseje fazer análises de monumentos de forma conjunto utilizando as duas formas de compreensão da realidade, realiza-la separadamente, ou utilizar apenas um dos métodos.

O método arqueológico não segue as metodologias no sentido clássico, assim como o de Platão ou René Descartes, buscando um padrão científico a partir da análise de dados, seguindo padrões rigorosos de pesquisa, segundo métodos sistemáticos e matematicamente organizados, sejam eles empíricos, teóricos ou práticos, construídos a partir do conhecimento humano. Foucault tentou estabelecer uma “possibilidade de pensar” (SANTOS, 2010, p. 108) o objeto a partir de sua constituição para o pesquisador.

---

<sup>1</sup> Doutor em Letras pela Universidade do Rio Grande do Norte (UERN). Professor do Estado da Paraíba. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5879599043385443> Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-6314-2469>

Nesse caso, sua formação é feita por uma série de enunciados sobre determinado campo de atividade discursiva que o constitui como algo possível de análise. Para esse método, o mais importante que criar teorias é estabelecer uma maneira de pensar e designar o objeto de estudo. Segundo Santos (2010, p.108), “o método arqueológico é importante para captar o não dito, o não pronunciado, ‘a transformação do descontínuo’ da sociedade contemporânea”. Ainda para Santos (2010), “a partir de uma perspectiva arqueológica não se pode falar em método no sentido clássico do termo, como uma técnica de pesquisa acabada, mas de uma ‘trajetória’” (SANTOS, 2010, p. 108). Para Santos, a pesquisa arqueológica não trabalha com a noção que toda pesquisa esteja acabada, ou que seus métodos sejam infalíveis, mas com a noção de trajeto temático, ou seja, a análise nunca está pronta e acabada, assume uma posição provisória e relativa da análise dos fatos, não se configurando como insuficiente metodologicamente, mas buscando uma análise mais próxima possível do objeto pesquisado, sem esgotar a possibilidade de empreender novas pesquisas no mesmo campo de investigação. Para Machado *apud* Santos (2010, p.109) “com Michel Foucault a própria ideia de um método histórico imutável, sistemático universalmente aplicável que é desprestigiada”.

A arqueologia não trata de fatos contínuos, nem trabalha com a noção de verdade e falsidade, mas pretende explicitar os mecanismos que constituem os discursos como saberes e dizeres constituídos pelos homens em suas práticas discursivas por meio da linguagem. Não é somente um saber instituído pela relação de poderes mantidos pelos “Aparelhos ideológicos do Estado”<sup>2</sup>, tal qual a filosofia marxista,

---

<sup>2</sup> Ver Louis Althusser 1970.



posteriormente retomada por Althusser, mas pelo saber/poder obtido pelas relações de micro poderes dentro da sociedade; não é, portanto, interesse nesse caso, saber quem tem poder, mas saber como se constrói poder e saber, através da prática discursiva e a constituição de discursos, sobre determinados objetos e acontecimentos.

A consistência de aplicabilidade do método se dá, inicialmente, pelo fato de com ele se poder trabalhar com discursos produzidos na contemporaneidade ou em outra época já que, para Foucault, o objeto pode ser pensado em seu tempo ou em um momento histórico distante do sujeito, sem que isso traga prejuízos ao pesquisador. Para Araújo *apud* Santos (2010, p. 108), “hoje a arqueologia do saber tem a mais a dizer do que teve na década de 1960. Sua capacidade heurística não se esgotou”. Assim, o método arqueológico é importante para desnudar o não dito e o não pronunciado nas relações sociais da sociedade em qualquer tempo. Quando se trata de discursos produzidos numa época distante da atual, não se pode, portanto, imaginar que a análise seja histórica, ou mesmo diacrônica. O objetivo do método é proceder a uma análise mostrando uma discursividade diferente para história através da escavação de terrenos antes nunca vistos, com o objetivo de mostrar determinado discurso emergiu em detrimento de outros que foram silenciados ou apagados. Segundo Foucault, realizar essa tarefa arqueológica é:

Empreender a história do que foi dito [...] refazer, em outro sentido, o trabalho da expressão: retomar enunciados conservados ao longo do tempo e dispersos no espaço, em direção ao segredo interior que os precedeu, neles se depositou e aí se encontra (em todos os sentidos do termo) traído. Assim se encontra libertado o núcleo central da subjetividade fundadora, que permanece sempre por trás da história manifesta e que encontra, sob os

acontecimentos, uma outra história, mais séria, mais secreta, mais fundamental, mais próxima da origem, mais ligada a seu horizonte último (e, por isso, mais senhora de todas as suas determinações). (FOUCAULT, 2008, p. 137).

Nesta perspectiva teórica pretende-se mostrar um mapa arqueológico dos monumentos históricos, os discursos e os saberes que, de certa forma não foram ditos, já que o sentido sempre pode ser outro e, através de inferências, pode-se analisar as dispersões enunciativas que formaram cada evento histórico. Essas inferências serão feitas a partir da teoria da AD francesa, na qual o discurso é um tema que emerge nos níveis social, linguístico e psicanalítico, constituindo o homem e a sociedade, ou seja, não há uma verdade absoluta sobre o que é dito, nem mesmo a de seu autor fundador, já que para a AD, o sujeito não é dono de seu dizer. Existirá um autor em um local social determinado que, em seu discurso, busca novos efeitos de sentido. Assim, se buscará o que se escondeu por traz da história que não ficou explicitado devido às tramas do discurso histórico através da análise dos não ditos, dos apagamentos, dos esquecimentos, etc.

O método arqueológico não segue uma linearidade temporal. Na verdade, os enunciados se justapõem uns aos outros para poder fazer sentido. Não significa que haja uma linha temporal ou uma cronologia, mas um percurso temático perseguido pelo pesquisador. Como o próprio Michel Foucault assinala, “a ordem arqueológica não é nem a das sistematicidades, nem a das sucessões cronológicas.” (FOUCAULT, 2008, p. 167). E afirma: “a descrição arqueológica se dirige às práticas a que os fatos de sucessão devem-se referir se não quisermos estabelecê-los de maneira selvagem e ingênua, isto é, em termos de mérito” (FOUCAULT, 2008, p. 167).

## Para Foucault é preciso rever a história das ideias que:

Em sua forma mais geral, podemos dizer que ela descreve sem cessar - e em todas as direções em que se efetua - a passagem da não-filosofia à filosofia, da não-cientificidade à ciência, da não-literatura à própria obra. Ela é a análise dos nascimentos surdos, das correspondências longínquas, das permanências que se obstinam sob mudanças aparentes, das lentas formações que se beneficiam de um sem-número de cumplicidades cegas, dessas figuras globais que se ligam pouco a pouco e, de repente, se condensam na agudeza da obra. Gênese, continuidade, totalização: eis os grandes temas da história das ideias, através dos quais ela se liga a uma certa forma, hoje tradicional, de análise histórica. (FOUCAULT, 2008, p. 156).

No raciocínio de Foucault, empreender uma nova visão dos estados de coisas é necessário abandonar a “histórias das ideias” (FOUCAULT, 2008, p. 156) que é vítima das continuidades ingênuas<sup>3</sup>, do passado como sedimentação das ideias, como se tudo se estabelecesse em um terreno firme. Tudo que foi dito se assenta em um terreno pantanoso e tudo pode afundar e emergir ao mesmo tempo, causando mudanças que antes não foram percebidas aos olhos e sentidos dos homens que viveram em determinadas épocas. A história das ideias é cega e surda aos acontecimentos e aos nascimentos mais obscuros da história, deixando de lado coisas essenciais no aprofundamento para o reconhecimento de uma história ou várias histórias ao lado de uma história linear.

De um modo geral, a história das ideias se assenta na gênese, continuidade e totalização dos fatos, obscurecendo outras formas de

---

<sup>3</sup> Quando Foucault fala da ingenuidade não está dizendo que todas as ideias contínuas e cronologicamente organizadas são, de fato ingênuas, mas que há algo a mais para ser lido dentro das descontinuidades históricas, ou seja, encarar os fatos históricos como meras representações de uma época como algo dito e posto dogmaticamente, isso sim é ingenuidade.

conhecimento, saber e poder que estão por trás dela. Empreender uma nova visão da história é abandonar a história das ideias que toma tudo pela totalidade e esquece as menores e significativas partes. A isso Foucault deu o nome de descontinuidades. Nesse sentido a descrição arqueológica

É precisamente abandono da história das ideias, recusa sistemática de seus postulados e de seus procedimentos, tentativa de fazer uma história inteiramente diferente daquilo que os homens disseram. O fato de que alguns não reconheçam nessa tentativa a história de sua infância, que a lamentem e que invoquem, numa época que não é mais feita para ela, a grande sombra de outrora, prova certamente o extremo de sua fidelidade. (FOUCAULT, 2008, p. 156).

Descrever arqueologicamente um acontecimento é abandonar a ideia de que tudo já foi dito de forma absoluta, recusa-se esse postulado e buscam-se, nos enunciados obscuros da história, novas formas de sentido que ainda não foram ditas, e que o pesquisador precisa explicitar, para mostrar que os discursos em sua constituição arqueológica, podem ser sempre outros e que se mostram possíveis de novos efeitos de sentido. Não se trata de querer desmentir a história das ideias, mas dizer que ao lado dos discursos oficialmente ditos sobre discurso, há outros que não foram explicitados ou não ditos, e que deles, podem surgir outras formas de explicar os fatos sem se basear numa história prioritariamente linear.

Para empreender a descrição arqueológica, Foucault propõe que não se interprete o discurso apenas como documento opaco e obscuro, signo ou representação de ideias e de pensamentos, mas o discurso como monumento, ou seja, a arqueologia não é disciplina meramente interpretativa que busca outros discursos no discurso, mas procura nos

discursos que constituíram o próprio documento como monumento. A arqueologia busca descobrir a forma como determinados discursos vieram à tona na construção de um acontecimento e, como outros foram eclipsados, ou seja, procura justamente descobrir porque se tornaram discursos oficiais e outros não. Para o autor francês, a arqueologia deve

definir os discursos em sua especificidade; mostrar em que sentido o jogo das regras que utilizam é irreduzível a qualquer outro; segui-los ao longo de suas arestas exteriores para melhor salientá-los. Ela não vai, em progressão lenta, do campo confuso da opinião à singularidade do sistema ou à estabilidade definitiva da ciência. (FOUCAULT, 2008, p. 157).

Os discursos não são caracterizados por sua identidade estável e estabilizada pelas práticas do discurso, no sentido de acabamento, mas com a ideia de analisá-los em sua própria especificidade constitutiva, observando como ele funciona em seu exterior, configurando-se num campo delimitado de enunciados que caracterizam uma teoria ou uma ciência. É necessário para isso, observar quais foram as estratégias utilizadas na construção do sentido, como ele se originou no campo do conhecimento e como ele se relaciona como os demais discursos, ao se delimitar seu campo de abrangência na constituição dos saberes. Para Dreyfus e Rabinow (1995, p. 57), essa teoria ou ciência

é aquilo que transforma documentos em monumentos, e que lá onde se decifraram esses traços deixados pelo homens [...], desdobra-se uma massa de elementos que se trata [...] de colocar em relação, e de constituir em conjuntos. Houve um tempo em que a arqueologia, como disciplina dos monumentos mudos [...] dos objetos sem contexto [...], tendia a história e apenas fazia sentido pela restituição de um discurso histórico; poderíamos dizer, jogando um pouco com as palavras, que a história, hoje em dia, tende à arqueologia – à descrição intrínseca do monumento.

A arqueologia parte de problemas metodológicos, no sentido de buscar nos documentos pesquisados sua configuração como monumento, uma forma de analisá-los segundo suas especificidades constitutivas, ou seja, cada documento como monumento, possui características que lhe são inerentes e que requer uma pesquisa pertinente a ele. Foucault recusa a ideia de que métodos rígidos com padrões pré-fixados sejam possíveis a determinados objetos pesquisados. Cada objeto requer uma pesquisa específica, dependendo do seu grau de profundidade de análise. A arqueologia não trata o monumento como um documento deixado pelos homens, como se fossem fósseis históricos, mas estuda as próprias especificidades constitutivas do objeto, suas relações com a história e suas implicações na construção dos saberes da sociedade. A arqueologia trata de conhecer como os objetos são constituídos pelo saber histórico, procurando as relações que os caracterizam na constituição desses monumentos como discursos possíveis de serem analisados.

Nessa perspectiva, a arqueologia procura saber por que certos enunciados são mais evidenciados que outros na constituição dos monumentos, o que caracterizam como objeto e porque outros enunciados foram rejeitados e excluídos da relação com esse objeto. Nessa perspectiva, procura-se saber por que esse e não aquele enunciado foi selecionado na constituição de certos objetos e não outros. É isso que a arqueologia busca: o não dito e o não pronunciado, de modo que a arqueologia é a descrição dos objetos em sua constituição intrínseca, como se formou e como foi visibilizado segundo outras formas de análise.

O objeto da arqueologia é o saber. Definir como se estruturam e se constituem os sistemas de saberes pelo discurso é uma tarefa árdua, já

que requer a rejeição da *epistème* clássica que lida com objetos contínuos e perenes. Na arqueologia, o objeto é mutável e a análise é constante e sujeita a modificações para acompanhar as transformações sofridas pelos objetos, pela sociedade e pela positividade que predomina em cada época. Eles são constituídos a partir das manipulações dos saberes sociais e históricos, ou seja, a análise não é fixa porque os objetos não são fixos nem a história é estanque, mas sempre sujeita a modificações constantes. Não queremos dizer com isso que o método arqueológico seja um método anarquista e esteja acima de todos os métodos, a ideia central é que nem tudo foi dito sobre determinado objeto e nenhuma análise, por mais profunda que seja, irá dizer tudo sobre determinado objeto. Assim, cada pesquisa arqueológica dá de conta de uma parte do objeto, sob determinado ângulo de pesquisa e de acordo com o objetivo de cada pesquisador.

Na constituição dos objetos e saberes sociais, Foucault enfatiza a questão da relação e do efeito disciplinar dos discursos. Para ele, os saberes e os objetos não se constituem a seu bel-prazer, mas por um sistema de relações disciplinares que comandam o que se pode dizer e o que não se pode dizer em determinados lugares sociais e em determinados campos do saber. Cada ciência e teoria têm seus objetos definidos a partir das relações estabelecidas por seus enunciados, ou seja, há enunciados que são pertinentes a certas teorias e ciências e outros enunciados que são excluídos. Essas exclusões são feitas pela própria seleção daquilo que pode ser dito e não dito em um determinado campo do saber.

Nesta perspectiva, os saberes são constituídos por campos de enunciados específicos, que configuram a identidade discursiva da teoria ou saber. Cada campo do conhecimento tem suas

particularidades, delimitadas pelas categorias enunciativas que formam seus objetos de pesquisa. Pode-se dizer que a arqueologia, para não ser tachada de sem método, uma vez que o objeto trabalhado sob a noção de recorte e limite. O recorte e o limite são rupturas com os métodos classificatórios, rígidos e universais, descartando um método eficaz a toda e qualquer análise. O importante para a arqueologia é fazer um recorte do campo a ser trabalhado ou analisado e estabelecer limites para análise ao especificar elementos e categorias de análise, que podem desnudar e fazer emergir os sentidos de um dado campo do conhecimento.

Recortar e dar limites são imperativos na análise dos saberes na arqueologia. Significa que toda pesquisa deve ter um recorte do tempo e dos elementos analisados, assim como limites específicos que configuram sua identidade numa formação discursiva, mostrando como os enunciados se relacionam uns com os outros, ao mesmo tempo em que excluem outros enunciados que não fazem parte ou não têm relação com o objeto analisado.

## **1 O ENUNCIADO**

Diferentemente de outras disciplinas como a gramática, que trabalha com a noção de frase, um tipo de manifestação escrita e oral que se relaciona ao sistema linguístico, em que o sentido se dá dentro desse mesmo sistema através da noção de oposição<sup>4</sup> de valor<sup>5</sup>; ou da

---

<sup>4</sup> Esse termo foi criado por Ferdinand de Saussure, no *Curso de Linguística Geral*. Nele o autor genebrino estabelece que uma forma linguística se relaciona com outra como oposição, ou seja, um sintagma nominal é o que é devido ao fato de não ser um sintagma verbal. Nessa perspectiva, um termo é aquilo que o outro não o é.

<sup>5</sup> Termo também criado por Saussure. A noção de valor de estabelece através da noção de oposição.



lógica, que tem a proposição como seu objeto de análise, obedecendo aos critérios de verdade/falsidade, uma representação figurativa do mundo, cujas particularidades restritivas se situam no mundo formal, o enunciado se constitui em bases empíricas e formais, ficando mais no campo da constituição dos objetos, do discurso, da relação com os sujeitos sociais. O enunciado se materializa na língua enquanto entidade formal e nos efeitos de sentidos produzidos por ela dentro de um contexto social, cultural e ideológico. Assim, com relação à frase e à proposição, Foucault deixa claro que

chamaremos frase ou proposição as unidades que a gramática ou a lógica podem reconhecer em um conjunto de signos: essas unidades podem ser sempre caracterizadas pelos elementos que aí figuram e pelas regras de construção que as unem; em relação à frase e à proposição, as questões de origem, de tempo e de lugar, e de contexto, não passam de subsidiárias; a questão decisiva é a de sua correção (ainda que sob a forma de 'aceitabilidade')” (FOUCAULT, 2008, p. 121).

