

ISSN 2238-7196

V.13

2024

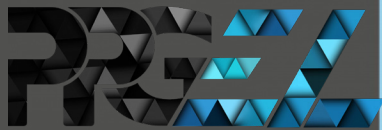
PUBLICAÇÃO CONTÍNUA

MUITAS VOZES

REVISTA DO PROGRAMA DE
PÓS-GRADUAÇÃO EM
ESTUDOS DA
LINGUAGEM

UEPG

RAÇA, GÊNERO,
SEXUALIDADE E CLASSE EM
IDEOLOGIAS DA LINGUAGEM



PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
ESTUDOS DA LINGUAGEM



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE PONTA GROSSA

REITOR	Miguel Sanches Neto
VICE-REITOR	Ivo Mottin Demiate
PRÓ-REITOR DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO	Giovani Marino Favero
COORDENADOR DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS DA LINGUAGEM	Lucimar Braga
EDITORIA GERAL	Prof. Dr ^a . Rúbia Carla da Silva
EDITORAS DO DOSSIÉ	Prof ^a . Dr ^a . Cloris Torquato - UEPG Prof ^a . Dr ^a . Nilcéia Valdati - UNICENTRO Prof ^a . Dr ^a . Rita Lenira de Freitas Bittencourt - UFRGS
PROJETO GRÁFICO	Andressa Marcondes
DIAGRAMAÇÃO	Murilo Martins
CRIAÇÃO DE CAPA	Dyego Chrystenson Marçal

CONSELHO EDITORIAL

Benito Martinez Rodriguez - UFPR
Claudia Mendes Campos - UFPR
Desirée Motta-Roth - UFSM
Dina Maria Machado Andréa Martins Ferreira - UECE
Julio Pimentel Pinto - USP
Kanavillil Rajagopalan - UNICAMP
Maria Ceres Pereira - UFGD
Naira de Almeida Nascimento - UTFPR
Orlando Grosseguesse - Universidade do Minho
Pascoalina Bailon de Oliveira Saleh - (UEPG)
Regina Dalcastané - UNB
Rosana Gonçalves - Unicentro
Rosane Rocha Pessoa - UFG
Waldir do Nascimento Flores - UFRGS

PARECERISTAS

Alexandre de Oliveira Torres Carrasco
Ana Karla Canarinos
Andréa Correa Paraíso Muller
Claudia Grijó Vilarouca
Dejair Dionísio
Diego Lock Farina
Eliana da Conceição Tolentino
Eunice de Moraes
Fabio Grunewald
Giuliano Lellis Ito Santos
Luciana Nascimento
Luís Francisco Wasilewski
Paulo Roberto Alves dos Santos
Rafael Eisinger Guimarães
Rosana Apolonia Harmuch
Sabrina Franzoni
Silvana Oliveira
Silvely Brandes
Tiago Guilherme Pinheiro
Tiago Hermano Breunig
Wagner Monteiro
Wallace Araújo
Eliane Santana Dias Debus

Muitas Vozes / Programa de Pós-Graduação em Estudos da Linguagem,
Universidade Estadual de Ponta Grossa. Editora UEPG.
Vol. 1, n.1 (jan–jun. 2012). Ponta Grossa, 2012-2020, Semestral.

Vol. 13 (2024) Publicação Contínua

ISSN 2238-7196 (Versão online)

1- Linguagem. 2- Identidade. 3- Subjetividade.

Os textos publicados na revista são de inteira responsabilidade de seus autores.

INFORMAÇÕES / DISTRIBUIÇÃO / PERMUTAS

Muitas Vozes

Universidade Estadual de Ponta Grossa
Mestrado em Linguagem, Identidade e Subjetividade
Praça Santos Andrade n.1
Sala 115 – Bloco B
84.030-900 Ponta Grossa - PR

Endereço eletrônico: <http://www.revistas2.uepg.br/index.php/muitasvozes>

E-mail: revistamuitasvozes@gmail.com

Permutas - E-mail: [<intercambio@uepg.br>](mailto:intercambio@uepg.br)

VENDAS

Editora e Livrarias UEPG

Fone/fax: (42) 3220-3306

Email: [<editora@uepg.br>](mailto:editora@uepg.br)

[<http://www.uepg.br/editora>](http://www.uepg.br/editora)

Pede-se permuta

Exchanged Requested

2024

SUMÁRIO

ARTIGOS

O ANIMAL COMO SIGNO POLÍTICO EM CAMPO EXPANSIVO EM “A METAMORFOSE” DE FRANZ KAFKA E “MEU TIO O IAUARETÊ” DE GUIMARÃES ROSA

Lincoln Felipe Freitas, Silvana Oliveira

RAÇA, GÊNERO, SEXUALIDADE E CLASSE EM IDEOLOGIAS DA LINGUAGEM

APRESENTAÇÃO - VOZES E RESISTÊNCIAS: DESVENDANDO IDEOLOGIAS DA LINGUAGEM E SUA ARTICULAÇÃO COM RAÇA, GÊNERO, SEXUALIDADE E CLASSE SOCIAL.

Cloris Porto Torquato, Neiva Maria Jung

DE HOME GIRLS A WORLD GIRLS - A CASA DENTRO DE SI

Joana D’Arc Martins Pupo

DEMARCAÇÃO DE TERRA NO BRASIL: DISCURSO, NECROPOLÍTICA E RESISTÊNCIA

Nívea Rohling, Maria de Lourdes Rossi , Ketlyn Margoti

UMA ANÁLISE CRÍTICA DE LETRAS DE MÚSICAS FEMINISTAS DESAFIOS, EMPODERAMENTO E TRANSFORMAÇÃO SOCIAL

Fernando Luís de Moraes

“EU SOU A PROVA VIVA DE QUE DEU CERTO”: ANÁLISE EM PERSPECTIVA DIALÓGICA DO DISCURSO DE BOLSONARO EM UMA COLETIVA DE IMPRENSA DURANTE A PANDEMIA

Eleticia Elza Carneiro Podolak Strukoski , Cristiane Malinoski Pianaro Angelo

APLICATIVOS DE APRENDIZAGEM DE L2 E A ECONOMIA DAS LÍNGUAS: UMA ANÁLISE DO DUOLINGO

Nívea Rohling, Laura Catalina Peña Ramirez

MASCULINIDADES NEGRAS HOMOSSEXUAIS EM NARRATIVAS AUTOBIOGRÁFICAS INTERSECCIONAIS

Pedro Ivo Silva, Tatiana Nascimento

APRESENTAÇÃO DO DOSSIÊ CRÍTICA E LITERATURA DO FORA: TRÂNSITOS E REFÚGIOS

...
*há muita coisa em comum entre
cair num rio
e cair em si
e cair fora*
Ana Martins Marques (2021, p.40)

A literatura e a crítica latino-americana contemporânea propõem o pensamento do fora, em diversas manifestações críticas e poéticas, estabelecido em modo constelar. Assim, podemos entender como pensamento do fora um colocar-se em movimento à deriva dentro de determinados lugares, que ora apontam para algumas estabilidades e ora sugerem pertencimentos outros, mesmo instáveis e temporários. O fora pode ser o de si, que entende a loucura como centro das discussões da crítica e da produção artística, como nos trabalhos de Peter Pal Pelbart (2000) ou mesmo de Ana Kiffer (2014). O fora também pode repensar os entre-lugares pelos quais os idiomas transitam, enquanto expressão de um viver entre línguas, como nos propõe Sylvia Molloy (2021) e sua interlocutora brasileiro-argentina, Paloma Vidal (2019), ou mesmo as produções em português selvagem, exploradas por Douglas Diegues (2012), por exemplo. O fora pode se dar como a saída que a literatura encontrou ao se produzir/reproduzir em outros suportes, que não apenas o livro e o mercado editorial, como aponta Florencia Garramuño (2014). Além disso, os corpos, assim como questões de gênero, questionando a prevalência da lógica binária, masculino e feminino, do enquadramento antropocêntrico que sobrepõe o homem aos animais e vegetais, também ganham destaque no pensamento do fora e encontram refúgio na fluidez do trânsito, em noções como trans, monstro, passagem etc., conforme as sugestões de Gabriel Giorgi (2014), ou de Judith Butler (1993). Por fim, outra manifestação do fora estaria, ainda, nas formas e forças do eu, que encontram lugar nos autobiografismos e nos ensaios, como nos lembram Julián Fuks (2017) e Eurídice Figueiredo (2022).

Inevitavelmente organizado como uma variedade de registros, este dossiê apresenta uma série de artigos que versam sobre condições do fora na crítica e/ou na literatura latino-americana, quais sejam: o plurilinguismo como condição estética e política; os suportes utilizados na criação poética e teórica; as experimentações e releituras interartísticas; os corpos que fogem do binarismo e das injunções patriarcais redutoras; o trânsito entre autobiografismos e ensaios em configurações híbridas e autoficcionais.

O dossiê abre com “Duas versões do fora: distinção e dissolução”, de Suelen Ariane Campiolo Trevizan, que articula uma teoria do ou sobre o próprio conceito de fora. A autora retoma historicamente a ideia de que o fora surge, no pensamento francês e alemão, principalmente como uma maneira de se distanciar de um discurso positivista moderno que propunha

uma suposta neutralidade da linguagem. A noção do fora, assim, é defendida por autores como Novalis, Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger, Georges Bataille, Roland Barthes, Michel Foucault e, por fim, Maurice Blanchot, cuja obra *A conversa infinita* (1969), merece destaque da autora para mostrar como o pensamento do fora se configura em dois cronótopos: o “1800” e o “1970”, em seus entendimentos sobre a literatura. Além disso, a ficção de Hilda Hilst e a de Juliano Garcia Pessanha são citadas como referências para refletir sobre o fora blanchotiano.

A seguir, a respeito dos espaços de um fora transnacional, no artigo “O conceito de viver entre línguas a partir de uma análise da obra *Kosmofonia: Mbyá-Guarani*”, Tessio Stelmachuk e Edson Santos Silva estudam a obra, de 2006, organizada por Guillermo Sequera e Douglas Diegues, resultante de uma pesquisa da cultura indígena a respeito do *kósmos* e formatada na mescla entre a língua portuguesa, a espanhola e a guarani, em um gênero escritural que pode ser considerado, conforme denomina Diegues, um “*portunhol selvagem*”. Ao trabalharem teoricamente com Benjamin (1967), Gasparini (2012), Catonio (2018), Jasinski (2021) e Molloy (2018), os autores entendem a noção de “viver entre línguas” como articuladora das relações e os intercâmbios linguístico-culturais das regiões de fronteira entre o Brasil e os outros países da América Latina, tanto no campo das artes quanto no da antropologia. Por outro lado, em direção similar mas em rota inversa, Rosane Cardoso, em “O movimento da cidade: as múltiplas vozes em *Hombres de Mar*, de Óscar Colchado Lucio”, estuda o escritor andino-peruano que concentra seu olhar na região do Chimbote, área pesqueira que teve seu auge nos anos de 1960, explorando o processo migratório que envolve as personagens em um espaço em que o idioma espanhol instituído convive – e se mescla – com o quéchua subalternizado. Em referência ao conceito de entrelugar (Santiago), o artigo analisa as várias nuances da literatura que conjuga a vida urbana costeira e a cosmovisão andina, onde o homem da serra e o da costa são confrontados e, no âmbito estético, a literatura peruana neo-indigenista dá lugar à narrativa andina, em processos de identidades pautados pela heterogeneidade e pela hibridização (Conejo Polar).

Com relação à saída da literatura de seu suporte, é possível visualizar uma reflexão de cunho teórico no artigo intitulado “Heteronomia e resistência: porosidade e exterior em certa poesia brasileira”. Nele, o autor Maurício Chamarelli reflete sobre a porosidade da poesia contemporânea brasileira a partir da noção de heteronomia de Florencia Garramuño. A hipótese do autor é que diversos gestos da atual poesia encenam um texto poroso em relação a sua exterioridade, desenhando uma concepção de poesia sem propriedade, em campo expandido. Neste passo, chegamos ao exercício de diálogo promovido entre a poesia de Conceição Evaristo e as artes plásticas contemporâneas de Titus Kaphar, tal como vemos no artigo “O exílio da pessoa negra: um diálogo entre Conceição Evaristo e Titus Kaphar”, de Leonardo Guisantes, Lucan Moreno e Marly Soares. A poesia de Evaristo é nele posta em diálogo com as telas de Kaphar, em ambas os autores identificam a denúncia da condição da pessoa negra em espaço americano, aqui cotejados Brasil e Estados Unidos. É preciso também identificar o mesmo gesto de saída do suporte na literatura indígena, tal como nos apresenta o texto de Thiago Correa: “Emancipar a subjetividade: notas sobre *Recado ao Parente*, de Gustavo Caboco”. Caboco é um multiartista indígena que, a partir de variadas linguagens procura cultivar subjetividades insubmissas e emancipadas. Com base nos estudos de Rolnik (2019), Correa advoga pela necessidade do estímulo às práticas subjetivas a partir da experiência artística e sensível, essa encorajada por Caboco em sua complexa prática artística, e entende o exercício como um modo de se confrontar aquilo que Caboco (2022) nomeia “Coma Colonial”.

Já no artigo “Quando Patrícia Lino recicla Ana Hatherly: a não originalidade paródica em *Variações sobre a Saudade* (2021)”, Bianca Mayer e Rita Bittencourt analisam a “Variação XVIII, Ana”, publicada na antologia *Variações sobre a Saudade* (2021), de Patrícia Lino, e identificam a porosidade da poesia de Lino na paródia não original do poema “O Terceiro Corvo”, de Ana Hatherly, realizando uma correção moral e cultural de Lino nesta intervenção. Na sequência, em “A transposição do poema canção em Poema da Mulher Suja, de Angélica Freitas e Vitor Ramil: compatibilidades e outros espaços de síncrese entre texto e canção”, os pesquisadores Rafael Silva e Bruna Machado, estudam a saída do suporte do poema no gesto de apropriação de Vitor Ramil ao poema de Freitas. Para tal, os autores cotejam os textos sonoros e visuais de ambos - da poeta e do músico -, e, a partir dos conceitos de figurativização, passionalização e tematização de Luiz Tatit (1986), procuram propor novos espaços de convergências e trocas entre texto e canção.

O fora que se coloca nas questões de corpo e gênero vai se apresentar neste dossiê em cinco artigos. Em “Discursos de/sobre uma personagem à deriva no conto “Amor” de Clarice Lispector”, Thaise Maria Armelin Elias, Nathalia Santos Camargo e Denise Gabriel Witzel tomam Ana, personagem do conto clariciano, como ponto de análise. O artigo procura demonstrar, a partir dos Estudos Discursivos Foucaultianos, especialmente os conceitos de discurso, sujeito e verdade, e das noções de fora de si, pensadas por Brizuela (2014) e Garramuño (2014), como maneira de aproximar as reflexões sobre um corpo transgressor que leva a questionar os limites, meios e extremos presentes em uma literatura dita conceitual, desde o final dos anos 1960. Em “Paulo Augusto e a poesia homoerótica: transgressão e pionismo em *Falo*”, José Vinicius dos Santos e Karla Renata Mendes chamam a atenção para a visibilidade de corpos oprimidos pelos movimentos sociais no século XX, o que permitiu que no tempo presente ocorra um maior destaque para a presença de suas representações na literatura. Porém, os autores ainda enfatizam que o lugar para a literatura *queer* é incerto, já que muitos autores e textos permanecem à margem, como o autor potiguar Paulo Augusto, que publicou nos anos 1970, em plena ditadura militar, o livro *Falo*. Desta forma, o texto se propõe a observar, considerando o pensamento de Judith Butler, Michel Foucault, Guacira Lopes Lobo e Richard Miskolchi, “a imposição social de um gênero, a repressão sobre corpos dissidentes à norma sexo-gênero cisheteronormativa e a posição de margem ocupada por esses corpos”.

Seguindo na esteira do fora em relação a gênero e corpo, temos o artigo “Sobre literatura menor: a escrita de Diamela Eltit”, de Mariana de Almeida, Níncia Cecília Ribas Borges Teixeira e Letícia Barros Soares. Partindo dos encaminhamentos dos Estudos Culturais, como o pensamento de Escosteguy (2006), a partir dos considerados “pais fundadores” - Raymond Williams, E. P. Thompson e Richard Hoggart - as autoras defendem a ideia de que é possível abrir espaço na crítica para literaturas escritas por mulheres, como a da chilena Diamela Eltit, enfatizando a necessidade de estudo do trabalho da autora chilena, considerando seu histórico na militância durante a ditadura Pinochet, momento também que ela inicia sua escrita. Por fim, as autoras do artigo consideram a sua produção recente como menor, levando em consideração a noção de Deleuze e Guattari (1975), bem como Lértora (1993).

As questões do pensamento do fora, corpo e gênero também estão associadas à crítica e à negritude. Em “Enegrecendo a crítica: por uma experiência do fora”, Paulo Petronilio convoca o leitor a pensar sobre a necessidade de trazer a problemática negra à crítica literária brasileira

ressaltando que é preciso “descolonizar o ‘fora’, tal como foi pensado nos moldes ocidentais, eurocêntricos, e descolonizar a crítica, que é branca, cis e heterossexual”. Parte do “pensamento feminista negro” e da “literatura preta”, de Conceição Evaristo (1996), para tensionar a crítica canônica, de supremacia branca, imperial e patriarcal, a fim de pensar em uma crítica que permita múltiplos processos de subjetivação, de potencialização de novas experiências do fora em que a literatura e crítica pretas sejam pensadas e colocadas como “potente encruzilhada de luta e emancipação”. Por fim, em “Sobre descolonizar corpos autorais: o gesto da escrita como movimento fundante de uma política do texto”, Amanda Franco e Cláudia Caimi colocam em discussão as controvérsias sobre noção de autoria em textos literários. Destacam que o conceito é produzido desde um lugar de poder estabelecido por intelectuais homens, brancos e europeus, como Roland Barthes, cujas concepções, a partir de um paradigma estruturalista, definiram e decretaram a morte do autor. Assim, a proposta é a de problematizar estas condições ao pensar a escrita de mulheres negras, que denuncia a impossibilidade de uma neutralidade na linguagem, “abrindo um espaço potente de tensionamento e interrogação do cânone e contribuindo na construção de um paradigma decolonial, ético, estético e político”.

Luciana Paiva Coronel, no artigo “Em passo de tango no calor carioca: errância e despertencimento em *Todos os pecados do mundo*”, de Norberto Presta” insere no debate sobre as manifestações do pensamento do fora, no cenário da literatura latino-americana contemporânea, uma leitura dos movimentos errantes do personagem protagonista Manuel, do romance argentino, tomando por fundamentos os conceitos de “estrangeiro” de Néstor Canclini (2016) e de Julia Kristeva (1994) e o conceito de “migração” a partir de Pierre Ouellett (2016) para analisar sua identidade desterritorializada. A estrangeiridade de Manuel é compreendida basicamente através de seu modo de andar e de sua peculiar tentativa de enraizamento na cidade do Rio de Janeiro, o que permite concluir que ele habita um entre-lugar cultural, conformado pela representação simbólica do despertencimento. Além disso, o caráter do fora também está presente no trânsito constitutivo do romance, enquanto ficção, com as formas autoficcionais ou alterficcionais, conforme proposto por Evandro Nascimento (2017) e ainda no estatuto da ficção e do testemunho do mundo, conforme o entendimento de Julián Fuks (2017), trazendo outras possibilidades de leitura.

Assim como no artigo anterior, tomando os lugares do fora dos próprios componentes da narrativa, Renildo Medeiros e Juliane Welter, em “Silviano-Samuel: Os contornos híbridos entre escritor, autor e narrador em *O falso mentiroso*”, tornam visíveis os tensionamentos entre ficção e não-ficção na narrativa brasileira do século XXI, permitindo discussões sobre a factualidade do/s evento/s narrado/s. Na análise crítico-interpretativa da obra *O falso mentiroso* (2004), de Silviano Santiago, e sua composição de romance que simula uma autobiografia, são discutidos os últimos contornos entre as três figuras - escritor; autor; narrador - para verificar a elasticidade da linguagem romanesca contemporânea, diligenciada, sobretudo, pelo retorno memorialístico. Na empreitada, os autores destacam alguns referenciais que embasam o debate: as definições estruturais de autoficção de Martins (2014), Nogueira (2018) e Santiago (2018); as teorias literárias contemporâneas de Hutcheon (1992), Ginzburg (2012) e Fuks (2016; 2017); e as ideias sobre a categoria da memória propostas por Seligmann-Silva (2002) e Sarlo (2007). Por fim, destacam a condição de um caráter híbrido posto em obra.

Flavia Neves Ferreira, com o objetivo de explorar alguns excertos das correspondências pessoais de Lispector mantidas com suas irmãs durante os anos em que a escritora viveu fora do Brasil (1944 e 1959), no artigo “A relação entre o exílio e o fora nas missivas de Clarice Lispector” empreende uma análise a questão do exílio, direcionada no sentido de um ‘estar fora’, seja no significado de desenraizamento territorial como também na condição própria da existência. As cartas foram organizadas no livro *Minhas Queridas*, compiladas pela biógrafa Tereza Montero, e, além disso, a pesquisadora recorre aos aportes teóricos de Edward Said e Jean-Luc Nancy, entendendo que pensar o exílio em Clarice é pensá-lo como algo próprio, não como propriedade, ou seja, como abertura para o mundo, como proximidade na distância. Neste sentido, a experiência pessoal de Clarice e a prática de escritora, testemunhando a linguagem e a existência como estrangeira, funcionam, ao mesmo tempo, como abertura do ser-no-mundo, que significa movimento de ser: um ‘estar fora’, que, além de atravessar os discursos, também pode ser considerado uma ‘rede produtiva’ não somente para a vida pessoal da escritora, como também para a riqueza do contexto da sua literatura.

Em dois trabalhos é possível localizar o fora no diálogo ou releituras de acontecimentos histórico-políticos e sociais realizados desde o campo literário. A poesia contemporânea de Isabel Aguiar, no conjunto de *As mães da Síria*, é objeto de leitura de Daniel de Oliveira Gomes, no artigo “Os vitrais líricos de *As mães da Síria*: Isabel Aguiar e os rastros do fora”. O autor identifica no estilo poético de Aguiar um repensar o mundo patriarcal a partir de suas ruínas, pensadas paradoxalmente como presença do fora. E, em “Memória e o tempo histórico em face à ditadura militar no contexto das universidades em *O lugar mais Sombrio*, de Milton Hatoum”, Tatiana Prevedello estuda a inovação da técnica narrativa de Hatoum, seu trabalho em múltiplos planos espaço-temporais para compor um arquivo histórico-memorialístico. A partir da hermenêutica de Paul Ricoeur, Prevedello analisa as relações entre testemunho, escrita e a construção de um arquivo encenado no romance de Hatoum, que tem como pano de fundo o contexto das universidades brasileiras no período da ditadura militar, a partir das relações da personagem Martin com outros jovens universitários da UnB e USP.

Conforme comentado do início desta apresentação, múltiplas manifestações do pensamento do fora atravessam as produções literárias contemporâneas, em termos formais, sociais, políticos e culturais. A quantidade e a qualidade dos trabalhos recebidos, que ora publicamos, sublinham o interesse e a necessidade de explorar os temas e formas críticos do fazer e do viver as artes, em trânsitos e refúgios da teoria, nestas caóticas primeiras décadas do século XXI, que, de algum modo, parecem repetir, diferindo, a primeira metade do século XX. Não fosse o exercício da especulação, não fosse o aprofundamento de certas ocorrências planetárias, não fossem as potências ocultas do pensamento que insiste...

A entrevista que encerra esta edição, *Entretien avec le Professeur Docteur Dominique Rabaté*, realizada por Keli Cristina Pacheco e André Cechinel, ainda que em sessão à parte, também dialoga, a seu modo, com as poéticas do fora apresentadas nos artigos que compõem o dossiê. Rabaté observa que o literário, justamente, nos lembra outras formas de mundo, outras temporalidades e outras experiências humanas, ao conjugar a investigação em torno da linguagem à crítica aos movimentos de dominação, o que confere à disciplina um caráter simultaneamente questionador e reparador.

A poesia, como nos ensina Ana Martins Marques, no livro *Risque esta palavra*, brevemente citado em epígrafe, encena as variações de cair e encerrar, igualmente, nos movimentos polissêmicos do fora, exibindo, assim, as possibilidades mesmas de seu próprio existir.

Keli Cristina Pacheco

Nilcéia Valdati

Rita Lenira de Freitas Bittencourt

(Organizadoras)

DE HOME GIRLS A WORLD GIRLS - A CASA DENTRO DE SI

FROM HOME GIRLS TO WORLD GIRLS – HOME INSIDE OF YOU

Joana D’Arc Martins Pupo*

 <https://orcid.org/0000-0002-1049-8995>

UEPG

Recebido em 09/09/24. Aceito em 16/04/25

RESUMO: Buscar metáforas na e para a literatura produzida por mulheres tem sido uma das vertentes da crítica literária feminista que percebe a importância de vermos a produção literária de mulheres como um conjunto coerente que constrói significados sociais e culturais singulares e, desse modo, possibilita uma maior visibilidade para esta literatura, desestabilizando a comumente associação de autoria com a masculinidade. Neste artigo, a partir da metáfora *home girls* criada para se ler a obra de escritoras afro-americanas, propomos, dentro do campo literário da África do Sul, a metáfora *world girls* na tentativa de identificarmos as representações alternativas para as identidades femininas na literatura produzida por autoras negras sul-africanas emergentes no período pós-apartheid, bem como, para interpretarmos a função social de suas obras literárias.

PALAVRAS-CHAVE: crítica literária feminista; literatura de mulheres negras; África do Sul.

* Graduada em Letras - Inglês/ Português pela Universidade Federal do Paraná (1987) e Mestrado em Língua Inglesa pela Universidade Federal do Paraná (1996). É Doutora em Sociologia pela UFPR (2017) e Professora Adjunta do Departamento de Estudos da Linguagem na Universidade Estadual de Ponta Grossa.

ABSTRACT: Searching for metaphors in and for the literature produced by women has been one of the strands of feminist literary criticism which perceives the importance of seeing the literary production of women as a coherent set that builds unique social and cultural meanings and, in this way, enables a greater visibility for this literature, destabilizing the commonly association of authorship with masculinity. In this article, from the metaphor ‘home girls’ created to read the work of African American writers, we propose, within the literary field of South Africa, the metaphor ‘world girls’ to identify alternative representations for female identities in the literature produced by black South African authors emerging in the post-apartheid period, as well as to interpret the social function of their literary works.

KEYWORDS: Feminist literary criticism; Black women’s literature; South Africa.

I am a turtle, wherever I go I carry ‘home’ on my back.
Gloria Anzaldúa

As mulheres negras da África do Sul, país marcado historicamente pela segregação racial como política de Estado, começaram a escrever desde que tiveram a chance de se alfabetizar ainda nas missões cristãs. Hoje, são inúmeras fazendo uma literatura na qual, longe de esquecer o passado ou as questões raciais, negociam a memória do *apartheid* em relação às experiências do presente. Fazem da lembrança do passado um espaço de construção de novas possibilidades de fala e de representações de identidades sociais, revelando o quanto as questões raciais, de classe social, e as relações de poder, sempre foram profundamente generificadas.

Este artigo tem como objetivo refletir, especificamente, sobre a relação entre o sentimento de *pertencimento* e as representações de identidades de mulheres negras na literatura de escritoras sul-africanas negras, questão aqui tratada a partir da metáfora ‘home’. Trago para esta discussão a crítica cultural feminista de Rita Felski (2003) relacionada à metáfora das *home girls* utilizada para a leitura da literatura das mulheres afro-americanas e, a discussão sobre o tropo *home* no contexto literário da sociedade sul-africana, através de Meg Samuelson (2008).

Muitas das reflexões da crítica cultural feminista acerca da autoria literária de mulheres negras são importantes para pensarmos também a literatura pós-apartheid de escritoras negras sul-africanas. As teóricas acima mencionadas guiaram meu olhar para as comunalidades entre diversas obras de mulheres negras sul-africanas, aqui exemplificadas através do romance: *All We Have left Unsaid*¹ (2006) de Maxine Case².

¹ Daqui em diante referido AWHLU.

² Maxine Case (1974 -) nasceu e cresceu na Cidade do Cabo, na África do Sul, em um bairro classe média. Filha de Diane Case, conhecida e premiada escritora de livros infanto-juvenis, estreou como escritora com o conto ‘Homing Pigeons’, incluído no *African Compass: New writing from Southern Africa 2005*. Escreveu para diversas publicações na África do Sul e no exterior e sua obra foi traduzida em várias línguas, incluindo holandês, japonês e mandarim. Entre novembro de 2009 e fevereiro de 2010, Case foi escritora convidada do International Writer Programme - IWP Fall Residency na University of Iowa. Formada em Gerenciamento de Marketing, obteve o Media Management Diploma pela Stellenbosch University em 2007. Somente em 2012, Case voltou-se para escrita criativa, tornando-se Master of Fine Arts em Creative Writing pela New School de Nova York. De ascendência indiana e malaia, Maxine Case considera-se negra. *All We Have Left Unsaid* (2006), seu primeiro romance, ganhou o prêmio Commonwealth Writers’ Prize for best first book e foi co-encedor do Prêmio Bosman Charles Herman, ambos em 2007. Em sua segunda obra publicada, Case trabalha com um gênero literário híbrido, a biografia ficcionalizada do jogador indiano sul-africano, Papwa Sewgolum. *Papwa: Golf’s Lost Legend* foi publicado pela Kwela Books em setembro de 2015 e indicado ao prêmio Alan Paton Award do Sunday Times em junho de 2016. Seu último romance *Softness of the Lime*, foi publicado pela editora Umuzi em 2017 e, posteriormente, pela editora Penguin. O romance, dedicado à memória da avó materna e inspirado na história de seus antepassados malaios, recobre quase 80 anos da história da colonização da região sul da África e conta sobre o amor entre um rico fazendeiro holandês e uma escrava de origem malaio-polinésia. *Softness of the Lime* foi indicado ao Sunday

A ideia foi olhar para possíveis metáforas, alegorias, visões de mundo relacionadas às representações literárias de como as mulheres negras se percebem na sociedade sul-africana contemporânea, de seus modos de construir suas identidades sociais e das possibilidades de agência oferecidas ficcionalmente para suas identificações e examinar também os modos como essas obras veiculam a função social da escrita de autoras negras na África do Sul pós-apartheid.

O exercício de buscar uma metáfora de autoria para as escritoras negras sul-africanas emergentes parte de certa tradição dos estudos literários feministas, discutida por Rita Felski em *Literature after feminism* (2003). Felski assevera a importância de olharmos as obras das mulheres como um conjunto coerente que possa refletir alguns sentidos sociais dados pelas autoras. Entretanto, ao afirmar que as metáforas são descrições para serem lidas como ficções especulativas ou mitos, Felski enfatiza que tais alegorias nada nos dizem sobre os motivos ou desejos reais das autoras. Assim, reconheço que, ao buscar nas obras imagens que possam simbolizar o que é ser uma escritora negra sul-africana pós-apartheid e/ou o que caracteriza a literatura de uma escritora negra sul-africana contemporânea, o que ofereço é a minha leitura feminista da narrativa de Maxine Case.

Introduzo, então, a ideia de que a construção da identidade da mulher negra sul-africana contemporânea passa fundamentalmente por sentimentos ou não de *pertencimento* seja à família, à comunidade, e até mesmo à nação. Tal ideia relaciona-se diretamente à metáfora da *home* (casa/lar) como procurarei demonstrar e se coaduna com a crítica feminista sul-africana realizada por Meg Samuelson.

A metáfora das *home girls*, amplamente utilizada pela crítica feminista negra estadunidense para descrever as autoras negras afro-americanas e suas produções literárias, servirá como contraponto para esta primeira reflexão. Apesar de se tratar de contextos históricos, sociais, culturais e políticos diferentes e específicos, é impossível negarmos as semelhanças nas experiências das mulheres negras nas duas sociedades em questão, ressaltando minha intenção de olhar para os significados particularizados do contexto da sociedade e literatura sul-africanas.

De metáforas e alegorias para escrita e escritoras nos estudos feministas

Em *Literature after feminism*³ (2003), Rita Felski discute a autoria de mulheres identificando três alegorias amplamente utilizadas pela crítica feminista norte americana na tentativa de interpretação de obras de autoria feminina, a saber: ‘a louca do sótão’, ‘a mascarada’ e as *home girls*.

A alegoria das *home girls* surgiu da total falta de identificação das mulheres negras escritoras com as metáforas da ‘louca no sótão’ ou com a metáfora da mulher ‘mascarada’, por estas serem imagens singularmente originárias em um contexto patriarcal racial branco e de classe média. Felski lembra que o termo ‘*girl*’ pode ser um termo ofensivo, mas usado entre

Times CNA Literary Awards em 2018.

³ Neste artigo, todas as traduções de citações das referências bibliográficas originalmente em inglês são minhas.

amigas, ele fala de acolhimento, familiaridade e expressa um sentimento de se estar à vontade umas com as outras. A expressão ‘*home girls*’ expressa “um sentido de direcionalidade e imediatividade, invocando um círculo de leitoras familiarizadas com seu uso⁴” (Rita FELSKI, 2003, p.80), possibilitando que se fale “do cotidiano, do concreto, e familiar: mulheres como irmãs, mães, amigas, amantes, vizinhas.⁵” (FELSKI, 2003, p.80).