Para o método arqueológico, adota-se a noção de enunciado que não é nem frase e nem proposição, não é uma unidade da linguística, não se define pela relação dos elementos constitutivos do sistema imanente da língua. Ele tem regras próprias em sua constituição, que estão relacionadas ao contexto, ao sujeito, a positividade de cada época e a próprio processos de enunciação. Ele não tem tempo nem lugar, é um espaço vazio, uma unidade em movimento, uma vez que, o sentido sempre pode ser outro, os efeitos resultantes sempre podem ser outros, ou seja, a língua está para o enunciado como a possibilidade de sentidos e nunca como uma unidade de sentido em si. O enunciado, segundo Foucault (2008, p. 121) é

a modalidade de existência própria desse conjunto de signos: modalidade que lhe permite ser algo diferente de uma série de traços, algo diferente de uma sucessão de marcas em uma substância, algo diferente de um objeto qualquer fabricado por um ser humano; modalidade que lhe permite estar em relação com um domínio de objetos, prescrever uma posição definida a qualquer sujeito possível, estar situado entre outras performances verbais, estar dotado, enfim, de uma materialidade repetível.

O enunciado em si não descarta a possibilidade de ser constituído de signos, o que é próprio da linguagem, mas se apresenta como uma unidade concreta, não um signo, mas um conjunto de signos que possui traços com as marcas da enunciação e do sujeito falante. Ele se permite relacionar com os objetos, que descreve em sua visibilidade e dizibilidade, manifestando não apenas o que é perceptível, mas mostrando as vicissitudes de manipulação de estratégias que permitem ao analista verificar sua consistência discursiva. Sua materialidade pode ser repetível sem nunca igual ou o mesmo, tal como uma frase, mas repetível no sentido de que a cada ocorrência, mesmo idêntica, é diferente e possui outros efeitos de sentidos. “O enunciado é, ao mesmo tempo, não visível e não oculto” (FOUCAULT, 2008, p. 121). Nesse trajeto, o enunciado pode se referir dentro da linguagem ao dito e ao não dito, isso porque para Foucault o que ainda não ganhou uma materialidade está também no campo do dizível. Assim,

não é, pois, uma estrutura (isto é, um conjunto de relações entre elementos variáveis, autorizando assim um número talvez infinito de modelos concretos); é uma função de existência que pertence, exclusivamente, aos signos, e a partir da qual se pode decidir, em seguida, pela análise ou pela intuição, se eles "fazem sentido" ou não, segundo que regras se sucedem ou se justapõem, de que são signos, e que espécie de ato se encontra realizado por sua formulação (oral ou escrita). Não há razão para espanto por não se

ter podido encontrar para o enunciado critérios estruturais de unidade; é que ele não é em si mesmo uma unidade, mas sim uma função que cruza um domínio de estruturas e de unidades possíveis e que faz com que apareçam, com conteúdos concretos, no tempo e no espaço. (FOUCAULT, 2008, p. 98).

Dentro dessa perspectiva, o enunciado não se confunde com a combinação de elementos linguísticos referentes aos signos, mas funções e domínios específicos que se entrecruzam na constituição dos sentidos formando unidades e blocos heterogêneos, nos quais se realizam os efeitos do sentido. Se reconhece um enunciado por sua função enunciativa, ou seja, ele aparece quando há uma necessidade de o discurso se pronunciar e escolher dentre todas as formas linguísticas aquela que produz os sentidos desejados pelo sujeito falante. Para Foucault,

um enunciado é sempre um acontecimento que nem a língua nem o sentido podem esgotar inteiramente. Trata-se de um acontecimento estranho, por certo: inicialmente porque está ligado, de um lado, a um gesto de escrita ou à articulação de uma palavra, mas, por outro lado, abre para si mesmo uma existência remanescente no campo de uma memória, ou na materialidade dos manuscritos, dos livros e de qualquer forma de registro; em seguida, porque é único como todo acontecimento, mas está aberto à repetição, à transformação, à reativação; (FOUCAULT, 2008, p. 32).

O enunciado é superior às relações entre a língua e a produção de sentidos. É um acontecimento único, que está articulado à maneira como a palavra e as formas de escrita se entrelaçam com a memória, ou qualquer registro das atividades humanas. Ele é sempre um espaço aberto a novas produções de sentido, pois não se esgota apenas num sentido para um acontecimento, mas está sempre no campo do visível e

do dizível e pronto a qualquer reativação que o faça ganhar novos contornos para ser-lhes atribuído novos efeitos de sentido.

A repetição, intencional ou não, é uma das estratégias do enunciado que podem ser usadas na ativação de saberes que estão armazenados na memória e no arquivo. Esses saberes, por sua vez, ao serem repetidos em contexto social, cultural e ideológico distinto, produzem novos efeitos, uma vez que seu aparecimento se relaciona de maneiras diversas com o contexto, seja como uma repetição que dá visibilidade a algo já cristalizado na memória, seja para rechaçar algum tipo de acontecimento discursivo. Pode ser uma paródia de algo extremamente sensível à coletividade e que, de certa forma, é preferível a uma forma mais comum de atividade linguageira, haja vista que o enunciado repetido possui uma força enunciativa maior para aquele momento e os efeitos de sentido propostos do que um enunciado novo. Segundo Fernandes,

Trata-se, nesse contexto, de compreender a singularidade da existência do enunciado, suas condições de produção. [...] a partir de enunciados efetivamente produzidos em determinada época e lugar, as condições de possibilidade do discurso que esses enunciados integram. Isto equivale a dizer que as transformações históricas possibilitam-nos a compreensão da produção dos discursos, seu aparecimento em determinados momentos e sua dispersão. (FERNANDES, 2008, p. 18)

Para Fernandes, entender o contexto e as condições de produção do enunciado, sua existência enquanto uma materialidade enunciativa, é uma das premissas para se perceber o jogo de forças que o forjaram as estratégias discursivas, que levaram o enunciado a ter a configuração que possui. O contexto que produz os enunciados em determinada época, possibilita o aparecimento e a dispersão de muitos discursos, ou

seja, cada período histórico produz seus próprios enunciados com base nas estratégias que são movidas pelos sujeitos e que determina de certa maneira, como se faz a escrita da história e as movências de sentido de dispositivos de cunho social, cultural e ideológico que formam as positivities de um dado momento histórico.

Nessa mesma perspectiva, conhecer as possibilidades de aparecimento e dispersão dos enunciados, através dos jogos de linguagem e das movências de sentido, é uma das formas de compreender como determinados discursos tomaram corpo na trama histórica e como eles vieram a se tornaram uma positividade para cada época. Para o analista, importa mais as possibilidades discursivas, as estratégias e as condições de produção do discurso do que mesmo seu produto final, uma vez que esse produto sempre poderá ser outro, porque se mudando os jogos de linguagem e as estratégias, nessa trajetória, operando sobre as condições de produção do discurso, poderá emergir um novo discurso sobre o mesmo enunciado ou acontecimento.

Uma das propriedades fundamentais do enunciado, segundo Foucault, é sua materialidade, que se refere ao fato de o enunciado ter um suporte no sentido de poder aparecer e não aparecer, seja em um quadro, em um *outdoor*, em uma pintura, em uma letra de música. Segundo Foucault, “não é simplesmente princípio de variação, modificação dos critérios de reconhecimento, ou determinação de subconjuntos linguísticos. É constitutiva do próprio enunciado. É preciso que o enunciado tenha uma substância, um suporte, um lugar e uma data” (SANTOS, 2010, p. 120). O enunciado tem sua manifestação na vida cotidiana em sua forma mais peculiar e substancial.

Santos (2010) trabalha com a ideia de que o suporte, sendo linguístico ou não linguístico, sempre será a possibilidade do enunciado.

Para que o enunciado exista enquanto uma entidade concreta e condutora de sentidos, é necessária uma materialidade. Interessante observar que, embora a materialidade seja parte integrante do enunciado, dentro desta perspectiva não se dá muita atenção a isso, já que a linguística estrutural/imanente já o fazia exaustivamente. Para a defesa discorrida aqui, importa a possibilidade de esta materialidade produzir efeitos de sentido, capaz de constituir o sujeito e a sociedade com todos os seus padrões de beleza, gostos musicais, leis, estatutos, etc. Como diz Foucault

A linguagem parece sempre povoada pelo outro, pelo ausente, pelo distante, pelo longínquo; ela é atormentada pela ausência. Não é ela o lugar de aparecimento de algo diferente de si e, nessa função, sua própria existência não parece se dissipar? Ora, se queremos descrever o nível enunciativo, é preciso levar em consideração justamente essa existência; interrogar a linguagem, não na direção a que ela remete, mas na dimensão que a produz; (FOUCAULT, 2008, p. 126).

Neste ponto, Foucault defende que na linguagem há sempre a presença perceptível (mesmo que não escrita e falada) do outro, da instância produtiva do discurso e suas intenções quando este foi produzido. É uma função particular do enunciado sempre “povoado de outros enunciados” (FOUCAULT, 2008). A existência material de um enunciado pode ser, neste sentido, a presença não dita, mas perceptível, de outro enunciado que foi ocultado, cujo aparecimento se detecta pela emergência de um discurso sobre determinado objeto. Então, o enunciado não vai ao encontro de quem produz, ou seja, seu autor, mas na direção de seu interlocutor em busca de novos efeitos de sentido, não está para a fonte e sim para a relação e para seus sujeitos envolvidos no processo de produção e escrita dos acontecimentos históricos.

Nesse sentido, o enunciado é uma categoria do discurso. Ele se estrutura a partir de sua interioridade e exterioridade, ambas passíveis de análise. A primeira refere-se ao fato de ser escrita ou falada em uma dada língua natural, com sua ordem gramatical própria, seu léxico, sua estrutura morfológica e sintática; a segunda, por seu sentido e sua relação com o mundo das ideias, podendo ser um produto ideológico produzido por homens em uma dada época, o efeito de sentido. Essa forma de encarar o enunciado explicita uma preocupação com o sentido, sem descartar a sua forma e sua escritura, seu formato como artefato linguístico. O que se pode afirmar é que tem que se observar no enunciado em sua forma geral, e não apenas na sua imanência, mas sim sua instância produtora de sentidos.

A exterioridade do enunciado revela o tratamento que o analista dá a ele. É a apreensão daquilo que foi dito ou não, no contexto da organização das atividades humanas e escrita da história. Todo o trabalho exterior do enunciado se volta para descobrir a interioridade dos enunciados para desvendar seus segredos, não como forma, mas como a linguagem foi manipulada para produzir os efeitos de sentido desejados. Assim,

Empreender a história do que foi dito é refazer, em outro sentido, o trabalho da expressão: retomar enunciados conservados ao longo do tempo e dispersos no espaço, em direção ao segredo interior que os precedeu, neles se depositou e aí se encontra (em todos os sentidos do termo) traído (FOUCAULT, 2008, p. 137).

Quanto a isso, Foucault (2008, p. 139) afirma que:

O conjunto das coisas ditas, as relações, as regularidades e as transformações que podem aí ser observadas, o domínio do qual certas

figuras e certos entrecruzamentos indicam o lugar singular de um sujeito falante e podem receber o nome de um autor. 'Não importa quem fala', mas o que ele diz não é dito de qualquer lugar. É considerado, necessariamente, no jogo de uma exterioridade.

A questão da exterioridade para o enunciado leva em conta a instância produtora do saber, não o autor em si, mas o que ele diz, como diz, para quem diz e que efeitos produz. A exterioridade permite observar as transformações ocorridas no tempo e no espaço, analisar sua formação discursiva e, a partir disso, interpretar a história em determinado ponto de dispersão do enunciado. Nesse jogo, importa quem diz, pelo fato de que, quem o faz é autorizado pelo discurso, possui um lugar social, uma posição social que quando fala, seu discurso ganha visibilidade, entrando para os arquivos da história, enquanto muitos que também produziram nas mesmas condições de possibilidade dos discursos, não tiveram a mesma aceitabilidade, seu discurso ficou como um não dito, porque não basta somente isso para ele figurar nas páginas da história. É preciso um jogo audacioso, malicioso e até mesmo, maléfico, mesquinho, para que o discurso ganhe sua visibilidade.

O enunciado é uma unidade do discurso que deixa transparecer sua identidade de sentido. Através dele, se pode procurar sua atuação no campo da linguagem e descobrir suas várias formas de produção de sentido, as formas e as manipulações pelo qual o enunciado foi movido, as estratégias discursivas e as movências de sentido.

Quanto à identidade do enunciado, Foucault (2008, p. 117) afirma: "a constância do enunciado, a manutenção de sua identidade através dos acontecimentos singulares das enunciações, seus desdobramentos através da identidade das formas, tudo isso é função do campo de utilização no qual ele se encontra inserido". Segundo o autor, o que



forma uma identidade do enunciado são as suas regularidades constantes, ou seja, cada enunciado está dentro de um campo específico que o configura como pertinente àquele tipo de discurso. Um discurso sobre política terá enunciados com seu conteúdo semântico voltado para o núcleo desse discurso. No mesmo discurso, enunciados que se refiram especificamente ao campo da psiquiatria não serão mais discursos políticos, e sim discursos psiquiátricos. Dessa forma, a identidade está na dispersão desse enunciado e não em sua sistematicidade cronológica, já que um mesmo enunciado pode viajar de uma época a outra sem, necessariamente, pertencer àquela época. O que importa é sua estabilidade no campo de sua utilização.

Dessa forma, pode-se dizer que os elementos de qualquer são objetos bastante heterogêneos não pelo simples fato de a linguagem em si já ser heterogênea, mas porque a disposição desses objetos é heterogênea em sua organização textual. A disposição dos enunciados que compõem uma música, por exemplo, é bastante eclética, no sentido de sua organização interna, não obedecer à sintaxe dita normal. São palavras e enunciados superpostos uns aos outros com a sintaxe quebrada, com o plano linguístico alterado e com a criação frequente de neologismos. Embora os enunciados estejam dispostos de maneira aleatória, eles se permitem ser organizados em blocos de sentido, que formam redes de significação que permitem formular conceitos sobre determinado objeto. Um exemplo disso são as letras de música produzidas no *Brock* - rock brasileiro dos anos 80 - nas quais é comum o uso de gírias, palavras de baixo calão, expressões em língua estrangeira de bandas famosas para atestar sua filiação ao estilo ou à ideologia.

Entretanto, mesmo com essa disposição, esses objetos não são aleatórios, pois essa suposta desorganização é justamente uma forma de procurar novos efeitos de sentido através dos enunciados que compõem a música. Todos os elementos possuem em sua configuração externa elos que os fazem constituir uma formação discursiva. A composição dos enunciados obedece à maneira subjetiva do seu produtor, com técnicas inovadoras em busca de novos efeitos de sentido, que manipula a linguagem segundo os efeitos desejados pelos mesmos. Essas estratégias enunciativas remetem sempre para o exterior, ou seja, havia nas ideias dos roqueiros uma preocupação com a realidade contemporânea, relativa à própria história que eles estavam vivendo, defendendo, interpretando e reconstruindo. Sobre isso Foucault assinala que

Os enunciados podem estar ligados uns aos outros em um tipo de discurso; tentamos estabelecer, assim, como os elementos recorrentes dos enunciados podem reaparecer se dissociar, se recompor, ganhar em extensão ou em determinação, for retomado no interior de novas estruturas lógicas, adquirir, em compensação, novos conteúdos semânticos, constituir entre si organizações parciais. Esses esquemas permitem descrever não as leis de construção interna dos conceitos, não sua gênese progressiva e individual no espírito de um homem, mas sua dispersão anônima através de textos, livros e obras; dispersão que caracteriza um tipo de discurso e que define, entre os conceitos, formas de dedução, de derivação, de coerência, e também de incompatibilidade, de entrecruzamento, de substituição, de exclusão, de alteração recíproca, de deslocamento etc. Tal análise refere-se, pois, em um nível de certa forma pré-conceitual, ao campo em que os conceitos podem coexistir e às regras às quais esse campo está submetido. (FOUCAULT, 2008, p. 66).

Todo acontecimento discursivo é formado por enunciados ligados uns aos outros por várias formas de retomada, seja no campo da cultura, da economia ou pela ideologia. Todos, de alguma forma, são estruturas que se organizam a partir de um enunciado já construído pela sociedade. Não importa de onde se retiram os enunciados, nem sua época, e muito menos quem produziu, a análise preocupa com os efeitos desses enunciados dentro da sociedade. Importa saber, para o analista do discurso, as estratégias, as movências e os deslizamentos de sentido que se aplicam a determinadas formações discursivas, como se constituiu determinado campo do conhecimento e que formas de sentido os sujeitos utilizaram na hora da sua produção. Um mesmo enunciado pode ganhar várias leituras num mesmo período de tempo, uma vez que sua utilização, mesmo repetível, possui um sentido próprio. Pode-se fazer uma extensão desse enunciado, através de uma paródia, uma substituição intencional de um determinado vocábulo, ou seja, as possibilidades de produção dos enunciados são vários e, infinitamente aberto de possibilidades de novos efeitos de sentido.

As letras das músicas do *Brock* são enunciados heterogêneos, pelo fato de uma mesma música retomar por intertextualidade ou, por uma relação interdiscursiva, ou por outra forma de retomada elementos de outras formações discursivas. A construção das letras das músicas do *Brock* levou um processo de muitos anos de acultramento de uma cultura estrangeira que, por muito tempo, foi só copiada e parodiada e ouvida no Brasil, retomando quase tudo que se produzia no exterior. Para o *rock* que se inicia na década de 1980, o cenário é totalmente diferente, no qual os artistas continuam bebendo na fonte de algumas vertentes no *rock* de antes, porém, entre eles, havia uma preocupação muito grande com a cultura brasileira. Os artistas da época, ainda com

a censura moral do governo Geisel e João Baptista, tentavam mostrar a história do país e como funcionavam as coisas por aqui. Eles não estavam preocupados apenas com música, mas com os andamentos do país que, após mais de vinte um anos de ditadura militar, crise econômica aguda, muitos movimentos juvenis clamavam por algo novo, diferente da então glorificada MPB. Um desses veículos de propaganda do governo e da música era a televisão embora tenha chegado ao Brasil na década de 1950, somente se popularizou em meados da década de 1980. Esse teor de linguagem pode ser observado nesse trecho da música “Televisão”, da banda Titãs: “é que a televisão me deixou burro, muito burro demais / E agora eu vivo dentro dessa jaula junto dos animais”. (TITÃS, WEA. Junho, 1985).

Nesse trecho da música, os autores retomam enunciados anteriores da cultura popular e da mídia, afirmando que assistir televisão demais deixava as pessoas burras. Esse fato descrito pela banda leva em conta o fato de a televisão veicular somente aquilo que interessa a ela, ou seja, as pessoas da imprensa televisiva que fazem a edição daquilo que deve ser assistido. E ainda se compara os sujeitos telespectadores a animais que vivem dentro de uma jaula. Os autores, ao fazerem isso, também se misturam aos outros sujeitos que assistem televisão e se sentem da mesma forma, como animais selvagens, domesticados dentro de suas casas. Nesse sentido, a jaula pode ser comparada às casas das pessoas e o conceito de animais, é pelo fato de a televisão criar bandos de gente que se aglomeram durante uma programação, seja ela de mero entretenimento, seja programas que se dizem mais sérios, como os telejornais. Embora a crítica da música esteja no fato de, não apenas assistir televisão, mas no sentido de transmitir conteúdos que predem as pessoas, no mesmo instante em

que produz verdades, pois a televisão tem o poder de mover enunciados de várias formações discursivas, na intenção de manter as pessoas fiéis, o seu público consumidor.

O discurso sobre o *rock* brasileiro tem uma característica marcante, que é a retomada de outros discursos para afirmar sua posição discursiva diante dos demais discursos, de modo que “os elementos recorrentes dos enunciados poderem reaparecer, se dissociar, se recompor, ganhar em extensão ou em determinação, ser retomados no interior de novas estruturas lógicas, adquirir, em compensação, novos conteúdos semânticos” (FOUCAULT, 2008, p. 66).

Nesse sentido, o enunciado pode ser entendido como uma formação social que leva em conta a história, o sujeito, os processos de formação de verdades sobre determinadas estruturas sociais. A ideologia veiculada em cada formação discursiva torna o enunciado uma formação teórica e prática de grande utilidade para compreensão da sociedade moderna, como, quais e que dispositivos e estratégias se utilizam os grandes canais de comunicação, bem como a sociedade em geral, na produção dos saberes, dos poderes e das condições de produção de verdades.

No pensamento de Fernandes (2008), é preciso compreender como e em quais condições de produção do discurso o enunciado se propõe, o contexto de produção onde se ancoram os enunciados novos, as estratégias que se utilizam em sua retomada, os lugares e as transformações históricas que levam a condição de aparecimento/desaparecimento de determinados enunciados na construção da escrita da história. A condição de possibilidade do enunciado é uma condição de estabilização/desestabilização de enunciados da trama da história. Compreender o enunciado em suas

várias formas de aparecimento e desaparecimento, é buscar os rastros deixados pela humanidade que não foram lidos, vistos e visualizados, graças ao poder de movências ao trabalhar com a linguagem. Entender como funciona o enunciado é vislumbrar a constituição do sujeito, da sociedade, da economia, da cultura e da escrita de uma história, comprometida com os grandes avanços e transformações históricas.

## **2 A FORMAÇÃO DISCURSIVA**

Todo enunciado está inserido em um determinado campo de utilização da linguagem, ou seja, o discurso não é contínuo nem cronologicamente organizado, mas possui um núcleo comum ao qual se agregam todos os enunciados. Segundo Foucault (2008, p. 36), “os enunciados diferentes em sua forma, dispersos no tempo, formam um conjunto quando se referem a um único e mesmo objeto”. Assim, a formação discursiva é o encontro de vários tipos de discursos dispersos, pertencentes a diversas formações ideológicas, mas de alguma forma, possuem algo que lhes sejam comuns e outros que lhes são opostos. A formação discursiva é feita por identidade e por alteridade, na qual os discursos são, ao mesmo tempo, convergentes e divergentes, um é a face oculta do outro.

Todo o saber do homem se constitui a partir dos discursos que ele registra ao longo de sua existência. Cada campo de atuação do homem é composto por enunciados que pertencem a um dado objeto, ou seja, o objeto, neste sentido arqueológico, não existe a priori: o objeto nasce a partir do enunciado e sua configuração dentro de uma determinada formação discursiva. Dessa forma, para fazer uma análise arqueológica é preciso construir objeto teórico para análise para prática discursiva.

Nesse sentido, a formação discursiva permite que se descrevam os enunciados a ela pertinentes. Ela é um conjunto de enunciados que forma um objeto que é passível de análise observando sua constituição de sentidos. Para Fernandes (2008, p. 43), “os enunciados, assim como os discursos, são acontecimentos que sofrem continuidade, descontinuidade, dispersão, formação e transformação, cujas unidades obedecem a regularidades, cujos sentidos são incompletamente alcançados”. Essa constituição não obedece a um sistema cronológico e contínuo de enunciados, mas a enunciados descontínuos, ou seja, é na descontinuidade que se analisam a constituição dos objetos e das identidades do enunciado. É na dispersão que se encontram os sentidos dos enunciados, rejeitando-se, dessa forma, qualquer tipo de saber acumulado e sedimentado pela filosofia clássica. Segundo Fernandes,

Uma formação discursiva revela formações ideológicas que a integram. [...] podemos atestar que toda formação discursiva apresenta, em seu interior, a presença de diferentes discursos, ao que, na Análise do Discurso, denomina-se **interdiscurso** (negrito no original). (FERNANDES, 2008, p. 39)

Como vemos, a formação discursiva é um conjunto de diferentes discursos que se integram uns aos outros, dando origem a outros através do interdiscurso, que é a retomada do dito e do não dito pela memória. Nesse mesmo trajeto, a relação entre os diferentes discursos decorre das formações ideológicas, que perpassam todo o conjunto de enunciados quando se referem a um mesmo ou outro objeto do saber. Cada formação discursiva se mostra assim como uma heterogeneidade de discursos que se inter cruzam em seu interior: “A formação discursiva resulta da combinação de diferentes discursos”. (FERNANDES, 2008, p. 41). Para Foucault,

Seria preciso caracterizar e individualizar a coexistência desses enunciados dispersos e heterogêneos; o sistema que rege sua repartição, como se apoiam (*sic*) uns nos outros, a maneira pela qual se supõem ou se excluem, a transformação que sofrem, o jogo de seu revezamento, de sua posição e de sua substituição. (FOUCAULT, 2008, p. 37)

Na hipótese foucaultiana, seria preciso observar o enunciado em sua coexistência com os demais enunciados dentro da formação discursiva, seria preciso individualizá-lo naquilo que ele tem de mais propriedade e relacioná-lo a outros do mesmo campo de atuação ou não, para poder apreendê-lo naquilo que propõe como um jogo de estratégias que visam a exclusão e transformação de outros e sua relação interior e exterior como os demais que compõem uma dada formação discursiva.

Nessa lógica, o objeto letras de músicas do *Brock* é um conjunto heterogêneo de enunciados que interagem dentro de numa formação discursiva e agregam vários tipos de discurso. Nesses enunciados, pode-se perceber que há uma nova configuração da ideia de *rock* como música nacional e não apenas como produto importado, já que para o *Brock*, há três elementos imprescindíveis na organização das letras e do som que desejam produzir: a manutenção rebeldia juvenil, característica marcante do *rock*, o aperfeiçoamento das técnicas de guitarra e uma recusa total ao estilo da MPB. A formação discursiva do *Brock* tem como elemento integrador as várias intertextualidades representativas e o discurso da antiga e da nova juventude precursora do *rock*, com o resgate musical da banda Os Mutantes, principal grupo musical dos anos 60 e que influenciou a juventude da década de 1980, e o cantor e compositor baiano Raul Seixas<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> Embora a produção musical de Raul Seixas não seja alvo da análise proposta aqui, ele foi de grande importância para a juventude do *Brock*. Ele fez muito sucesso nas décadas de 60 e 70 e basicamente



Neste sentido, Sargentini & Navarro-Barbosa dizem que a formação discursiva é:

melhor compreendida como um jogo de princípios reguladores que formam a base de discursos efetivos, mas que permanecem separados deles. Essa formulação sugere então que palavras, expressões e proposições adquirem seus significados a partir de determinadas formações discursivas nas quais são produzidas (os elementos linguísticos selecionados, como eles são combinados) e, assim o sentido se torna um efeito sobre um sujeito ativo, e não uma propriedade estável. (SARGENTINE & NAVARRO-BARBOSA, 2004, p. 54).

A formação discursiva compreendida nestes termos é uma regularidade em que os enunciados são aglutinados por dispersão. São enunciados pertencentes a outros discursos e domínios discursivos que se entrelaçam numa mesma regra, formação de uma identidade através de um dado de sentido. Como se pode observar, os elementos dispersos só adquirem um sentido efetivo quando estão dentro de uma mesma formação discursiva, ou seja, um conjunto de elementos que compartilham limites de sentido, haja vista que sugere a seleção de certos enunciados e a exclusão de outros que não façam parte da constituição de sentidos dentro do campo de atuação dos enunciados, que “parece obedecer a duas injunções contraditórias: trabalhar sobre sistemas e, no mesmo processo, desfazer toda unidade ou trabalhar sobre as regularidades da dispersão.” (SARGENTINE & NAVARRO-BARBOSA, 2004, p. 55).

---

revolucionou o rock brasileiro, chegando a ser chamado de “Pai do rock brasileiro”. Sua música era carregada de misticismo, filosofia, cotidiano e reflexões sobre a vida anarquista, com requintes da cultura americana, principalmente de Elvis Presley, de quem era fã declarado, de John Lennon, Gene Vincent, dentre outros. A sua forma de cantar, vestir-se e comportar-se o transformou num ícone do rock brasileiro que movimentou gerações.

Para Fernandes, (2008, p. 40),

uma formação discursiva dada apresenta elementos vindos de outras formações discursivas que, por vezes, contradizem, refutam-na. [...] A interação envolve a natureza dos processos de produção do discurso, também chamado de prática discursiva. Na dimensão *prática social*, o discurso, ao ser produzido e interpretado, constitui uma ação em um contexto situacional, ideologicamente marcado.

Desse modo, uma formação discursiva agrega em seu interior um conjunto infinito de outras formações discursivas, pois nela interagem elementos que se contradizem entre si, produzindo processos de formação de discursos que definem uma determinada prática social, à qual o discurso é direcionado e configura, de alguma forma, sua dispersão ou descontinuidade, no sentido de se aproximar deste ou daquele objeto ou acontecimento discursivo. A formação discursiva é sempre percebida em sua prática discursiva, ou seja, é necessário analisar os diversos tipos de transformações que levam ao desaparecimento de uma positividade e à emergência de outra, analisando como mudaram os diferentes elementos de um sistema de formação (GREGOLIN, 2006).

Nessa linha de raciocínio, a formação discursiva se assemelha aos gêneros do discurso de Bakhtin (1998), ou seja, entidades relativamente estáveis que fazem parte de um determinado conjunto de enunciados particulares dentro de um mesmo gênero. Os gêneros do discurso não são materializáveis, não possuem um suporte específico, mas dão origem a todos os outros gêneros. No entanto, Foucault não se preocupou com a noção de ideologia, tal qual os marxistas, nem mesmo em diferenciar os diferentes gêneros e as esferas de onde eles

emergiam, mas apenas em dizer que os vários domínios da linguagem, seja ela ordinária ou não, podiam se manifestar em blocos heterogêneos e dispersos, mas que comungavam com uma unidade de sentido.

Nessa perspectiva, os enunciados são como se fossem gêneros textuais materializáveis que se materializam em algum gênero de texto e a formação discursiva como formações discursivas instáveis e imaterializáveis, mas que se organizam, segundo princípios próprios, em campo específicos do conhecimento como a economia, a política, a publicidade, etc., assim como os gêneros do discurso.

### **3 O ARQUIVO**

Para a AD de linha francesa, é muito importante a noção de arquivo. O arquivo não se confunde com o conjunto de textos deixados pelos homens ao longo da história vivida, não é somente o rastro deixado pelas gerações para que as gerações posteriores possam estudar, ou seja, não é só aquilo devidamente registrado e catalogado em um arquivo de metal. Há por traz disso todo um processo de constituição de sentido que, muitas vezes, a história não registra e que é uma grande valia para a AD, que explora terrenos nunca explorados, que revisita constantemente os monumentos, para neles escavar novos sentidos para o melhor entendimento de como funciona a sociedade moderna e de que processos discursivos ela foi formada. Para Foucault o arquivo não é

a soma de todos os textos que uma cultura guardou em seu poder, como documentos de seu próprio passado, ou como testemunho de sua identidade mantida; não entendo, tampouco, as instituições que, em determinada sociedade, permitem registrar e conservar os discursos de que se quer ter

lembrança e manter a livre disposição. Trata-se antes, e ao contrário, do que faz com que tantas coisas ditas por tantos homens, há tantos milênios, não tenham surgido apenas segundo as leis do pensamento, ou apenas segundo o jogo das circunstâncias, que não sejam simplesmente a sinalização, no nível das performances verbais, do que se pôde (sic) desenrolar na ordem do espírito ou na ordem das coisas; mas que tenham aparecido graças a todo um jogo de relações que caracterizam particularmente o nível discursivo. (FOUCAULT, 2008, p. 146).

Em Foucault, a noção de arquivo não é a materialidade deixada pelos homens e pelas instituições, mas as regras segundo as quais fizeram emergir esses discursos sobre determinado objeto, ciência ou teoria. O arquivo surge através de um jogo de performances verbais que atuam regidas por determinadas leis ou ordens do discurso que apareceram segundo relações manifestadas no nível do discurso. Esses arquivos podem estar em qualquer momento histórico, no cotidiano das pessoas, no silêncio das coisas que não foram ditas e escritas, nos objetos que foram colocados à margem da história oficial, enfim, em tudo aquilo com o qual se pode detectar a presença de um discurso latente ou de estratégias discursivas que não ganharam visibilidade no grande livro da história. Então, segundo Foucault

O arquivo é, de início, a lei do que pode ser dito, o sistema que rege o aparecimento dos enunciados como acontecimentos singulares. Mas o arquivo é, também, o que faz com que todas as coisas ditas não se acumulem indefinidamente em uma massa amorfa, não se inscrevam, tampouco, em uma linearidade sem ruptura e não desapareçam ao simples acaso de acidentes externos, mas que se agrupem em figuras distintas, se compeñham umas com as outras segundo relações múltiplas, se mantenham ou se esfumem segundo regularidades específicas. (FOUCAULT, 2008, p. 146)

Para a noção de arquivo, é imperativo a dispersão, porque o arquivo não é algo que é dito e se sedimenta em forma de algum tipo de documento. Ele é formado por enunciados que surgem a partir de regras específicas, por isso não permanecendo inerte e parado no tempo. O arquivo explica o porquê de certos enunciados aparecerem de forma singular como um acontecimento e porque outros são ocultados. Essa noção de acontecimento e singularidade é que torna o arquivo como um monumento a ser estudado em qualquer época, já que ele não se confunde com um documento, ele é percebido através de sua dispersão, aparecimento e ocultamento, como um acontecimento que não foi dado a devida atenção. O arquivo não se acumula como uma massa amorfa e empoeirada pelo tempo, ele surge a partir de relações estabelecidas segundo ordens estabelecidas pela sociedade. Não permanece igual, mas como algo passível de desvelamento de seus não ditos, já que o sentido escapa às formas e às formações discursivas e, é regido segundo regularidades específicas. Para Sargentini e Navarro-Barbosa (2004), o conjunto de regras que definem o aparecimento de um enunciado num arquivo é *a priori histórico* [itálico do original] que é desenvolvido graças à positividade, um campo que estabelece as identidades e formas de continuidades temáticas e jogos de conceitos polêmicos. Para ela, *a priori histórico* são “as condições de emergência dos enunciados, a lei de sua coexistência com outros, a forma específica de seu modo de ser, os princípios segundo os quais subsistem, se transformam e desaparecem. O que chamo de *a priori histórico* é o conjunto das regras que caracterizam uma prática discursiva” (SARGENTINE & NAVARRO-BARBOSA, 2004, p. 40). Para os autores, o *a priori histórico* é um conjunto de regras específicas que fazem surgir os enunciados no arquivo, ou seja, seu aparecimento e desaparecimento, graças a princípios que

regulam sua coexistência com outros enunciados caracterizados pela prática discursiva.