Felski chama a atenção para o fato de que a metáfora ‘*home*’ não esteve somente presente nas obras literárias de autoria de mulheres negras, mas também se constituiu em um conceito bastante prolífico na própria crítica feminista negra, demonstrando assim a estreita relação entre as escritoras e as críticas feministas negras. Felski cita os trabalhos de Alice Walker e Tony Morrison, respectivamente, *In Search of Our Mothers’ Gardens* (Alice WALKER, 1983) e *Rootsness: The Ancestor as Foundation* (Tony MORRISON, 1984), e eu acrescentaria ainda o artigo de bell hooks, *Homeplace (A site of Resistance)* (bell HOOKS, 1990), com o intuito de demonstrar o quanto o trabalho crítico das mulheres negras não se separa de sua escrita criativa. (FELSKI, 2003, p.81), o que demonstra que as autoras e críticas literárias feministas negras rompem com a clássica dicotomia entre teoria e arte.

As ‘*home girls*’ afro-americanas

There is nothing more important to me than home.

Barbara Smith

O termo *home girls*, cunhado inicialmente pela feminista socialista negra e lésbica Barbara Smith, se refere habitualmente às garotas da comunidade, da vizinhança, do quarteirão e da família e, trata-se de um “tropo universal para as mulheres negras nos EUA” (Alvina QUINTANA, apud FELSKI, 2003, p.79), nomeadas no plural porque invocam a visão de mulheres à vontade umas com as outras, segundo Felski (2003).

É com a epígrafe do subtítulo acima que Barbara Smith inicia a introdução da antologia *Home Girls: Black Feminist Anthology* (1983/2000), que reúne escritos pioneiros do Feminismo Negro no início dos anos oitenta nos Estados Unidos. Smith reconhece a insistência com que o tema ‘*home*’ aparece nos trabalhos que foram aí compilados e a importância dos muitos significados de ‘*casa/lar*’ e ‘*família*’ para as mulheres negras e/ou feministas. Observa que, ao contrário das feministas brancas que questionavam, e, algumas vezes, rejeitavam a família patriarcal branca, as mulheres negras queriam manter suas conexões consanguíneas, mas não sem lutarem contra os rígidos e degradantes papéis sexuais (Barbara SMITH, 2000, p.iii). Para ela, não era de se surpreender que, para aquelas pessoas que sempre foram rejeitadas na esfera pública, como ‘*estranhas*’, ‘*forasteiras*’ ou como o ‘*outro*’, ‘*o lar*’ tenha sempre significado muito. Nas palavras de Smith, a casa é o lugar onde acima de tudo as mulheres negras podem ser elas mesmas. (SMITH, 2000, p. iii). Smith conta que foi dentro de casa, com as mulheres da família, que aprendera a ser feminista.

⁴Do original: “a sense of directness and immediacy, invoking a circle of readers familiar with its use” (FELSKI, 2003, p.80).

⁵Do original: “everyday, concrete, and familiar: women as sisters, mothers, friends, lovers, neighbors” (FELSKI, 2003, p.80).

Assim, a alegoria das *'home girl'*⁶ está intimamente ligada também à possibilidade de as escritoras feministas negras serem quem são, o que não implica que suas escritas construam representações homólogas das identidades femininas negras e que apresentem trajetórias de busca de si que convirjam sempre para um mesmo fim.

Conforme Felski, a metáfora das *'home girls'* cristalizou na literatura norte-americana, uma visão diferente de autoria, compreendendo a casa e suas ramificações como tradição, comunidade, presença maternal, lugar de consolo, apoio e inspiração. A casa deixa de ser a prisão patriarcal da louca do sótão e liberta “o signo da identidade opressiva que precisa continuamente ser desvelada através do movimento e da mascarada”⁷ (FELSKI, 2003, p.80), presentes na literatura de autoria feminina branca. Na escrita de mulheres negras, o lar está aberto para ressignificações, veiculando visões mais produtivas do poder e da criatividade femininos.

O espaço de desolação, desespero e solidão da casa, e da arte, dá lugar a um espaço de convivência harmoniosa entre mulheres que compartilham saberes e experiências, “onde as mulheres negras se reúnem para dar as boas-vindas à comunhão e ao descanso do trabalho exaustivo. É um refúgio e um santuário em vez de uma prisão.”⁸ (FELSKI, 2003, p.81). Ali as mulheres falam, conversam e se ouve a voz maternal. O poder da voz da mãe é um modelo também frequentemente invocado pelas mulheres negras. A casa implica, assim, diretamente a presença de uma figura materna, seja ela a mãe, a avó, uma tia, ou outra mulher disposta a falar o que é necessário ser dito. Uma voz de mulher ouvida com respeito. Este é, portanto, um modelo que serve para a autoria das mulheres negras, explica Felski.

Na alegoria das *home girls* afro-americanas, a autora negra está sempre presente em seu discurso, “firmemente ancorada dentro de uma linguagem, de uma cultura, e de uma história materna poderosa.”⁹ (FELSKI, 2003, p.84). Todavia, apesar dos temas da herança, da comunidade, do enraizamento, da linhagem matriarcal, da tradição sempre terem estado presentes nas discussões sobre a escrita de mulheres negras, sobretudo durante os anos 80, Felski enfatiza que os tratamentos dados a tais temas na literatura das mulheres negras não são possíveis de serem deduzidos diretamente, em vez disso, podem vir carregados de tensão e ambiguidades, como é o caso do romance aqui analisado.

Se, de acordo com Carole Boyce Davies (Carole Boyce DAVIES, 1994, apud Linda Gichanda SPENCER, 2014, p.6-7), a tradição literária africana, especialmente em textos de autoria masculina, tende a definir e caracterizar as mulheres somente em relação aos homens como suas esposas, filhas, mães entre outras, a metáfora das *home girls* abre alternativas para o reconhecimento da importância das relações entre as próprias mulheres para a construção de novas formas de identificação feminina negra.

É importante observar que a alegoria das *home girls* é ainda uma resposta à acusação de que as mulheres negras que lutam contra o sexismo são traidoras de suas próprias comunidades

⁶ É importante destacarmos que o termo *home girls*, inicialmente, utilizado por Barbara Smith para se referir às mulheres negras afrodescendentes, tornou-se um termo para se referir a diferentes mulheres não brancas, como o faz Quintana em *Homegirls: Chicana Literary voices* (1996), ao se referir às *home girls* chicanas.

⁷ Do original: “the sign of an oppressive identity that must be endlessly unraveled through movement and masquerade” (FELSKI, 2003, p.80).

⁸ Do original: “where black women get together for welcome communion and respite from exhausting labor. It is a refuge and sanctuary rather than a prison” (FELSKI, 2003, p.81).

⁹ Do original: “firmly anchored within a language, a culture, and a powerful maternal history” (FELSKI, 2003, p.84).

(FELSKI, 2003, p.79). Esta observação vem diretamente ao encontro da escrita emergente das mulheres negras sul-africanas, cujas obras não poupam críticas à masculinidade hegemônica negra sul-africana. Não havendo mais a necessidade de calar a opressão sofrida pelas mulheres negras na relação com os homens negros, como fora no passado, em nome da luta maior pela libertação dos povos negros e pelo fim do *apartheid*, é possível para as autoras negras da África do Sul falarem da opressão, da violência doméstica simbólica e física que ainda caracteriza grande parte das relações conjugais também dentro das comunidades negras.

Davies em *Black women, writing, and identity* (1994) postula, inspirada na noção de ‘fronteira’ de Anzaldúa (Gloria ANZALDÚA, 1987), a identidade das mulheres negras como sujeitos ‘*migratórios*’ por excelência, sujeitos em permanente deslocamento. Para Davies, a dominação masculina, branca e racista, causou nas mulheres negras uma sensação permanente de ‘desabrigo’, de ‘desacolhimento’, a sensação de estar sempre ‘fora de casa’. Este sentimento de ‘não-pertencimento’ das mulheres negras nasce da falta de reconhecimento e da alienação a elas imposta em diferentes espaços de dominação, incluindo aí ‘o lar’.

A imagem do ‘lar’ para as mulheres negras sul-africanas, sem dúvida, se constitui em um signo sempre em mutação, irresoluto e polissêmico. bell hooks nos ajuda a compreender a dimensão que a questão ganha no caso da sociedade sul-africana, nos lembrando que um dos meios mais efetivos da subjugação branca dos povos negros tem sido globalmente a construção perpétua de estruturas sociais e econômicas que privam muitas pessoas dos meios que tornam possível a construção de um lar. Especificamente, em relação à África do Sul, a teórica feminista nos lembra que

não é por acaso que o regime do apartheid sul-africano atacou e destruiu sistematicamente os esforços para se construir um lugar de lar, mesmo que ténue, aquela realidade privada pequena onde mulheres e homens podem renovar seus espíritos e se recobrem. Não é por acaso que este lar, tão frágil e tão transitivo quanto possa ser, um galpão improvisado, um pequeno chão de terra onde alguém descansa, é sempre submetido à violação e à destruição. Porque quando um povo não tem mais um lugar onde construir um lar, não podemos construir aí uma comunidade significativa de resistência.¹⁰ (HOOKS, 1999, p.387-388, tradução minha)

O valor político da resistência das mulheres negras no lar se evidencia quando levamos em conta tais fatos. Por isso também o significado de *home*, conforme afirmou hooks, muda com a experiência da descolonização, da radicalização. Algumas vezes, *home* é em nenhum lugar. Algumas vezes, as pessoas experimentam somente ‘estranhamento’ e alienação. Então a ‘casa’ não é mais somente um lugar. São, para hooks, localizações. *Home* é aquele lugar que possibilita e promove perspectivas variadas e sempre cambiantes, um lugar onde alguém descobre novos modos de ver a realidade, as fronteiras da diferença. Assim completa hooks, *home* é o lugar também onde se confronta e se aceita “a dispersão, a fragmentação como parte

¹⁰ Do original: “It is no accident that the South African apartheid regime systematically attacks and destroys black efforts to construct homeplace, however tenuous, that small private reality where black women and men can renew their spirits and recover themselves. It is no accident that this homeplace, as fragile and as transitional as it may be, a makeshift shed, a small bit of earth where one rests, is always subject to violation and destruction. For when people no longer have the space to construct homeplace, we cannot build a meaningful community of resistance”. (HOOKS, 1999, p.387-388).

da construção de uma nova ordem mundial que revela mais completamente onde nós estamos, quem nós podemos nos tornar, uma ordem que não demanda esquecimento.”¹¹ (HOOKS, apud DAVIES, 1994, p.36).

A crítica literária e cultural sul-africana (Leon de KOK, 1996; Njabulo S. NDEBELE, 1996; Meg SAMUELSON, 2008) também se voltou, mesmo que de modo diferente, para o tropo do ‘lar’ para falar da relação entre a literatura, nação e a construção das identidades culturais das mulheres.

É dentro desta perspectiva que leio o romance AWHLU, através da metáfora *home*, ou seja, como um espaço *possível* de pertencimento, mas na medida em que representa as experiências sociais das mulheres negras, suas preocupações e seus desejos singulares.

Home – Pertencimento feminino negro na literatura pós-apartheid

*(...) o que é um lar? Certamente não é unicamente uma casa. É um lugar associado a memórias antigas? Algum lugar de onde podemos desenterrar nossas raízes? (...). Talvez lar para nós possa ser somente algum conceito de pertencimento a um processo histórico; algum sentido de justiça histórica supondo, no dia da liberação, o espaço físico de um país.*¹²

Njabulo Ndebele

Em 1996, Njabulo Ndebele afirmava que uma das mais importantes histórias sul-africanas ainda a ser contada era ‘a perda dos lares’. Ndebele expressa sua preocupação com a (re) construção tanto das milhares de casas que foram destruídas devido às políticas de remoção forçada da população negra quanto do sentimento de pertencimento de todos os sul-africanos não brancos que foram submetidos a um exílio também dentro do próprio país durante o apartheid. Para ele, não se tratava, à época, somente da reconstrução de casas e comunidades, mas de se (re)construir novos significados políticos e valores morais na África do Sul recém-democrática. Seria somente assim que os sul-africanos poderiam encontrar novamente um ‘lar’, a única forma que teriam capaz de “sustentar sua nacionalidade” (NDEBELE, 1996, s/p).

Sonho que meus filhos possam construir casas do tipo que me escaparam; casas que nunca possam ser demolidas pelo Estado, com o intuito de tornar as memórias impossíveis; casas que possam sustentar a vida pública, porque elas infundem dentro de si os valores de honra, de integridade, compaixão, inteligência e criatividade. Intimidades públicas precisam de intimidades privadas. Esta é a descoberta do significado pessoal e social com as dores e as

¹¹ Do original: “dispersal, fragmentation as part of the construction of a new world order that reveals more fully where we are, who we can become, an order that does not demand forgetting.” (HOOKS, apud DAVIES, 1994, p.36).

¹²Do original: “(...) what is a home? Surely it is not merely a house. Is it a place associated with long memories? Somewhere to dig up roots? (...) Perhaps home for us can only be some concept of belonging to some historic process; some sense of historic justice assuming, on the day of liberation, the physical space of a country” (NDEBELE, Njabulo. Home for Intimacy. Mail & Guardian, 26 de abril de 1996. Disponível em: <http://mg.co.za/article/1996-04-26-a-home-for-intimacy>).

alegrias de pertencimento, participação, confiança, e de simplesmente se sentir em casa.¹³ (NDEBELE, 1996, s/p, tradução minha).

Mais de uma década depois, Meg Samuelson toma a preocupação de Ndebele, e mais a imagem ‘em frente à porta’¹⁴ para pensar os significados da literatura sul-africana após a transição para a democracia, pensar o que poderia significar ultrapassar o limiar da transição, “entrar por aquela porta e habitar a casa de uma nova cultura nacional”¹⁵ (Meg SAMUELSON, 2008, p.130). Samuelson utiliza *home* tanto como uma figuração quanto como o espaço físico. Reconhece o valor e a força da metáfora do ‘lar’ no pensamento sobre a nação como importante para se pensar as práticas e as ideologias de casa, “a fim de se voltar para ‘casa’, e como figuração das complexidades profundas que habitam os espaços domésticos.”¹⁶ (SAMUELSON, 2008, p.130).

O tropo ‘*home*’ traz à tona questões relacionadas a pertencimento e exclusão, à intimidade e violência, destruição e restituição. Para Samuelson, o conceito *home* inevitavelmente evoca a divisão das esferas pública e privada, “com sua ordem social generificadas e os modos pelos quais as mulheres são representadas como incorporações simbólicas do ‘lar’ e tudo que ele significa.”¹⁷ (SAMUELSON, 2008, p.131).

Para ela, o ‘lar’ das mulheres sul-africanas tem sido frequentemente um lugar de violência, lembrando que a metade das mulheres assassinadas na África do Sul são vítimas dos próprios companheiros e que a maioria das mulheres estupradas o é por homens que são seus conhecidos. (SAMUELSON, 2008, p.131). Samuelson chama a atenção para o fato de que “o terror da casa repousa em sua própria separação do mundo, fazendo dela um espaço no qual as mulheres são abusadas ‘muito secretamente’”¹⁸(SAMUELSON, 2008, p.131). De diferentes modos, as mulheres sofrem violência e abuso dentro dos lares retratados em romances sul-africanos escritos por mulheres negras. Em AWHLU, há violência física e moral contra May, a mãe, e uma forte opressão simbólica moral sobre as filhas, Danika e Lili.

Entretanto, Samuelson reconhece que no período de transição para a democracia a literatura sul-africana se voltou também para a ideologia do perdão e da reconciliação. Para ela, as memórias literárias produzidas, acabaram por ceder lugar à divisão entre público e privado seguindo as práticas das Comissões da Verdade e da Reconciliação¹⁹.

¹³Do original: “I dream that my children can build homes of the kind that eluded me; homes that can never be demolished by the state in order to make memories impossible; homes that can sustain public life because they infuse into it the values of honour, integrity, compassion, intelligence, and creativity. Public intimacies do need private intimacies. This is the discovery of personal and social meaning through the pains and the joys of belonging, participating, trusting, and just feeling at home.” (NDEBELE, 1996, s/p).

¹⁴Do original: “standing in the doorway”, expressão usada pela poeta Ingrid de Kok para o momento político de transição.

¹⁵Do original: “to walk through that door and inhabit the house of a new national culture.” (SAMUELSON, 2008, p.130).

¹⁶Do original: “in order to return to ‘home’ as figuration of the profound complexities housed in home-spaces.” (SAMUELSON, 2008, p.130).

¹⁷Do original: “the gendered social order it underpins and the ways in which women are cast as symbolic embodiments of home and all it signifies.” (SAMUELSON, 2008, p.131).

¹⁸Do original: “The terror of the home lies in its very separation from the world, rendering it a space in which women are abused ‘very secretly’.” (SAMUELSON, 2008, p.131).

¹⁹Criadas para fazer uma transição mais pacífica do regime do apartheid para a democracia, as Comissões da Verdade e da Reconciliação (Truth and Reconciliation Commission – TRC) foram comissões instituídas, depois do fim do apartheid, em 26 de julho de 1995 pelo parlamento sul-africano. Seu objetivo era investigar a natureza e as causas das violações dos direitos humanos cometidas entre 1960 e 1994 e para dar a oportunidade tanto para as vítimas quanto para os perpetradores de falarem publicamente, para demonstrar que tais abusos haviam sido politicamente motivados, ou para solicitar anistia em relação aos crimes, ou ainda

Enquanto os textos literários de durante e depois da transição sugeriam dificuldades para as mulheres transcenderem os limites da casa, Samuelson admite o surgimento de novas vozes literárias que estão construindo representações alternativas de lares “de onde as mulheres podem escapar para a esfera pública”²⁰. (SAMUELSON, 2008, p.132). As vozes a que ela se refere são as vozes de uma geração de jovens autoras negras, entre as quais cita Kopano Matlwa²¹ e Zukiswa Wanner²², e entre as quais poderíamos, sem dúvida, incluir Maxine Case. Todavia, os novos lares sul-africanos representados pelas escritoras negras emergentes não estão isentos de serem “assombrados por estruturas de ansiedade ou violência ilimitada.”²³ (SAMUELSON, 2008, p.132).

Da vasta exemplificação literária apresentada por Samuelson, podemos depreender a importância de não se compreender o lar como um espaço isolado das demais instituições sociais. Desse modo, para ela, “Longe de ser um local fora do mundo, o ‘lar’ é em vez disso estruturado a partir de enredamentos, cumplicidades e contaminações”²⁴. (SAMUELSON, 2008, p.133).

Assim, diferentemente, do lar como acolhimento das *home girls* afro-americanas, o lar na literatura das mulheres negras sul-africanas é muito mais **ambíguo e variado**, claramente sujeito às estruturas sociais, políticas e econômicas externas, marcadamente sexistas e racistas. *All We Have Left Unsaid* mostra, por exemplo, as consequências do apartheid para a vida da família *coloured* (mestiça) de Danika e, conseqüentemente, os diferentes significados que o lar vai adquirindo para a protagonista ao longo de sua vida. E, ao narrar o drama de uma família ‘mestiça’ (Cape coloured²⁵) do Cabo Ocidental, Maxine Case faz do romance um *locus* favorável não só à problematização da classificação racial, imposta pelo apartheid, baseada na aparência física, mas sobretudo à própria ideia de raça, revelando a natureza discursiva de sua construção social.

A identidade ‘mestiça’ sul-africana nunca foi reconhecida como uma identidade ‘em si mesma’. Tem sido definida negativamente em termos de ‘falta’ ou ‘mácula’, não se encaixando em um esquema classificatório segundo vários estudiosos (Kendrick BROWN, 2000; Zimitri ERASMUS, 2001; Zoë WICOMB, 1998). Com a hierarquização das raças, os mestiços se viram identificados e, ao mesmo tempo, se autoidentificaram – muitas vezes para fugirem das restrições de direitos impostas mais duramente sobre os negros (os *black*) – como “não só não brancos, mas **menos do que os brancos**, não só não negros, mas **melhor do que os negros**” (ERASMUS, 2001, p.13. Negritos meus).

para pedir reparação pelas violações e abusos sofridos.

²⁰ Do original: “from which women can foray out into the public sphere.” (SAMUELSON, 2008, p.132).

²¹ Autora de *Coconut* (2007), *Spilt Milk* (2010), *Period Pain* (2016) e *Evening Primrose* (2017).

²² Autora de *The Madams* (2006), primeiro chick-lit escrito por uma escritora negra sul-africana.

²³ Do original: “haunted by structures of anxiety or outright violence” (SAMUELSON, 2008, p.132).

²⁴ Do original: “Far from being a site outside the world, ‘home’ is instead structured out of worldly entanglements, complicities, and contaminations.” (SAMUELSON, 2008, p.133).

²⁵ Os ‘Cape coloureds’ são um grupo étnico sul-africano bastante heterogêneo, de ancestralidades variadas, nascidos das relações inter-raciais entre os colonos brancos, nativos africanos e escravos asiáticos, trazidos para a África do Sul a partir da colonização holandesa nos séculos XVIII e XIX. Durante o apartheid, a classificação ‘de mestiça designava qualquer pessoa de ‘sangue misto’, descendentes de contatos
 Continua entre brancos-
 cor’ (coloured) ou
 da Cidade do Cabo
 negros, negros-asiáticos, brancos-asiáticos, e de mestiços com negros. A região é considerada a terra natal dos ‘coloureds’.

Conclusão

Na representação da difícil relação entre as famílias da mãe e do pai de Danika, ambas ‘mestiças’, encontramos indícios da complexidade que esta hierarquização racial e a indefinição da identidade mestiça criaram nas relações sociais. Maxine rompe com qualquer compreensão de que os ‘*coloureds*’ compartilham uma identidade racial una e estável, e nos obriga a reconhecer a diversidade das condições econômicas, sociais e culturais existentes nesse grupo. Vemos isso na caracterização da vizinhança da família, no desprezo da avó materna pela família do pai de Danika, na intolerância do pai em relação à religião islâmica dos vizinhos. Todos ‘*coloureds*’.

Mais tarde, na cozinha, contamos a ela [avó materna] sobre Ma Mathews [a mãe do pai]. Sabemos que ela vai rir, como ela faz com mamãe quando as duas conversam sobre nossa outra avó. Ela ouve nossas histórias, mas desta vez não ri. Só chacoalha a cabeça e diz, ‘Bem, o que você pode esperar **desse tipo de pessoas?**’²⁶(CASE, 2006, p.41, tradução minha.)

Algumas vezes, o adhan soa enquanto estamos comendo, chamando os muçulmanos à oração. Isso irrita o meu pai. Ele encara seu prato, mas geralmente ele não xinga a menos que eles rezem muito alto ou estejamos dando graças.²⁷ (CASE, 2006, p.19, tradução minha)

Construído no imbricamento das categorias de raça, classe, nacionalidade e gênero, este ‘*estar entre*’ da identidade mestiça possibilita reconhecermos a subalternidade antes como uma ‘condição’, e não um estado permanente. Assim, o status ‘intermediário’ da identidade mestiça pode ser compreendido também como um espaço de agenciamento ativo para as personagens de AWHLU. As referências fragmentadas e/ou borradas das características físicas e da ancestralidade dos dois lados da família de Danika funcionam para demonstrar a natureza socialmente construída das categorias raciais, sejam elas quais forem. A intangibilidade da identidade mestiça funciona na obra de modo exemplar para ajudar a desconstruir a ilusão das identidades fixas, essencialistas e totalizantes.

Desde pequena, Danika se sente confusa na busca por saber quem ela é. Sua procura por traços da mãe ou do pai em seu corpo e rosto reúne no mesmo gesto a intenção de se localizar racialmente, mas também como menina/mulher. Danika é a filha que se parece com mãe: “Dizem que puxei a minha mãe. Com isso, acredito que as pessoas queiram dizer que me pareço com ela. Tenho o cabelo preto e a pele escura de minha mãe. Dizem que tenho olhos expressivos – olhos que sorriem – como os dela.”²⁸ (CASE, 2006, p.14)

Mas se esta descrição poderia sugerir que ambas são negras de origem africana (negras negras²⁹), mais adiante no texto, descobrimos que os cabelos de Danika são muito lisos. Tão lisos que quando forçosamente divididos com uma agulha de tricô e puxados dolorosamente

²⁶ Do original: “Later, in the kitchen, we tell her all about Ma Mathews. We know she will laugh, like she used to do with our mother when the two of them talked about our other Ma.

²⁷ She listens to our stories, but this time she does not laugh. She just shakes her head and says, ‘Well, what can you expect of those people?’(CASE, 2006, p.41. Negritos meus).

²⁸ Do original: “Sometimes the belal sounds while we are eating, calling the Moslems to prayer. This annoys my father. He will glare up from his plate, but usually he will not swear unless they are really loud or we are saying grace.”(CASE, 2006, p.19).

²⁹ Do original: “I am told that I take after my mother. By this, I think that people mean I look like her. I have my mother’s dark hair and skin. It is said that I have expressive eyes – laughing eyes – just like hers.” (CASE, 2006, p.14)

²⁹ A expressão black black é, às vezes, utilizada na sociedade sul-africana para identificar racialmente os grupos sociais negros de origem africana.

em duas tranças apertadas por Ma Mathews, a avó paterna, a menina reclama: “Eu pareço chinesa,³⁰” (CASE, 2006, p.79), ao que avó reage: “Qual é o problema em parecer chinesa?”³¹ e acrescenta: “Você não sabe que meu pai, seu bisavô era chinês? Vocês, Meninas, não sabem nada sobre o nosso lado da família, parece.”³² (CASE, 2006, p.79-80).

É importante destacar que as questões raciais, a hierarquização entre as raças imposta pelo apartheid e o racismo generalizado oficial e culturalmente, são, na obra, deliberadamente tratados com sutileza por Case, reforçando a ideia da dissimulação do racismo ainda presente tanto no convívio entre os sul-africanos quanto nas instituições sociais. O fato de ser uma narrativa centrada, fundamentalmente, nas relações familiares mais do que nas relações entre esta família e o mundo exterior favorece tal estratégia narrativa.

O Lar em AWHLU- De desalojamentos e da descoberta de si

Em *All We Have Left Unsaid*, encontramos várias referências diretas e indiretas ao ‘lar’ (*home*) e à relação que as personagens femininas mantêm tanto com suas casas, enquanto espaços físicos materiais, mas também com a simbologia de ‘lar’ como um local de pertencimento e/ou não pertencimento. AWHLU mostra que a ideia de ‘lar’ não se separa também da ideia de quais relações pessoais são vividas dentro destes espaços. O lar de AWHLU, também, irá refletir a desintegração social, econômica e política por qual passava a África do Sul no tempo da narrativa.

No romance, a reconstrução da identidade de Danika, a narradora protagonista, se faz através de um processo de rememoração desencadeado pela iminente morte da mãe. As memórias individuais, familiares e sociais se imbricam na busca da personagem pela compreensão de si. A narrativa é estruturada a partir das lembranças situadas em dois tempos distintos da vida de Danika: um passado mais remoto situado em meados dos anos 80 quando ainda tinha sete anos de idade e seu passado mais recente, quase presente, na África do Sul pós-apartheid.

O romance se inicia com Danika aguardando, junto à irmã, Lili, a morte de sua mãe na sala de espera de um hospital. Enquanto aguarda, a jovem rememora sua infância, particularmente a partir de 1984, pouco antes da decretação do Estado de Emergência³³ quando a África do Sul vive mais um período de grande tensão durante o apartheid. A rememoração é um esforço que Danika faz para tentar compreender aquilo que como criança não havia sido possível: as ausências, os não ditos acerca do desaparecimento do pai, dos conflitos políticos no país, da vulnerabilização emocional da mãe, sobre quem a menina sentirá a responsabilidade de vigiar e cuidar, como o faz no momento da rememoração.

³⁰ Do original: “I look like a Chinese” (CASE, 2006, p.79).

³¹ Do original: “What’s wrong with looking Chinese?” (CASE, 2006, p.79).

³² Do original: “Don’t you know my father, your great-grandfather, was Chinese? You girls know nothing about our side of the family, it seems!” (CASE, 2006, p.79-80).

³³ Em julho de 1985, o Presidente P.W. Botha declarou o estado de emergência, o primeiro em 25 anos, em resposta às crescentes revoltas nos distritos reservados para a população negra que haviam iniciado em 1984. Sob o estado de emergência, o exército ocupou os distritos negros e prendeu dezenas de milhares de pessoas, muitas delas crianças, e censurou a disseminação de notícias. Com um pequeno intervalo em 1986, o estado de emergência permaneceu até 1990.

O primeiro sentimento de pertencimento que um indivíduo aprende a reconhecer costuma estar ligado à presença da figura materna. Para Danika, a presença da mãe sempre foi muito significativa para que soubesse de si. Mesmo estando a mãe muito doente e fragilizada, o fato de ela ainda estar ali é suficiente para que Danika se sinta segura. Como vemos na passagem que descreve o ritual de despedida entre mãe e filha, após Danika ter passado o dia cuidando da mãe já bem doente.

Quando eu saio, eu beijo minha mãe na testa. Às vezes ela aperta minha mão; outras vezes ela está sonolenta. Ela ainda diz, 'Boa noite, minha menina'. Apenas essas quatro palavras fazem eu me sentir tão segura. Elas me fazem sentir que eu pertencço a algum lugar. Que isso tudo é apenas temporário. Que em pouco tempo, ela vai voltar a ser ela mesma.³⁴ (CASE, 2006, p.84, tradução minha)

Mas se a presença da mãe no lar garantiu para Danika, em muitos momentos, a segurança e o aconchego, em outras, o lar se transformou em um lugar onde ela viveu momentos de angústia, opressão e medo. Experiências variadas dependendo da coabitação com o pai, da coabitação somente com a mãe e, em diferentes momentos da vida da mãe, fizeram do lar de Danika um lugar de incertezas.

A narrativa de AWHLU inicia não em um lar, mas com Danika desalojada. Há tempos Danika vive do lado de fora. Fora da casa da mãe, de onde saíra, mas de onde nunca se afastara muito; fora do trabalho, de onde se demitira para cuidar da mãe; fora do próprio apartamento, para onde ia só para dormir e tomar banho e; finalmente, fora também de si porque distante de sua história pessoal e seus sentimentos mais íntimos. A primeira cena se passa em um hospital público. É uma sala de espera, sem conforto algum, aonde ela e a irmã aguardam por notícias do estado de saúde da mãe: “Não é mais se ela viverá, mas quando o fim chegará.”³⁵ (CASE, 2006, p.9).

A experiência presente lembrará Danika da primeira vez em que estivera em outro hospital para ver a mãe, sobrevivente de uma tentativa de suicídio, sobre a qual ela e a irmã nunca mais haviam falado. E é a partir desta primeira lembrança que a narrativa nos leva para o lar do passado na primavera de 1984. Neste tempo de inocência, o lar ainda significava bem-estar, recreação, conforto, repouso, aconchego. Moravam em uma casa confortável de classe média, em uma “vizinhança agradável”. Tudo parecia estar em seu devido lugar e todos cumpriam os papéis convencionais da sociedade racista e conservadora sul-africana: “os pais trabalham, as mães ficam em casa e as crianças vão à escola.”³⁶ (CASE, 2006, p.21).

O ambiente da casa é, para a menina de sete anos, calmo e alegre, principalmente na ausência do pai, quando as regras se afrouxam para dar lugar a uma relação entre mãe e filhas mais íntima e lúdica. Não é preciso comer à mesa, pode até ser em frente à TV, nem é preciso comer até o fim. As meninas podem dormir com a mãe, e acordarem todas juntas.

³⁴ Do original: “When I leave, I kiss my mother on her forehead. Sometimes she grips my hand; other times she is sleepy. She still says, ‘Night, my girl’. Just those three words make me feel so safe. They make me feel that I belong somewhere. That this is just temporary. That before long, she will be back to being herself.” (CASE, 2006, p.84).

³⁵ Do original: “It is no longer whether she will live, but when the end will come.” (CASE, 2006, p.9).

³⁶ Do original: “daddies work, mommies stay at home and children go to school.” (CASE, 2006, p.21).

Entretanto, conforme o cerco repressivo do estado de emergência do apartheid se fecha do lado de fora da casa, do lado de dentro, a situação também começa a ficar mais tensa, o pai se deprime após a morte do bebê ainda por nascer, o tão esperado filho homem, e o lar, então, começa a ficar sombrio, como retrata a cena do dia da perda. As irmãs voltam sozinhas da escola. Ninguém havia aparecido para buscá-las. Entram pela janela, porque ninguém as atende, para encontrar a casa às escuras, a pia cheia de louças sujas, e o pai e Ma Mathews roncando embriagados no sofá da sala.

À morte do bebê, a mãe reage de modo diferente do pai. Depois de uma tristeza profunda, May se recompõe. Confidencia às filhas que irá ser pintora. O pai não deverá saber. Ela procura ser feliz e resgatar a relação próxima e de intimidade com as filhas. Mas o pedido de demissão de Trevor, o marido mestiço que não admite ter um chefe negro, vira uma grande preocupação diante da forte recessão pela qual passa o país.

A intransigência de Trevor, cuja masculinidade fora encurralada pelo apartheid. Frustrado e, muitas vezes, embriagado vai tornando o lar um lugar opressivo e perigoso. Qualquer desafio ou ameaça a sua autoridade por parte da mãe é resolvida através da intimidação e da violência física. Mas não é só a violência do Estado do apartheid se impondo sobre Trevor e reproduzida por ele dentro de casa, mas uma secular naturalização patriarcal da violência contra as mulheres enquanto norma internalizada, sancionada e substanciada pelas expectativas sob as quais a maioria dos homens (e mulheres) fora criada também na África do Sul.

Desempregado, as estadias do pai em casa vão ficando cada vez mais longas. As meninas descobrem que é melhor quando ele não está. Desleixado, o pai dorme muito, suas meias fedem pela casa. As meninas não podem fazer barulho. Ele implica com tudo. A mãe fica chateada sempre que o pai está em casa. Não vai mais às aulas de pintura. O espaço vai se tornando cada vez mais opressivo para elas. Começa a faltar o essencial para meninas. A tensão entre o casal cresce, aumentam as discussões e brigas. Trevor acha natural agredir a mulher. Surrar a mulher que lhe desobedece ou afronta é uma forma de educá-la para que compreenda que não deve desafiar a autoridade masculina, principalmente, na frente de seus pares.

Fora assim na primeira vez. As meninas testemunharam. Na ocasião, May o desafiara, após Trevor ter mandado que cozinhasse para seus amigos, dizendo na frente de todos que não havia comida em casa e criticando ainda o uísque caro que bebiam.

O pai está lívido quando volta para casa: desafiante, procurando briga. Entra em casa como uma tempestade;

(...)

Este é um lado dele que nunca tínhamos visto antes, nem imaginamos. Ele a empurra contra a cabeceira da cama, seu punho embriagado lançado contra o queixo dela.³⁷ (CASE, 2006, p.129-130, tradução minha)

A separação se torna inevitável, mas só irá acontecer quando May começa a trabalhar fora para sustentar a família, e descobre que, em sua ausência, Trevor fora extremamente negligente em relação à segurança das filhas quando as tensões políticas no país estão no auge e os conflitos

³⁷Do original: "Our father is livid when he gets back home: defiant, looking for a fight. He enters the house like a tempest; [...]"

This is a side of him that we have never seen before, nor imagined. He pushes her up against the headboard, his fist shoved drunkenly under her chin." (CASE, 2006, p.129-130).

na rua entre estudantes e polícia acontecem também na vizinhança. O lar, que deixara de ser seguro por problemas internos, está também vulnerável a ameaças externas.

À medida que os tanques pesados vêm rodando pela nossa rua, somos atraídas para as janelas da frente, escondendo-nos atrás das cortinas de renda para ver o que está acontecendo. Eles fazem muito barulho. Entendo por que são chamados hipos. (...) Nunca chegaram tão perto de nossa casa antes. (...) Agarro a mão de Lili com mais força quando o barulho estridente para e nós ouvimos golpes (...) Então, ouvimos os gritos e os berros. Olhamos uma para a outra. O que é isso agora? Estou tão assustada que faço xixi nas calças. Só percebo quando Lili grita comigo. Ainda estou segurando sua mão, de pé sobre a poça do meu próprio xixi.³⁸ (CASE, 2006, p. 184-187, tradução minha)

É depois de chegar à casa e encontrar as meninas sozinhas e terrivelmente assustadas, que May decide romper definitivamente com Trevor. Mas, mesmo após a partida do pai, o lar não volta a ser como antes. May se revela instável emocionalmente extremamente vulnerável à conjuntura política e social convulsiva do país. Revela-se uma mulher com baixa autoestima que segue fazendo escolhas amorosas equivocadas. Excessivamente vaidosa, começa a descuidar das filhas. Assim, este lar não contará mais com o esteio da presença de uma mãe que serviria de proteção e aconchego, como sugeria a metáfora das *home girls* norte-americanas. Este lar deixa para sempre de ser um “porto seguro”.

Ao levarmos em consideração as experiências vividas pelas irmãs, a necessidade de Danika e Lili de deixarem a casa da mãe tão logo crescem e se tornam independentes pode ser compreendida como consequência da percepção de que, naquele “lar”, as meninas talvez não pudessem escrever uma história diferente para si mesmas. Mas, se, assim que pôde, Lili se afastou de casa, Danika somente conseguiu mudar muito tempo depois, e não para muito longe: “Este deve ser o lugar que esperei anos para deixar.”³⁹ (CASE, 2006, p.217).

Porém, ao final da narrativa, no capítulo intitulado “*This is home*”, ao retornar à casa da mãe, após sua morte, e descobrir que, durante anos, May havia mantido diários sobre sua vida, Danika, mesmo sabendo que poderia lê-los na tentativa de buscar respostas para tantas perguntas que sempre a assombraram, decide enterrá-los tendo a certeza de que agora só o que importa é sua própria verdade. Danika encontra em si mesma seu próprio pertencimento.

Fechando os olhos contra a súbita explosão da luz do sol que inunda o jardim na medida em que as nuvens se movem, percebo. Não preciso de uma pedra de Roseta para desvendar os mistérios de minha mãe. Afinal, não sou arqueóloga

³⁸ Do original: “As the heavy tanks come trundling down our road, we are drawn to our front windows, hiding away behind the lace curtains to see what is going on. They make such a noise. I can understand why they are called hippos. [...] They have never come so close to our house before. [...]”

¹ grip Lili’s hand tighter when the rumbling noise stops and we hear thuds [...] Then we hear the shouts and the screams. We look at each other. What is this now?

¹ am so frightened that I wet myself. I only notice when Lili shouts at me. I am still holding her hand, standing in a puddle of my own pee.” (CASE, 2006, p. 184-187).

³⁹Do original: “This must be the place I waited years to leave.”(CASE, 2006, p.217).

e sua vida não é uma ruína. Talvez minha verdade seja tudo o que eu preciso. E minhas memórias.”⁴⁰ (CASE, 2006, p. 269-270, tradução minha)

Desse modo, em *All We Have Left Unsaid*, Maxine Case articula, com maestria, a relação entre o contexto sociopolítico do país e a história da família, mostrando a transformação do lar e, conseqüentemente, as transformações das identidades e subjetividades das mulheres sul-africanas contemporâneas e o lugar de sua literatura pós-apartheid.

AWHLU, como muitas outras narrativas, pessoais e íntimas, emergentes na literatura de mulheres negras da África do Sul, falam de modos nos quais, longe de o lar significar uma “zona de conforto”, “sentir-se em casa pode de fato impor os maiores riscos.”⁴¹ (SAMUELSON, 2008, p.135). Samuelson traduz com precisão muitas das concepções de *home* que podemos encontrar nas obras de mulheres negras sul-africanas.

Tais concepções de lares nacionais, literários e críticos reconhecem que as estruturas físicas, literárias e críticas oferecendo conforto e segurança, e protegendo um sentimento de propriedade e pertencimento, são frágeis, e até mesmo fictícias; elas são explicitamente conscientes de seus *status* provisório, precário e algumas vezes francamente perigoso; elas permitem que os fantasmas do passado circulem, sem permitir-lhes tornarem-se muito permanentes. Elas insistem que nenhuma estrutura única ou estandardizada possa ser celebrada no ato de cruzar a soleira; em vez disso, que as múltiplas habitações das culturas (trans)nacionais na África do Sul, longe de retornarem para as políticas das ‘terras natais’ do passado, possam permitir os tipos de circuito de movimento dentro das relações íntimas que Ndebele dramatiza ao final de *The Cry of Winnie Mandela*. Ao lado do Mpe, elas prometem enunciar ‘boas-vindas’ para aqueles que estão fora, enquanto para aqueles que estão presos dentro, eles podem apresentar várias linhas de fuga⁴² (SAMUELSON, 2008, p.135, tradução minha)

As worlds girls sul-africanas e sua literatura

A metáfora *home* traduziu-se aqui em duas funções simbólicas importantes: às representações das mulheres negras, protagonistas em romances de escritoras negras da África do Sul, e à

⁴⁰ Do original: “Closing my eyes against the sudden burst of sunlight that floods the garden as the clouds shift, it comes to me. I do not need a Rosetta stone to unravel the mysteries of my mother. After all, I am no archaeologist, and her life is not a ruin. Perhaps my truth is all I need. And my memories.

¹ find my mother’s spade and, with a spurt of renewed energy, I start to dig.” (CASE, 2006, p. 269-270).

⁴¹ Do original: “being at home may in fact entail the greatest risks”.(SAMUELSON, 2008, p.135).

⁴² Do original: “Such conceptions of national, literary and critical homes acknowledge that the structures __ physical, literary and critical _ providing comfort and security, and protecting a sense of ownership and belonging, are fragile, even fictitious; they are explicitly aware of their provisional, precarious and sometimes downright dangerous status; they enable past specters to circulate, without allowing them to become too settled. They insist that no single or standardised structure can be entered into the act of crossing the transnational threshold; rather, that the multiple habitations of (trans)national cultures in South Africa, far from returning to the ‘homelands’ policy of the past, might enable the kinds of circuits of movement within intimate relations that Ndebele dramatises at the close of *The Cry of Winnie Mandela*. Alongside Mpe, they promise to issue a ‘welcome’ to those who stand outside, while to those entrapped inside they may present various lines of flight.”(SAMUELSON, 2008, p.135)

função social da literatura dessas mulheres, representadas respectivamente por Danika e por Maxine Case.

Através deste *tropo*, conclui que o lugar de *pertencimento*, ou seja, ‘o lar’, o ‘estar em casa’ (*to be at home*) para a protagonista de AWHLU não é um espaço físico, mas precisou ser forjado pela personagem dentro de si própria a partir de suas condições, experiências e escolhas. Se, como definiu de Kock, a identidade nacional sul-africana está irremediavelmente presa na “*poética da sutura*”, em uma crise permanente de representatividade (DE KOCK, 2001), a protagonista de AWHLU não parece ter tido outra alternativa senão aprender a acolher-se a si própria _ aos moldes da sugestão feita por Audre Lorde (1984/2020, p.216-217) que aconselha as mulheres negras a aprenderem a se amar, mesmo que isso signifique um enorme esforço contra toda a inculcação de sua desvalorização pelas culturas racistas e sexistas.

Os romances de escritoras negras sul-africanas contemporâneas estão trazendo representações de mulheres que incorporam o *lar* dentro de si, mas não mais para construir uma família, defender uma comunidade ou construir uma nação, mas para construírem a si próprias de modos mais emancipadores, o que não implica viverem isoladas ou não criarem os vínculos afetivos, mas sim que não estão mais dispostas a colocarem à frente de seus próprios desejos e realizações aqueles dos demais.

E, ainda, a metáfora do ‘lar’ serve para identificar a função social da literatura tanto de Maxine Case quanto da literatura da grande maioria de escritoras contemporâneas negras sul-africanas, como espaço de *pertencimento* onde as leitoras podem encontrar novas possibilidades de reconhecimento e representatividade.

Ao partir da reflexão acerca da metáfora das *home girls*, procurei pensar que tipo de *girls* apareciam nas obras de escritoras negras pós-apartheid da África do Sul e que tipo de *girls* poderiam ser as próprias autoras sul-africanas. Conclui que tanto estas autoras quanto as representações literárias que trazem em seus romances apontam para identidades de mulheres negras mais fluídas, ‘migratórias’ (DAVIES, 1994) e acrescento como uma possível metáfora de leitura: as *world girls*⁴³.

As *world girls* sul-africanas são sujeitas de fronteiras ou nascidas na *sutura* entre dois mundos, entre Oriente e Ocidente (DE KOCK, 2001). A casa, o lar, a comunidade, tão tradicionalmente importante nas sociedades africanas ou afro-americanas, não parece mais ser o único espaço em que as mulheres negras podem se encontrar, relaxar, e serem elas mesmas ou ainda o lugar em que têm que lutar por respeito e independência. Elas estão no mundo e é nas instabilidades do mundo que elas agora precisam se achar. Não há mais o lar idílico, não há orientações maternas. Criam-se, então, representações de mulheres que não devem se intimidar, não devem esperar algo de outrem, precisam não ter medo e se inventarem sujeitas. Porque a família não é mais idealizada. Porque as mães, mesmo as africanas, não são mais as que costumavam aparecer na literatura canônica (de autoria masculina). Nem sempre são mães que são presentes, ou as popularizadas ‘fortes’ mães africanas. As mães deixam de ser

⁴³ Inicialmente, pensei em nomear a metáfora global *girls*, tomando de empréstimo a expressão de um projeto internacional para o empoderamento de meninas e mulheres do mundo todo através de iniciativas de alfabetização e educação. Mas dada as diferentes conotações de global, decidi pela expressão *world girls* para identificar estas autoras, uma vez que o termo *world* alcança a ideia de que se trata de mulheres que vivem experiências, não só locais, mais globais, estando em permanente contato com ideias de diferentes lugares, e ainda mulheres que, de fato, se deslocam geograficamente entre Norte e Sul com mais facilidade e constância.

estereótipos e são múltiplas, complexificadas e fincadas em suas condições sócio-históricas, econômicas e políticas.

Surge, então, a questão de onde as mulheres negras buscarão parâmetros para a construção de identidades femininas mais empoderadas. E aí entra a *função social* da literatura das mulheres negras. É preciso lembrar que a literatura escrita por mulheres e, frequentemente, para mulheres, inúmeras vezes, ao longo da história, em diferentes contextos e de origens variadas, se propôs ao papel de 'formar', de 'informar' as mulheres sobre sua condição nas sociedades patriarcais e apresentar novos modos de pensar suas posicionalidades. A literatura de Maxine Case também se desenvolve nesta direção, representando as experiências cotidianas de mulheres. É uma literatura que se oferece não só como espaço de voz, onde as mulheres podem representar as experiências particulares que desejam contar ou inventar para si, mas que se apresenta também como espaço discursivo através do qual as mulheres negras sul-africanas podem oferecer umas às outras representações alternativas para subverterem os discursos hegemônicos que continuam a querer normativizar seus comportamentos, controlar seus corpos e moldar suas identidades sociais.

Referências

ANZALDÚA, Gloria. **Borderlands/la frontera – the new mestiza**. San Francisco: Aunt Lute Books, 1987.

BROWN, Kendrick. Coloured and black relations in South Africa: the burden of racial hierarchy. **Macalester International**. Vol.9, Outono, 2000, pp. 198-207. Disponível em: <https://core.ac.uk/download/pdf/46721944.pdf> . Acesso em 26/04/2025.

CASE, Maxine. **All we have left unsaid**. Cape Town: Kwela Books, 2006.

CASE, Maxine. **Papwa: in the grip of a champion**. Cape Town: Kwela Books, 2015.

CASE, Maxine. **The softness of the lime**. Cape Town: Umuzi, 2017.

DAVIES, Carole Boyce. **Black women, writing and identity: migrations of the subject**. New York: Routledge, 1994.

DE KOCK, Leon. South Africa in the global imaginary. Revista **Poetics Today**, Volume 22, Número 2, 2001, pp. 263-298. Disponível no site do autor em https://www.academia.edu/3615883/South_Africa_in_the_Global_Imaginary_An_Introduction . Acesso em 26/04/2025.

ERASMUS, Zimitri. (ed.). Introdução. **Coloured by history, shaped by place: new perspectives on coloured identities**. Cape Town: Kwela Books, 2001. Disponível em: <https://dokumen.pub/coloured-by-history-shaped-by-place-new-perspectives-on-coloured-identities-in-cape-town-0795701365.html> . Acesso em 26/05/2025.

FELSKI, Rita. **Literature after feminism**. Chicago e Londres: The University of Chicago Press, 2003.

HOOKS, bell. Homeplace (a site of resistance). **Yearning: race, gender, and cultural politics**. South End Press: Cambridge, Massachusetts, EUA. 1990, pp. 41-49. Disponível em: <https://files.libcom.org/files/hooks-reading-1.pdf> . Acesso em 26/04/2025.

LORDE, Audre. **Irmã outsider**. Tradução Stephanie Borges. 1. ed.; 1. reimp. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

MORRISON, Tony. Rootedness: The Ancestor as Foundation. In: EVANS, Mari (ED.). **Black women writers: a critical evaluation**. New York: Anchor/Doubleday, 1984.

NDEBELE, Njabulo. **Home for intimacy**. *Mail & Guardian*, 26 de abril de 1996. Disponível em: <https://mg.co.za/article/1996-04-26-a-home-for-intimacy/> . Acesso em 26/04/2025.

SAMUELSON, Meg. Walking through the door and inhabiting the house: South African literary culture and criticism after the transition. **Journal English Studies in Africa**. Volume 51, 2008, pp.130-137. Disponível em: https://www.academia.edu/15839734/Walking_through_the_door_and_inhabiting_the_house_South_African_literary_culture_and_criticism_after_the_transition . Acesso em 26/04/2025.

SAMUELSON, Meg. **Remembering the nation, dismembering women? stories of the South African transition**. Pietermaritzburg: University of KwaZulu-Natal Press, 2007.

SPENCER, Lynda Gichanda. **Writing women in Uganda and South Africa: emerging writers from post-repressive regimes**. Tese de Doutorado. Faculdade de Artes & Ciências Sociais, Stellenbosch University, 2014. Disponível em: <https://scholar.sun.ac.za/server/api/core/bitstreams/f887422c-1e7a-4e8e-a554-970ddcc36864/content> . Acesso em 26/04/2025.

SMITH, Barbara (Ed.). **Home Girls - a black feminist anthology**. New Brunswick, New Jersey, London: Rutgers University Press, 1983/2000.

WALKER, Alice. **In search of our mothers' gardens**. San Diego: Harcourt, Brace Jovanovich, 1983.

WICOMB, Zoë. Shame and Identity – The case of the coloured in South Africa. In: **Writing South Africa – literature, apartheid, and democracy, 1970-1995**. Editado por ATTRIDGE, Derek & JOLLY, Rosemary. Cambridge, Inglaterra: Cambridge University Press, 1998.

DEMARCAÇÃO DE TERRA NO BRASIL: DISCURSO, NECROPOLÍTICA E RESISTÊNCIA

LAND DEMARCATION IN BRAZIL: DISCOURSE, NECROPOLITICS AND RESISTANCE

Nívea Rohling*

 <https://orcid.org/0000-0003-2797-9207>
UTFPR

Maria de Lourdes Rossi Remenche**

 <https://orcid.org/0000-0003-3283-9890>
UTFPR

Ketlyn Margoti***

 <https://orcid.org/0000-0002-7555-8012>
UTFPR

Recebido em 09/09/24. Aceito em 16/04/25

Resumo: A partir dos estudos dialógicos da linguagem, este texto analisa enunciados produzidos na esfera governamental por Jair Messias Bolsonaro, no início de seu mandato 2019-2020, considerando a demarcação de terras dos povos indígenas, assim como reações-respostas de ONGs e povos indígenas, que se posicionaram como vozes de resistência e crítica às ações necropolíticas da esfera governamental. A partir de uma abordagem qualitativo-interpretativista, articulou-se o conceito de necropolítica de Achille Mbembe (2018), que considera o biopoder na decisão sobre a vida e a morte, a uma dinâmica que reflete/refrata (Volóchinov, 2013) discursos autoritários e violentos. Os resultados da análise evidenciam o uso da soberania sobre corpos desprotegidos para favorecer um grupo político específico, justificando suas ações em argumentos pautados no desenvolvimento econômico, enquanto desconsiderava os direitos e a dignidade desses povos.

* Professora Associada III da Universidade Tecnológica Federal do Paraná (UTFPR/Brasil). Docente na Graduação de Letras Português e no Programa de Pós-Graduação em Estudos de Linguagens (PPGEL). Mestre em Linguística pela Universidade Federal de Santa Catarina e doutora em Linguística na área de concentração Linguística Aplicada pela mesma universidade. Realizou estágio pós-doutoral em Estudos da Linguagem na Universidade Vigo – Galícia/Espanha. Líder do Grupo de Pesquisa em Linguística Aplicada (GRUPLA).

** Pós-doutora em Ciências da Educação pela Universidade do Minho (Portugal), Doutora em Linguística (USP) e Mestre em Estudos de Linguagem (UEL). Professora Associada da UTFPR, líder do Grupo de Pesquisa em Linguística Aplicada (GRUPLA), com pesquisas na área do discurso, letramentos e ensino/Formação do professor.

*** Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Estudos de Linguagens (PPGEL/UTFPR).

Nesse discurso, a linguagem foi mobilizada a fim moldar a percepção pública e legitimar essas ações, favorecendo a exploração econômica sobre a preservação ambiental.

Palavras-chaves: Necropolítica. Demarcação de terras. Povos originários. Discursos.

Abstract: Based on dialogic studies of language, this text analyzes statements produced in the governmental sphere by Jair Messias Bolsonaro, at the beginning of his 2019-2020 term, considering the demarcation of indigenous peoples' lands, as well as reactions-responses from NGOs and indigenous peoples, who positioned themselves as voices of resistance and criticism to the necropolitical actions of the governmental sphere. From a qualitative-interpretative approach, the concept of necropolitics by Achille Mbembe (2018) was articulated, which considers biopower in the decision about life and death in a dynamic that reflects/refracts (Volóchinov, 2013) authoritarian and violent discourses. The results of the analysis show the use of sovereignty over unprotected bodies to favor a specific political group, justifying their actions with arguments based on economic development, while disregarding the rights and dignity of these peoples. In this discourse, language was mobilized to shape public perception and legitimize these actions, favoring economic exploitation over environmental preservation.

Keywords: Necropolitics. Land demarcation. Indigenous peoples.

“Certa vez, fui questionado por um pesquisador de Cabo Verde: Como podemos contracolonizar falando a língua do inimigo? E respondi: Vamos pegar as palavras do inimigo que estão potentes e vamos enfraquecê-las. E vamos pegar as nossas palavras que estão enfraquecidas e vamos potencializá-las. Por exemplo, se o inimigo adora dizer desenvolvimento, nós vamos dizer que o desenvolvimento desconecta, que o desenvolvimento é uma variante da cosmofofia. Vamos dizer que a cosmofofia é um vírus pandêmico e botar para ferrar com a palavra desenvolvimento. Porque a palavra boa é envolvimento” (Nêgo Bispo, em “A terra dá, a terra quer”)

Introdução

A demarcação de terras indígenas, prevista na Constituição Federal de 1988, visa garantir a autodeterminação e proteção dos direitos desses povos no Brasil. Esse processo, conduzido principalmente pela FUNAI, envolve etapas complexas e a colaboração de vários órgãos governamentais (Brasil, 2023; 2024). Um dos primeiros atos do governo de Jair Messias Bolsonaro (doravante JMB) foi transferir a responsabilidade pela demarcação de terras da Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI) para o Ministério da Agricultura, priorizando os interesses de ruralistas e se afastando das pautas indígenas (Maisonave, 2019). De modo que, em 20 de outubro de 2023, foi sancionada a Lei nº 14.701, que estabelece procedimentos legais e administrativos não só para a demarcação das terras tradicionalmente ocupadas por povos indígenas, como também define modalidades de terras e impõe regras sobre seu uso e gestão pelas comunidades indígenas, além de restrições e garantias para sua utilização (Brasil, 2023).

Inserido nesse contexto de ações governamentais no tocante à preservação das terras indígenas, neste artigo, analisamos discursos governamentais durante o início do mandato

de JMB, bem como enunciados que se caracterizam como reações-respostas produzidas por ONGs e por povos indígenas que se opõem e resistem a tais políticas. Delimitamos o tema da demarcação e a exploração de terras dos povos indígenas brasileiros a fim de observar como os discursos sobre essa temática *refletem e refratam* (Volóchinov, 2013) a *necropolítica* descrita por Achille Mbembe (2018) e o alinhamento a interesses econômicos que subjazem aos direitos e à dignidade dos povos indígenas.

Para empreender tal análise, partimos dos conceitos elaborados por Mbembe (2018) sobre soberania e necropolítica a fim de observar como enunciados governamentais, que se situam no espaço das *ideologias oficiais* (Volóchinov, 2013); podem acentuar práticas de necropolítica contra povos originários. Dessa forma, a presente análise está inserida em um contexto de exercício da soberania e poder estatal em que se tematiza a demarcação de terras no Brasil em contraposição às vozes dos povos indígenas, muitas vezes silenciadas, e que são também manifestos de socorro, exigindo o direito à vida e ao direito de exercício de suas práticas culturais. Aqui pode ser trazida a reflexão de Mbembe (2018) quando afirma que o estado de resistência desses povos [neste caso os povos originários do Brasil] é reprimido por um governo opressor que atua no controle sobre a mortalidade, com campos de morte, colocando acima sua soberania de Estado. Tal prática perpetua o estado de exceção, numa prática racista, que mantém e produz um *continuum* de violência.

Do ponto de vista da organização, este artigo, primeiramente, discute o conceito de necropolítica e soberania. A seguir, o estudo apresenta aspectos relativos à descrição dos dados para, então, detalhar a análise dos discursos do governo de JMB, bem como das “vozes” de resistência dos povos originários. As considerações finais trazem uma síntese das reflexões empreendidas.

Da soberania à necropolítica

Ailton Krenak traz um exemplo bastante interessante do conceito de soberania quando escreve: “Os romanos mesmo resolveram governar o mundo por decreto, a partir de um cara chamado César, a quem deram plenos poderes: matava, degolava, queimava, arregaçava tudo e depois resolvia com Deus, que era o chefe dele” (2022, p. 55). Nesse exemplo está a figura do soberano e seu poder sobre a vida e morte.

Na *soberania*, o matar e o deixar viver são marcas estabelecidas a fim de controlar, o que garante que a vida esteja relacionada a uma demonstração de poder, isto é, [...] “a soberania é a capacidade de definir quem importa e quem não importa, quem é ‘descartável’ e quem não é” (Mbembe, 2018, p. 20). Segundo Mbembe (2018), o ser soberano desempenha o controle sobre a mortalidade, em que o *biopoder* dita esse controle e o poder sobre a vida. Exercer o poder corresponde a diversos mecanismos, que podem ser geridos por guerras, segurança e outras maneiras de violência institucionalizada. Dessa maneira, a soberania apresenta-se como um exercício contínuo de controle sobre corpos, em que a reafirmação da autoridade soberana se perpetua por meio de relações de poder que regulam a vida e a morte.

Por conseguinte, soberania se constitui em um processo de *autoinstuição* e *autolimitação*. Isso porque a razão faz parte da constituição do sujeito, enquanto a política se configura como

a aplicação dessa razão na esfera pública. Exercitar a razão é, na verdade, exercitar a liberdade, um componente fundamental para a autonomia individual. Assim, a ideia da soberania se apoia na convicção de que o sujeito é o principal responsável pelo controle e definição de seu próprio significado. No entanto, a problematização de Mbembe (2018) recai na ideia de *soberania* que tem como programa central não a luta da autonomia do sujeito, mas a utilização da vida humana como um mero instrumento da aniquilação de corpos humanos e populações. Um exemplo seriam os campos de morte, pois neles se situa a violência soberana, que é aniquiladora e exemplificação do poder absoluto do negativo (Mbembe, 2018). A violência nesses espaços não é apenas física, mas também simbólica, pois representa a total subjugação e a negação da humanidade desses indivíduos. Nesse sentido, a *soberania* se manifesta na capacidade de escolher quem merece viver, destinando também àqueles que devem morrer, estabelecendo uma hierarquia, em que uma certa dinâmica evidencia as distintas faces do poder, onde a vida é continuamente ameaçada e a morte se torna instrumento de governança.

O contato com a natureza e as formas de modificá-la transformam o mundo; nesse regime, o ser humano encontra a própria *negatividade*. A morte, que pode ser entendida como algo voluntário à própria existência, ratifica que a vida consiste em um fim, isto é, resultado da própria consciência humana de saber que nossas vidas não são perenes. Nesse paradigma hegeliano, o humano supera o “animal”, sendo sujeito que confronta a morte, concebida como “violência da negatividade” (Mbembe, 2018). Nesse contexto, a soberania e a violência se entrelaçam, revelando que a capacidade de exercer controle sobre a vida e a morte é intrínseca à condição humana e à construção das relações de poder. Assim, a vida é continuamente moldada pela consciência da mortalidade, e a soberania é expressa através da capacidade de ditar os termos dessa mortalidade, subjugando corpos e populações à vontade do soberano. A compreensão dessa dinâmica nos permite refletir sobre a natureza do poder e suas implicações na existência humana, em que vida e morte se tornam elementos centrais no exercício da autoridade soberana.

Para Mbembe (2018, p.7), “a vida em si só existe em espasmos e no confronto com a morte”. Podemos entender a morte como o extermínio da vida, a aniquilação do ser. Embora possa ser utilizada como uma estratégia de extermínio, apagamento e silenciamento. A morte, em suas múltiplas facetas, nos ensina a lidar com a quietude do deixar de existir e com a finitude da vida. Ela nos convida à autoconsciência, revelando, de maneira profunda, a consolidação do nosso existir. Mesmo sendo uma parte natural da existência, a morte também é um artifício de aniquilação de vidas. Um estado extremo de *negatividade*, onde a morte, em vez de ser um meio para buscar a autenticidade da vida, atua como um mecanismo de diluição do existir, ocupando esse espaço sem compreender a vida como proliferação ou considerar a ordem natural das coisas.

Em meio a esses questionamentos, Mbembe (2018) retoma conceitos cruciais para nossa discussão: o *estado de exceção* e o *estado de sítio*. Esses conceitos envolvem preceitos estruturais que legitimam o direito de matar. Em diferentes esferas de poder, a exceção é invocada diante de um perigo iminente e de um inimigo fabricado. Para formular seu pensamento, Mbembe (2018) revisita a concepção foucaultiana de *biopoder*, na qual ocorre uma segregação populacional, distribuindo, conforme um determinado estilo de poder (não apenas estatal), quem deve viver e quem deve morrer. Isso resulta na divisão dos humanos em grupos, subdivisões e subgrupos, impondo uma “censura biológica” sobre o outro, do qual resulta, por exemplo, a fabricação da noção de raça e racismo. A desumanização baseada em critérios raciais serviu como um poderoso

instrumento de dominação, facilitando a conquista e o controle de territórios estrangeiros. Para Mbembe (2018, p. 10), “racismo é acima de tudo uma tecnologia destinada a permitir o exercício do biopoder, ‘este velho direito soberano de matar’”.

Mbembe (2018, p.10) discute a economia do *biopoder*, onde o Estado, sustentado pelo racismo, legítima e perpetua a violência contra minorias, utilizando seu poder para eliminar e controlar. O direito soberano de matar criou abstrações sobre o desenvolvimento da vida que estão intimamente ligadas ao direito de matar. Assim, forma-se um inimigo político, contra o qual o Estado pode mobilizar a própria população, justificando essas ações como necessárias para a proteção da vida e do bem-estar social. De modo que a presença do Outro passa a ser percebida como uma ameaça mortal, um perigo iminente que precisa ser prevenido por meio da eliminação biofísica (Mbembe, 2018). Essa eliminação seria a garantia de um estado de segurança para a vida, sustentando o imaginário da soberania moderna. A soberania moderna, portanto, se constrói sobre a ideia de que a eliminação do Outro é essencial para a proteção e a continuidade da própria existência.

Essa lógica perversa perpetua ciclos de violência e opressão, reforçando a autoridade do soberano ao justificar a violência como um meio necessário para a preservação da ordem social e do bem-estar coletivo (Mbembe, 2018).

Essa dinâmica revela as complexidades e perversidades intrínsecas ao exercício do poder soberano, onde a violência e o controle são camuflados sob o pretexto de proteger a verdade e erradicar o erro. Revela-se no biopoder estratégias coloniais, uma vez que pela lente manipuladora do conquistador, a “vida selvagem” é apenas outra forma de ‘vida animal’, uma experiência aterrorizante, algo completamente alheio (alienígena), além da imaginação ou compreensão”. Na visão de Mbembe, essa percepção desumaniza e marginaliza aqueles considerados “outros”, legitimando práticas de dominação e opressão sob o pretexto de civilizar, ao mesmo tempo em que perpetua a violência e a segregação como fundamentos da ordem social imposta. Nessa perspectiva e ancoradas nos estudos dialógicos, selecionamos, na próxima seção, um corpus para analisar enunciados e os sentidos produzidos nesse campo discursivo.

Descrição dos dados e parâmetros de análise

Com vistas a compreender o engendramento discursivo em enunciados que tematizam a demarcação de terras indígenas no Brasil, mobilizamos os conceitos de Mbembe (2018) no que respeita ao conceito de necropolítica, bem como a concepção dialógica de linguagem, em que se toma a língua como “ideologicamente preenchida” (Bakhtin, 2015, p. 40) e produzida nas relações tensionadas por *forças centrípetas* e *centrífugas* da língua (Bakhtin, 2015).

A análise se centra em discursos governamentais, principalmente do chefe do poder executivo, e as reações-respostas de ONGs e dos povos indígenas produzidos. Os dados foram delimitados de um recorte temporal de 2019 e 2020, situado no início do mandato de JMB. Esse recorte temporal é importante porque uma das primeiras medidas do governo eleito foi transferir para o Ministério da Agricultura a atribuição de identificar, delimitar e demarcar terras indígenas e quilombolas. Até então, a atribuição sobre essas terras indígenas ficava a cargo da Fundação Nacional do Índio (Funai), vinculada ao Ministério da Justiça; e sobre os quilombolas,

com o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incrá) (G1, 2019). Essa política gerou uma série de enunciados criando uma arena discursiva relevante a ser discutida a partir do campo discursivo e das discussões sobre soberania e necropolítica.

Para a geração dos dados, foram utilizados operadores de busca na internet nas plataformas de pesquisa web por meio do uso de aspas (“ ”) e a busca Booleana (AND, OR e NOT) (Cendón, 2001). No caso deste estudo, utilizamos somente o operador AND pelo motivo de ser inclusivo, pois a pesquisa está restrita ao contexto brasileiro. Realizamos a busca das palavras-chave: *demarcação de terras indígenas*, correlacionadas com o nome do presidente brasileiro na plataforma de pesquisa Google.