Nesse sentido, arquivo para a AD, é o termo que pode unir todos os outros conceitos de enunciado, conjunto de enunciados, formações discursivas, discurso, prática discursiva, criando uma hierarquia que regula os espaços discursivos e as práticas discursivas dentro de um discurso na história. No arquivo é onde se processam todas as estratégias de surgimento de enunciados e discursos sobre determinado objeto ou acontecimento. Ele é um livro com todas as manifestações de uma prática discursiva aberto para análises discursivas das mais variadas formas. Toda visita a um arquivo nunca antes visitado, ou revisitado por inúmeras vezes, sempre é um acontecimento singular. Para Foucault:

O domínio dos enunciados assim articulado por *a priori históricos*, assim caracterizado por diferentes tipos de positividade e escandido por formações discursivas distintas [...] é um volume complexo em que se diferenciam regiões heterogêneas e em que se desenrolam, segundo regras específicas, práticas que não se podem superpor. Ao invés de vermos alinharem-se, no grande livro mítico da história, palavras que traduzem, em caracteres visíveis, pensamentos constituídos antes e em outro lugar, ternos nas práticas discursivas sistemas que instauram os enunciados como acontecimentos (tendo suas condições e seu domínio de aparecimento) e coisas (compreendendo sua possibilidade e seu campo de utilização). São todos esses sistemas de enunciados (acontecimentos de um lado, coisas de outro) que proponho chamar de arquivo. [...]. Trata-se do que faz com que tantas coisas ditas por tantos homens, ha tantos milênios [...] tenham aparecido graças a todo um jogo de relações que caracterizam particularmente o nível discursivo. (FOUCAULT, 2008, p. 147).

Dentro dessa perspectiva, o arquivo é constituído na história pelos *a priori históricos*, ou seja, um conjunto de regularidades específicas que determinam cada campo do saber constituído. Os saberes no arquivo são constituídos pela positividade da época e pelos jogos de memória e identidade que caracterizam cada formação discursiva com seu objeto. Nessa linha de raciocínio, o arquivo se constitui nas relações de saber e poder que aparecem e desaparecem graças às relações da utilização dos discursos por homens de cada época, não como fonte e origem do saber e poder, mas como autores sociais que falam a partir de uma formação discursiva. Ele é a movimentação discursiva dos acontecimentos e das coisas. Ambas são ferramentas que produzem poder, saber e verdades, que estão lá para serem analisados e decifrados pelo pesquisador.

O arquivo, para este trabalho serão algumas letras de músicas do Brock, especificamente, das bandas Blitz e Titãs, na década de 1980, mas que será preciso fazer um mapa arqueológico do nascimento do rock desde as primeiras manifestações desse fenômeno nos Estados Unidos e depois sua entrada no Brasil, a partir da Jovem Guarda e dos Tropicalistas. Essas músicas serão tratadas como enunciados que foram produzidos por autores sociais da época supracitada e que se caracterizaram como parte de um movimento em busca de renovação e experimentação no campo das artes e que, apesar das atitudes de rebeldia relativas às identidades, pode-se inferir, a partir do discurso e da formação discursiva, que hoje os saberes produzidos não são aleatórios e ao devir dos falantes, mas se caracterizam por um jogo de identidades constituídas pelo discurso nas relações de saber e poder. Para Gregolin (2006, p. 69), os arquivos são “jogos de regras que determinam numa cultura o aparecimento e o desaparecimento dos enunciados, sua permanência e sua extinção, sua existência paradoxal

de acontecimentos e de coisas”. Assim, os arquivos são todo tipo de conjunto de estratégias, regras de formação, manipulações vis e toda espécie de elementos de estados de coisas e acontecimentos que provocaram os surgimentos dos enunciados.

Ainda no pensamento de Gregolin (2006, p. 71) “o método arqueológico envolve a escavação, a restauração e a exposição de discursos, a fim de enxergar a positividade do saber em um determinado momento histórico. Ele se constitui na busca de elementos que possam ser articulados entre si e que fornecem um panorama coerente das condições de produção de um saber em certa época. Esse conceito de arqueologia envolve principalmente a noção de arquivo, no qual a escavação arqueológica constitui uma busca por elementos que foram deixados pelos homens, mas que não foram ditos, com a intenção de traçar um panorama sobre a situação discursiva de cada momento histórico, se esgotar suas possibilidades de análise e ainda mostrar como muitos discursos que foram silenciados têm o mesmo estatuto daqueles já estabilizados e oficializados.

#### **4 A GENEALOGIA: CONDIÇÕES DE EMERGÊNCIAS DO SABER-PODER**

A segunda fase dos estudos foucaultianos é denominada de genealógica. Nela o autor se distancia pouco a pouco da ideia de uma arqueologia do saber, no qual faz emergir o estatuto das ciências humanas e o nascimento dos saberes em cada época. Esse afastamento não é brusco nem total, mas apenas metodológico, no sentido de mostrar que a constituição dos saberes de determinada época se dá por meio de relações de poder.



Nesse sentido, o poder exercido nas relações discursivas, em que envolvem sujeito, discurso e a história, não se define por entender aquele que manda e aquele que obedece, o poder em Foucault não se estabelece dessa forma. É incontestável o fato de que as instituições criam mecanismos de controle através das atividades burocráticas, do direito, da economia e das estratégias legais organizadas para exercer sobre o sujeito o poder que lhe conferem. Entretanto, para a genealogia o poder se observa nas microrregiões do saber, não se exerce verticalmente, mas de todos os lados atravessando os sujeitos por meio de dispositivos, como a influência exercida pelos meios de comunicação de massa, para a compra de produtos e insumos oriundos da tecnologia e da indústria do entretenimento.

Foucault pretende com esse novo método ou forma de leitura, ou mesmo a maneira pela qual se compreende o poder dentro de determinados saberes, que não foram legitimados ou desqualificados e deixados à margem da/pela história oficial. Para descobrir neles os efeitos de poder e que estratégias são utilizadas para que ele apareça em determinadas formações discursivas e não em outras, e como o discurso é o fio condutor desses efeitos de saber-poder.

A genealogia não pretende, como a etimologia do próprio nome diz, ver ou procurar as coisas em sua origem sacra e seu passado mítico, mas buscar através dos rastros deixados pela trama discursiva na emergência e configuração dos saberes, outros não ditos. Não basta dizer que o *rock* é um movimento cultural que apareceu ainda nos anos 1920 do século XX, que foi basicamente elaborado pelos negros do delta do Mississippi e que floresceu na década de 1950 devido ao grande desenvolvimento tecnológico, o aparecimento da televisão e dos toca-discos e dos *disks* jôqueis. Isso seria mascarar toda uma trama histórica

não dita por aqueles que têm a legitimidade para escrever a história oficial. O nascimento e florescimento do *rock* enquanto movimento cultural/comportamental/histórico, não pode se esquecer da luta dos negros por liberdade e melhores condições de vida que a cidade proporcionava, nem mesmo dos brancos filhos dos brancos, herdeiros de uma tradição, que a rejeitaram em detrimento de uma modernidade emergente. Não se pode esquecer ainda da exploração, por parte das grandes empresas fonográficas, de grandes talentos do *blues*, do *folk* e muitos outros estilos cultivados a partir de uma raiz africana.

Dessa forma, a genealogia explora o monumento constitutivo dos saberes e como as estratégias de poder estruturam esse saber. Como ele possui efeitos de sentido dentro de determinada formação discursiva, ou seja, de como esse poder é exercido e como esse exercício proporciona certas relações de poder na veiculação de alguns discursos e como esse se estabelece como legítimo. Para Roberto Machado, discorrendo sobre a genealogia foucaultiana:

Seu objetivo não é principalmente analisar as compatibilidades e incompatibilidades entre os saberes a partir da configuração de suas positivities; o que pretende, em última análise, é explicar o aparecimento de saberes a partir de condições de possibilidades externas aos próprios saberes, ou melhor, que, imanentes a eles – pois não se trata de considerá-los como efeito ou resultante –, os situam como elementos de um dispositivo de natureza essencialmente política. (MACHADO, 2006, p. 167).

A genealogia não explica, ou pelo menos não está preocupada com o aparecimento dos saberes a partir das positivities de cada época, nem mesmo suas compatibilidades ou incompatibilidades na organização cultural, social e histórico desta, mas com as possibilidades que cada forma de saber se oferece na configuração dos poderes e como eles se

estabeleceram ou foram legitimados a partir de discursos externos ao saber e não em sua forma imanente. Nesse ínterim, importa mais o que o discurso sobre determinado saber diz e não seus elementos estruturais constitutivos, isto é, de como certos poderes se estabeleceram a partir da emergência dos saberes e como esse poder estrutura o saber em sua prática discursiva. Ainda segundo Machado (2006, p. 167):

nesse termo é empregado é a ideia de que a questão central das novas pesquisas é o poder e sua importância para a constituição dos saberes. [...] da questão do poder como instrumento de análise capaz de explicar a produção dos saberes. A genealogia é uma análise histórica das condições políticas de possibilidade dos discursos. Nesse momento, muda também de modo radical o tipo de questão metodológica colocado por Foucault. Pois, não se tratando mais de justificar a especificidade da história arqueológica, momento em que as questões de conceito, da descontinuidade e da normatividade aparecem em primeiro plano, desaparece todo posicionamento em relação à história epistemológica.

Para esse autor, saber e poder são indissociáveis, uma vez que a própria constituição dos saberes se faz por meio das relações de poder. A genealogia é a análise do materialismo histórico e explica as condições de possibilidades dos discursos. Essas possibilidades refletem sempre uma ação política, uma vez que forças sociais e institucionais inferem diretamente na realização desses discursos sobre o saber e o poder. Esses dois elementos são constituintes dos discursos produzidos socialmente, ou seja, o discurso enquanto forma de determinado saber, é estruturado pelo poder que o constitui. Nas relações de poder é onde se deixa de observar as coisas como elas são e se passa a observá-las como deveriam ter sido, ou mesmo que o passado tenha sido outro, que foi outro que já-é-outro, e só não teve a oportunidade de sê-lo devido ao

seu sobreamento por outros saberes e outros poderes que tiveram maior visibilidade, o que não implica de maneira nenhuma que eles são tenham existido.

Uma vez estabelecida a visibilidade do saber através da prática discursiva, o poder também se estabelece por meio das relações discursivas. Ambos, saber e poder, são constitutivos dos objetos sociais e dos saberes que determinam e constituem a sociedade tanto em seus aspectos sociais, culturais e institucionais.

Para a ideia de poder estabelecido por Foucault não se descarta a possibilidade de as instituições sociais desempenharem esse papel que é central e geral, abarca a tudo e a todos e se é exercido por meio das leis, do direito, das instituições socialmente estabelecidas. O poder para a genealogia foucaultiana é exercido através dos micros poderes, das relações que estabelecem de indivíduo para indivíduo, de instituição para instituição, das relações que se estabelecem entre uma formação discursiva com outra da mesma identidade ou de identidade diferente. O poder, nesse sentido, não é algo que possa tocar, mas algo que é exercido, uma prática que se estabelece nas relações sociais e institucionais. Para Foucault, a genealogia é

aquilo que poderíamos chamar de condições de possibilidades políticas de saberes específicos, como a medicina e a psiquiatria, podem ser encontradas, não por uma relação direta com o Estado, considerado como um aparelho central e exclusivo de poder, mas por uma articulação com poderes locais, específicos. Circunscritos a uma pequena área de ação, que Foucault analisava em termos de instituição? (MACHADO, 2006, p. 168).

As condições de possibilidade de aparecimento dos poderes para a genealogia não se dão apenas com a articulação com o poder do estado,

mas por relações menores que se estabelecem com poderes locais e específicos, inscritos em ações também minimizadas, mas que juntos com outros poderes, articulam a constituição dos saberes. Por exemplo: o fenômeno *rock and roll* surge em condições mínimas de articulação entre os saberes e poderes anteriormente constituídos e as novas relações que se estabeleceram com o nascimento da modernidade. O poder pode nascer da relação recíproca que se estabelece entre o novo e o velho, criando uma noção de continuidade daquele e estabelecendo novas relações de poder com os novos saberes e poderes. Ele também pode se estabelecer por meio da contestação de antigas relações, criando novas relações que poderão ser bem diferentes daquilo que se propunha antes.

O *rock* nasce no mundo pós-guerra, contestando os valores estabelecidos pela sociedade patriarcal, ao mesmo tempo, renovando suas perspectivas em relação às novas positivities da época, ao estabelecer como parâmetros a ideia de não aceitação dos padrões vigentes, seja com relação a tabus sobre a sexualidade feminina, o preconceito macabro e explícito em relação aos negros, seja pela expansão de ideais capitalistas e socialistas, o *rock* era novo em tudo, porque estabelecia relações com outras relações de poder como o crescimento das cidades e esvaziamento dos campos de algodão onde viviam os negros, o aumento da possibilidade de melhoria de vida na cidade através do poder do *blues*, do movimento da música *folk* e dos novos empreendimentos da indústria fonográfica para a música vinda do delta do Mississippi. A genealogia, para Foucault,

visa mostrar a diferença entre as grandes transformações do sistema estatal, as mudanças de regime político no nível dos mecanismos gerais e dos efeitos de conjunto e a mecânica de poder que se expande por toda a

sociedade, assumindo as formas mais regionais e concretas, investindo em instituições, tomando corpo em técnicas de dominação. Poder esse que intervém materialmente, atingindo a realidade mais concreta dos indivíduos – o seu corpo –, e se situa no nível do próprio corpo social, e não acima dele, penetrando na vida cotidiana, e por isso pode ser caracterizado como micropoder ou subpoder. (MACHADO, 2006, p. 168).

A genealogia visa mostrar que a grande transformação social em relação aos mecanismos utilizados pela política e pelo grande conjunto que constitui a sociedade e que se expande por toda ela, com o objetivo, não de manter o sujeito preso ao poder do estado, através das leis e do direito, mas tingindo esse sujeito diretamente sobre seu corpo através das técnicas de dominação. Nessa perspectiva, abandona-se a ideia geral, de que o sujeito estaria subordinado ao poder do estado, não por que ele não exista de fato, mas porque sua distância e eficácia não assumem formas mais próximas e penetrantes na estrutura social. O micro poder e a dominação categórica são duas das formas mais viscerais de alcance social do indivíduo. Com ela, o poder se torna mais efetivo pelo fato de atingir diretamente o sujeito em seu trabalho e as normas e direitos trabalhistas, pela moda que determina e discute a sexualidade, pela cultura que molda e determina comportamentos, gostos, preferências, influenciando diretamente os sujeitos, na compra e consumo de produtos fabricados e, destinados ao prazer e a satisfação pessoal.

Essa fase da genealogia explora as formas e as estratégias de como o poder é exercido e sua influência direta sobre os sujeitos sociais. Não é um produto em si, mas se estabelece por meio das relações de poder e das estratégias de exercício desse poder. Não se pode encontrá-lo ou tocá-lo, mas senti-lo em toda sua essência e abrangência, bem como

suas formas mais fulcrais de dominação e adestramento. Para Dreyfus e Rabinow,

Kant introduziu a ideia de que o homem é o único ser totalmente envolvido pela natureza (seu corpo), pela sociedade (relações histórica, políticas e econômicas) e pela língua (sua língua materna), e ao mesmo tempo, encontra uma sólida base para todos estes envolvimento em sua atividade organizadora e doadora de sentido. (DREYFUS & RABINOW, 1995, p. XV)

Para esses autores, parafraseando Kant, o homem apresenta três dimensões: a primeira, o homem em natural envolto pela natureza, um ser em seu estado biológico e, portanto, um ser único com seu corpo; a segunda, um ser social praticante da política em seu estado laico, envolvido pelas práticas sociais, pela economia, pelas relações de poder; por último, o homem produtor de sentido por meio da sua língua em um contexto de linguagem. Essa última dimensão já anuncia o homem como um efeito de linguagem, visto que, sendo a linguagem uma produtora e veiculadora de sentido, não pode o homem como ser de linguagem estar desvinculado dela, pois ao mesmo tempo em que produz sentido pela linguagem, o homem também é um ser de linguagem, e nesses termos, um produto dela, haja vista que atribui sentido a si mesma e ao próprio homem.