A partir dos dados que emergiram na busca, a título de recorte neste artigo selecionamos os seguintes enunciados:

Tabela 1: Descrição dos dados de análise

Título	Veículo/Autoria	Site/Data
Via medida provisória, Bolsonaro cria monitoramento de ONGs e organizações internacionais.	<i>F. de São Paulo</i> – Fabiano Maisonnave	https://www1.folha.uol.com.br/poder/2019/01/via-medida-provisoria-bolsonaro-cria-monitoramento-de-ongs-e-organizacoes-internacionais.shtml 02 jan. 2019
Bolsonaro anuncia projeto que permite garimpo em área indígena e sugere “confinar ambientalistas”	<i>El País</i> – Afonso Benites	Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2020-02-05/bolsonaro-anuncia-projeto-que-permite-garimpo-em-area-indigena-e-sugere-confinar-ambientalistas.html 05 de fev. 2020
Carta da Organização Indígenas Quatro Penas de Apuí ao excelentíssimo: Senhor Jair Messias Bolsonaro Presidente da República Federativa do Brasil	Site da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB) Cacique Leocir Carijó e Cacique Roberto Crixí	https://coiab.org.br/carta-da-organizacao-indigenas-quatro-penas-de-apui-ao-excelentissimo-senhor-jair-messias-bolsonaro-presidente-da-republica-federativa-do-brasil-brasilia-df/ 3 de jan. 2019

Fonte: As Autoras (2025)

Assim, delimitamos enunciados que remetem ao discurso governamental de JMB, publicadas em jornais como *El País* e *Folha de S. Paulo*. Além disso, selecionamos alguns enunciados que caracterizam reações-respostas a esses discursos e ações governamentais como a “Carta da Organização Indígenas Quatro Penas de Apuí ao Excelentíssimo Senhor Jair Messias Bolsonaro, Presidente da República Federativa do Brasil – Brasília-DF” (Cf. *Quadro 1*) de autoria dos caciques Leocir Carijó e Roberto Crixí (2019). Dessa forma, para cada enunciado do Chefe de Estado, identificamos uma reação-resposta correspondente que a refuta e se apresenta como discurso de resistência.

No processo analítico, examinamos como o governo mobiliza a linguagem do ponto de vista estilístico a fim de corroborar com suas ações e crenças no que tange ao tema da demarcação de terras indígenas. Ademais, observamos como os discursos refletem/refratam (Volóchinov, 2013) o controle sobre a mortalidade, o estado de exceção, o racismo e a violência estatal. Dessa forma, a análise nos leva a refletir sobre os modos como os discursos proferidos pela esfera governamental, mais especificamente o Chefe de Estado, agravam a precariedade dos direitos dos povos indígenas. Mobilizando as lentes do conceito de necropolítica (Mbembe, 2018), examinamos como esses discursos governamentais, que frequentemente disfarçam interesses desiguais como “coletivos”, contrastam com as *reações-resposta* (Bakhtin, 2015) dos povos indígenas e ONGs, que se posicionam como vozes de resistência contra a necropolítica em curso.

Para tanto, tomamos como base epistemológica e metodológica a concepção dialógica da linguagem, em que “a orientação dialógica é naturalmente um fenômeno próprio a todo discurso” e, ainda, todo discurso “nasce no diálogo como sua réplica viva, forma-se na mútua-orientação dialógica do discurso de outrem no interior do objeto. A concepção que o discurso tem do objeto é dialógica.” (Bakhtin, 2015, p. 88-89). Tal orientação dialógica do discurso – dialogicidade interna do discurso que penetra os estratos semânticos e expressivos da língua – manifesta-se de duas formas: pela *orientação para o já-dito* e pela *orientação para a resposta*.

Ademais, além de se constituir na atmosfera do já-dito, o discurso nasce e vive na relação constitutiva com a *reação-responsiva*, uma vez que o discurso se constitui também na relação do discurso que ainda não foi proferido, mas foi solicitado, é esperado na relação discursiva. Assim, parte dos enunciados em tela são razões-respostas aos discursos governamentais sobre a temática da demarcação de terras, que é um objeto de discurso já valorado e atravessado por discursos outros. Isso porque não há objeto de discurso que não seja encharcado/permeado de uma série de *discursos outros* valorados/acentuados/povoados por uma multiplicidade de vozes sociais (Bakhtin, 1998).

Coadunando com essa perspectiva discursiva, outro conceito bakhtiniano importante acionado nesta análise é a de *enunciado*, que se caracteriza por ser a própria unidade da comunicação discursiva, tendo em vista que “aprender a falar significa aprender a construir enunciados (porque falamos por meio de enunciados e não por orações isoladas e, evidentemente, não por palavras isoladas).” (Bakhtin, 2003, p. 283). A língua viva se concretiza por meio de enunciados, proferidos nas situações de interação discursiva por sujeitos socialmente constituídos.

Para Bakhtin, o discurso só existe, de fato, na forma de enunciações concretas dos interlocutores nas diferentes situações de interação. O enunciado é constituído pela dimensão verbal e extraverbal e, ao levar em conta a realidade extraverbal do enunciado, Volóchinov (2021) aponta afirma que o enunciado é composto de uma situação extralinguageira, que não é vista, mas é presumida, e que atua na constituição do enunciado. Essa situação extraverbal do enunciado se compõe de três elementos: a) o *horizonte espacial* comum aos interlocutores, que se caracteriza por ser o *onde* e o *quando* da situação de interação; b) o *horizonte temático*, que é o conhecimento e a compreensão comum da situação por parte dos interlocutores e relaciona-se ao objeto de discurso e de sentidos; c) a avaliação da situação/*horizonte avaliativo* – refere-se à posição valorativa dos interlocutores frente aos objetos de discurso.

Em nossa análise, esses elementos foram considerados ao passo que o horizonte espacial tem com a esfera governamental, situado na primeira parte do mandato de JMB em que se

coloca em pauta a “demarcação de terras indígenas” – *horizonte temático*. Este objeto discursivo (demarcação de terras indígenas), por sua vez, é um objeto já falado e atravessado por horizontes valorativos diversos e contraditórios, o que nos leva ao horizonte *avaliativo/axiológico*, o mais explorado neste estudo.

A dimensão valorativa se destaca, tendo em vista que o valor é acentuado nos enunciados a fim de compor o projeto discursivo dos interlocutores – seja a da esfera governamental, seja a dos povos e ONGs em suas respostas-ativas. Para observar o funcionamento dessa orientação valorativa, a análise recai sobretudo no estilo, que remete ao aspecto da expressividade, ligado à posição axiológica dos interlocutores em dada situação de interação frente aos objetos de discurso e de sentidos, ao auditório da interlocução e seus discursos (os discursos já-ditos e os pré-figurados). Como aponta Volóchinov (2021) a dimensão valorativa determina, inclusive, as escolhas lexicais e gramaticais [estilo] e composicionais [conteúdo composicional] do enunciado. Além disso, a expressividade está ligada à entoação que está na fronteira do verbal com o não-verbal, do dito com o não dito. É, portanto, na entoação que se marca a acentuação valorativa nos enunciados.

Por fim, é possível dizer que o enunciado tem como prerrogativas: *ser dirigido a alguém; requerer uma reação-resposta; constituir-se de conclusibilidade; constituir-se na atmosfera dos discursos já-ditos e dos discursos resposta; ser axiológico*.

A fim de descrever as condições de produção dos enunciados em análise, produzidos no espaço digital, descrevemos, na subseção a seguir, a cronologia dos fatos, iniciando com os atos de JMB no primeiro mês de seu mandato em 2019 e avançando para 2020, quando o mandatário já havia implementado e defendido ações no tocante à demarcação de terras dos povos indígenas. Na sequência, apresentamos a análise empreendida.

Exercício da soberania e necropolítica na demarcação de terras indígenas

Um dos primeiros atos do governo de JMB, ao assumir a presidência da República em janeiro de 2019, foi transferir a responsabilidade da demarcação de terras indígenas da Funai para o Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento. Com esse ato, essa função passou a ser administrada por representantes ruralistas, cujos interesses divergem das pautas dos povos indígenas. Outra medida foi a retirada da exigência de licenciamento ambiental para empreendimentos, o que impacta negativamente as comunidades indígenas (G1, 2019). Essa mudança removeu o direito dos povos indígenas de se manifestarem sobre quais empreendimentos em seus territórios afetariam sua população e cultura. Uma tentativa de silenciamento que afeta os povos indígenas.

Destituir o direito de indicar e demarcar territórios é um ato ferino contra as populações indígenas. Essas terras não apenas servem como suas moradias, mas também como espaços de preservação ambiental (IPBES, 2018). Segundo o relatório do IPBES (2018), as áreas geridas por povos indígenas apresentam taxas mais baixas de degradação em comparação com áreas não protegidas. Em algumas regiões da Amazônia, especialmente aquelas sob gestão indígena, a taxa de degradação é mais lenta do que em outras partes do mundo devido às práticas sustentáveis

de uso da terra. Isso demonstra a preocupação dessa população com a preservação ambiental e o cuidado sustentável com a terra. Entretanto, suas terras são frequentemente transformadas em *campos de morte* (Mbembe, 2018) devido à exploração ilegal, que afeta gravemente e sufoca a vida dos povos indígenas.

Além de atos administrativos que atuam na contramão do interesse dos povos indígenas e das pautas ambientais vigentes, é preciso validar tais práticas administrativas por meio da linguagem, ou seja, é preciso argumentar e performar “motivos” validados socialmente para a assunção de tal soberania. É nesse sentido que analisamos enunciados em que JMB expressa seu posicionamento sobre as demarcações e utilização das terras dos povos indígenas, como no excerto (*Enunciado 1*) a seguir:

E1: [fala/tweet de JMB] Mais de 15% do território nacional é demarcado como terra indígena e quilombolas. Menos de um milhão de pessoas vivem nestes lugares **isolados** do Brasil de verdade, **exploradas e manipuladas por ONGs**. Vamos juntos **integrar** estes cidadãos e valorizar a todos os brasileiros (MAISONNAVE, 2019, ênfase acrescentada).

Em E1, o horizonte valorativo (Volóchinov, 2013) orienta a interpretação de que as ONGs estão explorando a população indígena. O uso da palavra “integrar” materializa uma visão dos indígenas como povos selvagens, ou seja, como um povo que precisa de integração social, pois habitam um “grande espaço de terra”, mas não estão socialmente “incorporados”. O enunciado considera as terras como lugares isolados, não utilizados de maneira exploratória e que precisaria de uma integração do povo indígena à sociedade. Assim, vale ressaltar que o *processo de valoração* do enunciado de JMB se faz por meio do seu *ethos* (isto é, do seu papel como chefe do poder executivo do país). Seguindo uma certa hierarquia de significados: primeiro apresenta um dado numérico (*Mais de 15%*) sobre terras demarcadas; depois a quantidade de pessoas que ali vivem (*Menos de um milhão de pessoas vivem nestes lugares*); e por fim, a ideia de “integrar” (*Vamos juntos integrar estes cidadãos*) e, ainda, reforça uma visão ingênua das populações indígenas e quilombolas, recorrendo à ideia do “bom selvagem” que é “explorado” pelas ONGs. Ao retomar a noção de *soberania* (Mbembe, 2018), observamos que JMB se percebe como autoridade absoluta sobre os corpos e a forma como essa comunidade atua culturalmente e socialmente na sociedade.

Esse enunciado de JMB provocou reações-respostas, como se pode verificar no E2.

E2: [fala de Nilo D’Ávila] **ficamos muito felizes** em saber que o governo vai **acompanhar de perto as ONGs**. Assim vai poder **tomar providências** rapidamente sobre as denúncias de grilagem de terra, desmatamento ilegal, exploração ilegal de madeira, fraudes em licenciamento e outros absurdos que **vivem sendo denunciados pelas ONGs** (Maisonave, 2019, destaques nossos).

Em E2, revela-se um “tom” de ironia (“*ficamos felizes*” - “*acompanhar de perto as ONGs*”) – ao apresentar uma postura crítica em relação ao discurso oficial e sublinhar a verdadeira importância das ONGs na proteção dos direitos indígenas e do meio ambiente. Isso remete ao que diz Bakhtin (2015) sobre o fato de que todo discurso se constitui na resposta,

trata-se de discurso-resposta que é esperado; (encontro com o horizonte subjetivo do ouvinte – “auditório social” (2015). De modo que a declaração de D’Ávila (Maisonave, 2019) pode ser vista como uma *reação-resposta* que aponta para expectativas de responsabilidade ambiental (“*tomar providências*”). D’Ávila, diretor de Campanhas do Greenpeace, ao se posicionar sobre as ações de JMB, materializa um tom valorativo irônico que sustenta a importância da preservação ambiental e dos direitos dos povos indígenas. A ironia na fala de D’Ávila destaca a discrepância entre o discurso oficial do governo e a realidade enfrentada pelas populações indígenas e as ONGs. Ele desafia e questiona a narrativa oficial, evidenciando a complexidade e as contradições presentes nas políticas governamentais.

Outro enunciado-resposta relevante nessa arena discursiva é a que representa a “voz” dos povos indígenas, objeto de discurso de JMB. Trata-se da “Carta da Organização Indígenas Quatro Penas de Apuí ao excelentíssimo: Senhor Jair Messias Bolsonaro Presidente da República Federativa do Brasil – Brasília-DF”, apresentada no Quadro 1.

Quadro 1 - Carta ao chefe do poder executivo

Carta da Organização Indígenas Quatro Penas de Apuí ao excelentíssimo: Senhor Jair Messias Bolsonaro Presidente da República Federativa do Brasil – Brasília-DF

Apuí, 3 de janeiro de 2019

[1] Nós lideranças indígenas juntamente com nosso povo de Apuí amazonas, desde as proximidades do RIO ARIPUANÃ até a margens do RIO SUCUNDURI somos vítimas de **política integracionista de governos e Estado Nacional Brasileiro** [ênfase acrescentada], por isso manifestamos em público que não aceitamos mais política de integração, política de tutela e **não queremos ser dizimados por meios de novas ações de governo e do Estado Nacional Brasileiro** [ênfase acrescentada]. Onde hoje nosso povo tem direitos garantidos, mas não fazendo o mesmo valer pelos poderes federais existente em nosso país.

[2] [...] **As terras indígenas têm um papel muito importante na biodiversidade e a manutenção da riqueza naturais existentes** [ênfase acrescentada], tais como, purificação do ar, purificação das águas contaminadas despejadas em nosso subsolo, e de todo equilíbrio ambiental e o da própria raça humana existente no mundo.

[3] [...] **sofremos um golpe dos colonizadores e o que tínhamos de 100% garantido nos foi retirado** [ênfase acrescentada]. Hoje não somos nós que temos grande parte do território Brasileiro sobre o domínio próprio, mas sim os grandes latifundiários, ruralistas, agronegócios, etc., que possuem cerca de 60% ou mais do território nacional Brasileiro. [...]

[4] **O senhor afirma de forma diferente e preconceituosa, que somos manipulados pelas ONGs** [ênfase acrescentada] ao contrário, elas não são nossos aliados caminhamos em estradas distintas, as políticas públicas, **a ação de governos e do Estado Brasileiro é que são ineficientes** [ênfase acrescentada], insuficientes e fora da realidade dos povos indígenas de nossas comunidades.

Continua

Conclusão

[5] **Quem não é indígena não pode sugerir ou ditar regras de como devemos nos comportar ou agir em nosso território e em nosso país** [ênfase acrescentada]. Temos capacidade e autonomia para falar por nós mesmos. Nós temos plena capacidade civil para pensar, discutir os rumos dos povos indígenas segundo nossos direitos, que são garantidos nos artigos 231 e 232 da Constituição Federal, na Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) e na declaração da ONU sobre os povos indígenas.

[6] Nós temos total condições de elaborar projetos e iniciativas para aplicar dentro do estado do Amazonas e principalmente distribuir entre nossas terras mudando os conceitos de vida de nosso povo sem afetar os costumes e tradições, prezado senhor Presidente, cumpra com suas falas e discursos de campanha fazendo valer a democracia, [...]. **Além de prejudicial, pretende inviabilizar os direitos indígenas que são constitucionais** [ênfase acrescentada]. O mesmo sobre novo decreto, que tira a competência da Funai de licenciamento que impactam nossos territórios. **Essa prática já aconteceu no passado na história Brasileira como uma tentativa agressiva de nos dizimar** [ênfase acrescentada]. Foi um período muito difícil e ineficiente do Estado. Não aceitamos e não concordamos com suas medidas de reforma administrativa para gestão da **política indigenista** [ênfase acrescentada].

[7] Não somos culpados de ter muitas mudanças em nossas vidas e em nossas culturas. Isso é fruto de um **processo de colonização violento** [ênfase acrescentada], que matou muitos povos e extinguiu línguas nativas. Queremos continuar sendo indígenas, com direito a nossa identidade étnica, assim como **somos brasileiros** [grifo nosso]. Assim que aprendemos a defender nossa nacionalidade.

[8] [...] **Nossas terras, já comprovado técnica e cientificamente, são garantias de proteção ambiental** [ênfase acrescentada], sendo preservadas e manejadas pelos povos indígenas, promovendo constantes benefícios no qual a região sul e sudeste são beneficiada graças a nossa preservação.

[9] [...] essa era global que vocês chamam de civilização da tecnologia, nosso povo aprendeu, para **expressar as dores, e clamar pelo sangue derramado de um povo que um dia teve os gritos silenciados** [ênfase acrescentada], pedimos ao senhor, que não venha construir em cima da minoria leis que insultam conflitos entre índios e não índios, **pois nossa terra é sagrada e o mesmo sangue que o senhor tem, em suas veias na cor vermelha pode ter certeza que a dos povos indígenas do Brasil e do mundo também é da mesma cor** [ênfase acrescentada].

[...]

Cartas dos povos indígenas de Apuí/Guarani Mbya Carijó/Mundurucus

Cacique Leocir Carijó [...]

Cacique Roberto Crixí [...]

Fonte: Cacique Leocir Carijó; Cacique Roberto Crixí (2019).

No *Quadro 1*, quando Cacique Leocir Carijó e Roberto Crixí (2019) dizem: “não queremos ser dizimados por meios de novas ações de governo e do Estado Nacional Brasileiro”, eles não estão apenas pedindo que o governo cesse as ações integracionistas, mas também as *políticas de morte* (Mbembe, 2018) contra a população indígena. A *soberania* determina quem importa e quem não importa. A tentativa de silenciar a cultura dos povos indígenas está enraizada no

racismo, que os considera inferiores e acredita que devem ser incorporados à sociedade para viverem com “dignidade” conforme discute Ailton Krenak:

A ideia de nós, os humanos, nos descolarmos da terra, vivendo numa **abstração civilizatória**, é absurda. Ela **suprime a diversidade**, nega a pluralidade das formas de vida, de existência e de hábitos. Oferece o mesmo cardápio, o mesmo figurino e, se possível, a mesma língua para todo mundo (Krenak, 2019, p.12, destaques nossos).

A manutenção da biodiversidade das terras indígenas (ver *parágrafo 2 - Quadro 1*) resulta da preservação ambiental do lar de cerca de 1 milhão de pessoas, que cultivam sua cultura e criam sua história nessas terras. As ações integracionistas, como aponta Krenak (2019, p. 12), destroem a pluralidade cultural, impondo uma língua e cultura únicas, uma “abstração civilizatória” que a população indígena sofre desde 1500 (ver *parágrafo 3 - Quadro 1*). Assim, JMB, em sua fala sobre a “exploração” dos povos indígenas por ONGs (Maisonave, 2019), utiliza sua posição como *soberano* (Mbembe, 2018) para decidir quem importa e quem não importa em seu jogo político.

Nesse jogo discursivo, vale destacar que faz parte do *contexto social mais amplo* (Volóchinov, 2013) o interesse econômico, que visa atender às demandas do agronegócio, dos ruralistas, latifundiários, mineradores etc. Por meio de ações e discursos sobre as terras indígenas, segundo sua conveniência do poder, JMB ratifica a inclinação governamental para com o garimpo. Como por exemplo, vale destacar que ele autorizou, em 2020, um projeto que permite a mineração em terras indígenas (PL 191/2020, 2020).

E3: [fala de JMB] Vamos sofrer **pressões dos ambientalistas**? Ah, esse pessoal do meio ambiente, né? Se um dia eu puder, eu **confino-os na Amazônia**, já que eles gostam tanto do meio ambiente. E deixem de atrapalhar os amazônidas daqui de dentro das áreas urbanas (Fernandes; Uribe, 2020, destaques nossos).

Em E3, o *tom* de hostilidade contra ambientalistas e ONGs é evidenciado por meio da escolha lexical dos termos “pressão”, “exploradas” e “manipuladas” que reforça o tensionamento discursivo. Esse enunciado revela uma *hierarquia de significados*: ele se posiciona contra esses grupos enquanto tenta se apresentar como “protetor” de uma minoria. No entanto, os grupos criticados por JMB, além de estarem ligados a minorias como os povos indígenas, desempenham um papel crucial na preservação desses territórios (ver *parágrafo 4 - Quadro 1*). Então, o *processo de valoração* desse discurso está na posição social do ex-presidente, que fala a partir de uma posição de poder, direcionando suas palavras ao seu eleitorado. Essa valoração resulta em evidentes prejuízos para o bem-estar das populações indígenas, conforme demonstrado na carta dos Caciques Leocir Carijó e Roberto Crixí (2019).

A declaração “quem não é indígena não pode sugerir ou ditar regras de como devemos nos comportar ou agir em nosso território e em nosso país” (Carijó. Crixí, 2019) ressalta o ambiente adverso da época, que dificultava a promoção e a defesa dos direitos e da identidade dos povos indígenas. Nessa carta, o discurso gira em torno da resistência à *negatividade* e ao *terror* (Mbembe, 2018), ou seja, contra a violência sobre seus corpos e a estigmatização como uma população que precisa ser “civilizada” (ver *parágrafo 6, 7 e 9 - Quadro 1*). Devido ao

garimpo ilegal nas terras indígenas e à insustentável tentativa de explorar áreas que deveriam ser preservadas, incitaria à uma *violência simbólica* e física. Isso asfixia os povos indígenas com políticas que favorecem uma maioria desinteressada na proteção dessa população. Para isso, JMB mobiliza, em seus enunciados, um *tom* de desvalorização dos ambientalistas e ONGs.

Ademais, o alerta dos caciques Leocir Carijó e Roberto Crixí (2019) coadunam com a posição de Krenak (2019) sobre o meio ambiente é urgente.

O que aprendi ao longo dessas décadas é que todos precisam despertar, porque, se durante um tempo éramos nós, os povos indígenas, que estávamos ameaçados de ruptura ou da extinção dos sentidos das nossas vidas, hoje estamos todos diante da iminência de a Terra não suportar a nossa demanda. Como disse o pajé yanomami Davi Kopenawa, o mundo acredita que tudo é mercadoria, a ponto de projetar nela tudo o que somos capazes de experimentar. (Krenak, 2019, p. 24-25)

A terra demarcada é também um centro mobilizador da causa e da proteção ambiental. Krenak (2019) adverte que não apenas as populações indígenas correm o risco de serem extintas, mas também qualquer forma de vida que conhecemos. Isso ocorre porque *autoridades soberanas*, em prol de atividades exploratórias, frequentemente negligenciam a defesa ambiental. Na carta, Carijó e Crixí (2019) apelam por respeito à terra e à população que nela vive: “nossas terras, já comprovado técnica e cientificamente, são garantias de proteção ambiental” (ver *parágrafo 7 - Quadro 1*), apontando que o interesse não é apenas manter a existência na terra, mas também a profunda ligação com a preservação.

Nesse problemática, a ideia de arrendar terras dos povos indígenas também surge, permitindo ao governo tomar decisões unilaterais e definir os “interesses” do povo indígena:

E4: [fala de JMB] Nunca é tarde para ser **feliz**, 30 anos depois. Espero que este **sonho** pelas mãos do Bento [Albuquerque, ministro de Minas e Energia] e pelo voto dos parlamentares se concretize **porque o índio é um ser humano exatamente igual a nós** [...]. [O indígena] Tem coração, tem sentimento, tem alma, tem necessidade e tem desejos e é tão **brasileiro quanto nós** (Fernandes; Uribe, 2022, destaques nossos).

Essa fala de JMB (E4) justifica a liberação das terras indígenas para garimpo, em fevereiro de 2020. Como mencionado, em 2019, Bolsonaro retirou da FUNAI o direito de demarcação de território e, agora, impõe mais um projeto sem o aval da população indígena (Benites, 2020). Assim, JMB promove a ideia de que essa medida é um “sonho” há muito almejado, justificando a exploração de terras indígenas. Esse “sonho” traria profunda “felicidade”, ou seja, argumenta que a exploração traria benefícios, mesmo a um ecossistema que precisa ser preservado. Seguindo *hierarquia de significado*, “sonho” e “felicidade” são usados para tornar os povos indígenas mais “humanos”, “iguais” e com “coração” e “sentimento”. Dessa forma, o “desejo” seria também dos povos indígenas. Esse enunciado reforça seu papel de soberano, exercendo sua *soberania* para definir o que é felicidade, sonho e desejo para os povos indígena.

E5: [fala da ONG Observatório do Clima] O Observatório do Clima espera dos presidentes da Câmara, Rodrigo Maia, e do Senado, Davi Alcolumbre, que

honrem a própria palavra e não pautem esse **projeto genocida**. Ambos haviam se comprometido a não colocar em votação proposições que ameaçassem a floresta e as populações tradicionais. É hora de testar essa determinação (Benites, 2020, ênfase acrescentada).

Em E5, a ONG Observatório do Clima (Benites, 2020), ao se referir ao garimpo de terras indígenas, chama o projeto de lei de *projeto genocida*. Ao mobilizar o termo “genocida”, a ONG aponta para o projeto de necropolítica do governo de Bolsonaro. Liberar a terra para o garimpo colocaria as populações indígenas à mercê de grandes corporações, que reprimiriam o direito à terra e sufocariam essas populações, criando condições que poderiam ser descritas como campos de morte. Esta abordagem evidencia uma política de morte deliberada, onde a vida dos indígenas é subordinada aos interesses econômicos e políticos dominantes, conforme discutido por Mbembe (2018), sobre a perspectiva da necropolítica.

No jogo discursivo para o exercício de sua soberania, JMB produz enunciados ancorados em argumentos de uma suposta “proteção” aos povos indígenas. A utilização do termo “integrar” por JMB, constrói a narrativa em torno da ideia na qual as populações indígenas são incapazes de autogestão e, portanto, necessitam de integração. Assim, a fala de JMB mobiliza termos carregados de significado (como “isolados”, “explorados”, “manipulados”) que orientam a interpretação de sua audiência, construindo uma imagem negativa das ONGs e ambientalistas e sugerindo que a integração forçada é uma solução necessária. Isso evidencia uma ordem discursiva em que a *autoridade soberana* do governo é reforçada por meio de enunciados que desqualificam a capacidade dos povos indígenas de gerirem suas próprias terras e destinos, promovendo uma hierarquia onde o governo federal decide o que é melhor para esses grupos.

Tais enunciados reforçam a *soberania* do governo sobre essas terras e pessoas, legitimando ações que podem levar ao controle, exploração e potencial destruição desses grupos, uma característica central da necropolítica, proposta por Mbembe (2018). No entanto, conforme analisado, não há uma consulta dessas populações para entender o que realmente é coerente para elas (Carijó; Crixí, 2019). O que se evidencia são reações-respostas das ONGs e dos povos indígenas contra uma política extrativista, genocida e neocolonial (Benites, 2020).

Em suma, os enunciados de JMB sustentam a ideia de soberania, e se alinham a uma necropolítica dos povos indígenas, conforme discutida por Mbembe (2018), onde o poder soberano decide quem vive e quem morre.

Considerações finais

O presente estudo analisou enunciados de JMB e reações-respostas ao seu discurso no que tange à demarcação de terras indígenas. Vale destacar que o discurso governamental mobiliza a linguagem de modo a moldar a percepção pública, legitimar ações políticas e manter a hegemonia de determinados grupos sociais sobre outros, em detrimento das minorias e da sustentabilidade ambiental. Tais discursos e ações do governo acentuam a vulnerabilidade dos povos indígenas no Brasil, ao mesmo tempo em que beneficiam interesses econômicos em detrimento dos direitos fundamentais e da dignidade desses povos.

A argumentação colocada em funcionamento pelo governo, ao caracterizar as ONGs como *manipuladoras* e os indígenas como *isolados*, além de retratar suas terras como *subutilizadas*, materializa uma valoração que deslegitima a luta desses povos e silencia suas vozes. Esse discurso oficial e *autoritário* (Bakhtin, 2008), amplamente difundido, não só desqualifica as ações das ONGs, mas também tenta justificar a exploração das terras indígenas sob o pretexto de desenvolvimento econômico.

A tentativa de impor uma “abstração civilizatória” que desconsidera a diversidade cultural dos povos indígenas é uma forma de reafirmar o poder soberano do governo, decidindo quem é relevante no jogo político e quem não é. Tais discursos atuam no sentido de distorcer as imagens e compreensões da opinião pública sobre a demarcação de terras indígenas. Essa distorção atua como um catalisador para ideias impulsionadas por interesses exploratórios e econômicos.

Já o discurso-resposta dos povos indígenas e das ONGs, como evidenciado na carta dos líderes indígenas (Carijó; Crixí, 2019), demonstra uma resistência firme e crítica à ao necropolítica em curso. Esses enunciados-respostas desafiam discursos opressivos e expõem a violência simbólica e física da ação governamental. Assim, as reações-respostas buscam de forma incisiva manter as vozes dos povos indígenas ressoantes e presentes. A luta pela preservação dos direitos dos povos indígenas e pela proteção do meio ambiente continua a ser uma questão urgente e fundamental no contexto político atual e nas condições atuais em que discutimos a sobrevivência de humanos e não humanos e diferentes modos de habitar o planeta menos extrativista e mais sustentável.

Referências

BAKHTIN, Mikhail M.. **Teoria do Romance I: A estilística**. Tradução de Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2015 [1930-1936]).

BAKHTIN, Mikhail M.. **Problemas da poética de Dostoiévski**. Tradução do russo, notas e prefácio de Paulo Bezerra. 4. ed. Revista e ampliada. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008 [1963].

BAKHTIN, Mikhail M.. **Estética da criação verbal**. Tradução do russo por Paulo Bezerra. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003 [1979].

BENITES, Afonso. Bolsonaro anuncia projeto que permite garimpo em área indígena e sugere “confinar ambientalistas”. **El País**, Brasília, 5 fev. 2020. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2020-02-05/bolsonaro-anuncia-projeto-que-permite-garimpo-em-area-indigena-e-sugere-confinar-ambientalistas.html>. Acesso em: 17 jun. 2024.

BRASIL. Funai. **Governo Federal anuncia demarcação de mais duas terras e reafirma compromisso com os povos indígenas. Fundação Nacional dos Povos Indígenas**. 18 abr. 2024. Disponível em: <https://www.gov.br/funai/pt-br/assuntos/noticias/2024/governo-federal-anuncia-demarcacao-de-mais-duas-terras-e-reafirma-compromisso-com-os-povos-indigenas>. Acesso em: 09 ago. 2024.

BRASIL. **Lei nº 14.701, de 20 de outubro de 2023.** Regulamenta o art. 231 da Constituição Federal, para dispor sobre o reconhecimento, a demarcação, o uso e a gestão de terras indígenas; e altera as Leis nºs 11.460, de 21 de março de 2007, 4.132, de 10 de setembro de 1962, e 6.001, de 19 de dezembro de 1973. Brasília, DF, 20 out. 2023. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2023-2026/2023/lei/L14701.htm#:~:text=LEI%20N%C2%BA%2014.701%2C%20DE%2020%20DE%20OUTUBRO%20DE%202023&text=Regulamenta%20o%20art.%20231%20da,19%20de%20dezembro%20de%201973. Acesso em: 06 ago. 2024.

CACIQUE LEOCIR CARIJÓ; CACIQUE ROBERTO CRIXI (Apuí). 3 de janeiro de 2019. **Carta da Organização Indígenas Quatro Penas de Apuí ao excelentíssimo:** Senhor Jair Messias Bolsonaro Presidente da República Federativa do Brasil – Brasília-DF. Disponível em: <https://coiab.org.br/carta-da-organizacao-indigenas-quatro-penas-de-apui-ao-excelentissimo-senhor-jair-messias-bolsonaro-presidente-da-republica-federativa-do-brasil-brasilia-df/>. Acesso em: 17 jun. 2024.

CENDÓN, Beatriz Valadares. **Ferramentas de busca na Web.** Ciência da Informação [online], v. 30, n. 1. 2001.

DEL VALLE, J; MEIRINHO-GUEDE, V. Ideologias linguísticas. In: GUTIÉRREZ-REXACH, J (Org). **Enciclopedia de Lingüística Hispánica.** Volume 2. New York: Routledge, 2016.

FERNANDES, Talita; URIBE, Gustavo. Bolsonaro assina projeto que autoriza garimpo em terras indígenas. **Folha de São Paulo**, Brasília, 5 mar. 2020. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/mercado/2020/02/bolsonaro-assina-projeto-que-autoriza-garimpo-em-terras-indigenas.shtml>. Acesso em: 17 jun. 2024.

G1. Bolsonaro transfere para a Agricultura a demarcação de terras indígenas e quilombolas. **Globo**, 2 jan. 2019. Disponível em: <https://g1.globo.com/politica/noticia/2019/01/02/bolsonaro-transfere-para-a-agricultura-as-atribuicoes-sobre-demarcacao-de-terras-indigenas-e-quilombolas.ghtml>. Acesso em: 17 jul. 2024.

IPBES. **Resumen para los responsables de la formulación de políticas del informe de evaluación regional sobre diversidad biológica y servicios de los ecosistemas de las Américas de la Plataforma Intergubernamental Científico-normativa sobre Diversidad Biológica y Servicios de los Ecosistemas.** J. Rice, C.S. Seixas et al. Secretaría de la IPBES, Bonn (Alemanha), 2018.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo.** São Paulo: Companhia das Letras, 2019. 104 p.

KRENAK, Ailton. **O futuro é ancestral.** São Paulo: Companhia das Letras, 2022. 122 p.

PL 191/2020. **Projeto de Lei nº 191/2020, de 6 de fevereiro de 2020.** Regulamenta o § 1º do art. 176 e o § 3º do art. 231 da Constituição para estabelecer as condições específicas para a realização da pesquisa e da lavra de recursos minerais e hidrocarbonetos e para o aproveitamento de recursos hídricos para geração de energia elétrica em terras indígenas

e institui a indenização pela restrição do usufruto de terras indígenas. [S. l.], 6 fev. 2020. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=2236765&fichaAmigavel=nao>. Acesso em: 13 ago. 2024.

MAISONNAVE, Fabiano. Via medida provisória, Bolsonaro cria monitoramento de ONGs e organizações internacionais. **Folha de São Paulo**, Manaus, 2 jan. 2019. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2019/01/via-medida-provisoria-bolsonaro-cria-monitoramento-de-ongs-e-organizacoes-internacionais.shtml>. Acesso em: 17 jun. 2024.

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


VOLOCHÍNOV, Valentin N.. **A construção da enunciação e outros ensaios**. São Carlos (SP): Pedro & João Editores, 2013 [1930].

VOLÓCHINOV, Valentin N.. **Marxismo e filosofia da linguagem**: Problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem. 3. ed. São Paulo: Editora 34, 2021 [1929].

UMA ANÁLISE CRÍTICA DE LETRAS DE CANÇÕES FEMINISTAS: DESAFIOS, EMPODERAMENTO E TRANSFORMAÇÃO SOCIAL

A CRITICAL ANALYSIS OF FEMINIST SONG LYRICS: CHALLENGES, EMPOWERMENT, AND SOCIAL TRANSFORMATION

Fernando Luís DE MORAIS*

 <https://orcid.org/0000-0003-4123-7824>
UNICENTRO

Recebido em 11/06/24. Aceito em 16/04/25

Resumo: Na paisagem cultural contemporânea, em que a dinâmica entre gêneros e as questões relacionadas à igualdade estão no epicentro das discussões, delinea-se um campo produtivo para a intersecção entre música e ativismo. Sob esse prisma, empreendo, neste artigo, uma análise reflexiva e circunstanciada das letras de canções integrantes de um projeto cujo cerne é o feminismo. Busco, ao longo deste estudo, esquadrihar não apenas a superfície textual, mas mergulhar nas profundezas da narrativa musical para compreender como essas expressões se tornam agentes de empoderamento feminino. Parto da premissa de que a música, longe de ser uma mera manifestação artística, é um espelho e, simultaneamente, um forjador ativo da cultura. Meu propósito, portanto, é desvelar as intrincadas camadas de significado presentes nas composições musicais feministas, entendendo-as como narrativas potentes que ecoam as experiências, desafios e conquistas das mulheres na contemporaneidade.

Palavras-chaves: Ativismo. Canções feministas. Empoderamento feminino. Igualdade de gênero. Resistência.

Abstract: Within the contemporary cultural milieu, where discussions on gender dynamics and issues of equality take center stage, a fertile ground unfolds at the crossroads of music and activism. Through this perspective, this article embarks on a comprehensive and introspective

*Doutor em Letras (Teoria e Estudos Literários) pela Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” - UNESP/IBILCE, São José do Rio Preto – SP, com períodos de pesquisa na Concordia University (Montreal, Canadá) e Université de Sherbrooke (Sherbrooke, Canadá), onde atuou como assistente de pesquisa. Atualmente, é professor colaborador da Universidade Estadual do Centro-Oeste – UNICENTRO, campus Santa Cruz, Guarapuava – PR, e membro do Grupo de Pesquisa Gênero e Raça da Universidade Estadual Paulista (UNESP/IBILCE). Suas áreas de atuação incluem estudos literários, com ênfase em estudos de gênero, análises *queer* e *quare*, raça/etnia e classe.

examination of the lyrics embedded in a project rooted in feminism. Throughout this exploration, my objective extends beyond unraveling the superficial text, venturing into the profound realms of musical storytelling to comprehend how such expressions transform into catalysts for female empowerment. Grounded in the belief that music is more than a mere artistic expression – it is both a reflection and an active sculptor of culture – my aim is to reveal the nuanced layers of meaning within the lyrics of these feminist songs, recognizing them as dynamic narratives resonating with the experiences, trials, and triumphs of women in the contemporary era.

Keywords: *Activism. Female empowerment. Feminist songs. Gender equality. Resistance.*

Introdução

E por que apenas mulheres? Bem, por essa sensação (...) de abrir as águas calmas e extrair dali um monte de surpreendentes criaturas abissais. Além disso, lendo biografias e diários de mulheres, descobre-se perspectivas sociais inesperadas, como se a vida real, a vida cotidiana, composta por homens e mulheres de carne e osso, tivesse seguido rumos diferentes da vida oficial, registrada com todos os preconceitos nos anais.

(...) Porque existe uma história que não está na história e que só pode ser resgatada aguçando o ouvido e ouvindo os sussurros das mulheres.

(Rosa Montero)

Na intrincada tapeçaria das expressões artísticas, a música ressoa como uma das formas mais vívidas e influentes de comunicar experiências, desejos e, crucialmente, de desafiar estruturas normativas. No cenário atual, onde o feminismo se estabelece como um movimento inevitável na busca pela igualdade de gênero, a música se destaca como uma poderosa ferramenta na propagação desses ideais e na construção de uma narrativa alternativa. Como defende Pilar Ramos López em *Feminismo y música. Introducción crítica*: “(...) a crítica feminista da música oferece novas perguntas, novos problemas, novas perspectivas para questões antigas e novas dúvidas sobre certezas até então consideradas óbvias” (RAMOS LÓPEZ, 2003, p. 10, *tradução minha*)¹. Diante disso, visto, neste artigo, a aprofundar a compreensão sobre a intersecção entre música e feminismo, debruçando-me, especificamente, sobre um *corpus* de canções permeadas por temas feministas e que nomeio, aqui, portanto, como um projeto de músicas feministas. O foco por mim direcionado permite explorar de que maneira as produções eleitas contribuem para a disseminação de narrativas emancipatórias e, por conseguinte, fomentadoras da transformação social.

O reconhecimento da música como um veículo catalítico de resistência e expressão é uma constatação longamente estabelecida (ATTALI, 1985). Movimentos sociais ao longo da história têm nela encontrado uma aliada poderosa para amplificar vozes periferizadas e questionar normas rigidamente instauradas. No entanto, ao direcionarmos nossa atenção para um projeto dedicado

¹Do original: “(...) la crítica feminista de la música ofrece nuevas preguntas, nuevos problemas, nuevas perspectivas para problemas antiguos, y nuevas dudas sobre certidumbres tenidas hasta ahora por obvias” (RAMOS LÓPEZ, 2003, p. 10).

ao feminismo, somos convidados a mergulhar em uma análise mais específica e orientada. A pesquisa que aqui se desenha não apenas aborda a representação das mulheres nas canções, mas também busca compreender como essas narrativas moldam percepções, desafiam estereótipos e, em última análise, influenciam a consciência coletiva. Explorarei, ao longo deste trabalho, tanto as temáticas recorrentes como as metáforas e os simbolismos empregados, destacando as estratégias artísticas que potencializam o impacto dessas composições.

A pertinência intrínseca deste estudo transcende a mera catalogação e análise de canções feministas; reside, antes, no singular potencial dessas composições de contribuir, de maneira palpável, para a desconstrução de paradigmas de gênero. Portanto, esta investigação não busca apenas desvelar as nuances das letras, mas, sim, desbravar a transformação dessas expressões artísticas em instrumentos eficazes na contínua luta pela igualdade de gênero. Ao imergir na análise minuciosa dessas peças musicais, meu propósito é identificar não apenas as mensagens que transmitem, mas igualmente compreender como reverberam na sociedade, desafiando normas estabelecidas e fortalecendo a voz das mulheres. Este estudo almeja ultrapassar a esfera puramente artística, percebendo a música como uma força ativa de mudança social e cultural, capaz de moldar percepções, influenciar atitudes e, em última instância, contribuir para a construção de um mundo mais igualitário. Em outros termos, aspiro a fornecer um aporte substancial à compreensão da dialética entre música e feminismos contemporâneos, explorando as maneiras pelas quais a expressão musical pode tanto refletir quanto moldar as complexidades das interações sociais e, assim, fomentar discussões pertinentes sobre o futuro da igualdade de gênero.

A música como voz dos movimentos sociais

Ao longo dos séculos, a música assertivamente se posicionou como uma forma de expressão artística singular e influente, não apenas por sua capacidade intrínseca de comunicar emoções e conceitos, mas também por desempenhar um papel intrépido ao incitar ativamente a resistência (ATALLI, 1985). Entrelaçada aos movimentos sociais, ela se converte em uma ferramenta catalisadora, desempenhando um papel crucial na mobilização, conscientização e construção de identidades coletivas (RAMOS LÓPEZ, 2003). No âmbito do feminismo, essa intersecção revela-se determinante, delineando como a cultura não apenas reflete, mas, sobretudo, impulsiona transformações sociais.

Desde representações femininas, frequentemente limitadas a estereótipos convencionais e, em grande medida, marcadas por uma visão misógina, até o surgimento de artistas contemporâneas que forjam suas próprias narrativas, a música popular tece um reflexo dinâmico das mudanças sociais. Canções arraigadas na tradição brasileira como “Mulher indigesta” de Noel Rosa, “Ai que saudades da Amélia” de Mário Lago e “Minha nega na janela” de Germano Mathias, além de expressarem visões acentuadamente machistas, por vezes, incorporam elementos racistas, perpetuando tipificações que degradam a imagem feminina, rebaixando as mulheres ao nível de depreciação humana. Felizmente, a (r)evolução dessas narrativas aponta para um aumento não apenas na diversidade de vozes femininas, mas também para uma transformação nas temáticas e abordagens. Nesse contexto diacrônico, as composições feministas surgem como agentes vitais no empoderamento das mulheres, proporcionando uma plataforma para expressão de suas

experiências, lutas e conquistas. Ao abordar temas como sexismo, desigualdade de gênero e objetificação do corpo, essas composições se tornam narrativas poderosas, ecoando experiências historicamente silenciadas/desvalorizadas. A representatividade, nesse cenário, é essencial, e a música emerge como uma força capaz de criar espaços de subversão (ATTALI, 1985) para uma multiplicidade de vozes femininas.

Composições engajadas em questões feministas têm o potencial de amplificar mensagens de conscientização, funcionando como pontes emocionais que conectam experiências individuais à luta coletiva, inspirando ações e uma rede de solidariedade (BUTLER, 2018). Ao entrelaçar arte e ativismo, essas narrativas conseguem atingir públicos diversos, transmitindo mensagens que provocam reflexão e mobilizam a mudança social. Além disso, frequentemente, as canções feministas desafiam e subvertem estereótipos de gênero enraizados na sociedade, estendendo essa desconstrução não apenas à tessitura textual, mas também aos elementos musicais e visuais associados a essas produções. Veja-se, por exemplo, videoclipes como *SOU + EU* de Gaby Amarantos, *Respeita* de Ana Cañas, *Dentro de cada um* de Elza Soares, protótipos de empoderamento e representatividade de múltiplos tipos de corpos.

Num escopo mais amplo, essas composições textuais, sonoras e imagéticas desempenham papel crucial na moldagem de atitudes, na transformação de mentalidades, na compreensão mais profunda de questões de gênero e, por fim, na desconstrução de concepções sedimentadas. Notavelmente, artistas comprometidas com causas feministas utilizam suas plataformas para além do palco, conscientizando e mobilizando audiências, ampliando o impacto do ativismo para outros círculos que não só os tradicionais.

A ascensão das plataformas digitais como *Spotify*, *Deezer*, *SoundCloud* e *YouTube*, meramente para listar algumas, reconfigurou o cenário musical, proporcionando oportunidades sem precedentes para artistas independentes e temas feministas. Essa transformação na dinâmica da indústria musical viabiliza vozes femininas/feministas a alcancem audiências globais, desafiando estruturas tradicionais e contribuindo para uma diversificação significativa na representação musical. Ademais, aliado a isso, tem-se testemunhado o refinamento das letras das canções. Se, em décadas passadas, eram marcadas por um ativismo menos explícito, as composições atuais incorporam nuances que refletem contundentemente as complexidades das experiências femininas. Esse aprimoramento não só evidencia a diversidade de vozes, mas também destaca a capacidade da música de abordar – talvez, eu prefira “denunciar” –, as questões de iniquidade de gênero, respondendo dinamicamente às mudanças sociais e expressando narrativas em constante progresso no contexto da música feminista.

Portanto, além de refletir mudanças culturais, a música exerce papel crucial na resistência a estruturas opressivas. Ela cria hinos que marcam momentos significativos em movimentos sociais, unindo pessoas em torno de objetivos comuns. Não faltam exemplos na história de canções que se tornaram símbolos de resistência e catalisadores para a mudança social. Como linguagem que transcende gerações, a música possibilita a propagação de ideias entre diferentes épocas, criando um diálogo intergeracional. Conectam-se, assim, experiências passadas e presentes, proporcionando um senso de continuidade e fortalecendo laços dentro do movimento feminista.

Metodologia

A metodologia adotada para esta pesquisa segue uma abordagem qualitativa, concentrando-se no escrutínio das letras de canções inseridas em um projeto de cunho feminista. O *corpus* de análise será integrado por três composições, a saber, “Salve todas”, “Respeita as mina” e “P. U. T. A.”, respectivamente das artistas Antônia Medeiros, Kell Smith e Mulamba. Embora reconheça a existência de diversas outras composições que poderiam ter sido igualmente selecionadas, questões práticas, como limitação física de espaço, exigiram a priorização dessas três, as quais considero representativas do período e das demandas feministas que pretendo evidenciar.

A condução minuciosa na seleção do repertório musical, centrada em um período histórico específico, visa a aprofundar a compreensão de um contexto temporal significativo para as expressões femininas. A decisão de me concentrar em um lapso temporal definido permite uma análise mais detalhada das nuances e evoluções das narrativas femininas bem como uma ênfase nas conexões históricas e sociais pontuais que moldaram as experiências das mulheres naquele momento. Embora tenha optado por uma abordagem mais focalizada, minha intenção é, ainda assim, oferecer uma representação rica e complexa das vozes femininas, explorando as complexidades e diversidades dentro dos limites cronológicos estabelecidos.

Na análise qualitativa das letras das composições, serão identificados temas recorrentes, promovendo uma catalogação que possibilitará percepções sobre as preocupações centrais abordadas pelas artistas. Além disso, um exame aprofundado das metáforas e da linguagem utilizada será realizado para compreender as diferentes formas de expressão e os significados subjacentes.

Esta pesquisa é atravessada, desde sua origem, por uma consciência metodológica que rejeita a pretensão de neutralidade epistêmica. É essencial ressaltar que, ao lidar com temas sensíveis presentes em muitas canções feministas, o trabalho é conduzido com o máximo de cuidado e responsabilidade ética. As considerações metodológicas incluem o compromisso com o respeito às histórias compartilhadas nas letras, evitando qualquer forma de exploração indevida e reconhecendo o potencial afetivo, político e cultural dessas produções.

Como pesquisador homem, cisgênero, negro, brasileiro e oriundo da classe média, atuando nos campos dos estudos de gênero, da teoria *queer/quare* e das epistemologias críticas, reconheço que minha posicionalidade é marcada por tensões constitutivas entre lugares de acesso e de exclusão, visibilidade e apagamento, autoridade e suspeição. Se, por um lado, minha trajetória acadêmica e minha inserção em certos espaços institucionais refletem acessos historicamente negados à maioria da população negra, por outro, esses mesmos espaços continuam estruturados por lógicas racistas e elitistas que frequentemente vulnerabilizam, silenciam ou exotizam corpos e vozes negras, mesmo quando intelectualmente legitimadas. Ser negro de classe média no Brasil não representa a superação das desigualdades, mas, sim, a sua mutação: a racialização se infiltra nos modos como sou escutado, interrogado, testado e recebido, inclusive – e, talvez, principalmente – nos lugares de prestígio acadêmico. Essa consciência não se traduz em autocomiseração, mas em uma ética do deslocamento: falo de uma posição que exige vigilância constante sobre os modos como me coloco, sobre os saberes que mobilizo e sobre os riscos de reproduzir, mesmo involuntariamente, as hierarquias que desejo desestabilizar.

Marcar essa posicionalidade não é, portanto, um gesto de confissão ou introspecção, mas um posicionamento político e ético que reconhece o caráter situado, relacional e historicamente atravessado de todo conhecimento (JOHNSON, 2005; RIBEIRO, 2017). A partir dessa consciência – de que todo saber carrega marcas de origem e de poder –, coloco-me neste trabalho. Entendo que escrever sobre produções artísticas criadas por mulheres – muitas delas negras, periféricas, lésbicas ou dissidentes de gênero – requer não apenas rigor analítico, mas, sobretudo, escuta radical e compromisso com a desestabilização das hierarquias que regem os modos autorizados de enunciação. Ao me debruçar sobre essas vozes, frequentemente atravessadas por experiências de racialização, cis-heteronormatividade e desigualdade estrutural, procuro adotar uma escuta ética, atenta e implicada, que não pretenda ocupar o lugar da fala, mas, antes, contribuir para sua amplificação e circulação crítica.

Este trabalho se inscreve, portanto, em uma tradição crítica que valoriza epistemologias do Sul, saberes subalternizados e práticas de resistência cultural, assumindo que toda análise é um atravessamento entre quem observa e o que se observa. Falar, aqui, é também deslocar-se: revisitar os próprios limites, interrogar os próprios métodos e abrir espaço para que outras vozes atravessem o texto – não como objetos de estudo, mas como agentes de produção de sentido. A escolha por canções feministas como *corpus* de análise decorre de um compromisso mais amplo com a justiça social, com a desnaturalização de hierarquias de saber e com a promoção de práticas acadêmicas que reconheçam os atravessamentos identitários e as marcas do poder que constituem qualquer processo de produção e interpretação cultural. Falar de fora das experiências retratadas – mas não alheio a elas – implica responsabilidade crítica, escuta vigilante e disposição constante para o deslocamento.

Em última instância, a metodologia adotada visa proporcionar uma análise abrangente, sensível e ética dessas expressões artísticas, considerando não apenas os temas explícitos, mas também as nuances culturais, históricas e políticas que estruturam as canções e seus modos de enunciação.

As vozes por trás das composições

Ao empreender uma análise crítica das letras de canções feministas, torna-se inevitável considerar não apenas os textos em sua materialidade, mas também as vozes que os entoam. No campo dos estudos feministas, a identificação das produtoras do discurso e de seus lugares de fala é um elemento medular para compreender as intrincadas representações culturais (HOOKS, 1989; RIBEIRO, 2017; COLLINS, 2019; GONZALEZ, 2020). As canções analisadas no âmbito deste estudo têm como principais expoentes Antônia Medeiros, Kell Smith e o coletivo Mulamba, três forças criativas que, por meio de suas obras, canalizam experiências, desafios e resistências femininas na contemporaneidade.

Antônia Medeiros emerge como voz singular na música brasileira ao transitar poeticamente pela canção engajada. Filha do músico Ricardo Medeiros e da harpista Cristina Braga, lançou seu primeiro álbum, *Motriz*, em 2021, além de integrar os grupos *Ordinarius* e *Consoantes*. Em 2023, alcançou a semifinal do *The Voice Brasil*, no qual foi mentoriada pela cantora Iza. Marcada por um lirismo cortante, a obra de Medeiros não se furta a denunciar as violências

estruturais impostas às mulheres. Seu trânsito pela MPB confere uma expressividade potente às suas letras, nas quais a crítica social se articula a partir de um olhar intimista e visceral. A cantora tanto evoca temas urgentes, como a violência de gênero e a opressão patriarcal, quanto dá voz a uma subjetividade feminina que resiste e se reconfigura. Construídas de maneira a desafiar as estruturas convencionais da música popular, as canções exploram ritmos quebrados e versos contundentes. Além disso, Medeiros se debruça sobre a valorização da diversidade feminina, celebrando corpos, histórias e vivências frequentemente marginalizados no imaginário cultural. Também espaço de autoconhecimento e acolhimento emocional, suas canções trabalham no sentido de promover reflexões sobre a complexidade dos sentimentos e a importância de reivindicar a própria voz. Ao abordar os desafios da carreira artística, a cantora escancara as dificuldades enfrentadas por artistas independentes, especialmente mulheres, em um cenário que exige resiliência e reinvenção constante. Assim, sua produção alia engajamento político e introspecção, reafirmando a música como um instrumento de resistência e transformação social.

Kell Smith se destaca no cenário musical contemporâneo por suas canções que combinam um olhar sensível sobre questões sociais com uma abordagem poética e afetiva. Diferente da sonoridade mais combativa de Antônia Medeiros, Kell adota um tom mais melódico e introspectivo, mas não menos incisivo em sua crítica e afirmação feminista. Em suas composições, a cantora explora temas como identidade, liberdade e autoestima, oferecendo uma perspectiva que fortalece e encoraja outras mulheres a reivindicarem seus espaços. Reflexo da pluralidade de experiências femininas, suas canções abrangem tanto as dores e violências que marcam o cotidiano das mulheres quanto as alegrias e descobertas que moldam trajetórias de resistência e autonomia.

Outro aspecto basilar de sua obra é a acessibilidade das mensagens. Enquanto algumas artistas optam por versos mais herméticos ou experimentais, Kell Smith se vale de uma linguagem direta e envolvente, o que amplia o alcance das críticas e reflexões, tornando seu trabalho um poderoso canal de conscientização feminista para diversos públicos. A força de sua composição está na maneira como equilibra denúncia e acolhimento, criando canções que, ao mesmo tempo em que expõem injustiças estruturais, oferecem um espaço seguro de pertencimento e empoderamento para quem as escuta.

Sua trajetória na música, no entanto, não foi impulsionada apenas pelo desejo de uma carreira artística, mas, sim, pelo propósito de comunicar e transformar. Filha de missionários e criada em uma vida itinerante, Kell teve seu primeiro contato com a música dentro da igreja e apenas em 2014 decidiu assumir esse caminho como missão. Movida pelo desejo de conectar pessoas por meio da arte, iniciou sua jornada cantando em bares de Presidente Prudente (SP), onde refinou seu talento e compôs sua primeira canção, assinando o primeiro contrato profissional logo em seguida.

Desde então, sua carreira tem sido marcada por grandes sucessos, como *Era uma vez*, que permaneceu 16 semanas entre as mais tocadas nas rádios, e *Respeita as mina*, um hino feminista que reverberou até no mundo do futebol. Com prêmios de platina e ouro, milhões de *streams* e *views*, e presença constante em novelas e programas de TV, Kell Smith consolidou-se como uma das artistas mais relevantes e influentes de sua geração. As canções da artista abordam não apenas a luta contra o machismo e a violência de gênero, mas também a importância da sororidade, do

amor-próprio e da desconstrução de padrões impostos às mulheres, como evidenciado em versos que incentivam a liberdade feminina e o rompimento com a idealização do amor romântico.

Além de seu impacto social, a cantora também demonstra grande preocupação com a saúde mental e o bem-estar do público. Seu álbum *O velho e bom novo*, concebido durante a pandemia, aborda temas como emoções, conflitos internos e a necessidade de acolhimento, reforçando sua relação próxima com os fãs. Inspirada por ícones como Elis Regina e pelo desejo de criar uma arte que transcende rótulos, Kell continua a construir uma trajetória marcada por autenticidade, sensibilidade e um compromisso inabalável com aquilo em que acredita. Em um cenário musical onde muitas vozes femininas ainda lutam por espaço e reconhecimento, Kell Smith reafirma, por meio de suas composições, que a música pode ser tanto um instrumento de resistência quanto um refúgio para quem busca esperança e transformação. Como ela mesma diz: “Eu canto as verdades que escrevo sobre nós.”

Diferentemente das trajetórias solo de Antônia Medeiros e Kell Smith, Mulamba se configura como um coletivo que carrega em sua própria estrutura uma proposta política e feminista. A banda, composta integralmente por mulheres, assume uma posição de enfrentamento ao machismo na indústria musical, tradicionalmente dominada por homens. A sonoridade de Mulamba mistura influências do rock, MPB e música experimental, criando um estímulo sensorial que potencializa suas letras de cunho feminista e social. Suas canções trazem narrativas que exploram a violência de gênero, a sororidade e a força coletiva das mulheres na luta por igualdade.

O uso de elementos teatrais em suas apresentações ao vivo intensifica a dimensão performática de sua mensagem, convertendo cada show em um ato de protesto e ressignificação. A identidade visual e estética do grupo também contribuem para o impacto de sua proposta. A escolha de figurinos e encenações que evocam a história de mulheres silenciadas ao longo dos séculos reforça o caráter militante da banda, posicionando-a como um dos nomes mais relevantes na interseção entre arte e ativismo no Brasil.

Ser uma banda formada inteiramente por mulheres, de diferentes origens e vivências, com uma equipe completamente feminina, é, por si só, um ato político. A escolha do nome Mulamba reforça essa posição. De origem angolana, a palavra significa uma pessoa suja e marginalizada, e a banda se apropria dela para questionar padrões e abraçar a multiplicidade de experiências femininas, rompendo com estereótipos e idealizações. Como afirmam as próprias integrantes, a intenção é dar voz a todas as formas possíveis de ser mulher, indo além da figura clássica da diva *pop* e mostrando as nuances da existência feminina em uma sociedade marcada pelo patriarcado e pela desigualdade.

As canções da banda abordam temas urgentes e necessários, como a violência contra a mulher, a criminalização do aborto e os impactos socioambientais de crimes como o rompimento da barragem de Mariana. Canções como “P.U.T.A.”, “Mulamba” e “Lama” denunciam injustiças e resgatam histórias silenciadas, funcionando como ferramentas de conscientização e resistência. O impacto dessas narrativas vai além do público já engajado politicamente: a identificação gerada pela música faz com que muitas pessoas busquem a banda para compartilhar suas histórias, evidenciando o poder transformador da arte.

O compromisso do grupo com a responsabilidade emocional e social se reflete também na forma como abordam esses temas sensíveis. A preocupação em evitar gatilhos e ao mesmo tempo provocar reflexão é um equilíbrio constante, como evidenciado no lançamento do clipe

“Carne de rã” no Dia da Luta pela Descriminalização do Aborto. A banda entende a importância de falar sobre temas tabu de maneira cuidadosa, sem deixar de desafiar as estruturas conservadoras que calam essas discussões.

Mulamba também se destaca ao evidenciar a cegueira social que impede muitos de reconhecerem as realidades da violência de gênero e da desigualdade estrutural. Como afirmam suas integrantes, enquanto algumas pessoas vivem em bolhas de privilégio, outras enfrentam diariamente condições de extrema vulnerabilidade. Nesse contexto, a banda se coloca como uma ponte entre essas realidades, instigando a reflexão e promovendo mudanças.

Além disso, a produção musical do grupo explora igualmente outras questões mestres, como a reconfiguração da feminilidade e a representação da diversidade dentro do próprio movimento feminista. Suas letras dão espaço para um feminismo interseccional, que considera recortes raciais, de classe e de orientação sexual, evitando a homogeneização da experiência feminina. Músicas como “Espia, escuta” e “Lascívia” abordam a liberdade sexual e a busca pelo prazer de maneira franca, subvertendo tabus e reafirmando a autonomia das mulheres sobre seus corpos e desejos.

A análise das letras das canções feministas se enriquece substancialmente quando atentamos para os sujeitos que dão vida a essas produções. Antônia Medeiros, Kell Smith e Mulamba não se limitam a interpretar canções com temáticas feministas; antes, encarnam e traduzem, em suas trajetórias pessoais e em seus discursos artísticos, as complexas lutas e as significativas conquistas das mulheres na sociedade contemporânea. Por meio de suas vozes, essas artistas não apenas questionam e desafiam as normas, mas também reafirmam, com intensidade e profundidade, a busca incessante pela autonomia, liberdade e igualdade.

Ao dar visibilidade a essas artistas e ao entender de onde falam, busco enriquecer o debate sobre a música como espaço de resistência e empoderamento. O feminismo na música não é apenas um conceito abstrato, mas um movimento encarnado em vozes, corpos e experiências que transformam a cultura e desafiam as estruturas de poder. Assim, a relação entre música e ativismo continua a se expandir, reafirmando seu papel crucial na construção de uma sociedade mais igualitária.

Análise dos dados

Salve todas

Um salve pras mulheres narigudas,
Pras magras, pras barrigudas,
Pras rainhas da nossa nação.
Eu amo as depiladas e as peludas,
As carecas, cabeludas,
Meu grito é pela união.
Um cheiro pras devotas, pras miúdas,
Pras hereges, pras peitudas,
Todas moram aqui: no meu coração.
Eu canto pras solteiras, pras casadas,

Pras virgens, pras taradas,
Pra vocês é que compus essa canção.

Mulheres, mulheres.
De tantas formas, tantas cores, tantas peles.
Divinas, amadas.
Quero acordar num mundo em que seremos todas
Respeitadas.

Reverencio as artistas, produtoras e, claro, compositoras,
Delas nasce a minha inspiração.
Também, das mães e das donas de casa.
Liberdade é ter asa pra voar em qualquer direção.

Joyces, Anas, Zélias e Teresas,
Saibam que as suas grandezas inspiraram minha geração.
Cristinas, Julianas e Marias,
Creiam, pois as suas filhas
Com certeza lhes orgulharão.

Mulheres, mulheres.
De tantas formas, tantas cores, tantas peles.
Divinas, amadas.
Quero acordar num mundo em que seremos todas
Respeitadas.

Um salve pras mulheres narigudas,
Pras magras, pras barrigudas,
Pras rainhas da nossa nação.
Eu amo as depiladas e as peludas,
As carecas, cabeludas,
Meu grito é pela união.
Um cheiro pras devotas, pras miúdas,
Pras hereges, pras peitudas,
Todas moram aqui: no meu coração.
Eu canto pras solteiras, pras casadas,
Pras virgens, pras taradas,
Pra vocês é que compus essa canção.

Mulheres, mulheres.
De tantas formas, tantas cores, tantas peles.
Divinas, amadas.
Quero acordar num mundo em que seremos todas,
Todas, todas
Pretas, brancas,
Crespas, loiras,
Cis ou trans
Nossas irmãs,

Amarelas, todas elas
Respeitadas.
Respeitadas.

(MEDEIROS, 2022)

A magnífica composição “Salve Todas” de Antônia Medeiros emerge como uma expressão vigorosa e envolvente que presta tributo à intrincada tessitura da experiência feminina. A artista nos conduz por um poético passeio que celebra não apenas as mulheres em sua pluralidade física, mas também as inúmeras identidades e narrativas que compõem a irmandade feminina.

A canção, em sua essência, representa um convite refinado à celebração da diversidade. Ao proclamar um “salve” às mulheres narigudas, magras, barrigudas, depiladas, peludas, entre tantas outras, Medeiros desafia padrões estéticos estereotipados e destaca a beleza inerente a cada faceta única do feminino. A inclusão deliberada dessas características físicas heterogêneas não é apenas um ato consciente, mas uma ousada afronta aos ditames de estética corporal que, ao longo da história, relegaram inúmeras mulheres à “margem” (BERTH, 2019; GONZALEZ, 2020; FIGUEIREDO, 2020). A artista, assim, não se limita a celebrar; ela reivindica a individualidade, proclamando a existência de um espaço exclusivo reservado a cada mulher em seu coração. Reverberando como um estímulo à apreciação e à exaltação da beleza em todas as suas manifestações, forja-se uma mensagem essencial para a edificação de uma comunidade feminina resiliente. Este gesto é, pois, mais do que um reconhecimento visual; configura um apelo genuíno à aceitação e ao enaltecimento da beleza em suas variadas manifestações, uma autêntica celebração de cada elemento que compõe o mosaico feminino.

A referência à união, expressa pelo “meu grito é pela união”, eleva a mensagem da música para além da estética física. Antônia Medeiros não só reverencia a diversidade, mas também enfatiza a importância da solidariedade/aliança entre as mulheres – crucial para a conquista de direitos igualitários. Conforme argumentado por Judith Butler em *Corpos em aliança e a política das ruas*: notas para uma teoria performativa de assembleia:

(...) os corpos reunidos em assembleia articulam um novo tempo e um novo espaço para a vontade popular, não uma única vontade idêntica, nem uma vontade unitária, mas uma que se caracteriza como uma aliança de corpos distintos e adjacentes, cuja ação e cuja inação reivindicam um futuro diferente. Juntos eles exercem o poder performativo de reivindicar o público de uma maneira que ainda não foi codificada em lei e que nunca poderá ser completamente codificada em lei. E essa performatividade não é apenas a fala, mas também as reivindicações da ação corporal, do gesto, do movimento, da congregação, da persistência e da exposição à possível violência. (BUTLER, 2018, p. 65)

E aqui chamo a atenção ao uso reiterado do plural ao longo da música; trata-se, afinal, de mulheres nas suas mais profundas diversidades. Inquestionavelmente, este “salve” não é apenas para uma estética superficial, mas para a irmandade que transcende qualquer diferença percebida (“De tantas formas, tantas cores, tantas peles”).

Ao “reverenciar artistas, produtoras e, claro, compositoras”, a letra rende homenagem às mulheres que desempenharam papéis fundamentais na criação e promoção da música. Destaca-se, logo, não apenas as contribuições muitas vezes subestimadas das mulheres na indústria musical, mas também a necessidade de reconhecimento e igualdade de oportunidades. A alusão à liberdade como uma “asa para voar em qualquer direção” é, por sua vez, poética e profundamente simbólica, por refletir a autonomia na definição de seus próprios destinos, de seus próprios objetivos, independentemente das normas sociais.

Recorrendo a figuras inspiradoras como “Joyces, Anas, Zélias e Teresas”, a composição insere a experiência feminina em um contexto histórico passado (note-se o uso de pretérito perfeito em “suas grandezas *inspiraram* minha geração”). Essa abordagem reconhece, portanto, mulheres notáveis e realça a vital importância da transmissão intergeracional de narrativas e lutas, atestando a relevância da preservação e compartilhamento das histórias que moldaram o movimento feminista ao longo do tempo. Assim, além da reverência ao passado, constrói-se uma ponte entre as gerações, consolidando uma base sólida para a continuidade do ativismo feminino.