Na elaboração de uma teoria sobre o corpo, Foucault recebe várias influências teóricas nesse campo de atuação para desenvolver sua teoria sobre a dominação e as estratégias de adestramento na sociedade moderna. Uma das alternativas usadas foi a do fenomenólogo *Merleau-Ponty* em *Corps propre*, ou simplesmente, corpo vivo. Dele, embora seja uma teoria geral, não muito desenvolvida pelo autor de *Fenomenologia da Percepção*, Foucault aproveita as teses de que o corpo é compreendido

como uma estrutura que comporta vários sistemas de correspondência com as quais dialoga, como a cultura e os comportamentos sociais, que o moldam segundo a percepção humana de maneira universal. Segundo esse autor, o corpo possui gestos que são significativos para a cultura e a sociedade em geral, como a altura, o peso, as noções de direita e esquerda, a expressão facial e, de alguma forma, influenciam nas condições de normatização desse corpo, que ele chamou de interculturalidades.

Entretanto, Foucault encontrava-se mais inclinado para as noções mais próximas das de Nietzsche, embora reconhecesse em Merleau-Ponty, um grande trabalho nessa parte de organização da genealogia como uma analítica do poder, sobre o corpo e suas relações discursivas na constituição do poder, e ainda estava mais interessado na parte em que tudo isso foi utilizado para o desenvolvimento das técnicas disciplinares. Por outro lado, Nietzsche atribui ao corpo uma liberdade dionísíaca, na qual estaria aberto às peripécias dos prazeres, das dores, amores, destituindo dele qualquer ato de disciplina ou controle externo. Nesse autor, Foucault evidencia um regime para o cálculo do regime dos prazeres e a organização da dor e dos amores como atos normativos e extremamente disciplinares, já que pelo viés no qual Foucault se enveredava, a sociedade disciplinar e normalizadora utiliza os conceitos de liberdade como uma forma de dominação e exercício de poder sobre o sujeito. Nesse ínterim, Foucault entende que a liberdade do sujeito em sua prática cotidiana dá a ele uma falsa noção de liberdade, não no sentido da alienação própria dos marxistas, mas como uma prática que é disciplina e normatizada por suas próprias práticas, uma vez que cada ritual meticuloso já é uma receita pronta para disciplinar o corpo, tendo esse mesmo indivíduo plena noção e consciência do que está fazendo.



Para a genealogia, o corpo está envolvido diretamente na política. As formas de organização dele para as operações de controle sobre os costumes, o trabalho, são estratégias que primeiro criam um sistema de signos que remetem diretamente à manutenção da sociedade moderna. São mecanismos que tornam corpo ao mesmo tempo útil e submisso, ou seja, apto ao trabalho e submisso às leis e às estratégias utilizadas para mantê-lo sempre saudável e fiel ao que preconiza a sociedade capitalista. O corpo é moldado tanto em termos de produtividade como de consumo de bens e serviços por ele produzidos para a manutenção da higienização social, que seleciona os mais aptos para produção e os desvios são combatidos por meio de regimes que o disciplinam para serem dóceis e úteis. Essa forma de conduzir as noções sobre disciplina é preconizada pela própria sociedade, pela cultura e pelo próprio indivíduo, sem a qual tais práticas seriam sem sentido, uma vez que essas mesmas práticas é o que o tornam um sujeito social.

Foucault não está preocupado em encontrar a questão do poder ligado diretamente ao Estado e nos cruzamentos de saber-poder-corpo nas políticas sobre eles, mas especificamente, de como eles se estabelecem. Seu trabalho está mais inclinado para se perceber como as tecnologias do poder criam mecanismos de dominação e adestramento sobre o corpo na sociedade ocidental por meio das relações tecnológicas e não apenas por meio do estado de direito.

Para o autor de *Microfísica do poder*, não é que o Estado não exerça alguma forma de poder sobre os indivíduos, não é só isso. Quando pensou em como se exercia uma política sobre o corpo e com intenções de utilizá-lo como uma engrenagem social, não estava preocupado com noções muito gerais, mas com preocupações mais localizadas em que o poder-saber era mais efetivamente encontrado: ou seja, nos indivíduos.

Para detalhar tudo isso, preocupava-se como apareciam, se articulavam e se disseminavam as tecnologias políticas sobre o corpo. Acreditava ter encontrado a fonte do poder, observando as materialidades das forças exercidas socialmente através de rituais meticulosos de poder.

Em suas reflexões, Foucault coloca o nosso corpo na história como objeto de saber e de poder que está sujeito a experiências no campo das relações de forças entre o sujeito biológico e os poderes institucionalizados, bem como os resultados de procedimentos de dominação e adestramento para usufruto desse corpo como um bem material, apto a viver de acordo com as relações que se estabelecem entre o ser biológico e o ser social. Não se pode pensar um sem o outro. O sujeito social é um corpo biológico envolvido em práticas sociais. O corpo biológico é um sujeito social que age segundo normas e padrões disciplinares que, ao mesmo tempo, influenciam diretamente na constituição da sociedade capitalista: corpo e mente são, um conceito muito antigo que remonta aos gregos, mas que tem na sociedade da modernidade sua forma mais vil.

O esforço teórico de Foucault nessa abordagem genealógica, é desembaraçar o sujeito moderno, traçar um perfil da sua constituição na trama histórica da modernidade. Sua trajetória tenta mostrar o desenvolvimento das técnicas modernas sobre o indivíduo moderno, e como a tecnologia fabrica meios de controle, adestramento e docilização dos corpos por meios de discursos sobre o ele. Entretanto, para Dreyfus e Rabinow (1995, p. 122),

Neste campo, o genealogista vê que a luta pela dominação não é apenas a relação de governantes e governados, de dominantes e dominados: “A relação de dominação não é mais uma relação em que o lugar onde ela se exerce não é um lugar. E é por isso, exatamente, que cada momento da

história, ela se fixa num ritual, impõe obrigações e direitos e constitui procedimentos cuidadosos”.

Nessa trama estabelecida no campo do discurso, a luta entre aqueles que pretensamente são dominados e aqueles que da mesma forma dominam, não é algo apenas tão simples assim, como pretendiam, por exemplo, as teorias discursivas sobre a alienação no marxismo; isso é feito por meio de relações que se estabelecem apenas *in loco*, mas por toda a parte onde haja o discurso: um ritual normativo, no qual cada um desempenha seu papel de acordo com o lugar que ocupa naquele momento da enunciação, ou seja, o lugar social é vazio e pode ser preenchido a por qualquer sujeito ou entidade empírica dependendo da forma que o ritual se estabelece previamente. Nessa perspectiva, muda-se o ritual, mudam-se os papéis, as identidades, os procedimentos e as estratégias de ver, sentir e agir, mostrando que o ritual é *sui generis* em sua constituição, porém atinge a todos de forma micro organizada, já que são os seus elementos constitutivos que oferecem a padronização da sociedade moderna.

Segundo essa mesma abordagem, o ritual é o efeito de linguagem sobre o sujeito, pois ele determina suas ações e ao mesmo tempo o convida a participar e fazer parte da trama discursiva, uma vez que o ritual é um artefato cultural, organizado para ser um instrumento de adestramento, docilização e normatização dos costumes e da cultura e que intervêm diretamente na constituição da sociedade e do sujeito. Dessa forma, sociedade e sujeito são constitutivos.

Quando se observa o ritual meticuloso da perspectiva adotada por Foucault, se pensa que o sujeito é sempre regido pela linguagem, pelas formas culturais constituídas, pela normatização dos comportamentos

e das formas de agir socialmente, que não há saída para o exercício da liberdade, por exemplo. Como se tratariam as revoltas? Os movimentos de contracultura? Como se trataria a revolta dos jovens em busca de novas formas de liberdade? A própria noção de liberdade é questionada pelo fato de não ser uma liberdade rousseriana ou sartriana, mas uma liberdade mais próxima do conceito de Kant, no qual o homem criou as formas jurídicas, as instituições e a própria linguagem como uma forma de ação guiada no mundo, ou seja, o homem criou o próprio caminho para que ele o siga. Nestes termos, a liberdade é algo criado pelo homem como forma de ação sobre o mundo.

As grandes revoluções são formas de ação nas quais o homem abandona muitos rituais para seguir outros que não estão no ritual anterior, mas que nele guarda o princípio de escolha da prática enunciativa, sem a qual o homem, em seu exercício de liberdade, não a poderia ter. Isso acontece porque, na história da humanidade, o homem sempre escolhe uma maneira de lidar com a linguagem. O movimento protestante e o nascimento da imprensa, por exemplo, são novas maneiras de o homem interagir com a linguagem, criando novos rituais a serem seguidos, como a leitura da bíblia e a confecção de jornais impressos e, com isso, estabelecendo novos padrões ritualísticos de lidar com a linguagem, ao mesmo tempo em que se modificam os padrões de comportamento em relação ao que se praticava antes.

## REFERÊNCIAS

DERYFUS, L. Hubert; RABINOW, Paul. **Michel Foucault**: uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica. Trad. Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1995.

- ERIBON, Didier. **Michel Foucault e seus contemporâneos**. Trad. Lucy Magalhaes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996.
- FERNANDES, Cleudemar Alves. **Análise do Discurso**: reflexões introdutórias. 2. ed. Rev. e amp. São Carlos: Editora Claraluz, 2008.
- FONSECA, Márcio Alves da. **Michel Foucault e a constituição do sujeito**. São Paulo: EDUC, 2003.
- FOUCAULT, Michel. **Arqueologia do saber**. 7. ed. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária. 2008.
- FOUCAULT, Michel. **Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento**. 3. Ed. Trad. Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015. (Coleção Ditos e Escritos II).
- FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. Aula inaugural no *College de France*, pronunciada em 2 de dezembro de 1970.
- FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas**: uma arqueologia das ciências humanas. Trad. Salma Tannus Muchail. 8. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**: curso dado no Collège de France (1975-1976). Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 3-134.
- FOUCAULT, Michel. **Estética**: literatura e pintura, música e cinema. Trad. Inês Autran Dourado Barbosa. 2. ed. São Paulo: Forense Universitária, 2015, p. 247-416. (Coleção Ditos e Escritos III).
- FOUCAULT, Michel. **Estratégia poder-saber**. 2. ed. Org. Manoel Barros da Motta. São Paulo: Forense Universitária, 1977.
- FOUCAULT, Michel. **História da loucura na Idade Clássica**. 5. ed. Trad. José Teixeira Coelho Netto. São Paulo: Editora perspectiva, 1997.
- FOUCAULT, Michel. **Isto não é um cachimbo**. Trad. Jorge Coli. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.
- FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Organização, introdução e revisão Técnica de Roberto machado. Rio de Janeiro: Graal, 1979, 295p.

FOUCAULT, Michel. **O nascimento da biolítica**: curso dado no Collège de France (1978-1979). Trad. Eduardo Brandão. Ver. Da Trad. Claudia Beliner. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 3-178. Coleção Tópicos.

FOUCAULT, Michel. **O nascimento da clínica**. 6. ed. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

FOUCAULT, Michel. **O que é um autor**. Bulletin de la Société Française de Philosophie, 63º ano, no 3, julho-setembro de 1969, ps. 73-104. (Société Française de Philosophie, 22 de fevereiro de 1969; debate com M. de Gandillac, L. Goldmann, J. Lacan, J. d'Ormesson, J. Ullmo, J. Wahl.).

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**: o nascimento da prisão. 26. ed. Trad. Raquel Ramalhete. Petrópolis: Vozes, 1987, p. 117-254.

GIACOMONI, Marcello Paniz; VARGAS, Anderson Zalewski. **Foucault, Arqueologia do Saber e a Formação Discursiva**. Veredas *on line* – Análise do Discurso 2010, p. 119-129 – ppg linguística/ufjf – juiz de fora - issn 1982-2243.

GONÇALVES, Sérgio Campos. **O método arqueológico de análise discursiva**: o percurso metodológico de Michel Foucault. *História e-História*. Campinas/SP: NEE-UNICAMP, v. 1, 4 de fevereiro, p. 1-21, 2009.

GREGOLIN, Maria do Rosário. **Foucault e Pêcheux na análise do discurso**: diálogos & duetos. 2. Ed. São Carlos: Editora Claraluz, 2006.

GREGOLIN, Maria do Rosário. BARONAS, Roberto Leiser(Org.). **Análise do Discurso**: as materialidades do sentido. 2. ed. São Carlos: Editora Claraluz, 2003.

MACHADO, Roberto. Foucault, a **ciência e saber**. 3. Rev. e ampl. Ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.

MAZIÈRE, Francine. **A Análise do Discurso**: história e práticas. São Paulo: Parábola, 2005.

ORLANDI, Eni P. **Análise do discurso**: princípios e procedimentos. 7. ed. São Paulo: Pontes, 2007.

SANTOS FILHO, Iveraldo Oliveira. **Métodos de pesquisa**: perspectivas filosóficas. Mossoró: Edições UERN, 2010, p. 107-153.

SANTOS FILHO, Ivanaldo Oliveira, SOUZA, Maria Adriana de. **O discurso em Foucault.**

Revista Pólen, v. 01, n. 01, jan.-jun. 2015.

SANTOS FILHO, Ivanaldo Oliveira. **Foucault e a pesquisa em linguística aplicada.** Dossiê

Foucault N. 3 – dezembro 2006/março 2007 Organização: Margareth Rago & Adilton Luís Martins. ISSN 1981-1225.

SARGENTINI, Vanice & NAVARRO-BARBOSA Pedro (Org.). **Foucault e os domínios da**

**linguagem:** discurso, poder, subjetividade. São Carlos: Claraluz, 2004.

# 10

## LA ECOPOESÍA Y SU PERTINENCIA HUMANA Y SOCIAL: UNA PROPUESTA PARA EL SIGLO XXI

*Maria de Lourdes Ortiz Sánchez*<sup>1</sup>

El lenguaje refleja la condición de lo humano, la existencia se define por el lenguaje; el *homo sapiens* se construye así mismo a partir del lenguaje, es lo que utiliza para testimoniar la realidad, la vida, su ser y su pertenencia al mundo. Las relaciones entre los hombres se establecen a través del uso del sistema de signos; por eso puede afirmarse que el lenguaje es su inseparable. En palabras de Octavio Paz: “Apenas el hombre adquirió conciencia de sí, se separó del mundo natural y se hizo otro en el seno de sí mismo” (2003, p. 35).

El hombre se constituye, pues, como compañero constante de las palabras; se trata de un ser hecho con significantes y mediante su uso aprehende la realidad en toda su complejidad. Se genera un proceso de revelación y aprendizaje de las palabras que moldea y utiliza para designar la realidad, con lo cual se abre la puerta del conocimiento. Desde la etapa temprana se genera la enseñanza y estudio de los significantes y sus significados para vivir experiencias en lo espiritual y en lo material. Una vez que el hombre se estableció en un determinado espacio, cuando se volvió sedentario, al superar las necesidades básicas de alimentación y protegerse contra las adversidades del clima, mediante la construcción de espacios habitacionales y la confección de

---

<sup>1</sup> Docente en la Maestría en Humanidades, eje Enseñanza de la Literatura - Universidad Autónoma de Zacatecas – México Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-3627-8509>



prendas de vestir, fue que afloró la inventiva artística y dedicó tiempo y esfuerzo para la creación estética.

La poesía es un reflejo del arte que ha tenido una expresión en distintas civilizaciones, es el fruto de la persona humana, implica un conocimiento profundo del ser, del pensar y del quehacer humanos. Ha sido y es un testimonio de la vida y del mundo, que ocupa, preocupa y concierne al individuo, que habla de las distintas razas, pueblos y naciones en su acontecer histórico. La actividad poética ha tenido una presencia revolucionaria en el mundo, conlleva la liberación interior, representa un viaje del interior al exterior y viceversa. La poesía más que experiencia, es sentimiento, es emoción, es intuición, es pensamiento, ideas, éxtasis, que reflejan la armonía universal.

Si bien el poema obedece a la inventiva personal, la cuestión es encontrar la esencia e insertarse en un discurso universal que revele el ser de lo humano. En la singularidad de una voz poética captar la pluralidad de voces que se suman y se conjugan para construir un ser que testimonie las huellas en el mundo. El poema refleja el cortejo entre la poesía y lo humano, si bien se conforma de elementos verbales, de signos que se transforman al combinarse, es una unidad autosuficiente, que no se queda en el nivel de la denotación, sino que trasciende hasta la connotación deseada. Es cierto que no toda obra creada bajo los rigores de la métrica y/o del lenguaje estético contiene poesía, porque también hay poemas sin poesía, los que carecen de ritmo, de originalidad, de novedad esencial; aquellos que se recrean en lo anecdótico, en el sinsentido y pretenden vestirse con los ropajes del lenguaje retórico y no establecen comunicación ni aquí ni en el futuro. Se trata, sobre todo, del poema sin poesía, mal escrito, manoseado de manera impúdica. Basave advierte al respecto: “[...] esa emotividad no

puede estar vertida en forma torpe, desaliñada, fea, sino de manera bella y metafórica para la plenitud significativa-existencial [...]” (2014, p. 28).

El poema pues representa ese encuentro afortunado entre la poesía y el individuo, en una simbiosis única, irrepetible que se concreta en el ser poético; la palabra se carga de ritmo, de color, de pluralidad de sentidos; funda el Ser y refleja las transformaciones socio-culturales. En palabras de Octavio Paz, la poesía cambia, pero no decae y se mantiene en la misma altura; de tal suerte que las épocas de crisis sociales han sido fructíferas en cuanto a la creación artística. El poeta en tanto conocedor del lenguaje y dueño de un caudal lingüístico, constantemente se retroalimenta de los libros, en el diálogo con los otros, en las voces de la comunidad. Entre el poeta y la palabra existe una relación constante porque la transfigura, la recrea, la purifica y la comparte concretada en un poema.

El artista extrae la poesía desde las capas más profundas del Ser. La poesía representa una razón de vivir, poderosa, intensa, puede hallarse en la naturaleza, en los seres vivos, en la imaginación y en la lengua. La poesía late en el espíritu del poeta, fluye desde su interior y se materializa en el poema. Basave Fernández dice: “En un verdadero poema, las imágenes no son –no deben ser— cobertura de conceptos, sino expresión de intuiciones. Hay una zona sensible y vibrante en la conciencia inmediata del hombre que se conmueve ante un cielo rojizo, un mar esmeralda o un prado amarillo...” (2014, p. 24). El poeta trabaja sobre el lenguaje no de manera conceptual sino con el ritmo, lo emotivo y las experiencias sensoriales.

Los seres humanos desarrollamos la vida en determinados espacios, rodeados por otros organismos y en múltiples contextos

socioeconómicos. Existen factores bióticos<sup>2</sup> y abióticos<sup>3</sup> que interaccionan entre sí y generan un lugar propio, a esto se le llama ambiente. En términos macroscópicos se suele considerar al “medio ambiente” como un todo. En cada nivel hay una interacción entre el aire, el agua o el suelo como agentes abióticos<sup>4</sup> y existe toda una variedad de organismos animales y vegetales, con distinto nivel de organización celular, como integrantes del mundo biótico.

Ahora bien, con el término “ecopoesía”<sup>5</sup> –que de entrada puede parecer un oxímoron o término opuesto— se alude a los poemas en los que se denuncia de alguna forma el desastre ecológico actual del cual el ser humano es responsable. Asimismo, es necesario tomar como punto de partida al poeta mismo, ya que es quien produce la poesía en general. La contaminación del medio ambiente afecta a todos los seres – vegetales, animales y humanos— a éstos últimos les produce ansiedad, tristeza, inseguridad, frustración, nerviosismo, angustia y depresión. Es pertinente la formulación del interrogante sobre la forma en cómo el poeta afronta el problema ambiental, analizar cómo lo expresa desde sus vivencias internas.

En la ecopoesía el punto de partida es el problema de la contaminación ambiental, pero desde el momento que se señala al

---

<sup>2</sup> Se refiere al medio donde existen organismos vivos: flora y fauna.

<sup>3</sup> Factor no biológico que es importante en un ecosistema e influye en los seres que viven en él.

<sup>4</sup> Factor no biológico que es importante en un ecosistema e influye en los seres que viven en él.

<sup>5</sup> Se relaciona con ecología, entendida como la disciplina que estudia las relaciones de los seres vivos entre sí y con el medio. La palabra ecología es un neologismo acuñado por el biólogo alemán Ernest Haeckel que significa: “estudio del hábitat de los seres vivientes”. El medio ambiente es un conjunto de componentes físicos, químicos, biológicos y sociales que, a corto o largo plazo, pueden causar efectos adversos directos o indirectos sobre los seres vivos y las actividades humanas. “Medio ambiente” es un término compuesto que alude al entorno natural, no creado por el hombre, en el que conviven los animales, las plantas y los minerales. La palabra “medio” proviene del latín “medius” y se entiende como “medio o mitad”. A su vez, “ambiente” proviene de la voz latina “ambiens”, “ambientis”, expresión que se traduce así: “que rodea”. Por lo cual, se traduce como medio que se encuentra alrededor.

hombre como el primer responsable se indica que es un ser libre, porque sólo quien tiene libertad puede ser responsable de algo. Por lo tanto, con el término “ecopoesía” se nos remite a una concepción antropológica en la que el hombre no sólo es un ser racional, sino que tiene voluntad. En realidad, se reactualiza la concepción tomista, según la cual hay dos dimensiones fundamentales del hombre: entendimiento y voluntad. Con la primera busca el conocimiento; pero con la segunda el amor, la libertad y la felicidad.

Con la expresión “ecopoesía” no sólo se indican poemas denunciadores de la contaminación ambiental, sino que se recuerda que el individuo en cuanto ser libre tiene moral y, por lo tanto, se anuncia la pertinencia de la ética en el siglo XXI. Los poetas de diversas nacionalidades y contextos culturales convergen al considerar el momento actual como el más indicado para hacer que todos los seres pensantes tomen conciencia de la situación ambiental, y se llegue a la planeación, ejecución y evaluación de acciones concretas; encontrar respuestas al problema que a todos atañe no puede dejarse para un mañana. En ese sentido, la ecopoesía tiene un carácter de *práxis* social porque el poeta no se encuentra dormido, ni ensimismado tejiendo sus poemas, es alguien que desde lo más hondo de su corazón clama por un mundo mejor, en el que el *homo sapiens* esté en el centro, ya no como un ser simplemente racional sino como un ser razonable, libre, responsable, capaz de amar hasta la muerte. La ecopoesía es el grito de los poetas que llaman a la unión de todos los hombres para evitar que se siga destruyendo la casa común.

La ecopoesía es una propuesta que se practica en distintos espacios, por autores que tienen diferentes lenguas maternas. En Chile, a mediados de siglo, diversos escritores –uno de ellos de nombre

Nicanor Parra— denunciaron el modelo depredador de crecimiento económico, devastador de la naturaleza y de los seres vivos, e hicieron un llamado a la acción colectiva para frenar los daños al planeta. El eco poema nace como un espacio de disenso, con un discurso estético de resistencia, que promueve un cambio de actitud y de visión sobre nuestro hábitat, que es necesario para permanecer en el planeta. Se requiere reconocer los derechos de la naturaleza y de los animales. Es necesario aceptar que el ser humano es un lobo no sólo para sus semejantes, sino un depredador de la naturaleza, que contamina y destruye a veces por gusto.

El eco poema está en el eje de compromiso social y político, se traduce en una reacción contra la crisis ambiental que vivimos, cuyas acciones no podemos dejar para mañana, las consecuencias ya las observamos y las padecemos. El eco poeta no debe ser indiferente ante una realidad que se transforma y se destruye; contaminación de ríos y mares, extinción de especies, tala de árboles, incendio de bosques, cambio climático, inundaciones, pérdidas materiales, humanas, vegetales, animales, etc. Hablar de eco poesía, en ese sentido, implica una actitud, como ya se dijo, responsable y de compromiso, una visión que se vincula con la sensibilidad del artista literario. La naturaleza ha sido una fuente inagotable de inspiración, pero no se trata de hacer una simple exaltación de ella, en épocas pasadas los autores utilizaban *el locus amoenus* para hablar de su belleza, de sus bondades, la describieron en tanto obra perfecta, trazada por mano divina; sin embargo, en la actualidad existe la preocupación no sólo por conocer sus secretos y explorarla, como ha ocurrido siglos atrás, sino también por apreciarla y conservarla.

El eco poeta asume el compromiso de proteger y respetar la naturaleza y los seres vegetales y animales que la habitan, la

preocupación constante por motivar a otros para despertar la sensibilidad sobre el cuidado de los recursos naturales no renovables. La poesía ha tenido y tiene un vínculo con la sociedad, es resultado de la inventiva en lo individual, pero se inserta en el contexto del arte y de la cultura. La ecopoesía representa un llamado a la meditación sobre la importancia de administrar de manera reflexiva y racional los recursos que el planeta nos brinda. No todo es ciencia y tecnología, también es necesario pensar en los caudales esenciales para la vida. En todo el mundo hay evidencias sobre los efectos del cambio climático. Urge tomar conciencia y educar a los niños y a los jóvenes en el amor y el respeto por la naturaleza. La literatura, en ese sentido, puede tomarse como un instrumento pedagógico para promover un cambio en la visión del mundo y de la vida. La poesía no sólo habla de lo sublime, lo inefable, sino también de temas de capital importancia como la vida, y la preservación del medio ambiente.

La poesía puede ser un instrumento de cambio en las ideas, que promueva el respeto y el amor por los otros: la naturaleza, el ser humano, los animales. Se requiere trazar una ruta de acciones concretas, buscar espacios de difusión, vincular las actividades poéticas con las demandas sociales. El poeta no es solo aquel que conoce el lenguaje y lo malea con fines estéticos, de comunicación atemporal, sino quien asume un compromiso con el colectivo, denuncia, promueve y propone un cambio a través de sus creaciones. Puede tener una visión del arte como necesidad, de comunicación existencial, pero también dotar sus obras de un sentido pedagógico, que eduque a las nuevas generaciones en el aprecio por su entorno, en la necesidad constante de cuidar los recursos naturales y ver el planeta como la única casa que tenemos y con la obligación de cuidarla para que siga prosperando la vida.

Si bien la propuesta de ecopoesía no es nueva, como ya se expresó antes, en un primer momento fue vista como una postura poco seria, de la que algunos se burlaron, sin embargo, al paso del tiempo se han unido otras voces y otras plumas en distintos contextos culturales para dotar a la poesía de otro sentido y hablar de una realidad con un tono de crítica y de denuncia ecológica. El poeta en tanto fundador y poseedor de la palabra testimonia lo que él es, da evidencia de su ser, hacer y pensar. El poeta es un ente transmisor de sentimientos, de sensibilidad, y eso más que obedecer a una formación, conlleva una vocación, porque interioriza su entorno, lo procesa y el resultado es la poesía.

El cambio climático en México se traduce en sequías, inundaciones, heladas, frío intenso durante la primavera, lluvia extrema en verano, extinción de especies animales y vegetales, ríos secos, sobreexplotación de mantos acuíferos, escasez de agua potable, etc. Al ser el escritor—narrador, poeta o dramaturgo— un ente sensible que indaga en su entorno con ojo crítico, no debe ser indiferente ante los cambios que amenazan la vida, no sólo en este país, sino en todo el planeta. Por eco literatura se entiende una orientación estética en la que el escritor asume la responsabilidad y el compromiso de tratar temas ambientales en los que haya propuestas de cambio, no sólo en lo individual sino en lo social, para hacer conciencia en los lectores que los individuos deben tener un aprecio y respeto por su entorno y por todos los seres vivos: animales, vegetales y humanos.

Desde esta perspectiva, la literatura se convierte en un instrumento de difusión de una nueva manera de ver el mundo, no para que el *homo sapiens* se aproveche de todo lo que esté a su alcance y de manera irracional, como si fuera el legítimo propietario del planeta. El escritor hace conscientes a los lectores que los recursos deben

administrarse de manera racional y para el beneficio de todos, los que vivimos ahora y los que vendrán. En ese sentido, la eco-literatura adquiere una pertinencia social, es también un instrumento de cambio ideológico, que refleja las preocupaciones sobre el medio ambiente y es capaz de revolucionar las conciencias para beneficio del planeta y de todos los que lo habitamos.

Mi propuesta se centra en optimizar los espacios que tenemos: el aula, la prensa, las redes sociales, la radio y la televisión para difundir las bondades de la ecopoesía, su lectura y escritura, es decir, de la literatura con un enfoque dirigido a la comunidad para despertar su sensibilidad ante la problemática que a todos nos atañe: la contaminación ambiental, la sequía, las inundaciones, la extinción de especies, etc. En México es una realidad que cada vez hay menos agua para consumo humano, el clima es extremo en invierno y en verano. La lluvia se queda en una promesa que no se cumple a pesar del cielo nublado y sólo tenemos la certeza del calor intenso. De ciudades vecinas llegan imágenes de personas con cubetas, en las calles, buscando agua con desesperación y en los supermercados estantes vacíos, sin agua embotellada. La realidad nos alcanzó, los estragos del cambio climático no son ficción, ni la temática de una película en la que se observa la destrucción de la especie humana.

En varias entidades existe temor por la llegada del día cero, porque no tendremos agua para consumo humano. Por lo anterior, urge emprender acciones y promover un cambio en la forma de pensar y actuar de la sociedad. Se necesita que los niños, los jóvenes y los adultos vean la naturaleza y sus recursos de manera amable y al planeta como la única casa que tenemos. No más incendios intencionales, no al uso irracional del agua potable, no a todas aquellas conductas humanas que



dañan el medio ambiente. Necesitamos recuperar el sentido de retribución y por ello la poesía es un apoyo y un medio para impulsar o divulgar una nueva visión de la vida, de la naturaleza y de lo humano. Necesitamos transformar el paisaje, que haya más espacios verdes y más fuentes de vida. Necesitamos rescatar el sentido humanista de conservación de todo lo que nos rodea.

## **BIBLIOGRAFÍA**

- BASAVE FERNÁNDEZ DEL VALLE, AGUSTÍN (2014). **¿Qué es la poesía? Introducción filosófica a la poética**, México, Fondo de Cultura Económica.
- CONESA, FRANCISCO Y JAIME NUBIOLA (2002). **Filosofía del lenguaje**, Madrid, Herder.
- EAGLETON, TERRY (2007). **Cómo leer un poema**, Madrid, Ediciones Akal.
- DE BOYSSON-BARDIES, BÉNÉDICTE (2009). **¿Qué es el lenguaje?**, México, Fondo de Cultura Económica.
- GÓMEZ REDONDO, FERNANDO (2006). **El lenguaje literario**. Teoría y práctica, Madrid, Edaf.
- HEIDEGGER, MARTIN (2022). **“Holderlin y la esencia de la poesía”** en Arte y Poesía, México, Fondo de Cultura Económica.
- MIDDLETON MURRY, JOHN (2014). **El estilo literario**, México, Fondo de Cultura Económica,
- PAZ, OCTAVIO (2003). **El arco y la lira**, México, Fondo del Cultura Económica.
- PFEIFFER, JOHANNES (1989). **La poesía. Hacia la comprensión de lo poético**, México, Fondo de Cultura Económica.
- SOUTO, ARTURO (1999). **El lenguaje literario**, México, Editorial Trillas.

# 11

## **EPISTEMOLOGÍA Y RENDIMIENTO ACADÉMICO EN METODOLOGÍA DE LA INVESTIGACIÓN**

*Wilmer Rafael Chorres Saldarriaga*<sup>1</sup>

### **INTRODUCCIÓN**

Al dialogar de Epistemología o filosofía de la ciencia para algunos autores basada en la investigación científica y como resultado se obtiene el conocimiento científico, aunque hace medio siglo no había material especializado del tema. El progreso científico en la epistemología de Kuhn (1970) para este científico ve la ciencia como un progreso en el plano epistemológico, el pensamiento de Kuhn acerca de la ciencia en el libro denominado: "La estructura de las revoluciones científicas", donde considera a la ciencia desde un campo histórico-sociológico. El autor es un historiador científico dedicado al mundo de la física. Según el argentino Bunge (1985) como investigador en el área de filosofía científica. Hace repaso acerca de la epistemología, nos recuerda características en su peculiaridad del conocimiento como ciencia filosófica. El conocimiento es un saber fundamentado muy metódico o verificable, también sistemático, como unificado siguiendo un orden en el universo mediante objetivos medibles y comunicables en la naturaleza. Para Barriga (2006) explica el concepto y campo de estudio de la epistemología donde el hombre produce conocimientos de diversas materias expresados en enunciados como "Dios creó al hombre

---

<sup>1</sup> Docente de Lengua y Literatura de la Universidad Nacional de Tumbes. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-6277-9775> E-mail: [wilmerchs22@hotmail.com](mailto:wilmerchs22@hotmail.com)

a su imagen y semejanza o el principio de todas las cosas es el agua todo estos argumentos se refieren a algo o referente del conocimiento extraídos de la naturaleza o de la realidad, fue materia de desarrollo desde los griegos como Parménides del siglo VI en su obra acerca de la naturaleza, es una producción basada en hexámetros o también en el Teeteto de Platón encontramos un orden en el conocimiento.

Piaget (1991) el desarrollo psíquico de un estudiante se inicia desde la etapa desde niño hasta concluir con la etapa adulta desde su crecimiento corporal; luego poco a poco según su maduración va adquiriendo su proceso mental, realiza paulativamente un desarrollo progresivo; es decir, paso a paso. Según Noronha (1994) la epistemología en el ámbito de la educación basado en el rendimiento académico de los estudiantes en asignaturas de metodología de la investigación científica; nos implica para ejecutar un análisis muy meticuloso de investigaciones acerca de la utilidad o uso de tecnologías en la ciencia educativa. El mencionado estudio tiene como objetivo una meditación acerca de investigaciones ejecutadas en el ámbito de la educación, análisis epistemológico de doce investigaciones, que tratan del problema y la introducción, usando ordenadores en IE, desarrolladas en grandes universidades de España y Brasil, el estudio tiene carácter de meta investigación científica y empodera la epistemología como ciencia una herramienta como eje principal. Las categorías dentro de la epistemología tienen como objeto de análisis seguir presupuestos a través de la lógica y la epistemología, como la pionera en la formación científica como la causa y validar la prueba científica más reciente.