Na segunda parte da composição, acentua-se o enfoque na diversidade, compreendendo uma miríade de categorias: pretas, brancas, crespas, loiras, cis, trans e todas as demais que fazem eco a “Mulheres, mulheres, de tantas formas, tantas cores, tantas peles”. Ao nomear explicitamente corpos e subjetividades diversas, a canção formula uma resposta estética e política à imposição de um feminino homogêneo e normativo. Essa pluralidade encontra ressonância no pensamento de Lélia Gonzalez, que, ainda na década de 1980, denunciava os mecanismos culturais pelos quais o racismo e o sexismo marginalizavam as mulheres negras e pobres, relegando-as à condição de “não mulheres”. Gonzalez afirma que “[o] lugar em que nos situamos determinará nossa interpretação sobre o duplo fenômeno do racismo e do sexismo. (...) Nesse sentido, veremos que sua articulação com o sexismo produz efeitos violentos sobre a mulher negra em particular.” (GONZALEZ, 2020, p. 76). Crucial e concludente, essa abordagem atenta à interseccionalidade, admitindo que a experiência feminina é intrincadamente moldada não somente pelo gênero, mas também por fatores como raça/etnia e classe social. À luz das ideias de Kimberlé Crenshaw, “[n]o contexto da violência contra as mulheres, essa elisão da diferença nas políticas de identidade é problemática, fundamentalmente porque a violência que muitas delas experienciam é frequentemente moldada por outras dimensões identitárias, como raça e classe.”. A autora continua: “[a]lém disso, ignorar a diferença *dentro* dos grupos concorre para a tensão *entre* eles” (CRENSHAW, 1995, p. 357, *tradução minha*)².

A recorrente proclamação de “Mulheres, mulheres” ao longo da canção transcende a mera função de refrão instigante, transformando-se em um vigoroso mantra de empoderamento. Longe de ser apenas um atrativo musical, essa reiteração cria uma impactante sensação de coletividade, tecendo uma tapeçaria sonora na qual cada mulher, com suas singularidades, torna-se uma peça fundamental de um todo mais vasto. Ao preconizar a diversidade individual e construir um senso agudo de irmandade e união, essa invocatória consolida a ideia de que, coletivamente, as

²Do original “*In the context of violence against women, this elision of difference in identity politics is problematic, fundamentally because the violence that many women experience is often shaped by other dimensions of their identities, such as race and class. Moreover, ignoring difference within groups contributes to tension among groups*” (CRENSHAW, 1995, p. 357).

mulheres constituem uma força motriz capaz de inspirar transformações substantivas. A repetição, portanto, fundamenta a mensagem essencial de fortalecimento feminino por meio da unidade.

A amplitude da composição não se limita à celebração; faz, sensatamente, um apelo mobilizador. O uso reiterado do termo “respeitadas”, no final, ressoa como uma demanda não negociável por dignidade e um anseio de despertar num mundo no qual a reverência a cada mulher seja uma realidade presente. É, por conseguinte, um apelo por uma transformação cultural e social que reconheça e valorize plenamente a diversidade e o respeito.

“Salve Todas” é, assim, mais que uma canção; antes, constitui um poderoso testemunho da resistência feminina, da celebração da diversidade e da aspiração por uma sociedade mais justa e inclusiva. Por meio desta composição, Antônia Medeiros não apenas se revela como uma artista talentosa, mas também se ergue como uma voz influente no discurso sobre a igualdade de gênero.

Respeita as mina

Short, esmalte, saia, miniblusa, brinco, bota de camurça, e o batom?

- Tá combinando!

Uma deusa, louca, feiticeira, alma de guerreira

Sabe que sabe e já chega sambando

Calça o tênzin, se tiver afim, toda toda Swag, do hip hop ao reggae

Não faço pra buscar aprovação alheia

Se fosse pra te agradar a coisa tava feia

Então mais atenção, com a sua opinião

Quem entendeu levanta a mão

Respeita as mina

Toda essa produção não se limita a você

Já passou da hora de aprender

Que o corpo é nosso, nossas regras, nosso direito de ser

Respeita as mina

Toda essa produção não se limita a você

Já passou da hora de aprender

Que o corpo é nosso, nossas regras, nosso direito de ser

Sim, respeito é bom, bom

Flores também são

Mas não quando são dadas só no dia 08/03

Comemoração não é bem a questão

Dá uma segurada e aprende outra vez

Saio e gasto um dim, sou feliz assim

Me viro, ganho menos e não perco um rolezin

Cê fica em choque por saber que eu não sou submissa

E quando eu tenho voz cê grita “ah, lá a feminista!”

Não aguenta pressão, arruma confusão

Para que tá feio, irmão!

Respeita as mina
Toda essa produção não se limita a você
Já passou da hora de aprender
Que o corpo é nosso, nossas regras, nosso direito de ser

Respeita as mina
Toda essa produção não se limita a você
Já passou da hora de aprender
Que o corpo é nosso, nossas regras, nosso direito de ser

Não leva na maldade não, não lutamos por inversão
Igualdade é o x da questão, então aumenta o som
Em nome das Marias, Quitérias, da Penha Silva
Empoderadas, revolucionárias, ativistas

Deixem nossas meninas serem super-heroínas
Pra que nasça uma Joana d'Arc por dia
Como diria Frida "eu não me Kahlo!"
Junto com o bonde saio pra luta e não me abalo

O grito antes preso na garganta já não me consome
É pra acabar com o machismo, e não pra aniquilar os homens
Quero andar sozinha, porque a escolha é minha
Sem ser desrespeitada e assediada a cada esquina

Que possa soar bem
Correr como uma menina
Jogar como uma menina
Dirigir como menina
Ter a força de uma menina
Se não for por mim, mude por sua mãe ou filha

Respeita as mina
Toda essa produção não se limita a você
Já passou da hora de aprender
Que o corpo é nosso, nossas regras, nosso direito de ser

Respeita as mina
Toda essa produção não se limita a você
Já passou da hora de aprender
Que o corpo é nosso, nossas regras, nosso direito de ser

(SMITH, 2017)

Poderosa manifestação de independência, autoaceitação e resistência, "Respeita as mina" é uma canção protagonizada pela artista Kell Smith, que, imersa nas águas profundas do feminismo, proclama a soberania do corpo, desafiando audaciosamente as normas sociais.

A canção se inicia com uma descrição ousada e afirmativa da diversidade que permeia a moda feminina, desde esmalte até saias e minibusas, pondo ênfase nas escolhas e estilos que as mulheres podem adotar. Investindo num ato imponente de evidenciar a rejeição das expectativas sociais e, por conseguinte, a afirmação de autonomia, Smith apresenta uma imagem de uma mulher que se veste para si mesma, sem buscar consentimento externo (“Não faço pra buscar aprovação alheia / Se fosse pra te agradar a coisa tava feia”); portanto, um cenário no qual a liberdade de expressão não é apenas aceita, mas reverenciada com celebração. Essa afirmação estética e política da autonomia corporal e simbólica se inscreve como resposta direta a um mergulho profundo – e quase irreversível – em um estado de alienação de si que marca tantas experiências femininas em uma sociedade que insiste em definir as mulheres a partir de olhares externos (BERTH, 2019). Enquanto esse estado alienante promove o afastamento da própria subjetividade, da autoestima e da autonomia, a canção – a exemplo do próprio lema “Respeita as mina” – atua como gesto de desalienação, uma tentativa de resgatar e reconstruir uma autoimagem afirmativa, crítica e insurgente. Ao rejeitar o olhar normativo e celebrar a liberdade de escolha, a voz poética contribui para a construção de uma identidade que não apenas resiste às imposições sociais, mas que as reconfigura a partir do desejo, da autenticidade e da pluralidade femininas.

A reiteração contínua do chamado “Respeita as mina” é uma afirmação vigorosa – um mantra quase –, convocando o respeito e aceitação universais das mulheres em sua totalidade. Trata-se de uma exigência de reconhecimento da diversidade feminina, de uma rejeição às limitações impostas às mulheres com relação à sua aparência e comportamento. Essa repetição serve, pois, como um lembrete assíduo da necessidade de uma mudança cultural que abrace e atenda as escolhas individuais das mulheres. Ressoando fortemente no contexto atual de debates sobre autonomia e direitos reprodutivos, a canção proclama a prerrogativa de cada mulher de determinar as regras de seu próprio corpo (“Que o corpo é nosso, nossas regras, nosso direito de ser”).

A crítica à comemoração do Dia Internacional da Mulher, expressa nos versos “Flores também são / Mas não quando são dadas só no dia 08/03”, ressalta uma realidade significativa. Smith desaprova a superficialidade das solenidades que não se traduzem em respeito cotidiano. Longe de ser uma celebração pontual ou um evento esporádico, o feminismo é uma luta diária, evidenciando que a genuína igualdade – profundamente necessária – deve ser uma prática constante (ADICHIE, 2014, HOLLANDA, 2019).

A narrativa da música ressalta a independência financeira, mesmo diante da realidade amplamente reconhecida de que mulheres, quando ocupam posições equivalentes às dos homens, enfrentam disparidades salariais (“Saio e gasto um dim, sou feliz assim / Me viro, ganho menos e não perco um rolezin”). A artista, ao reduzir a expressão monetária “dim dim” para simplesmente “dim”, adota uma estratégia poética sutil – mas incisivamente crítica – para evidenciar a discrepância de remuneração entre homens e mulheres.

A resistência ao jugo e a ênfase na voz própria, que marca a passagem de objeto a sujeito (RAGO, 2019) – a “voz liberada” como diria bell hooks (HOOKS, 1989) –, são elementos-chave nesta produção. Ao abordar a pressão social e os padrões impostos às mulheres, a música revela uma narrativa mais vigorosa. O verso “Cê fica em choque por saber que eu não sou submissa” confronta diretamente as expectativas tradicionais sobre o papel social da mulher. Note-se como a palavra “submissa”, aqui, é carregada de conotações históricas e culturais

que são desafiadas e rejeitadas. Outro ponto abordado, que marca um discurso falocêntrico e patriarcal, é a ironização ou a tentativa de rebaixamento em relação à figura da feminista. A afirmação “ah, lá a feminista!” indica um tom de deboche ou desdém associado a essa palavra. Nesta ocasião, lembro-me de Chimamanda Ngozi Adichie no livro *Sejamos todos feministas* ao dismantelar, satirizando, ideias cristalizadas do que é ser feminista:

(...) só queria ilustrar como a palavra “feminista” tem um peso negativo: a feminista odeia os homens, odeia sutiã, odeia a cultura africana, acha que as mulheres devem mandar nos homens; ela não se pinta, não se depila, está sempre zangada, não tem senso de humor, não usa desodorante (ADICHIE, 2014, p. 6)

Além disso, a escolha do termo “grita” no contexto de “cê grita” enfatiza uma resposta não apenas exagerada, mas também agressiva à manifestação vocal feminina. A veemência dessa reação insinua uma dual tentativa: a de depreciar e, simultaneamente, de coibir a expressão da voz feminina, evidenciando um desconforto significativo e uma resistência marcante à ideia de uma mulher se manifestar.

A inclusão de referências a figuras históricas e icônicas, como Joana d’Arc e Frida Kahlo, adiciona uma camada de profundidade à mensagem da canção, pois estabelece uma ponte entre a atual batalha das mulheres e as pioneiras do passado, sublinhando a ancestral tradição de resistência e fortalecimento feminino. Smith faz uma alusão perspicaz à famosa pintora mexicana (“Como diria Frida ‘eu não me Kahlo!’”), incorporando seu nome para comunicar de maneira assertiva a recusa em se curvar às expectativas sociais preestabelecidas. Trata-se de um aceno – ou um “salve”, como diz Antônia Medeiros – à história das mulheres que se contrapuseram às diretrizes para se tornarem agentes de mudança.

O verso contundente “O grito antes preso na garganta já não me consome” encarna um gesto de ruptura com a história de silenciamento que marcou a experiência de tantas mulheres. Não se trata apenas de libertar a voz, mas de reivindicar o direito de existir plenamente, de nomear o mundo a partir de si. Essa libertação vocal é, ao mesmo tempo, política e epistemológica: é o surgimento de uma fala que se recusa a ser moldada por paradigmas alheios. Como aponta a crítica feminista, é preciso “encontrar seu próprio assunto, seu próprio sistema, sua própria teoria e sua própria voz” (SHOWALTER, 1994, p. 29) – e é exatamente isso que as mulheres têm feito ao transformar o que antes era repressão em potência discursiva. Ao romper com linguagens herdadas e estruturas excludentes, forjam um novo léxico, um novo campo de sentidos onde a autonomia é não apenas expressa, mas criada. Nesse processo, o grito antes sufocado se converte em voz insurgente – e essa insurgência é condição inegociável para a construção de uma sociedade verdadeiramente igualitária.

Contudo, a canção não se limita à crítica; ela oferece uma visão otimista para o porvir. A passagem “Quero andar sozinha, porque a escolha é minha” coloca em destaque a essencialidade da autonomia e reforça a necessidade de as mulheres tanto terem a prerrogativa de selecionar seus rumos como de trilhá-los sem receio de censuras ou assédios.

Eis que a composição atinge seu ápice em uma exaltação da resiliência feminina, proclamando a capacidade de as mulheres se tornarem verdadeiras super-heroínas, ao mesmo tempo que desafia e dismantela os estigmas arraigados nas expressões depreciativas como

“correr como uma menina” ou “jogar como uma menina”. A mensagem ressoa inequivocamente: a condição feminina não é um fardo, mas, sim, uma fonte inesgotável de fortaleza.

Em conclusão, “Respeita as mina” é mais do que uma canção; é um manifesto intrínseco de empoderamento feminino. Tecendo habilmente uma narrativa que reverencia a diversidade, Kell Smith desafia com destemor os estereótipos enraizados e proclama, de forma incontestável, o direito inalienável de cada mulher ser tratada com respeito. Num cenário social permeado por normas restritivas, esta composição reverbera como um lembrete eloquente de que a genuína igualdade floresce a partir do respeito incondicional por todas as mulheres.

P. U. T. A

Renasci foi das cinzas das guerreiras
Pela mesma missão que me desfez
Vê meu corpo no chão mais uma vez
Reforçando o poder da terra santa
Pois quem queima em seu solo depois planta
Dá lugar pra raiz vingar sua fruta
Que a floresta e a mata tão na luta
Se curando na voz da benzedeira
Minhas vestes é mulamba
E as feiticeiras são as mesmas que hoje chamam P.U.T.A

Ontem desci no ponto ao meio-dia
Contramão me parecia
Na cabeça a mesma reza

Deus que não seja hoje o meu dia
Faço a prece e o passo aperta
Meu corpo é minha pressa

Ouviu-se um grito agudo engolido no centro da cidade
E na periferia? Quantas? Quem?
O sangue derramado e o corpo no chão
Guria...

Por ser só mais uma guria
Quando a noite virar dia
Nem vai dar manchete (nem vai dar manchete)
Amanhã a covardia vai ser só mais uma que mede, mete, e insulta
“Vai filho da puta”

Painho quis de janta eu
Tirou meus trapos, e ali mesmo me comeu
De novo a pátria puta me traiu
E eu que sirvo de cadela no cio, no cio,
de cadela no cio, no cio, no cio

E eu corro (e eu corro)
Pra onde eu não sei
Socorro (socorro)
Sou eu dessa vez
E eu corro (e eu corro)
Pra onde eu não sei
Socorro (socorro)
Sou eu dessa vez

Hoje me peguei fugindo
e era breu, e o sol tinindo
Lá vai a marionete
nada que hoje dê manchete (e ainda se escuta)
A roupa era curta
Ela merecia
O batom vermelho
Porte de vadia
Provoca o decote
Fere fundo o corte
Morte lenta ao ventre forte

Eu às vezes mudo o meu caminho
quando vejo que um homem vem em minha direção
Não sei se vem de rosa ou espinho
se é um tapa ou é carinho
o bendito ou agressão
E se mudasse esse ponto de vista
e o falo fosse a vítima
o que o povo ia falar?
Trocando, assim, o foco da história
tirando do homem a glória
de mandar nesse lugar

Socorro tô num mato sem cachorro
ou eu mato ou eu morro
e ninguém vai me julgar
E foda-se se me rasgar a roupa
te arranco o pau com a boca
e ainda dou pra tu chupar

Pra ver como é severo o teu veneno
Eu faço do mundo pequeno
E Deus permita me vingar
E Deus permita me vingar
E Deus permita me vingar

E eu corro (e eu corro)
Pra onde eu não sei

Socorro (socorro)
Sou eu dessa vez
E eu corro (e eu corro)
Pra onde eu não sei
Socorro (socorro)
Sou eu dessa vez

Morreu na contramão atrapalhando o sábado
(socorro)
Agonizou no meio do passeio público
Morreu na contramão como se fosse máquina
(socorro)
Seus olhos embotados de cimento e tráfego
Amou daquela vez como se fosse a última
Amou daquela vez como se fosse máquina

(MULAMBA, 2016)

Obra poética intensa e provocativa, a canção “P. U. T. A” do grupo Mulamba confronta questões incontornáveis sobre a condição feminina na sociedade, explorando temas como a violência, a opressão de gênero e a resistência.

A composição se inicia com uma poderosa afirmação de renascimento “das cinzas das guerreiras”. Trata-se de um conceito simbólico, sugerindo uma conexão com a força, a resiliência e a persistência – apesar das adversidades – das mulheres que vieram antes daquela que se coloca como eu lírico. A metáfora do corpo como “terra santa” é particularmente evocativa. Essa referência associada à ideia de que “quem queima em seu solo depois planta” sugerem um ciclo de reinício e crescimento, no qual a destruição é seguida pela regeneração. Uma exegese sugestiva desse fato pode ser vislumbrá-lo como uma metáfora para as experiências dolorosas e excruciantes enfrentadas pelas mulheres, mas, ao mesmo tempo, para sua capacidade de recuperação e reerguimento a partir desses reveses. Mais do que uma entidade física, o corpo feminino é, sob essa ótica, um território sagrado, prenhe de histórias e memórias. A alusão à terra – que, portanto, corrobora a conexão intrínseca entre a mulher e seu entorno – ressalta o vínculo com a ancestralidade e a importância de preservar e proteger esse espaço virtuoso/sacralizado.

Ao adotar o termo “mulamba”³ – que não por casualidade é o nome da banda – para descrever a vestimenta de mulheres que recusam o padrão, a canção mais do que desafiar estereótipos depreciativos atribuídos a corpos femininos marginalizados, reapropria esses marcadores como expressão de poder e resistência. Ao fazê-lo, desloca o corpo de sua condição histórica de docilidade e controle – como descrito por Foucault (1979), que aponta para um corpo moldado, treinado e submetido, tornado “dócil” pelas forças disciplinares – e o reposiciona como território de insurgência. A evocação das “feiticeiras”, que são chamadas de “P.U.T.A.”, não é apenas uma denúncia da violência simbólica, mas também uma convocação à autonomia:

³ “Mulambo”, ou “molambo”, termo de raiz angolana, remete originalmente a “farrapo”. Sua origem remonta aos tempos da escravidão, inicialmente adotado pelos senhores de engenho para se referirem aos escravizados. Com o tempo, contudo, assumiu conotações pejorativas, passando a denotar uma pessoa malvestida ou suja.

trata-se de um corpo que se recusa a obedecer, que ressignifica os insultos e os converte em força criativa, espiritual e política. Historicamente manipulado, o corpo feminino, assim, torna-se agora corpo-sujeito, capaz de subverter as normas de gênero e os dispositivos de poder que o tentaram silenciar.

O relato pessoal do eu enunciativo sobre descer no ponto ao meio-dia e fazer uma prece aponta para um cotidiano permeado por vulnerabilidade, medo e preocupações constantes pela segurança. A narrativa sobre ser “só mais uma guria” realça a banalização da violência de gênero e a forma como as vidas das mulheres são recorrentemente desvalorizadas. A referência à covardia e a ausência de manchetes para casos de violência põem em mira a indiferença sistemática para com o sofrimento das mulheres, denunciando a naturalização da dor feminina e revelando uma estrutura social que rotineiramente desvaloriza e negligencia suas vidas. Esse silêncio coletivo e essa indiferença social operam como formas de violência moral: não se trata apenas de agressões explícitas, mas de uma desqualificação cotidiana que se infiltra em gestos, olhares e ausências. Assim, a experiência narrada não é isolada, mas reflete uma estrutura que insiste em negar às mulheres o reconhecimento de sua humanidade plena (BANDEIRA, 2019).

Viscerais e provocativos, os versos seguintes denunciam a violência sexual e o abuso de poder. A menção a “painho” indica uma figura de autoridade/patriarcal, expondo uma assimetria hierárquica entre ele, o painho, e o eu enunciativo, a vítima. A expressão “quis de janta eu” pode ser lida como um ato de dominação e desumanização, no qual a “narradora” é reificada, reduzida a um mero objeto de desejo e satisfação. A descrição, por exemplo, de ter seus “trapos tirados” sugere uma vulnerabilidade extrema e uma invasão de privacidade tirânica sobre o corpo do outro. Eurídice Figueiredo em *Por uma crítica feminista* escreve que “[a] pesar de pensarmos que nossos corpos nos pertencem, eles têm uma dimensão pública, o que implica que podem ser vulneráveis a ataques” (FIGUEIREDO, 2020, p. 226-227). Refletindo sobre essa hostilidade, Audre Lorde, por sua vez, observa que

(...) estupro não é uma forma agressiva de sexualidade, mas uma agressão sexualizada. Como Kalamu ya Salaam, escritor negro, destacou: “Enquanto a dominação masculina existir, o estupro vai existir. Somente com a revolta das mulheres e com a conscientização dos homens sobre a sua responsabilidade de lutar contra o machismo nós podemos, coletivamente, parar o estupro” (LORDE, 2019, p. 149)

Outros elementos golpeiam ainda mais descomedidamente nossa sensibilidade. A metáfora da “pátria puta” traidora coloca em evidência a ruptura de confiança não apenas em nível pessoal, mas em esfera coletiva, implicando uma crítica ferrenha às instituições que, ao invés de proteger, contribuem para a perpetuação de dinâmicas nocivas. Um exemplo inequívoco desse fenômeno é fornecido por Angela Davis em sua obra *Mulheres, raça e classe*, enquanto aborda a situação das mulheres negras:

(...) na própria condição de vítimas de estupro, elas têm encontrado pouca ou nenhuma simpatia desses homens de uniformes e togas. E histórias sobre ataques de policiais a mulheres negras – vítimas de estupro que, às vezes, sofrem um segundo estupro – são ouvidas com muita frequência para ser descartadas como anormais. (DAVIS, 2016, p. 176)

No ápice da desumanização e objetificação, a equiparação do eu enunciador a uma “cadela no cio” atinge um grau radical de aviltamento, delineando uma imagem que não apenas reduz a identidade a um estado animalizado, mas também sugere uma drástica condição de desamparo, em que o corpo é esvaziado de subjetividade e entregue à lógica violenta do desejo alheio. Essa analogia desalentadora sublinha tanto a exploração sexual como a ausência flagrante de autonomia, transformando a figura feminina em um mero objeto convidativo à lascívia, desprovido de voz e vontade própria. A reiteração insistente dessa metáfora degradante, especialmente por meio da expressão “no cio”, reforça ainda mais essa condição de subjugação atribuída à mulher, apontando para uma persistência insidiosa que perpetua sua objetificação e segregação.

Os versos “E eu corro (e eu corro) / Pra onde eu não sei / Socorro (socorro) / Sou eu dessa vez” revelam uma profunda urgência e desespero, encapsulando a angústia infinda e a busca por uma fuga incerta. A recorrência da ideia de uma corrida em direção a um destino imprevisível, realçada pela expressão “Pra onde eu não sei”, insinua um estado de desorientação e indecisão. A palavra “socorro” potencializa a urgência, ecoando como um apelo desesperado por assistência. A ênfase repetida nesses versos, alternando entre “E eu corro” e “Socorro”, cria uma cadência frenética, acentuando a sensação de desespero e a corrida tumultuada em direção a um lugar cujas coordenadas permanecem obscuras. Nesse contexto, ressoa uma reprovação mordaz, ainda que implícita, à precariedade da segurança pública, que se revela não apenas como uma falha administrativa, mas como um flagrante descaso com a integridade e o bem-estar da população.

A composição textual também evidencia a experiência da mulher em um mundo onde a liberdade muitas vezes é restringida e julgamentos cruéis são proferidos com base na aparência. A descrição da mulher como uma “marionete” pontua a impressão de falta de agência, sendo controlada por forças externas, possivelmente – ou certamente – pelas normas sociais do patriarcado (GONZALEZ, 2020). A crítica se intensifica ao descrever a mulher com uma “roupa curta” e associá-la a termos pejorativos como “merecia” e “vadia”. Isso expõe a cultura de culpabilização da vítima, na qual a vestimenta é erroneamente tomada como justificativa para a violência ou assédio (LORDE, 2019). A menção ao “batom vermelho” aponta como elementos considerados expressões de feminilidade são deturpados para rotular e condenar a mulher. A crítica continua ao assinalar o “decote” como provocação, ressaltando de que modo a autonomia sobre o próprio corpo é interpretada como um convite ao abuso. Os versos “Fere fundo o corte / Morte lenta ao ventre forte” são especialmente potentes, evocando uma imagem de dor física ou emocional que penetra intimamente e instaura uma perda progressiva da força ou vitalidade.

Quase no desfecho da composição, ocorre uma inversão interessante de papéis de gênero, incitando-nos a refletir sobre como a sociedade reagiria se fosse o homem a temer a violência. A sugestão de inverter (subverter?) práticas tradicionais, tornando o “falo” a vítima, desafia diretamente as percepções normalizadas de poder e controle. A questão retórica sobre a reação do público revela a hipocrisia subjacente às normas de gênero, destacando como a empatia muitas vezes seletiva contribui para a perpetuação da desigualdade. A alusão à “glória” do homem e seu papel social dominante aponta para a necessidade de questionar e reconfigurar as estruturas de poder profundamente enraizadas que perpetuam a hierarquia de gênero, subjugando as vozes femininas e reforçando as desigualdades históricas (HOOKS, 1989; CRENSHAW, 1995; RIBEIRO, 2017; COLLINS, 2019; GONZALEZ, 2020). Dessa forma, a composição não apenas critica,

mas desafia de maneira contundente as normas sociais que relegam as mulheres a posições de subalternidade, promovendo uma visão provocadora e transformadora da equidade de gênero.

A metáfora “Socorro tô num mato sem cachorro” sugere uma situação alarmante, na qual a “narradora” se encontra em um impasse. A dualidade entre “matar ou morrer” revela o conflito interno e a urgência de decisões terminantes. A recusa em se sujeitar ao julgamento social (“e ninguém vai me julgar”) denota um anseio por autonomia e resistência às expectativas opressivas. As ações simbólicas, como “rasgar a roupa” e “arrancar o pau com a boca”, expressam uma resistência assertiva contra a dominação do corpo feminino. Evocando tanto a implacabilidade do veneno quanto a intervenção divina, a busca por vingança amplifica a narrativa para além do âmbito pessoal, simbolizando uma luta mais abrangente contra injustiças e a busca por redenção. A ferocidade e o resolutivo desejo de retaliação ressaltam, ainda, a frustração e a ira acumuladas diante da impunidade e da ausência de justiça, conferindo uma intensidade emocional que ecoa os clamores por reparação e equidade. A reiteração de “E Deus permita me vingar” revela, em última análise, um anseio profundo por justiça, ao mesmo tempo em que destaca a descrença no sistema em garantir a proteção das mulheres, conferindo à composição uma tonalidade de desafio e resistência.

Em sua essência, “P. U. T. A” transcende a esfera musical para se converter em um autêntico manifesto. Ao abordar a violência de gênero sem reservas, desafia a sociedade a reconhecer e enfrentar as injustiças, proporcionando uma experiência musical que não só ressoa nos ouvidos, mas ecoa nas consciências, convocando ações em prol de uma sociedade mais justa e igualitária. Este manifesto musical inspira, então, reflexões profundas e engajamento ativo na busca por transformações significativas em nosso tecido social pervasivamente esgarçado.

Considerações finais

No âmbito deste artigo, empreendi um mergulho nas profundezas da interseção entre música e ativismo no contexto do feminismo, explorando as letras de canções como manifestações ativas que ecoam as experiências, desafios e conquistas das mulheres na contemporaneidade. Submeti a escrutínio três composições emblemáticas: “Salve Todas” de Antônia Medeiros, “Respeita as Mina” de Kell Smith e “P. U. T. A” do grupo Mulamba.

A análise implementada revelou como essas canções transcendem a mera expressão artística, tornando-se poderosos veículos de empoderamento feminino, crítica social e resistência. “Salve Todas” celebra a diversidade e a solidariedade feminina, sublinhando a vital importância da união no incessante caminho em direção a direitos igualitários. “Respeita as mina” desafia vigorosamente as normas sociais, proclamando a autonomia inalienável das mulheres e clamando por respeito universal, acentuando a imperiosa necessidade de uma transformação cultural constante e profunda. “P. U. T. A”, por sua vez, mergulha corajosamente nas questões incontornáveis e complexas da violência de gênero, oferecendo um manifesto que transcende os limites da expressão musical e convoca ações concretas em prol de uma justiça verdadeira e duradoura.

Cada composição, à sua maneira, foi interpretada como um chamado à ação, uma convocação para uma transformação cultural e social mais ampla. Para além de expressarem a riqueza intrínseca da experiência feminina, essas canções oferecem uma resistência vigorosa

contra as injustiças, desafiando tenazmente os estereótipos e promovendo a construção de uma sociedade mais justa e igualitária.

Em última análise, essas obras musicais não apenas ilustram a complexidade e diversidade das experiências femininas na sociedade contemporânea, mas também oferecem uma trilha sonora para a resistência e a transformação. Ao se tornarem manifestos intrínsecos de empoderamento feminino, convidam tanto à apreciação artística como à reflexão profunda e à ação em direção a uma realidade onde a igualdade de gênero seja uma conquista plena e incontestável.

Referências

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **Sejamos todos feministas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

ATTALI, Jacques. **Noise: The Political Economy of Music**. Manchester: Manchester UP, 1985.

BANDEIRA, Lourdes Maria. Violência de gênero: a construção de um campo teórico de investigação. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque (org.). **Pensamento feminista brasileiro: formação e contexto**. Bazar do Tempo: Rio de Janeiro, 2019. p. 293-314.

BERTH, Joice. **O que é empoderamento?** Belo Horizonte: Letramento, 2019.

BUTLER, Judith. **Corpos em aliança e a política das ruas**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

COLLINS, Patricia Hill. **Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento**. Tradução Jamille Pinheiro Dias. São Paulo: Boitempo Editorial, 2019.

CRENSHAW, Kimberlé. Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color. In: CRENSHAW, Kimberlé *et al.* (ed.). **Critical Race Theory: The Key Writings That Formed the Movement**. New York: New Press, 1995. p. 357-383.

CRENSHAW, Kimberlé *et al.* (ed.). **Critical Race Theory: The Key Writings That Formed the Movement**. New York: New Press, 1995.

FIGUEIREDO, Angela. Carta de uma ex-mulata à Judith Butler. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de. (org.). **Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020, p. 240-258.

FIGUEIREDO, Eurídice. **Por uma crítica feminista: leituras transversais de escritoras brasileiras**. Porto Alegre: Zouk, 2020.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 2020.

HOLLANDA, Heloisa Buarque de. **Pensamento feminista brasileiro: formação e contexto.** Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.

HOOKS, Bell. **Talking Back: Thinking Feminist, Thinking Black.** Boston, MA: South End Press, 1989.

JOHNSON, E. Patrick. 'Quare' Studies or (Almost) Everything I Know about Queer Studies I Learned from My Grandmother. *In: JOHNSON, E. Patrick.; HENDERSON, Mae G. (ed.). **Black Queer Studies: A Critical Anthology.** Durham: Duke University Press, 2005. p. 124-157.*

LORDE, Audre. **Irmã outsider.** Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

MEDEIROS, Antônia. **Salve todas.** Single. 2022.

MONTERO, Rosa. **Historias de mujeres.** Madrid: Alfaguara, 1995.

MULAMBA. **P.U.T.A.** 2016

RAGO, Margareth. Epistemologia feminista, gênero e história. *In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de. **Pensamento feminista brasileiro: formação e contexto.** Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019. p. 371-387.*

RAMOS LÓPEZ, Pilar: **Feminismo y música. Introducción crítica.** Madrid: Narcea, 2003.

RIBEIRO, Djamila. **O que é lugar de fala?** Belo Horizonte: Letramento: Justificando, 2017.


SMITH, Kell; **Respeita as mina.** Midas Music. 2017.

SHOWALTER, Elaine. A crítica feminista no território selvagem. *In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). **Tendências e impasses: o feminismo como crítica da cultura.** Rio de Janeiro: Rocco, 1994, p. 23-57.*

UMA ANÁLISE CRÍTICA DE LETRAS DE CANÇÕES FEMINISTAS: DESAFIOS, EMPODERAMENTO E TRANSFORMAÇÃO SOCIAL

A CRITICAL ANALYSIS OF FEMINIST SONG LYRICS: CHALLENGES, EMPOWERMENT, AND SOCIAL TRANSFORMATION

Fernando Luís DE MORAIS*

 <https://orcid.org/0000-0003-4123-7824>
UNICENTRO

Recebido em 11/06/24. Aceito em 16/04/25

Resumo: Na paisagem cultural contemporânea, em que a dinâmica entre gêneros e as questões relacionadas à igualdade estão no epicentro das discussões, delinea-se um campo produtivo para a intersecção entre música e ativismo. Sob esse prisma, empreendo, neste artigo, uma análise reflexiva e circunstanciada das letras de canções integrantes de um projeto cujo cerne é o feminismo. Busco, ao longo deste estudo, esquadrihar não apenas a superfície textual, mas mergulhar nas profundezas da narrativa musical para compreender como essas expressões se tornam agentes de empoderamento feminino. Parto da premissa de que a música, longe de ser uma mera manifestação artística, é um espelho e, simultaneamente, um forjador ativo da cultura. Meu propósito, portanto, é desvelar as intrincadas camadas de significado presentes nas composições musicais feministas, entendendo-as como narrativas potentes que ecoam as experiências, desafios e conquistas das mulheres na contemporaneidade.