Hernández y Arreola (2021) expresa en su libro, del rendimiento académico en el nivel superior plantea que los claustros universitarios constantemente tratan de acrecentar el éxito en el rendimiento de

diversas asignaturas de sus estudiantes, y deficiencias en un clima universitario se 0manifestado bajo diferentes l formas de un carente rendimiento académico o deserción estudiantil. , la profesión de ser médico demanda en sus estudiantes una aplicación con las máximas exigencias, características propias de la profesión. Por consiguiente, requiere de atributos personales o peculiares, ya sea como integridad o responsabilidad, como también la madurez, entre otros. Es así, con condiciones, del estudiante de la carrera de Medicina, donde logra formarse en un profesional muy competente y útil para competir en tiempos de la era del conocimiento o la era de las competencias digitales.

García, E. (2012) Relación de factores y autoestima, estimulación, notas del rendimiento de estudiantes ingresantes del año 2010 en la UNT del departamento de Tumbes en el nivel superior. UNMSM, concluyendo que el bajo rendimiento de los estudiantes ingresantes 2010 en la UNT, supone a nivel institucional, carencia de la calidad del programa, el número de estudiantes retrasados que dará lugar a la masificación de aulas, con mayor tiempo de permanencia en la institución, un proceso de aprendizaje deficiente. En cuanto a las notas de ingreso obtenido por los estudiantes en el 2010, se evidencia que tienen una preparación menor para afrontar el examen de tipo de admisión de la UNT, además su preparación no permite lograr rendimientos académicos satisfactorios en su formación profesional como académica. Esta investigadora, resalta la relevancia de que un rendimiento bajo de los alumnos al ingresar a la universidad; como resultado de baja calidad de programas va a afectar su formación, aporta que algunos factores protectores deben de ser considerados en programas psicopedagógicos para mejorar el rendimiento en los

estudiantes. El trabajo de investigación justifica su ejecución dado que actualmente la gran mayoría de las I.E. refleja mediante sus estudiantes, un nivel ínfimo del pensamiento crítico; se agudiza al no tener implementados paradigmas, ni recursos para evaluar, específicamente los estudiantes por Área.

Guzmán (2005) explica en su libro de Epistemología acerca del desarrollo de la ciencia, es decir toda la humanidad sabe acerca de la ciencia, donde experimenta, observa y descubre o inventa teorías científicas que explican los fundamentos epistemológicos de la ciencia, hace hipótesis, ensaya y se hace preguntas acerca de la naturaleza obteniendo respuestas para luego refutarlas relacionando con la filosofía para tener como resultado el pensamiento científico. Para Vernealix (2005) en su libro epistemología general o crítica del conocimiento explica el problema del conocimiento es que muchas veces las ideas de los filósofos no siempre terminan con la verdad. La crítica del conocimiento científico es un tratado que aún no está definido, está en proceso de formación íntimamente ligado a la historia de la filosofía moderna como se plantea en esta investigación precisando las relaciones críticas con la metafísica con una reflexión de lo intrafilosofico de conocer conocimiento empírico i epistémico.

Guevara y Condeza (2020) investigó una metodología aplicada a estudiantes universitarios en el contexto de la pandemia; cuya investigación tiene como objetivo principal establecer la incorporación de las aulas invertida en proceso de enseñanza de estudiantes de la universidad en el ámbito de virtualización ocasionada por la problemática o rezagos que ha dejado la pandemia. Pertenece a un enfoque cuantitativo con un alcance descriptivo, trabajó con una muestra de 62 estudiantes de Escuelas Profesionales: Derecho,

Educación de la Universidad Nacional de Madre de Dios, donde cursan la asignatura de Filosofía en el ciclo académico 2020-II, utilizándose con un instrumento llamado cuestionario para el recojo de información. Las conclusiones evidencian la estrategia basada en metodológica de aula invertida repercutiendo en los estilos y ritmos de aprendizaje de manera metacognitiva o significativa, también una estrategia creativa que modifica la forma de aprender de manera tradicional por una forma invertida epistemológica de aprender en los estudiantes; por consiguiente, dentro del enfoque pedagógico de enseñanza, traslada al espacio de aprendizaje llamado autónomo o crítico, colaborativo, por competencias, tornándole dinamismo interactivo donde el docente es el facilitador de las teorías del aprendizaje. Concluye, aportando mayor énfasis a la praxis, los estudiantes se convierten en protagonistas de su aprendizaje autónomo sin estar a expensas de los maestros hasta convertirlos en conocimientos en proceso de formación científica.

Visalot (2021) en su investigación acerca del rendimiento académico tuvo como objetivo de la presente investigación determinar la relación entre rendimiento académico y ansiedad en estudiantes de Psicología de UNTRM, Chachapoyas. Fue enfoque cuantitativo, nivel relacional de tipo: observacional como prospectivo ya la ves transversal y analítico. Se investigo con 169 estudiantes del II al XII ciclo de Psicología. Para la variable 1 se trabajó con la ficha de registro de notas, mientras que para la segunda variable se empleó la Escala de Autoevaluación de Ansiedad de Zung. Teniendo resultados favorables en su aplicación. Canales y Sánchez (2020) al estudiar la relación entre el nivel socioeconómico y el rendimiento académico de las áreas de ciencias sociales, llegó a la conclusión en estudiantes universitarios acerca de la importancia que tiene la historia para poder entender otras

asignaturas, se puede entender que este proceso llevado a través de talleres motivacionales motivan al estudiante al amor o apasionamiento a la filosofía y la ciencia para así poder encaminar al mundo epistemológico de conocimientos abstractos que van a desarrollar sus inferencias a través de lecturas críticas o reflexivas a cerca de la importancia de la ciencia.

Monereo (1998) “Estrategias de Enseñanza y Aprendizaje” el aprendizaje es unificado y no indaga un conocimiento muy peculiar, de lo opuesto a el conocimiento que va desde lo holístico a la abstracción del mundo de las cosas que es idéntico hasta la eternidad. Se plantea que es universal, válido para personas sin reconocer limitaciones que no varían con culturas o estratos sociales. se dice que es objetivo y validado en personas, sino únicamente en determinados casos.

Álava y Quijije (2019) el conocimiento como ciencia es crítico y se diferencia entre la verdad y la falsificación. Distingue justifica saberes y dando verdades, es fundamentado, manifiesta lo cierto. Se fundamenta en la metodología de la investigación, el que investiga sigue procesos, desarrolla tareas que se basa en plan sistematizado, la investigación siempre va hacer muchas veces planeada, verifica la posibilidad a través de la aprobación de experiencias vividas. Las técnicas evolucionan cada día con el tiempo. Sistemático como unidad que lleva un orden, donde conocimientos recientes se consolidan, en relación con lo existente; siempre ordenado, no agrega temas aisladas de lo contrario es un conjunto de saberes íntimamente en conexión.

Nel (1995) Sobre recursos que se promueven en los claustros del desarrollo del pensamiento crítico hace referencia entre filósofos y educadores con quienes coinciden desde décadas, cierta relevancia del pensamiento crítico; todavía no pueden ponerse de acuerdo en qué

manera y menos concuerdan de manera en cómo enseñarlo; brinda una serie de recursos en las aulas que desarrollan capacidad de pensamiento crítico en alumnos de educación básica y media. Se utiliza como estructura articuladora seis destrezas intelectuales para el desarrollo del pensamiento crítico, identificadas por expertos, en consenso se publicó bajo el Informe. El análisis es descrito como la posibilidad de detectar las relaciones de causa o efecto, implícita en afirmaciones, nociones, descripciones de simbolización con la finalidad de expresar creencias, experiencias, argumentos, información, opiniones. Sus Subdestrezas, menciona nada.

Según Darío (1998) en su investigación llamada Introducción a la epistemología popperiana. Plantea que toda ciencia necesita un punto de partida según el científico Popper, en su estudio lógica de la investigación científica. La ciencia es cada vez de una reflexionar filosófica. La epistemología es una meditación sobre la ciencia con este título entra a formar parte de la llamada metaciencia por Blanché en su libro d La epistemología. Enfoques internos como externo de historia de ciencia tienen autonomía natural y de hecho complementarios mencionando el destacado investigador Kuhn, a la vez plantea lo siguiente: El léxico de la ciencia deriva del latín scientia del vocablo griego (επιστημη), el cual procede de (εφπισταμαι), significa estar bien informado, tiene 2000 años en la cultura occidental, mencionarlo, noción unívoca, todos los hombres hace referencia; suele ser, léxico equívoco, un mismo termino (aeque - vox) empleado para ideas o contextos diferentes. Con concepto equívoco, puede ser todo o muchas veces nada, se considera científicamente. El vocablo ciencia nos evocar un concepto comparativo.



Popper (2012) en su obra denominada “La responsabilidad de vivir” basados en escritos de historia y conocimiento comparado con la obra en busca de un mundo mejor publicada en Barcelona, donde explica sabiamente acerca del problema de epistemología en los últimos tiempos, a estos problemas se ha dedicado gran parte introducida de este mencionado libro y hacer meditaciones críticas del último capítulo de su mencionado libro. Este libro dedicado en forma precisa, sistemática, introductoria del pensamiento filosófico del investigador Popper, con particular referencia a concepción que tiene acerca de la ciencia actual, se trata de una especulación teórica, de perjuicio. Tiene, como consecuencia, valor, límites de teórico. La reflexión de escritos posee valor de ampliarnos y describir, analizar del problema de la significa ciencia. Tenemos los axiomas holísticos del pensamiento popperiano se apoyan, en la falibilidad de hombre y aceptada juicios del universo basado en la ontología pluralista, de diversos orbes (mundo primero o físico, mundo segundo o psicológico, orbe 3 de producción, ya sea de la lógica - tecnología). Son diversos conceptos de científico. Cada uno determina etapas de investigaciones, hace la pregunta si realmente lo que ha estudiado es pensado o expresado de una manera válida de conocer. Surgen como una necesidad en la sociedad, las exigencias de sustentar criterios de validación haciendo referencias a las formas del conocimiento público.

Arias Y Navarro (2017) en el orbe de pensamientos se interactúa en el orbe real y el orbe de las teorías intersubjetivistas. Lo subjetivo muchas veces se objetiva mediante el lenguaje o se refuta. Surgen supuestos admitidos, como realismo crítico superando el solipsismo, el idealismo y realismo ingenuo de empiristas clásicos y positivistas con la verdad absoluta, comprendida como con sentido de investigación

científica real. La vida del ser humano es un continuo por resolver problemas durante la vida cotidiana. El conocimiento científico se hace humano cuando nuestros estímulos llegan a fracasar, debemos hacer conjeturas de valor a nuestras soluciones y expectativas contradictorias o confirmarlas. En el marco referencial, que concierne “los Niveles de Pensamiento científico”, se asume de R. (Bunge, 2001: p, 56), el pensamiento: Bunge es destacado como un investigador en el ámbito de la filosofía como ciencia. Breve repaso acerca de las epistemologías tratándola de cuestionarla o discreparla como meollo, nos trae remembranzas de características de la ciencia según los tratados del conocimiento basado en un enfoque científico, así como también su procedimiento. El conocimiento es saber crítico muy metódico y verificable basado en un sistema, unificándolo, llevando un orden en el universo con objetivos que sean comunicables como racionales siendo provisorios y muchas veces explicable explícitamente, con predicciones y hechos a través de leyes como teoremas, axiomas o postulados.

Santos y Mara (2021) todo significa el proceso científico ejecutado en una esfera químicamente incontaminada. El proceder científico tiene su inicio en el planteamiento de problemas reales para intentar resolverlos; donde intervienen factores racionales o controlables e irracionales dependientes de decisiones como opciones e intereses que establecen finalidades de diversas tipologías. A hablar de libertad es prioridad de la investigación para crear nuevas conjeturas y maneras de contradecir. El método científico relevante en el humanístico como corriente filosófica y la libertad hace al corazón de lo humano más loable o plausible.

Catala (2011) la perspectiva de epistemología de Popper, el investigador no es un mártir que interactúa en lo racional y el mundo

irracional, la libertad en la historia de la humanidad, tiene su génesis como producto de interacción del orbe (o mundo físico), de orbe (Del mundo psicológico y del subjetivismo). Las comunidades siempre serán construcciones muy ingenieriles, los seres terrenales han construido tipos de diferentes sociedades en el orbe y justifican con teorías o postulados; el filósofo Platón, ha propuesto un pensamiento totalitario de poderío de un Estado, con clase muy preparada. No se duda en crear mitos étnicos quien otorga a los grandes filósofos, así como también a reyes, el poderío político y educativo de la urbe o llamada ciudad.

Hegel (1952) El pensamiento llamado hegeliano ha ofrecido, en la actualidad, otro paradigma de una comunidad más totalitariamente muy formadora del pensamiento, con transformaciones del idealismo por el materialismo histórico, tiene su génesis en una sociedad de corriente con corte meramente marxista que está caducando en la actualidad.

Bunge (1985) hablar del pensamiento de varios científicos en una sociedad más humana donde supone seres falibles de las comunidades científicas. El ser, en primera instancia, no es meramente, ni bueno ni tampoco malo: es falible y muchas veces se cree infalible. Una sociedad que debería direccionarse a una sociedad abierta. Se basa en una sociedad que ponga en práctica la democracia y que necesita seres realmente demócratas con escuelas democrática. La escuela juntamente con la educación toma aspectos en el aprendizaje relacionado con una vida individual o en sociedad. Aprender es proceso vital experimental, quien aprende explora, descubre, enfrenta problemas y les da solución. Es innegable en estos tiempos de planteamientos por el pensamiento Popper, al coincidir con tentativas o conjeturas por él mismo. El amor, afecto, aprecio por crítica planteada del autor llamado Popper

infunde en sus páginas de los textos, nos permite ser críticos más no criticones, también él, es consciente de límites, criterios que analiza, juzga los problemas de la actualidad.

Pozo (1990) el nuevo aprendizaje se formado como experiencia de la metodología activa del ser falible, el planteo de solución de diversos problemas como la manera de interpretación o acción comportamental basado en la tecnología, afecta a las personas en sus sentimientos, creatividad y la memoria como la libertad, la responsabilidad individual, social.

Caballero (2018) este trabajo se ocupará en aplicar en el taller de epistemología para mejorar el aspecto académico. En tal sentido está orientada a: Averiguar las razones ¿Por qué? los estudiantes no se encuentran motivados a aprender acerca de la ciencia. Es evidente que como docentes existe la inquietud de incentivar a sus estudiantes. Otro de las causas internas es posiblemente el razonar, que requiere reflexión, acerca de su aprendizaje. Se evaluará el taller a través de sesiones para determinar el nivel de conocimientos y poder así resolver problemas cotidianos de la ciencia. El presente estudio está encaminado a conocer si a través de la aplicación de talleres el estudiante eleva el rendimiento académico.

Gonzales (1980) a medida que se aplica el programa motivacional al estudiante donde llenará sus vacíos a través de diferentes estrategias y constructos de investigación o técnicas de estudio muchas veces el estudiante desconoce por su deficiente formación desde el nivel de educación básica. Muchas universidades en nuestra región tienen dificultades en común, pero en la educación moderna la mayoría de los docentes se muestran interesados en enseñar diferentes habilidades o destrezas que promuevan la ciencia en sus estudiantes. El lograr que los

docentes se informen acerca de estas estrategias, identifiquen en qué asignatura sea apropiado enfatizarlas, y empleen problemas que logren verificar estas habilidades, es un deseo de muchos que se dedican a la cátedra. Esta investigación pretende estudiar solo tres de estas destrezas del pensamiento científico y ver su relación con el aspecto académico del ámbito de metodología, sino hacerlo reflexionar al estudiante acerca de los conocimientos básicos de la filosofía de la ciencia para iniciar ese apasionamiento que requieren las universidades.

## **MÉTODOS Y MATERIALES**

El método de la presente investigación fue de enfoque cuantitativo, nos ofrece la posibilidad de generar resultados ampliamente, nos otorga control de fenómenos y un punto de vista de conteo, magnitudes de éstos. Asimismo, brinda la posibilidad de réplica en un enfoque sobre puntos específicos de ciertos fenómenos. La investigación con este enfoque cuantitativo tiene como mayores exponentes: Investigación descriptiva, descripción analítica y descripción experimental. Esta investigación de tipo experimental del autor Hernández Sampiere, Roberto (1991) en su libro “Metodología de la Investigación” nos dice que los estudios experimentales están orientados a ensayar el efecto de determinado estímulo en un grupo experimental de cierta muestra respecto al estudio de una variable. Para poder controlar y comparar efectos de dicha variable, se usa un grupo de control o llamado grupo testigo.

El presente trabajo de investigación se utilizó el diseño de investigación Pre - experimental. Sánchez Carlessi, Hugo (1998), se le

conoce con el nombre Pre experimentales en razón, ya que no tienen capacidad de controlar adecuadamente factores que vienen a influir contra la validez interna, también la validez externa. Se utilizó un diseño pretest y post-test con un solo grupo de control, cuyo esquema es:  $O_1$  \_\_\_\_\_ x \_\_\_\_\_  $O_2$  Dónde:  $O$  = Estudiantes de la UNT.  $O_1$ =Pre-test al grupo: “Nutrición” Medición del rendimiento académico anterior de la aplicación del taller.  $X$ =Taller de Epistemología”  $O_2$ = Post - test al grupo: Medición del rendimiento académico después de la Aplicación del taller. Teniendo la hipótesis planteada en el presente trabajo de investigación, donde la población del mencionado estudio quedó conformada por todos los estudiantes de Nutrición y Psicología del primer ciclo, de la UNT” Tumbes-2015.