Palavras-chaves: Ativismo. Canções feministas. Empoderamento feminino. Igualdade de gênero. Resistência.

Abstract: Within the contemporary cultural milieu, where discussions on gender dynamics and issues of equality take center stage, a fertile ground unfolds at the crossroads of music and activism. Through this perspective, this article embarks on a comprehensive and introspective

*Doutor em Letras (Teoria e Estudos Literários) pela Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” - UNESP/IBILCE, São José do Rio Preto – SP, com períodos de pesquisa na Concordia University (Montreal, Canadá) e Université de Sherbrooke (Sherbrooke, Canadá), onde atuou como assistente de pesquisa. Atualmente, é professor colaborador da Universidade Estadual do Centro-Oeste – UNICENTRO, campus Santa Cruz, Guarapuava – PR, e membro do Grupo de Pesquisa Gênero e Raça da Universidade Estadual Paulista (UNESP/IBILCE). Suas áreas de atuação incluem estudos literários, com ênfase em estudos de gênero, análises *queer* e *quare*, raça/etnia e classe.

examination of the lyrics embedded in a project rooted in feminism. Throughout this exploration, my objective extends beyond unraveling the superficial text, venturing into the profound realms of musical storytelling to comprehend how such expressions transform into catalysts for female empowerment. Grounded in the belief that music is more than a mere artistic expression – it is both a reflection and an active sculptor of culture – my aim is to reveal the nuanced layers of meaning within the lyrics of these feminist songs, recognizing them as dynamic narratives resonating with the experiences, trials, and triumphs of women in the contemporary era.

Keywords: *Activism. Female empowerment. Feminist songs. Gender equality. Resistance.*

Introdução

E por que apenas mulheres? Bem, por essa sensação (...) de abrir as águas calmas e extrair dali um monte de surpreendentes criaturas abissais. Além disso, lendo biografias e diários de mulheres, descobre-se perspectivas sociais inesperadas, como se a vida real, a vida cotidiana, composta por homens e mulheres de carne e osso, tivesse seguido rumos diferentes da vida oficial, registrada com todos os preconceitos nos anais.

(...) Porque existe uma história que não está na história e que só pode ser resgatada aguçando o ouvido e ouvindo os sussurros das mulheres.

(Rosa Montero)

Na intrincada tapeçaria das expressões artísticas, a música ressoa como uma das formas mais vívidas e influentes de comunicar experiências, desejos e, crucialmente, de desafiar estruturas normativas. No cenário atual, onde o feminismo se estabelece como um movimento inevitável na busca pela igualdade de gênero, a música se destaca como uma poderosa ferramenta na propagação desses ideais e na construção de uma narrativa alternativa. Como defende Pilar Ramos López em *Feminismo y música. Introducción crítica*: “(...) a crítica feminista da música oferece novas perguntas, novos problemas, novas perspectivas para questões antigas e novas dúvidas sobre certezas até então consideradas óbvias” (RAMOS LÓPEZ, 2003, p. 10, *tradução minha*)¹. Diante disso, visto, neste artigo, a aprofundar a compreensão sobre a intersecção entre música e feminismo, debruçando-me, especificamente, sobre um *corpus* de canções permeadas por temas feministas e que nomeio, aqui, portanto, como um projeto de músicas feministas. O foco por mim direcionado permite explorar de que maneira as produções eleitas contribuem para a disseminação de narrativas emancipatórias e, por conseguinte, fomentadoras da transformação social.

O reconhecimento da música como um veículo catalítico de resistência e expressão é uma constatação longamente estabelecida (ATTALI, 1985). Movimentos sociais ao longo da história têm nela encontrado uma aliada poderosa para amplificar vozes periferizadas e questionar normas rigidamente instauradas. No entanto, ao direcionarmos nossa atenção para um projeto dedicado

¹Do original: “(...) la crítica feminista de la música ofrece nuevas preguntas, nuevos problemas, nuevas perspectivas para problemas antiguos, y nuevas dudas sobre certidumbres tenidas hasta ahora por obvias” (RAMOS LÓPEZ, 2003, p. 10).

ao feminismo, somos convidados a mergulhar em uma análise mais específica e orientada. A pesquisa que aqui se desenha não apenas aborda a representação das mulheres nas canções, mas também busca compreender como essas narrativas moldam percepções, desafiam estereótipos e, em última análise, influenciam a consciência coletiva. Explorarei, ao longo deste trabalho, tanto as temáticas recorrentes como as metáforas e os simbolismos empregados, destacando as estratégias artísticas que potencializam o impacto dessas composições.

A pertinência intrínseca deste estudo transcende a mera catalogação e análise de canções feministas; reside, antes, no singular potencial dessas composições de contribuir, de maneira palpável, para a desconstrução de paradigmas de gênero. Portanto, esta investigação não busca apenas desvelar as nuances das letras, mas, sim, desbravar a transformação dessas expressões artísticas em instrumentos eficazes na contínua luta pela igualdade de gênero. Ao imergir na análise minuciosa dessas peças musicais, meu propósito é identificar não apenas as mensagens que transmitem, mas igualmente compreender como reverberam na sociedade, desafiando normas estabelecidas e fortalecendo a voz das mulheres. Este estudo almeja ultrapassar a esfera puramente artística, percebendo a música como uma força ativa de mudança social e cultural, capaz de moldar percepções, influenciar atitudes e, em última instância, contribuir para a construção de um mundo mais igualitário. Em outros termos, aspiro a fornecer um aporte substancial à compreensão da dialética entre música e feminismos contemporâneos, explorando as maneiras pelas quais a expressão musical pode tanto refletir quanto moldar as complexidades das interações sociais e, assim, fomentar discussões pertinentes sobre o futuro da igualdade de gênero.

A música como voz dos movimentos sociais

Ao longo dos séculos, a música assertivamente se posicionou como uma forma de expressão artística singular e influente, não apenas por sua capacidade intrínseca de comunicar emoções e conceitos, mas também por desempenhar um papel intrépido ao incitar ativamente a resistência (ATALLI, 1985). Entrelaçada aos movimentos sociais, ela se converte em uma ferramenta catalisadora, desempenhando um papel crucial na mobilização, conscientização e construção de identidades coletivas (RAMOS LÓPEZ, 2003). No âmbito do feminismo, essa intersecção revela-se determinante, delineando como a cultura não apenas reflete, mas, sobretudo, impulsiona transformações sociais.

Desde representações femininas, frequentemente limitadas a estereótipos convencionais e, em grande medida, marcadas por uma visão misógina, até o surgimento de artistas contemporâneas que forjam suas próprias narrativas, a música popular tece um reflexo dinâmico das mudanças sociais. Canções arraigadas na tradição brasileira como “Mulher indigesta” de Noel Rosa, “Ai que saudades da Amélia” de Mário Lago e “Minha nega na janela” de Germano Mathias, além de expressarem visões acentuadamente machistas, por vezes, incorporam elementos racistas, perpetuando tipificações que degradam a imagem feminina, rebaixando as mulheres ao nível de depreciação humana. Felizmente, a (r)evolução dessas narrativas aponta para um aumento não apenas na diversidade de vozes femininas, mas também para uma transformação nas temáticas e abordagens. Nesse contexto diacrônico, as composições feministas surgem como agentes vitais no empoderamento das mulheres, proporcionando uma plataforma para expressão de suas

experiências, lutas e conquistas. Ao abordar temas como sexismo, desigualdade de gênero e objetificação do corpo, essas composições se tornam narrativas poderosas, ecoando experiências historicamente silenciadas/desvalorizadas. A representatividade, nesse cenário, é essencial, e a música emerge como uma força capaz de criar espaços de subversão (ATTALI, 1985) para uma multiplicidade de vozes femininas.

Composições engajadas em questões feministas têm o potencial de amplificar mensagens de conscientização, funcionando como pontes emocionais que conectam experiências individuais à luta coletiva, inspirando ações e uma rede de solidariedade (BUTLER, 2018). Ao entrelaçar arte e ativismo, essas narrativas conseguem atingir públicos diversos, transmitindo mensagens que provocam reflexão e mobilizam a mudança social. Além disso, frequentemente, as canções feministas desafiam e subvertem estereótipos de gênero enraizados na sociedade, estendendo essa desconstrução não apenas à tessitura textual, mas também aos elementos musicais e visuais associados a essas produções. Veja-se, por exemplo, videoclipes como *SOU + EU* de Gaby Amarantos, *Respeita* de Ana Cañas, *Dentro de cada um* de Elza Soares, protótipos de empoderamento e representatividade de múltiplos tipos de corpos.

Num escopo mais amplo, essas composições textuais, sonoras e imagéticas desempenham papel crucial na moldagem de atitudes, na transformação de mentalidades, na compreensão mais profunda de questões de gênero e, por fim, na desconstrução de concepções sedimentadas. Notavelmente, artistas comprometidas com causas feministas utilizam suas plataformas para além do palco, conscientizando e mobilizando audiências, ampliando o impacto do ativismo para outros círculos que não só os tradicionais.

A ascensão das plataformas digitais como *Spotify*, *Deezer*, *SoundCloud* e *YouTube*, meramente para listar algumas, reconfigurou o cenário musical, proporcionando oportunidades sem precedentes para artistas independentes e temas feministas. Essa transformação na dinâmica da indústria musical viabiliza vozes femininas/feministas a alcancem audiências globais, desafiando estruturas tradicionais e contribuindo para uma diversificação significativa na representação musical. Ademais, aliado a isso, tem-se testemunhado o refinamento das letras das canções. Se, em décadas passadas, eram marcadas por um ativismo menos explícito, as composições atuais incorporam nuances que refletem contundentemente as complexidades das experiências femininas. Esse aprimoramento não só evidencia a diversidade de vozes, mas também destaca a capacidade da música de abordar – talvez, eu prefira “denunciar” –, as questões de iniquidade de gênero, respondendo dinamicamente às mudanças sociais e expressando narrativas em constante progresso no contexto da música feminista.

Portanto, além de refletir mudanças culturais, a música exerce papel crucial na resistência a estruturas opressivas. Ela cria hinos que marcam momentos significativos em movimentos sociais, unindo pessoas em torno de objetivos comuns. Não faltam exemplos na história de canções que se tornaram símbolos de resistência e catalisadores para a mudança social. Como linguagem que transcende gerações, a música possibilita a propagação de ideias entre diferentes épocas, criando um diálogo intergeracional. Conectam-se, assim, experiências passadas e presentes, proporcionando um senso de continuidade e fortalecendo laços dentro do movimento feminista.

Metodologia

A metodologia adotada para esta pesquisa segue uma abordagem qualitativa, concentrando-se no escrutínio das letras de canções inseridas em um projeto de cunho feminista. O *corpus* de análise será integrado por três composições, a saber, “Salve todas”, “Respeita as mina” e “P. U. T. A.”, respectivamente das artistas Antônia Medeiros, Kell Smith e Mulamba. Embora reconheça a existência de diversas outras composições que poderiam ter sido igualmente selecionadas, questões práticas, como limitação física de espaço, exigiram a priorização dessas três, as quais considero representativas do período e das demandas feministas que pretendo evidenciar.

A condução minuciosa na seleção do repertório musical, centrada em um período histórico específico, visa a aprofundar a compreensão de um contexto temporal significativo para as expressões femininas. A decisão de me concentrar em um lapso temporal definido permite uma análise mais detalhada das nuances e evoluções das narrativas femininas bem como uma ênfase nas conexões históricas e sociais pontuais que moldaram as experiências das mulheres naquele momento. Embora tenha optado por uma abordagem mais focalizada, minha intenção é, ainda assim, oferecer uma representação rica e complexa das vozes femininas, explorando as complexidades e diversidades dentro dos limites cronológicos estabelecidos.

Na análise qualitativa das letras das composições, serão identificados temas recorrentes, promovendo uma catalogação que possibilitará percepções sobre as preocupações centrais abordadas pelas artistas. Além disso, um exame aprofundado das metáforas e da linguagem utilizada será realizado para compreender as diferentes formas de expressão e os significados subjacentes.

Esta pesquisa é atravessada, desde sua origem, por uma consciência metodológica que rejeita a pretensão de neutralidade epistêmica. É essencial ressaltar que, ao lidar com temas sensíveis presentes em muitas canções feministas, o trabalho é conduzido com o máximo de cuidado e responsabilidade ética. As considerações metodológicas incluem o compromisso com o respeito às histórias compartilhadas nas letras, evitando qualquer forma de exploração indevida e reconhecendo o potencial afetivo, político e cultural dessas produções.

Como pesquisador homem, cisgênero, negro, brasileiro e oriundo da classe média, atuando nos campos dos estudos de gênero, da teoria *queer/quare* e das epistemologias críticas, reconheço que minha posicionalidade é marcada por tensões constitutivas entre lugares de acesso e de exclusão, visibilidade e apagamento, autoridade e suspeição. Se, por um lado, minha trajetória acadêmica e minha inserção em certos espaços institucionais refletem acessos historicamente negados à maioria da população negra, por outro, esses mesmos espaços continuam estruturados por lógicas racistas e elitistas que frequentemente vulnerabilizam, silenciam ou exotizam corpos e vozes negras, mesmo quando intelectualmente legitimadas. Ser negro de classe média no Brasil não representa a superação das desigualdades, mas, sim, a sua mutação: a racialização se infiltra nos modos como sou escutado, interrogado, testado e recebido, inclusive – e, talvez, principalmente – nos lugares de prestígio acadêmico. Essa consciência não se traduz em autocomiseração, mas em uma ética do deslocamento: falo de uma posição que exige vigilância constante sobre os modos como me coloco, sobre os saberes que mobilizo e sobre os riscos de reproduzir, mesmo involuntariamente, as hierarquias que desejo desestabilizar.

Marcar essa posicionalidade não é, portanto, um gesto de confissão ou introspecção, mas um posicionamento político e ético que reconhece o caráter situado, relacional e historicamente atravessado de todo conhecimento (JOHNSON, 2005; RIBEIRO, 2017). A partir dessa consciência – de que todo saber carrega marcas de origem e de poder –, coloco-me neste trabalho. Entendo que escrever sobre produções artísticas criadas por mulheres – muitas delas negras, periféricas, lésbicas ou dissidentes de gênero – requer não apenas rigor analítico, mas, sobretudo, escuta radical e compromisso com a desestabilização das hierarquias que regem os modos autorizados de enunciação. Ao me debruçar sobre essas vozes, frequentemente atravessadas por experiências de racialização, cis-heteronormatividade e desigualdade estrutural, procuro adotar uma escuta ética, atenta e implicada, que não pretenda ocupar o lugar da fala, mas, antes, contribuir para sua amplificação e circulação crítica.

Este trabalho se inscreve, portanto, em uma tradição crítica que valoriza epistemologias do Sul, saberes subalternizados e práticas de resistência cultural, assumindo que toda análise é um atravessamento entre quem observa e o que se observa. Falar, aqui, é também deslocar-se: revisitar os próprios limites, interrogar os próprios métodos e abrir espaço para que outras vozes atravessem o texto – não como objetos de estudo, mas como agentes de produção de sentido. A escolha por canções feministas como *corpus* de análise decorre de um compromisso mais amplo com a justiça social, com a desnaturalização de hierarquias de saber e com a promoção de práticas acadêmicas que reconheçam os atravessamentos identitários e as marcas do poder que constituem qualquer processo de produção e interpretação cultural. Falar de fora das experiências retratadas – mas não alheio a elas – implica responsabilidade crítica, escuta vigilante e disposição constante para o deslocamento.

Em última instância, a metodologia adotada visa proporcionar uma análise abrangente, sensível e ética dessas expressões artísticas, considerando não apenas os temas explícitos, mas também as nuances culturais, históricas e políticas que estruturam as canções e seus modos de enunciação.

As vozes por trás das composições

Ao empreender uma análise crítica das letras de canções feministas, torna-se inevitável considerar não apenas os textos em sua materialidade, mas também as vozes que os entoam. No campo dos estudos feministas, a identificação das produtoras do discurso e de seus lugares de fala é um elemento medular para compreender as intrincadas representações culturais (HOOKS, 1989; RIBEIRO, 2017; COLLINS, 2019; GONZALEZ, 2020). As canções analisadas no âmbito deste estudo têm como principais expoentes Antônia Medeiros, Kell Smith e o coletivo Mulamba, três forças criativas que, por meio de suas obras, canalizam experiências, desafios e resistências femininas na contemporaneidade.

Antônia Medeiros emerge como voz singular na música brasileira ao transitar poeticamente pela canção engajada. Filha do músico Ricardo Medeiros e da harpista Cristina Braga, lançou seu primeiro álbum, *Motriz*, em 2021, além de integrar os grupos *Ordinarius* e *Consoantes*. Em 2023, alcançou a semifinal do *The Voice Brasil*, no qual foi mentoriada pela cantora Iza. Marcada por um lirismo cortante, a obra de Medeiros não se furta a denunciar as violências

estruturais impostas às mulheres. Seu trânsito pela MPB confere uma expressividade potente às suas letras, nas quais a crítica social se articula a partir de um olhar intimista e visceral. A cantora tanto evoca temas urgentes, como a violência de gênero e a opressão patriarcal, quanto dá voz a uma subjetividade feminina que resiste e se reconfigura. Construídas de maneira a desafiar as estruturas convencionais da música popular, as canções exploram ritmos quebrados e versos contundentes. Além disso, Medeiros se debruça sobre a valorização da diversidade feminina, celebrando corpos, histórias e vivências frequentemente marginalizados no imaginário cultural. Também espaço de autoconhecimento e acolhimento emocional, suas canções trabalham no sentido de promover reflexões sobre a complexidade dos sentimentos e a importância de reivindicar a própria voz. Ao abordar os desafios da carreira artística, a cantora escancara as dificuldades enfrentadas por artistas independentes, especialmente mulheres, em um cenário que exige resiliência e reinvenção constante. Assim, sua produção alia engajamento político e introspecção, reafirmando a música como um instrumento de resistência e transformação social.

Kell Smith se destaca no cenário musical contemporâneo por suas canções que combinam um olhar sensível sobre questões sociais com uma abordagem poética e afetiva. Diferente da sonoridade mais combativa de Antônia Medeiros, Kell adota um tom mais melódico e introspectivo, mas não menos incisivo em sua crítica e afirmação feminista. Em suas composições, a cantora explora temas como identidade, liberdade e autoestima, oferecendo uma perspectiva que fortalece e encoraja outras mulheres a reivindicarem seus espaços. Reflexo da pluralidade de experiências femininas, suas canções abrangem tanto as dores e violências que marcam o cotidiano das mulheres quanto as alegrias e descobertas que moldam trajetórias de resistência e autonomia.

Outro aspecto basilar de sua obra é a acessibilidade das mensagens. Enquanto algumas artistas optam por versos mais herméticos ou experimentais, Kell Smith se vale de uma linguagem direta e envolvente, o que amplia o alcance das críticas e reflexões, tornando seu trabalho um poderoso canal de conscientização feminista para diversos públicos. A força de sua composição está na maneira como equilibra denúncia e acolhimento, criando canções que, ao mesmo tempo em que expõem injustiças estruturais, oferecem um espaço seguro de pertencimento e empoderamento para quem as escuta.

Sua trajetória na música, no entanto, não foi impulsionada apenas pelo desejo de uma carreira artística, mas, sim, pelo propósito de comunicar e transformar. Filha de missionários e criada em uma vida itinerante, Kell teve seu primeiro contato com a música dentro da igreja e apenas em 2014 decidiu assumir esse caminho como missão. Movida pelo desejo de conectar pessoas por meio da arte, iniciou sua jornada cantando em bares de Presidente Prudente (SP), onde refinou seu talento e compôs sua primeira canção, assinando o primeiro contrato profissional logo em seguida.

Desde então, sua carreira tem sido marcada por grandes sucessos, como *Era uma vez*, que permaneceu 16 semanas entre as mais tocadas nas rádios, e *Respeita as mina*, um hino feminista que reverberou até no mundo do futebol. Com prêmios de platina e ouro, milhões de *streams* e *views*, e presença constante em novelas e programas de TV, Kell Smith consolidou-se como uma das artistas mais relevantes e influentes de sua geração. As canções da artista abordam não apenas a luta contra o machismo e a violência de gênero, mas também a importância da sororidade, do

amor-próprio e da desconstrução de padrões impostos às mulheres, como evidenciado em versos que incentivam a liberdade feminina e o rompimento com a idealização do amor romântico.

Além de seu impacto social, a cantora também demonstra grande preocupação com a saúde mental e o bem-estar do público. Seu álbum *O velho e bom novo*, concebido durante a pandemia, aborda temas como emoções, conflitos internos e a necessidade de acolhimento, reforçando sua relação próxima com os fãs. Inspirada por ícones como Elis Regina e pelo desejo de criar uma arte que transcende rótulos, Kell continua a construir uma trajetória marcada por autenticidade, sensibilidade e um compromisso inabalável com aquilo em que acredita. Em um cenário musical onde muitas vozes femininas ainda lutam por espaço e reconhecimento, Kell Smith reafirma, por meio de suas composições, que a música pode ser tanto um instrumento de resistência quanto um refúgio para quem busca esperança e transformação. Como ela mesma diz: “Eu canto as verdades que escrevo sobre nós.”

Diferentemente das trajetórias solo de Antônia Medeiros e Kell Smith, Mulamba se configura como um coletivo que carrega em sua própria estrutura uma proposta política e feminista. A banda, composta integralmente por mulheres, assume uma posição de enfrentamento ao machismo na indústria musical, tradicionalmente dominada por homens. A sonoridade de Mulamba mistura influências do rock, MPB e música experimental, criando um estímulo sensorial que potencializa suas letras de cunho feminista e social. Suas canções trazem narrativas que exploram a violência de gênero, a sororidade e a força coletiva das mulheres na luta por igualdade.

O uso de elementos teatrais em suas apresentações ao vivo intensifica a dimensão performática de sua mensagem, convertendo cada show em um ato de protesto e ressignificação. A identidade visual e estética do grupo também contribuem para o impacto de sua proposta. A escolha de figurinos e encenações que evocam a história de mulheres silenciadas ao longo dos séculos reforça o caráter militante da banda, posicionando-a como um dos nomes mais relevantes na interseção entre arte e ativismo no Brasil.

Ser uma banda formada inteiramente por mulheres, de diferentes origens e vivências, com uma equipe completamente feminina, é, por si só, um ato político. A escolha do nome Mulamba reforça essa posição. De origem angolana, a palavra significa uma pessoa suja e marginalizada, e a banda se apropria dela para questionar padrões e abraçar a multiplicidade de experiências femininas, rompendo com estereótipos e idealizações. Como afirmam as próprias integrantes, a intenção é dar voz a todas as formas possíveis de ser mulher, indo além da figura clássica da diva *pop* e mostrando as nuances da existência feminina em uma sociedade marcada pelo patriarcado e pela desigualdade.

As canções da banda abordam temas urgentes e necessários, como a violência contra a mulher, a criminalização do aborto e os impactos socioambientais de crimes como o rompimento da barragem de Mariana. Canções como “P.U.T.A.,” “Mulamba” e “Lama” denunciam injustiças e resgatam histórias silenciadas, funcionando como ferramentas de conscientização e resistência. O impacto dessas narrativas vai além do público já engajado politicamente: a identificação gerada pela música faz com que muitas pessoas busquem a banda para compartilhar suas histórias, evidenciando o poder transformador da arte.

O compromisso do grupo com a responsabilidade emocional e social se reflete também na forma como abordam esses temas sensíveis. A preocupação em evitar gatilhos e ao mesmo tempo provocar reflexão é um equilíbrio constante, como evidenciado no lançamento do clipe

“Carne de rã” no Dia da Luta pela Descriminalização do Aborto. A banda entende a importância de falar sobre temas tabu de maneira cuidadosa, sem deixar de desafiar as estruturas conservadoras que calam essas discussões.

Mulamba também se destaca ao evidenciar a cegueira social que impede muitos de reconhecerem as realidades da violência de gênero e da desigualdade estrutural. Como afirmam suas integrantes, enquanto algumas pessoas vivem em bolhas de privilégio, outras enfrentam diariamente condições de extrema vulnerabilidade. Nesse contexto, a banda se coloca como uma ponte entre essas realidades, instigando a reflexão e promovendo mudanças.

Além disso, a produção musical do grupo explora igualmente outras questões mestres, como a reconfiguração da feminilidade e a representação da diversidade dentro do próprio movimento feminista. Suas letras dão espaço para um feminismo interseccional, que considera recortes raciais, de classe e de orientação sexual, evitando a homogeneização da experiência feminina. Músicas como “Espia, escuta” e “Lascívia” abordam a liberdade sexual e a busca pelo prazer de maneira franca, subvertendo tabus e reafirmando a autonomia das mulheres sobre seus corpos e desejos.

A análise das letras das canções feministas se enriquece substancialmente quando atentamos para os sujeitos que dão vida a essas produções. Antônia Medeiros, Kell Smith e Mulamba não se limitam a interpretar canções com temáticas feministas; antes, encarnam e traduzem, em suas trajetórias pessoais e em seus discursos artísticos, as complexas lutas e as significativas conquistas das mulheres na sociedade contemporânea. Por meio de suas vozes, essas artistas não apenas questionam e desafiam as normas, mas também reafirmam, com intensidade e profundidade, a busca incessante pela autonomia, liberdade e igualdade.

Ao dar visibilidade a essas artistas e ao entender de onde falam, busco enriquecer o debate sobre a música como espaço de resistência e empoderamento. O feminismo na música não é apenas um conceito abstrato, mas um movimento encarnado em vozes, corpos e experiências que transformam a cultura e desafiam as estruturas de poder. Assim, a relação entre música e ativismo continua a se expandir, reafirmando seu papel crucial na construção de uma sociedade mais igualitária.

Análise dos dados

Salve todas

Um salve pras mulheres narigudas,
Pras magras, pras barrigudas,
Pras rainhas da nossa nação.
Eu amo as depiladas e as peludas,
As carecas, cabeludas,
Meu grito é pela união.
Um cheiro pras devotas, pras miúdas,
Pras hereges, pras peitudas,
Todas moram aqui: no meu coração.
Eu canto pras solteiras, pras casadas,

Pras virgens, pras taradas,
Pra vocês é que compus essa canção.

Mulheres, mulheres.
De tantas formas, tantas cores, tantas peles.
Divinas, amadas.
Quero acordar num mundo em que seremos todas
Respeitadas.

Reverencio as artistas, produtoras e, claro, compositoras,
Delas nasce a minha inspiração.
Também, das mães e das donas de casa.
Liberdade é ter asa pra voar em qualquer direção.

Joyces, Anas, Zélias e Teresas,
Saibam que as suas grandezas inspiraram minha geração.
Cristinas, Julianas e Marias,
Creiam, pois as suas filhas
Com certeza lhes orgulharão.

Mulheres, mulheres.
De tantas formas, tantas cores, tantas peles.
Divinas, amadas.
Quero acordar num mundo em que seremos todas
Respeitadas.

Um salve pras mulheres narigudas,
Pras magras, pras barrigudas,
Pras rainhas da nossa nação.
Eu amo as depiladas e as peludas,
As carecas, cabeludas,
Meu grito é pela união.
Um cheiro pras devotas, pras miúdas,
Pras hereges, pras peitudas,
Todas moram aqui: no meu coração.
Eu canto pras solteiras, pras casadas,
Pras virgens, pras taradas,
Pra vocês é que compus essa canção.

Mulheres, mulheres.
De tantas formas, tantas cores, tantas peles.
Divinas, amadas.
Quero acordar num mundo em que seremos todas,
Todas, todas
Pretas, brancas,
Crespas, loiras,
Cis ou trans
Nossas irmãs,

Amarelas, todas elas
Respeitadas.
Respeitadas.

(MEDEIROS, 2022)

A magnífica composição “Salve Todas” de Antônia Medeiros emerge como uma expressão vigorosa e envolvente que presta tributo à intrincada tessitura da experiência feminina. A artista nos conduz por um poético passeio que celebra não apenas as mulheres em sua pluralidade física, mas também as inúmeras identidades e narrativas que compõem a irmandade feminina.

A canção, em sua essência, representa um convite refinado à celebração da diversidade. Ao proclamar um “salve” às mulheres narigudas, magras, barrigudas, depiladas, peludas, entre tantas outras, Medeiros desafia padrões estéticos estereotipados e destaca a beleza inerente a cada faceta única do feminino. A inclusão deliberada dessas características físicas heterogêneas não é apenas um ato consciente, mas uma ousada afronta aos ditames de estética corporal que, ao longo da história, relegaram inúmeras mulheres à “margem” (BERTH, 2019; GONZALEZ, 2020; FIGUEIREDO, 2020). A artista, assim, não se limita a celebrar; ela reivindica a individualidade, proclamando a existência de um espaço exclusivo reservado a cada mulher em seu coração. Reverberando como um estímulo à apreciação e à exaltação da beleza em todas as suas manifestações, forja-se uma mensagem essencial para a edificação de uma comunidade feminina resiliente. Este gesto é, pois, mais do que um reconhecimento visual; configura um apelo genuíno à aceitação e ao enaltecimento da beleza em suas variadas manifestações, uma autêntica celebração de cada elemento que compõe o mosaico feminino.

A referência à união, expressa pelo “meu grito é pela união”, eleva a mensagem da música para além da estética física. Antônia Medeiros não só reverencia a diversidade, mas também enfatiza a importância da solidariedade/aliança entre as mulheres – crucial para a conquista de direitos iguais. Conforme argumentado por Judith Butler em *Corpos em aliança e a política das ruas*: notas para uma teoria performativa de assembleia:

(...) os corpos reunidos em assembleia articulam um novo tempo e um novo espaço para a vontade popular, não uma única vontade idêntica, nem uma vontade unitária, mas uma que se caracteriza como uma aliança de corpos distintos e adjacentes, cuja ação e cuja inação reivindicam um futuro diferente. Juntos eles exercem o poder performativo de reivindicar o público de uma maneira que ainda não foi codificada em lei e que nunca poderá ser completamente codificada em lei. E essa performatividade não é apenas a fala, mas também as reivindicações da ação corporal, do gesto, do movimento, da congregação, da persistência e da exposição à possível violência. (BUTLER, 2018, p. 65)

E aqui chamo a atenção ao uso reiterado do plural ao longo da música; trata-se, afinal, de mulheres nas suas mais profundas diversidades. Inquestionavelmente, este “salve” não é apenas para uma estética superficial, mas para a irmandade que transcende qualquer diferença percebida (“De tantas formas, tantas cores, tantas peles”).

Ao “reverenciar artistas, produtoras e, claro, compositoras”, a letra rende homenagem às mulheres que desempenharam papéis fundamentais na criação e promoção da música. Destaca-se, logo, não apenas as contribuições muitas vezes subestimadas das mulheres na indústria musical, mas também a necessidade de reconhecimento e igualdade de oportunidades. A alusão à liberdade como uma “asa para voar em qualquer direção” é, por sua vez, poética e profundamente simbólica, por refletir a autonomia na definição de seus próprios destinos, de seus próprios objetivos, independentemente das normas sociais.

Recorrendo a figuras inspiradoras como “Joyces, Anas, Zélias e Teresas”, a composição insere a experiência feminina em um contexto histórico passado (note-se o uso de pretérito perfeito em “suas grandezas *inspiraram* minha geração”). Essa abordagem reconhece, portanto, mulheres notáveis e realça a vital importância da transmissão intergeracional de narrativas e lutas, atestando a relevância da preservação e compartilhamento das histórias que moldaram o movimento feminista ao longo do tempo. Assim, além da reverência ao passado, constrói-se uma ponte entre as gerações, consolidando uma base sólida para a continuidade do ativismo feminino.

Na segunda parte da composição, acentua-se o enfoque na diversidade, compreendendo uma miríade de categorias: pretas, brancas, crespas, loiras, cis, trans e todas as demais que fazem eco a “Mulheres, mulheres, de tantas formas, tantas cores, tantas peles”. Ao nomear explicitamente corpos e subjetividades diversas, a canção formula uma resposta estética e política à imposição de um feminino homogêneo e normativo. Essa pluralidade encontra ressonância no pensamento de Lélia Gonzalez, que, ainda na década de 1980, denunciava os mecanismos culturais pelos quais o racismo e o sexismo marginalizavam as mulheres negras e pobres, relegando-as à condição de “não mulheres”. Gonzalez afirma que “[o] lugar em que nos situamos determinará nossa interpretação sobre o duplo fenômeno do racismo e do sexismo. (...) Nesse sentido, veremos que sua articulação com o sexismo produz efeitos violentos sobre a mulher negra em particular.” (GONZALEZ, 2020, p. 76). Crucial e concludente, essa abordagem atenta à interseccionalidade, admitindo que a experiência feminina é intrinsecamente moldada não somente pelo gênero, mas também por fatores como raça/etnia e classe social. À luz das ideias de Kimberlé Crenshaw, “[n]o contexto da violência contra as mulheres, essa elisão da diferença nas políticas de identidade é problemática, fundamentalmente porque a violência que muitas delas experienciam é frequentemente moldada por outras dimensões identitárias, como raça e classe.”. A autora continua: “[a]lém disso, ignorar a diferença *dentro* dos grupos concorre para a tensão *entre* eles” (CRENSHAW, 1995, p. 357, *tradução minha*)².