La muestra está considerada con el 100 % de la población, por el cual fue seleccionada con muestreo no probabilística y técnica por conveniencia a estudiantes de Nutrición y Psicología, siendo un total de VARIABLE : Aplicación del Taller de Epistemología .El desarrollo de significados a través de adquisición de ideas más relevantes de la ciencia y posibilidad de establecer ciertos vínculos entre éstas y otras mencionadas ideas para adquiridas con otras ramas del conocimiento humano: Filosofía, Historia a través de diferentes estrategias. La variable rendimiento académico: Es una actividad privilegiada para adiestrar a estudiantes en las diferentes formas propias del quehacer de ciencias. Lograr que los alumnos traten de desarrollar sus estructuras de pensamiento abstracto, que le puedan permitir aplicar inferencias; una de las principales metas del proceso enseñanza aprendizaje dentro de la epistemológica en las diferentes áreas del saber.

## RESULTADOS Y DISCUSIÓN

En esta investigación se observa que en el Pre Test o antes de iniciar Taller de Epistemología”, en el puntaje total, de los estudiantes del I ciclo de la UNT, en el rendimiento académico se ubicaron un 0% en la situación LOGRADO, un 77.42 % en la situación PROCESO y un 22.58 % en la situación INICIO, luego en el Post Test, después de haber desarrollado el Taller y por efectos , los estudiantes de la escuela alcanzaron nuevas situaciones , 0% en la situación de INICIO, un 6.45% en PROCESO y el 93.55% se ubicaron en la situación LOGRADO, en la Descripción y aplicar la prueba “t” para la recolección de datos emparejados tenemos aceptada la  $H_1$ , en el nivel significativo ( $p < 0.05$ ), es decir siendo los puntajes en el rendimiento académico de estudiantes de I ciclo de la UNT- FACSO un PUNTAJE TOTAL, en post test superan de manera significativamente al resultado de los puntajes del Pre Test, esto es resultado de la aplicación del taller en Epistemología que se tuvo con los alumnos y que permitió mejorar en forma general el rendimiento de estudiantes que participaron del taller. Niveles en el pre test y post test de rendimiento de los estudiantes del I ciclo de la universidad -FACSO- Tumbes.

**TABLA 1 DIMENSIÓN: HISTORIA**

*Niveles en pre test - post test de rendimiento académico- I ciclo UNT*

Situación	Nivel: Historia			
	Pre Test		Post Test	
	F	%	F	%
Inicio	4	12.90	0	0.00
Proceso	27	87.10	0	0.00
Logrado	0	0.00	31	100.00
Total	31	100.00	31	100.00

**Fuente:** Test aplicado a los estudiantes del I ciclo

En esta tabla se observa que en el Pre Test o antes de iniciar Taller de epistemología, en la dimensión Literal, los alumnos del IV ciclo de la UNT-FACSO-TUMBES, en rendimiento académico se ubicaron un 0% en la situación LOGRADO, un 87.10 % en la situación PROCESO y un 12.90% en la situación de INICIO, pero en Post Test o luego de desarrollar el taller en mención, donde por efecto, de los estudiantes llegaron a alcanzar nuevas situaciones , es así que no hubo ningún alumno 0% en las situaciones PROCESO e INICIO y todos los estudiantes o 100% se ubicaron en la situación LOGRADO Al tratar de aplicar la prueba “t” para ciertos datos emparejados adquirimos que se acepta la  $H_1$ , en el nivel muy significativo ( $p < 0.05$ ), por lo tanto, los puntajes en rendimiento de los estudiantes del I ciclo de la UNT-FACSO-Tumbes en post test superan de manera muy significativa a puntajes del Pre Test, y es resultado del taller de Epistemología que se realizó con los estudiantes y que permitió mejorar el rendimiento académico en ellos en la dimensión Historia. Niveles en el pre test y post test de rendimiento académico. Estudiantes del I ciclo de la UNT-FACSO –Tumbes.

**TABLA 2 DIMENSIÓN: FILOSOFÍA**

*Niveles en pre test - post test de rendimiento académico- I ciclo UNT*

Condición	Nivel filosofía			
	Pre test		Post test	
	F	%	F	%
Inicio	7	22.58	0	0.00
Proceso	24	77.42	1	3.23
Logrado	0	0.00	30	96.77
Total	31	100.00	31	100.00

**Fuente:** Test aplicado a los estudiantes del I ciclo



En este gráfico se observa que en el Pre Test o antes de iniciar Taller de Epistemología, en la dimensión Historia, los estudiantes del I ciclo de la UNT-FACSO-Tumbes,, en rendimiento académico se ubicaron un 0% en la situación LOGRADO, un 77.42% en la situación PROCESO y un 22.58 % en la situación INICIO, pero en Post Test, después de desarrollar el taller en mención, por efectos del mismo, en los alumnos llegaron alcanzar nuevas situaciones significativas , 0% en situación INICIO, un 3.23% en PROCESO y el 96.77% se ubicaron en la situación LOGRADO. La descripción al momento de aplicar la prueba “t” en datos emparejados adquirimos que se acepta la  $H_1$ , en el nivel muy significativo ( $p < 0.05$ ), por lo tanto, los puntajes en Comprensión Lectora de los alumnos del IV ciclo de la I.E.N°046 “Paul Harris” del pueblo de Oidor ,distrito de San Jacinto en post test llegan a superar de manera significativa los puntajes del Pre Test, esto es resultado del taller “Leyendo para la Vida” que se realizó con alumnos y que permite mejorar el nivel de la Comprensión Lectora en ellos en la dimensión Inferencial.

**TABLA 03 METODOLOGÍA DE LA INVESTIGACIÓN.**

*Niveles en pre test - post test de rendimiento académico- I ciclo UNT*

Condición	Nivel: Metodología de la investigación			
	Pre test		Post test	
	F	%	F	%
Inicio	14	45.16	0	0.00
Proceso	17	54.84	15	48.39
Logrado	0	0.00	16	51.61
Total	31	100.00	31	100.00

Fuente: Test aplicado a los estudiantes del I ciclo

En este gráfico se observa que en el Pre Test o antes de iniciar Taller de epistemología, en la dimensión Critico, los alumnos del I ciclo de Nutrición de la UNT. , Tumbes, en rendimiento académico se ubicaron un 0% en la situación LOGRADO, un 54.84% en la situación PROCESO y un 45.16 % en la situación INICIO, pero el Post Test o luego de haber desarrollado el Taller , por efectos mismo, los alumnos lograron nuevas situaciones significativas, 0% en situación INICIO, un 48.39 % en PROCESO y el 51.61% se ubicaron en la situación LOGRADO. En la Descripción luego de aplicar la prueba “t” para la recolección datos emparejados obtenemos que se acepta  $H_1$ , en un nivel significativo con el valor de ( $p < 0.05$ ), es decir los puntajes del post test superan de manera significativa al pre test, en rendimiento académico de los alumnos del I ciclo de Nutrición de la UNT, la dimensión historia, y esto es debido a la aplicación del taller de epistemología que se realizó con los estudiantes que permitió mejorar esta dimensión.

## **DISCUSIÓN**

Al tratar de comparar los resultados como producto del pre test y luego del pos test se visualiza las dimensiones aumentan de manera significativa, se debe al aplicar el taller de epistemología, que contribuye a la mejorar de los niveles de rendimiento académico tratando de aceptar; la hipótesis del estudio investigado. Luego de al aplicar la prueba T, se llegó a encontrar un T calculado en un valor de = 12.67, mayor que el T tabular del valor = 1.696, siendo  $p = 0.000000 < 0.05$ , aceptando la hipótesis alterna, quiere decir que los puntajes obtenidos en el rendimiento académico en estudiantes se elevaron de manera significativa en post test, quedando demostrada la influencia del taller

de Epistemología. Al hacer la comparación por condición, se encontró que mientras en el pre test ningún estudiante se ubicó en la condición logrado, en el post test el 93.55% del total de estudiantes se encontró en el nivel logrado. En la condición de proceso antes de iniciar el taller se encontró a un 77.42 % del total de alumnos, mientras que al terminar el taller se encontró en esta condición a un 6.45%.

También se encontró que el 22.58 % del total de estudiantes se encontraron en el nivel de inicio antes del taller y al finalizar el mismo no se encontró ninguno en dicho nivel. La aplicación del taller de Epistemología nos ha permitido mejorar el nivel de rendimiento académico, puesto que el 93.55% de los estudiantes lograron los tres niveles. A nivel del marco teórico, según David Cooper, nos habla de lo importante que es la interacción del lector con el texto para el fundamento de la comprensión, también Isabel Solé, nos dice que en la comprensión lectora interviene la forma y el contenido del texto y del lector, sus expectativas y sus conocimientos previos. Por otro lado, Vigotsky al referir la zona de desarrollo próxima orienta un trabajo que permita el desarrollo ontogenético que estimula y activa nuevos mecanismos y estructuras cognitivas para lograr nuevos aprendizajes. Esto nos permitió constatar que a través de las sesiones del taller de Epistemología los participantes no solo lograron desarrollar sus capacidades de las áreas sino también otras capacidades de orden social y afectivo.

Los estudios recientes ejecutados por Bransford y Johnson, tienen como tesis la capacidad de comprender los símbolos lingüísticos, basados no sólo en conocimientos de lenguaje, por parte del estudiante que comprende, sino de lo contrario en su conocimiento general de la humanidad. Si realmente queremos que los estudiantes se conviertan

en constructores del significado en lugar de ser lectores pasivos del análisis textual que se transfiere únicamente en la información académica, es necesario transformar la estructura de enseñar conocimientos. Para modificar nuestras prácticas pedagógicas a través de diversas estrategias que conlleven a mejorar el aprendizaje y sean significativos como lo plantea Ausubel.

Por lo tanto se llegó a las siguientes conclusiones, donde se encontró significación estadística para el rendimiento académico en estudiantes del primer ciclo de la FACSU-UNT-Tumbes 2021. Lo que se aprecia en la tabla N° 02. Se halló una alta significación estadística para la dimensión del nivel del conocimiento de Historia en los estudiantes, de la FACSU de la UNT -Tumbes 2021. Lo que se aprecia en la tabla N° 03. e obtuvo significación estadística para la dimensión del nivel de conocimiento de Filosofía De la FACSU de la UNT -Tumbes 2021. Lo que se aprecia en la tabla N° 04. En cuanto al nivel de metodología obtuvimos un 51.61% siendo un menor porcentaje en relación al de Filosofía con el de, lo que determina que se debe trabajar no sólo en el área de historia, sino en todas las áreas y de esta manera podamos tener una capacidad crítica y reflexiva.

## REFERENCIA

ÁLAVA Y QUIJIJE (2019) **Epistemología y su vigencia en el quehacer investigativo universitario. Epistemology and its validity in university research.** Cienciamatria. Revista Interdisciplinaria de Humanidades, Educación, Ciencia y Tecnología. Universidad Nacional Experimental Francisco de Miranda <http://portal.amelica.org/ameli/journal/362/3621539040/html/>

ANTIDERI W. R. DARÍO, 1998. **Introducción a la epistemología popperiana. Toda ciencia necesita un punto de vista y problemas teóricos.**

- ARIAS Y NAVARRO (2017) **Epistemología, Ciencia y Educación Científica: premisas, cuestionamientos y reflexiones para pensar la cultura científica**: Volumen 17, Número 3 Setiembre-Diciembre pp. 1-20 Este número se publica el 1° de setiembre de 2017 DOI: <http://dx.doi.org/10.15517/aie.v17i3.29878>
- BARRIGA (2006) **Epistemología, programa de bachillerato UNMSN**, 1 edición Lima-Perú
- BUNGE (1985) **Historia del método y su filosofía: Argentina campo de la filosofía de la ciencia**.
- CABALLERO (2018) Tesis “**Comprensión lectora de los textos argumentativos en los estudiantes de población vulnerable de educación** Medellín- Colombia
- CANALES Y SÁNCHEZ (2020) **Nivel socioeconómico y rendimiento académico en estudiantes del distrito de ascensión HUANCAVELICA - PERÚ 2020** file:///C:/Users/HP/Downloads/TESIS-2020-CSDR-RIVEROS%20CANALES%20Y%20SANCHEZ%20LUCAS.pdf
- CATALA (2011) **Evaluación del rendimiento académico, pruebas ACL**.: ULRICH’S, REDIE, RINACE, OEI, MAESTROTECA, PREAL, CLACSO <https://www.scielo.sa.cr/pdf/aie/v17n3/1409-4703-aie-17-03-00774.pdf>
- COOPER (2000) “**Rendimiento académico Como mejorar la comprensión Lectora**”. Madrid-España.
- DÍAZ (1998) “**Estrategias para el aprendizaje de la comprensión de textos “perfiles educativos**”.
- ESPINOZA BLANCO, JUAN ANTONIO. (1994) “**Influencia del Estado Socio Económico en el Rendimiento Académico de los estudiantes: Evaluación en la Facultad de Medicina Veterinaria de la UNMSM**”. Lima-Perú.
- GARCÍA GODOS, EVA MATILDE RH0R (2012). En su Tesis: **Relación de los factores, Autoestima, Motivación, Puntaje de Ingreso en el Rendimiento Académico de los alumnos ingresantes 2010**, a la Universidad Nacional de Tumbes.
- GONZALES (1980) “**EL taller de los talleres**”
- GUEVARA Y CONDEZA (2020) **Metodología aplicada a estudiantes universitarios en el contexto de la pandemia** <https://doi.org/10.37787/pakamuros-unj.v8i4.145>

Hegel (1952) *Fenomenología del espíritu* sexta edición en alemán.

HERNÁNDEZ Y ARREOLA (2021) **El rendimiento académico y su relación con algunos factores asociados al aprendizaje en alumnos de educación superior**. Primera edición: agosto de 2021. Editado en México. ISBN: 978-607-8730-35-3 Editor: Universidad Pedagógica de Durango. <http://www.upd.edu.mx/PDF/Libros/RendimientoAcademico.pdf>

Ministerio de Educación (2016) Plan Lector. Estrategias para formar niños y niñas lectores en el aula, escuela y la comunidad.

MIRABANT (2010) “**Modalidades del trabajo docente**”.

MONEREO (1998) “**Estrategias de Enseñanza y Aprendizaje**” Quinta Edición. Barcelona: Editorial Grao. [https://d1wqtxts1xzle7.cloudfront.net/56174095/RESUMEN\\_DE\\_ESTRATEGIAS\\_DE\\_ENSEÑANZA](https://d1wqtxts1xzle7.cloudfront.net/56174095/RESUMEN_DE_ESTRATEGIAS_DE_ENSEÑANZA).

NORONHA (1994) **La epistemología en la investigación** Paul, R. y Elder, L (2005:7), En cuanto al pensamiento crítico, Madrid (España)

PIAGET (1991) **Seis estudios de psicología**. Madrid: Morata

POPPER (2012) **La responsabilidad de vivir: Escritos sobre política, historia y conocimiento**. España.

POZO (1990) “**Teorías Cognitivas del Aprendizaje**”. Madrid, 1989.

PROZECAUSKUI (2009) **Revista digital de Pedagogía**.

QUERO (2016) Tesis “**Propuesta metodológica de software educativo, para incentivar la lectura y escritura de la lengua indígena en los niños Wayuu**”. Maracaibo – Venezuela.

SÁNCHEZ (1998) “**Metodología y Diseño en la investigación Científica**” segunda Edición Editorial Mantaro, Lima.

SANTOS Y MARA (2021) **Epistemología y Ciencias de la educación: conceptos epistemológicos clásicos en la construcción de disertaciones** <https://doi.org/10.1590/SciELOPreprints.3349> Enviado en: 2021-12-13 Postado en: 2022-01-03 (versión 1) (AAAA-MM-DD) file:///C:/Users/HP/Downloads/37371-Texto+do+artigo-114725-1-2-20211204.pdf

VERNEALIX (2005) **Epistemología general o crítica del conocimiento**

VISALOT (2021) **rendimiento académico y ansiedad en estudiantes de psicología**,  
Universidad Nacional Toribio Rodríguez de Amazonas, Chachapoyas - 2020.  
<https://repositorio.untrm.edu.pe/bitstream/handle/20.500.14077/2438/Visalot%20Bustos%20Lleyli%20%28c%29.pdf?sequence=5&isAllowed=y>

VYGOTSKY (1973) **Pensamiento y palabra**. En L.S. Vygotsky (Eds.), *pensamiento y lenguaje* Buenos Aires; pléyade.



A Editora Fi é especializada na editoração, publicação e divulgação de produção e pesquisa científica/acadêmica das ciências humanas, distribuída exclusivamente sob acesso aberto, com parceria das mais diversas instituições de ensino superior no Brasil e exterior, assim como monografias, dissertações, teses, tal como coletâneas de grupos de pesquisa e anais de eventos.

Conheça nosso catálogo e siga as nossas páginas nas principais redes sociais para acompanhar novos lançamentos e eventos.



**[www.editorafi.org](http://www.editorafi.org)**

[contato@editorafi.org](mailto:contato@editorafi.org)