A recorrente proclamação de “Mulheres, mulheres” ao longo da canção transcende a mera função de refrão instigante, transformando-se em um vigoroso mantra de empoderamento. Longe de ser apenas um atrativo musical, essa reiteração cria uma impactante sensação de coletividade, tecendo uma tapeçaria sonora na qual cada mulher, com suas singularidades, torna-se uma peça fundamental de um todo mais vasto. Ao preconizar a diversidade individual e construir um senso agudo de irmandade e união, essa invocatória consolida a ideia de que, coletivamente, as

²Do original “*In the context of violence against women, this elision of difference in identity politics is problematic, fundamentally because the violence that many women experience is often shaped by other dimensions of their identities, such as race and class. Moreover, ignoring difference within groups contributes to tension among groups*” (CRENSHAW, 1995, p. 357).

mulheres constituem uma força motriz capaz de inspirar transformações substantivas. A repetição, portanto, fundamenta a mensagem essencial de fortalecimento feminino por meio da unidade.

A amplitude da composição não se limita à celebração; faz, sensatamente, um apelo mobilizador. O uso reiterado do termo “respeitadas”, no final, ressoa como uma demanda não negociável por dignidade e um anseio de despertar num mundo no qual a reverência a cada mulher seja uma realidade presente. É, por conseguinte, um apelo por uma transformação cultural e social que reconheça e valorize plenamente a diversidade e o respeito.

“Salve Todas” é, assim, mais que uma canção; antes, constitui um poderoso testemunho da resistência feminina, da celebração da diversidade e da aspiração por uma sociedade mais justa e inclusiva. Por meio desta composição, Antônia Medeiros não apenas se revela como uma artista talentosa, mas também se ergue como uma voz influente no discurso sobre a igualdade de gênero.

Respeita as mina

Short, esmalte, saia, miniblusa, brinco, bota de camurça, e o batom?

- Tá combinando!

Uma deusa, louca, feiticeira, alma de guerreira

Sabe que sabe e já chega sambando

Calça o tênzin, se tiver afim, toda toda Swag, do hip hop ao reggae

Não faço pra buscar aprovação alheia

Se fosse pra te agradar a coisa tava feia

Então mais atenção, com a sua opinião

Quem entendeu levanta a mão

Respeita as mina

Toda essa produção não se limita a você

Já passou da hora de aprender

Que o corpo é nosso, nossas regras, nosso direito de ser

Respeita as mina

Toda essa produção não se limita a você

Já passou da hora de aprender

Que o corpo é nosso, nossas regras, nosso direito de ser

Sim, respeito é bom, bom

Flores também são

Mas não quando são dadas só no dia 08/03

Comemoração não é bem a questão

Dá uma segurada e aprende outra vez

Saio e gasto um dim, sou feliz assim

Me viro, ganho menos e não perco um rolezin

Cê fica em choque por saber que eu não sou submissa

E quando eu tenho voz cê grita “ah, lá a feminista!”

Não aguenta pressão, arruma confusão

Para que tá feio, irmão!

Respeita as mina
Toda essa produção não se limita a você
Já passou da hora de aprender
Que o corpo é nosso, nossas regras, nosso direito de ser

Respeita as mina
Toda essa produção não se limita a você
Já passou da hora de aprender
Que o corpo é nosso, nossas regras, nosso direito de ser

Não leva na maldade não, não lutamos por inversão
Igualdade é o x da questão, então aumenta o som
Em nome das Marias, Quitérias, da Penha Silva
Empoderadas, revolucionárias, ativistas

Deixem nossas meninas serem super-heroínas
Pra que nasça uma Joana d'Arc por dia
Como diria Frida "eu não me Kahlo!"
Junto com o bonde saio pra luta e não me abalo

O grito antes preso na garganta já não me consome
É pra acabar com o machismo, e não pra aniquilar os homens
Quero andar sozinha, porque a escolha é minha
Sem ser desrespeitada e assediada a cada esquina

Que possa soar bem
Correr como uma menina
Jogar como uma menina
Dirigir como menina
Ter a força de uma menina
Se não for por mim, mude por sua mãe ou filha

Respeita as mina
Toda essa produção não se limita a você
Já passou da hora de aprender
Que o corpo é nosso, nossas regras, nosso direito de ser

Respeita as mina
Toda essa produção não se limita a você
Já passou da hora de aprender
Que o corpo é nosso, nossas regras, nosso direito de ser

(SMITH, 2017)

Poderosa manifestação de independência, autoaceitação e resistência, "Respeita as mina" é uma canção protagonizada pela artista Kell Smith, que, imersa nas águas profundas do feminismo, proclama a soberania do corpo, desafiando audaciosamente as normas sociais.

A canção se inicia com uma descrição ousada e afirmativa da diversidade que permeia a moda feminina, desde esmalte até saias e minibusas, pondo ênfase nas escolhas e estilos que as mulheres podem adotar. Investindo num ato imponente de evidenciar a rejeição das expectativas sociais e, por conseguinte, a afirmação de autonomia, Smith apresenta uma imagem de uma mulher que se veste para si mesma, sem buscar consentimento externo (“Não faço pra buscar aprovação alheia / Se fosse pra te agradar a coisa tava feia”); portanto, um cenário no qual a liberdade de expressão não é apenas aceita, mas reverenciada com celebração. Essa afirmação estética e política da autonomia corporal e simbólica se inscreve como resposta direta a um mergulho profundo – e quase irreversível – em um estado de alienação de si que marca tantas experiências femininas em uma sociedade que insiste em definir as mulheres a partir de olhares externos (BERTH, 2019). Enquanto esse estado alienante promove o afastamento da própria subjetividade, da autoestima e da autonomia, a canção – a exemplo do próprio lema “Respeita as mina” – atua como gesto de desalienação, uma tentativa de resgatar e reconstruir uma autoimagem afirmativa, crítica e insurgente. Ao rejeitar o olhar normativo e celebrar a liberdade de escolha, a voz poética contribui para a construção de uma identidade que não apenas resiste às imposições sociais, mas que as reconfigura a partir do desejo, da autenticidade e da pluralidade femininas.

A reiteração contínua do chamado “Respeita as mina” é uma afirmação vigorosa – um mantra quase –, convocando o respeito e aceitação universais das mulheres em sua totalidade. Trata-se de uma exigência de reconhecimento da diversidade feminina, de uma rejeição às limitações impostas às mulheres com relação à sua aparência e comportamento. Essa repetição serve, pois, como um lembrete assíduo da necessidade de uma mudança cultural que abrace e atenda as escolhas individuais das mulheres. Ressoando fortemente no contexto atual de debates sobre autonomia e direitos reprodutivos, a canção proclama a prerrogativa de cada mulher de determinar as regras de seu próprio corpo (“Que o corpo é nosso, nossas regras, nosso direito de ser”).

A crítica à comemoração do Dia Internacional da Mulher, expressa nos versos “Flores também são / Mas não quando são dadas só no dia 08/03”, ressalta uma realidade significativa. Smith desaprova a superficialidade das solenidades que não se traduzem em respeito cotidiano. Longe de ser uma celebração pontual ou um evento esporádico, o feminismo é uma luta diária, evidenciando que a genuína igualdade – profundamente necessária – deve ser uma prática constante (ADICHIE, 2014, HOLLANDA, 2019).

A narrativa da música ressalta a independência financeira, mesmo diante da realidade amplamente reconhecida de que mulheres, quando ocupam posições equivalentes às dos homens, enfrentam disparidades salariais (“Saio e gasto um dim, sou feliz assim / Me viro, ganho menos e não perco um rolezin”). A artista, ao reduzir a expressão monetária “dim dim” para simplesmente “dim”, adota uma estratégia poética sutil – mas incisivamente crítica – para evidenciar a discrepância de remuneração entre homens e mulheres.

A resistência ao jugo e a ênfase na voz própria, que marca a passagem de objeto a sujeito (RAGO, 2019) – a “voz liberada” como diria bell hooks (HOOKS, 1989) –, são elementos-chave nesta produção. Ao abordar a pressão social e os padrões impostos às mulheres, a música revela uma narrativa mais vigorosa. O verso “Cê fica em choque por saber que eu não sou submissa” confronta diretamente as expectativas tradicionais sobre o papel social da mulher. Note-se como a palavra “submissa”, aqui, é carregada de conotações históricas e culturais

que são desafiadas e rejeitadas. Outro ponto abordado, que marca um discurso falocêntrico e patriarcal, é a ironização ou a tentativa de rebaixamento em relação à figura da feminista. A afirmação “ah, lá a feminista!” indica um tom de deboche ou desdém associado a essa palavra. Nesta ocasião, lembro-me de Chimamanda Ngozi Adichie no livro *Sejamos todos feministas* ao dismantelar, satirizando, ideias cristalizadas do que é ser feminista:

(...) só queria ilustrar como a palavra “feminista” tem um peso negativo: a feminista odeia os homens, odeia sutiã, odeia a cultura africana, acha que as mulheres devem mandar nos homens; ela não se pinta, não se depila, está sempre zangada, não tem senso de humor, não usa desodorante (ADICHIE, 2014, p. 6)

Além disso, a escolha do termo “grita” no contexto de “cê grita” enfatiza uma resposta não apenas exagerada, mas também agressiva à manifestação vocal feminina. A veemência dessa reação insinua uma dual tentativa: a de depreciar e, simultaneamente, de coibir a expressão da voz feminina, evidenciando um desconforto significativo e uma resistência marcante à ideia de uma mulher se manifestar.

A inclusão de referências a figuras históricas e icônicas, como Joana d’Arc e Frida Kahlo, adiciona uma camada de profundidade à mensagem da canção, pois estabelece uma ponte entre a atual batalha das mulheres e as pioneiras do passado, sublinhando a ancestral tradição de resistência e fortalecimento feminino. Smith faz uma alusão perspicaz à famosa pintora mexicana (“Como diria Frida ‘eu não me Kahlo!’”), incorporando seu nome para comunicar de maneira assertiva a recusa em se curvar às expectativas sociais preestabelecidas. Trata-se de um aceno – ou um “salve”, como diz Antônia Medeiros – à história das mulheres que se contrapuseram às diretrizes para se tornarem agentes de mudança.

O verso contundente “O grito antes preso na garganta já não me consome” encarna um gesto de ruptura com a história de silenciamento que marcou a experiência de tantas mulheres. Não se trata apenas de libertar a voz, mas de reivindicar o direito de existir plenamente, de nomear o mundo a partir de si. Essa libertação vocal é, ao mesmo tempo, política e epistemológica: é o surgimento de uma fala que se recusa a ser moldada por paradigmas alheios. Como aponta a crítica feminista, é preciso “encontrar seu próprio assunto, seu próprio sistema, sua própria teoria e sua própria voz” (SHOWALTER, 1994, p. 29) – e é exatamente isso que as mulheres têm feito ao transformar o que antes era repressão em potência discursiva. Ao romper com linguagens herdadas e estruturas excludentes, forjam um novo léxico, um novo campo de sentidos onde a autonomia é não apenas expressa, mas criada. Nesse processo, o grito antes sufocado se converte em voz insurgente – e essa insurgência é condição inegociável para a construção de uma sociedade verdadeiramente igualitária.

Contudo, a canção não se limita à crítica; ela oferece uma visão otimista para o porvir. A passagem “Quero andar sozinha, porque a escolha é minha” coloca em destaque a essencialidade da autonomia e reforça a necessidade de as mulheres tanto terem a prerrogativa de selecionar seus rumos como de trilhá-los sem receio de censuras ou assédios.

Eis que a composição atinge seu ápice em uma exaltação da resiliência feminina, proclamando a capacidade de as mulheres se tornarem verdadeiras super-heroínas, ao mesmo tempo que desafia e dismantela os estigmas arraigados nas expressões depreciativas como

“correr como uma menina” ou “jogar como uma menina”. A mensagem ressoa inequivocamente: a condição feminina não é um fardo, mas, sim, uma fonte inesgotável de fortaleza.

Em conclusão, “Respeita as mina” é mais do que uma canção; é um manifesto intrínseco de empoderamento feminino. Tecendo habilmente uma narrativa que reverencia a diversidade, Kell Smith desafia com destemor os estereótipos enraizados e proclama, de forma incontestável, o direito inalienável de cada mulher ser tratada com respeito. Num cenário social permeado por normas restritivas, esta composição reverbera como um lembrete eloquente de que a genuína igualdade floresce a partir do respeito incondicional por todas as mulheres.

P. U. T. A

Renasci foi das cinzas das guerreiras
Pela mesma missão que me desfez
Vê meu corpo no chão mais uma vez
Reforçando o poder da terra santa
Pois quem queima em seu solo depois planta
Dá lugar pra raiz vingar sua fruta
Que a floresta e a mata tão na luta
Se curando na voz da benzedeira
Minhas vestes é mulamba
E as feiticeiras são as mesmas que hoje chamam P.U.T.A

Ontem desci no ponto ao meio-dia
Contramão me parecia
Na cabeça a mesma reza

Deus que não seja hoje o meu dia
Faço a prece e o passo aperta
Meu corpo é minha pressa

Ouviu-se um grito agudo engolido no centro da cidade
E na periferia? Quantas? Quem?
O sangue derramado e o corpo no chão
Guria...

Por ser só mais uma guria
Quando a noite virar dia
Nem vai dar manchete (nem vai dar manchete)
Amanhã a covardia vai ser só mais uma que mede, mete, e insulta
“Vai filho da puta”

Painho quis de janta eu
Tirou meus trapos, e ali mesmo me comeu
De novo a pátria puta me traiu
E eu que sirvo de cadela no cio, no cio,
de cadela no cio, no cio, no cio

E eu corro (e eu corro)
Pra onde eu não sei
Socorro (socorro)
Sou eu dessa vez
E eu corro (e eu corro)
Pra onde eu não sei
Socorro (socorro)
Sou eu dessa vez

Hoje me peguei fugindo
e era breu, e o sol tinindo
Lá vai a marionete
nada que hoje dê manchete (e ainda se escuta)
A roupa era curta
Ela merecia
O batom vermelho
Porte de vadia
Provoca o decote
Fere fundo o corte
Morte lenta ao ventre forte

Eu às vezes mudo o meu caminho
quando vejo que um homem vem em minha direção
Não sei se vem de rosa ou espinho
se é um tapa ou é carinho
o bendito ou agressão
E se mudasse esse ponto de vista
e o falo fosse a vítima
o que o povo ia falar?
Trocando, assim, o foco da história
tirando do homem a glória
de mandar nesse lugar

Socorro tô num mato sem cachorro
ou eu mato ou eu morro
e ninguém vai me julgar
E foda-se se me rasgar a roupa
te arranco o pau com a boca
e ainda dou pra tu chupar

Pra ver como é severo o teu veneno
Eu faço do mundo pequeno
E Deus permita me vingar
E Deus permita me vingar
E Deus permita me vingar

E eu corro (e eu corro)
Pra onde eu não sei

Socorro (socorro)
Sou eu dessa vez
E eu corro (e eu corro)
Pra onde eu não sei
Socorro (socorro)
Sou eu dessa vez

Morreu na contramão atrapalhando o sábado
(socorro)
Agonizou no meio do passeio público
Morreu na contramão como se fosse máquina
(socorro)
Seus olhos embotados de cimento e tráfego
Amou daquela vez como se fosse a última
Amou daquela vez como se fosse máquina

(MULAMBA, 2016)

Obra poética intensa e provocativa, a canção “P. U. T. A” do grupo Mulamba confronta questões incontornáveis sobre a condição feminina na sociedade, explorando temas como a violência, a opressão de gênero e a resistência.

A composição se inicia com uma poderosa afirmação de renascimento “das cinzas das guerreiras”. Trata-se de um conceito simbólico, sugerindo uma conexão com a força, a resiliência e a persistência – apesar das adversidades – das mulheres que vieram antes daquela que se coloca como eu lírico. A metáfora do corpo como “terra santa” é particularmente evocativa. Essa referência associada à ideia de que “quem queima em seu solo depois planta” sugerem um ciclo de reinício e crescimento, no qual a destruição é seguida pela regeneração. Uma exegese sugestiva desse fato pode ser vislumbrá-lo como uma metáfora para as experiências dolorosas e excruciantes enfrentadas pelas mulheres, mas, ao mesmo tempo, para sua capacidade de recuperação e reerguimento a partir desses reveses. Mais do que uma entidade física, o corpo feminino é, sob essa ótica, um território sagrado, prenhe de histórias e memórias. A alusão à terra – que, portanto, corrobora a conexão intrínseca entre a mulher e seu entorno – ressalta o vínculo com a ancestralidade e a importância de preservar e proteger esse espaço virtuoso/sacralizado.

Ao adotar o termo “mulamba”³ – que não por casualidade é o nome da banda – para descrever a vestimenta de mulheres que recusam o padrão, a canção mais do que desafiar estereótipos depreciativos atribuídos a corpos femininos marginalizados, reapropria esses marcadores como expressão de poder e resistência. Ao fazê-lo, desloca o corpo de sua condição histórica de docilidade e controle – como descrito por Foucault (1979), que aponta para um corpo moldado, treinado e submetido, tornado “dócil” pelas forças disciplinares – e o reposiciona como território de insurgência. A evocação das “feiticeiras”, que são chamadas de “P.U.T.A.”, não é apenas uma denúncia da violência simbólica, mas também uma convocação à autonomia:

³ “Mulambo”, ou “molambo”, termo de raiz angolana, remete originalmente a “farrapo”. Sua origem remonta aos tempos da escravidão, inicialmente adotado pelos senhores de engenho para se referirem aos escravizados. Com o tempo, contudo, assumiu conotações pejorativas, passando a denotar uma pessoa malvestida ou suja.

trata-se de um corpo que se recusa a obedecer, que ressignifica os insultos e os converte em força criativa, espiritual e política. Historicamente manipulado, o corpo feminino, assim, torna-se agora corpo-sujeito, capaz de subverter as normas de gênero e os dispositivos de poder que o tentaram silenciar.

O relato pessoal do eu enunciador sobre descer no ponto ao meio-dia e fazer uma prece aponta para um cotidiano permeado por vulnerabilidade, medo e preocupações constantes pela segurança. A narrativa sobre ser “só mais uma guria” realça a banalização da violência de gênero e a forma como as vidas das mulheres são recorrentemente desvalorizadas. A referência à covardia e a ausência de manchetes para casos de violência põem em mira a indiferença sistemática para com o sofrimento das mulheres, denunciando a naturalização da dor feminina e revelando uma estrutura social que rotineiramente desvaloriza e negligencia suas vidas. Esse silêncio coletivo e essa indiferença social operam como formas de violência moral: não se trata apenas de agressões explícitas, mas de uma desqualificação cotidiana que se infiltra em gestos, olhares e ausências. Assim, a experiência narrada não é isolada, mas reflete uma estrutura que insiste em negar às mulheres o reconhecimento de sua humanidade plena (BANDEIRA, 2019).

Viscerais e provocativos, os versos seguintes denunciam a violência sexual e o abuso de poder. A menção a “painho” indica uma figura de autoridade/patriarcal, expondo uma assimetria hierárquica entre ele, o painho, e o eu enunciador, a vítima. A expressão “quis de janta eu” pode ser lida como um ato de dominação e desumanização, no qual a “narradora” é reificada, reduzida a um mero objeto de desejo e satisfação. A descrição, por exemplo, de ter seus “trapos tirados” sugere uma vulnerabilidade extrema e uma invasão de privacidade tirânica sobre o corpo do outro. Eurídice Figueiredo em *Por uma crítica feminista* escreve que “[a]pesar de pensarmos que nossos corpos nos pertencem, eles têm uma dimensão pública, o que implica que podem ser vulneráveis a ataques” (FIGUEIREDO, 2020, p. 226-227). Refletindo sobre essa hostilidade, Audre Lorde, por sua vez, observa que

(...) estupro não é uma forma agressiva de sexualidade, mas uma agressão sexualizada. Como Kalamu ya Salaam, escritor negro, destacou: “Enquanto a dominação masculina existir, o estupro vai existir. Somente com a revolta das mulheres e com a conscientização dos homens sobre a sua responsabilidade de lutar contra o machismo nós podemos, coletivamente, parar o estupro” (LORDE, 2019, p. 149)

Outros elementos golpeiam ainda mais descomedidamente nossa sensibilidade. A metáfora da “pátria puta” traidora coloca em evidência a ruptura de confiança não apenas em nível pessoal, mas em esfera coletiva, implicando uma crítica ferrenha às instituições que, ao invés de proteger, contribuem para a perpetuação de dinâmicas nocivas. Um exemplo inequívoco desse fenômeno é fornecido por Angela Davis em sua obra *Mulheres, raça e classe*, enquanto aborda a situação das mulheres negras:

(...) na própria condição de vítimas de estupro, elas têm encontrado pouca ou nenhuma simpatia desses homens de uniformes e togas. E histórias sobre ataques de policiais a mulheres negras – vítimas de estupro que, às vezes, sofrem um segundo estupro – são ouvidas com muita frequência para ser descartadas como anormais. (DAVIS, 2016, p. 176)

No ápice da desumanização e objetificação, a equiparação do eu enunciador a uma “cadela no cio” atinge um grau radical de aviltamento, delineando uma imagem que não apenas reduz a identidade a um estado animalizado, mas também sugere uma drástica condição de desamparo, em que o corpo é esvaziado de subjetividade e entregue à lógica violenta do desejo alheio. Essa analogia desalentadora sublinha tanto a exploração sexual como a ausência flagrante de autonomia, transformando a figura feminina em um mero objeto convidativo à lascívia, desprovido de voz e vontade própria. A reiteração insistente dessa metáfora degradante, especialmente por meio da expressão “no cio”, reforça ainda mais essa condição de subjugação atribuída à mulher, apontando para uma persistência insidiosa que perpetua sua objetificação e segregação.

Os versos “E eu corro (e eu corro) / Pra onde eu não sei / Socorro (socorro) / Sou eu dessa vez” revelam uma profunda urgência e desespero, encapsulando a angústia infinda e a busca por uma fuga incerta. A recorrência da ideia de uma corrida em direção a um destino imprevisível, realçada pela expressão “Pra onde eu não sei”, insinua um estado de desorientação e indecisão. A palavra “socorro” potencializa a urgência, ecoando como um apelo desesperado por assistência. A ênfase repetida nesses versos, alternando entre “E eu corro” e “Socorro”, cria uma cadência frenética, acentuando a sensação de desespero e a corrida tumultuada em direção a um lugar cujas coordenadas permanecem obscuras. Nesse contexto, ressoa uma reprovação mordaz, ainda que implícita, à precariedade da segurança pública, que se revela não apenas como uma falha administrativa, mas como um flagrante descaso com a integridade e o bem-estar da população.

A composição textual também evidencia a experiência da mulher em um mundo onde a liberdade muitas vezes é restringida e julgamentos cruéis são proferidos com base na aparência. A descrição da mulher como uma “marionete” pontua a impressão de falta de agência, sendo controlada por forças externas, possivelmente – ou certamente – pelas normas sociais do patriarcado (GONZALEZ, 2020). A crítica se intensifica ao descrever a mulher com uma “roupa curta” e associá-la a termos pejorativos como “merecia” e “vadia”. Isso expõe a cultura de culpabilização da vítima, na qual a vestimenta é erroneamente tomada como justificativa para a violência ou assédio (LORDE, 2019). A menção ao “batom vermelho” aponta como elementos considerados expressões de feminilidade são deturpados para rotular e condenar a mulher. A crítica continua ao assinalar o “decote” como provocação, ressaltando de que modo a autonomia sobre o próprio corpo é interpretada como um convite ao abuso. Os versos “Fere fundo o corte / Morte lenta ao ventre forte” são especialmente potentes, evocando uma imagem de dor física ou emocional que penetra intimamente e instaura uma perda progressiva da força ou vitalidade.

Quase no desfecho da composição, ocorre uma inversão interessante de papéis de gênero, incitando-nos a refletir sobre como a sociedade reagiria se fosse o homem a temer a violência. A sugestão de inverter (subverter?) práticas tradicionais, tornando o “falo” a vítima, desafia diretamente as percepções normalizadas de poder e controle. A questão retórica sobre a reação do público revela a hipocrisia subjacente às normas de gênero, destacando como a empatia muitas vezes seletiva contribui para a perpetuação da desigualdade. A alusão à “glória” do homem e seu papel social dominante aponta para a necessidade de questionar e reconfigurar as estruturas de poder profundamente enraizadas que perpetuam a hierarquia de gênero, subjugando as vozes femininas e reforçando as desigualdades históricas (HOOKS, 1989; CRENSHAW, 1995; RIBEIRO, 2017; COLLINS, 2019; GONZALEZ, 2020). Dessa forma, a composição não apenas critica,

mas desafia de maneira contundente as normas sociais que relegam as mulheres a posições de subalternidade, promovendo uma visão provocadora e transformadora da equidade de gênero.

A metáfora “Socorro tô num mato sem cachorro” sugere uma situação alarmante, na qual a “narradora” se encontra em um impasse. A dualidade entre “matar ou morrer” revela o conflito interno e a urgência de decisões terminantes. A recusa em se sujeitar ao julgamento social (“e ninguém vai me julgar”) denota um anseio por autonomia e resistência às expectativas opressivas. As ações simbólicas, como “rasgar a roupa” e “arrancar o pau com a boca”, expressam uma resistência assertiva contra a dominação do corpo feminino. Evocando tanto a implacabilidade do veneno quanto a intervenção divina, a busca por vingança amplifica a narrativa para além do âmbito pessoal, simbolizando uma luta mais abrangente contra injustiças e a busca por redenção. A ferocidade e o resolutivo desejo de retaliação ressaltam, ainda, a frustração e a ira acumuladas diante da impunidade e da ausência de justiça, conferindo uma intensidade emocional que ecoa os clamores por reparação e equidade. A reiteração de “E Deus permita me vingar” revela, em última análise, um anseio profundo por justiça, ao mesmo tempo em que destaca a descrença no sistema em garantir a proteção das mulheres, conferindo à composição uma tonalidade de desafio e resistência.

Em sua essência, “P. U. T. A” transcende a esfera musical para se converter em um autêntico manifesto. Ao abordar a violência de gênero sem reservas, desafia a sociedade a reconhecer e enfrentar as injustiças, proporcionando uma experiência musical que não só ressoa nos ouvidos, mas ecoa nas consciências, convocando ações em prol de uma sociedade mais justa e igualitária. Este manifesto musical inspira, então, reflexões profundas e engajamento ativo na busca por transformações significativas em nosso tecido social pervasivamente esgarçado.

Considerações finais

No âmbito deste artigo, empreendi um mergulho nas profundezas da interseção entre música e ativismo no contexto do feminismo, explorando as letras de canções como manifestações ativas que ecoam as experiências, desafios e conquistas das mulheres na contemporaneidade. Submeti a escrutínio três composições emblemáticas: “Salve Todas” de Antônia Medeiros, “Respeita as Mina” de Kell Smith e “P. U. T. A” do grupo Mulamba.

A análise implementada revelou como essas canções transcendem a mera expressão artística, tornando-se poderosos veículos de empoderamento feminino, crítica social e resistência. “Salve Todas” celebra a diversidade e a solidariedade feminina, sublinhando a vital importância da união no incessante caminho em direção a direitos igualitários. “Respeita as mina” desafia vigorosamente as normas sociais, proclamando a autonomia inalienável das mulheres e clamando por respeito universal, acentuando a imperiosa necessidade de uma transformação cultural constante e profunda. “P. U. T. A”, por sua vez, mergulha corajosamente nas questões incontornáveis e complexas da violência de gênero, oferecendo um manifesto que transcende os limites da expressão musical e convoca ações concretas em prol de uma justiça verdadeira e duradoura.

Cada composição, à sua maneira, foi interpretada como um chamado à ação, uma convocação para uma transformação cultural e social mais ampla. Para além de expressarem a riqueza intrínseca da experiência feminina, essas canções oferecem uma resistência vigorosa

contra as injustiças, desafiando tenazmente os estereótipos e promovendo a construção de uma sociedade mais justa e igualitária.

Em última análise, essas obras musicais não apenas ilustram a complexidade e diversidade das experiências femininas na sociedade contemporânea, mas também oferecem uma trilha sonora para a resistência e a transformação. Ao se tornarem manifestos intrínsecos de empoderamento feminino, convidam tanto à apreciação artística como à reflexão profunda e à ação em direção a uma realidade onde a igualdade de gênero seja uma conquista plena e incontestável.

Referências

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **Sejamos todos feministas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

ATTALI, Jacques. **Noise: The Political Economy of Music**. Manchester: Manchester UP, 1985.

BANDEIRA, Lourdes Maria. Violência de gênero: a construção de um campo teórico de investigação. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque (org.). **Pensamento feminista brasileiro: formação e contexto**. Bazar do Tempo: Rio de Janeiro, 2019. p. 293-314.

BERTH, Joice. **O que é empoderamento?** Belo Horizonte: Letramento, 2019.

BUTLER, Judith. **Corpos em aliança e a política das ruas**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

COLLINS, Patricia Hill. **Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento**. Tradução Jamille Pinheiro Dias. São Paulo: Boitempo Editorial, 2019.

CRENSHAW, Kimberlé. Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color. In: CRENSHAW, Kimberlé *et al.* (ed.). **Critical Race Theory: The Key Writings That Formed the Movement**. New York: New Press, 1995. p. 357-383.

CRENSHAW, Kimberlé *et al.* (ed.). **Critical Race Theory: The Key Writings That Formed the Movement**. New York: New Press, 1995.

FIGUEIREDO, Angela. Carta de uma ex-mulata à Judith Butler. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de. (org.). **Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020, p. 240-258.

FIGUEIREDO, Eurídice. **Por uma crítica feminista: leituras transversais de escritoras brasileiras**. Porto Alegre: Zouk, 2020.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 2020.

HOLLANDA, Heloisa Buarque de. **Pensamento feminista brasileiro: formação e contexto**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.

HOOKS, Bell. **Talking Back: Thinking Feminist, Thinking Black**. Boston, MA: South End Press, 1989.

JOHNSON, E. Patrick. 'Quare' Studies or (Almost) Everything I Know about Queer Studies I Learned from My Grandmother. *In*: JOHNSON, E. Patrick.; HENDERSON, Mae G. (ed.). **Black Queer Studies: A Critical Anthology**. Durham: Duke University Press, 2005. p. 124-157.

LORDE, Audre. **Irmã outsider**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

MEDEIROS, Antônia. **Salve todas**. Single. 2022.

MONTERO, Rosa. **Historias de mujeres**. Madrid: Alfaguara, 1995.

MULAMBA. **P.U.T.A**. 2016

RAGO, Margareth. Epistemologia feminista, gênero e história. *In*: HOLLANDA, Heloisa Buarque de. **Pensamento feminista brasileiro: formação e contexto**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019. p. 371-387.

RAMOS LÓPEZ, Pilar: **Feminismo y música. Introducción crítica**. Madrid: Narcea, 2003.

RIBEIRO, Djamila. **O que é lugar de fala?** Belo Horizonte: Letramento: Justificando, 2017.

SMITH, Kell; **Respeita as mina**. Midas Music. 2017.

SHOWALTER, Elaine. A crítica feminista no território selvagem. *In*: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). **Tendências e impasses: o feminismo como crítica da cultura**. Rio de Janeiro: Rocco, 1994, p. 23-57.

“EU SOU A PROVA VIVA DE QUE DEU CERTO”: ANÁLISE EM PERSPECTIVA DIALÓGICA DO DISCURSO DE BOLSONARO EM UMA COLETIVA DE IMPRENSA DURANTE A PANDEMIA

“I AM LIVING PROOF THAT IT WORKED”: ANALYSIS FROM A DIALOGIC PERSPECTIVE OF BOLSONARO’S SPEECH AT A PRESS CONFERENCE DURING THE PANDEMIC

Nívea Rohling*

 <https://orcid.org/0000-0003-2797-9207>

UTFPR

Resumo: Este artigo analisa um excerto do discurso de Jair Bolsonaro em uma coletiva de imprensa durante a pandemia de COVID-19, mobilizando, para tanto, o conceito de signo ideológico proposto pelo Círculo de Bakhtin. Com base na teoria dialógica de Bakhtin e Volóchinov, o estudo busca demonstrar como a linguagem reflete e refrata a realidade, influenciando a consciência social e servindo a interesses ideológicos. A análise sugere que os discursos nas coletivas de imprensa operam como arenas de luta de classes, nas quais a plurivalência dos signos é utilizada para construir narrativas que favorecem o governo, influenciam a opinião pública e legitimam decisões controversas. Conclui-se que a linguagem nas coletivas de imprensa é um campo de batalha ideológico, essencial para compreender o poder discursivo na política contemporânea.

Palavras-chaves: Signo Ideológico. Refração. Discurso Político. Coletiva de Imprensa.

Abstract: This article analyzes an excerpt of Jair Bolsonaro’s speech during a press conference held amidst the COVID-19 pandemic, mobilizing the concept of the ideological sign as proposed by the Bakhtin Circle. Based on the dialogical theory of Bakhtin and Volóchinov, the study seeks to

* Professora Associada III da Universidade Tecnológica Federal do Paraná (UTFPR/Brasil). Docente na Graduação de Letras Português e no Programa de Pós-Graduação em Estudos de Linguagens (PPGEL). Mestre em Linguística pela Universidade Federal de Santa Catarina e doutora em Linguística na área de concentração Linguística Aplicada pela mesma universidade. Realizou estágio pós-doutoral em Estudos da Linguagem na Universidade Vigo – Galícia/Espanha. Líder do Grupo de Pesquisa em Linguística Aplicada (GRUPLA).

demonstrate how language reflects and refracts reality, influencing social consciousness and serving ideological interests. The analysis suggests that speeches delivered in press conferences operate as arenas of class struggle, in which the plurivalence of signs is employed to construct narratives that favor the government, influence public opinion, and legitimize controversial decisions. It is concluded that language in press conferences constitutes an ideological battleground, essential for understanding discursive power in contemporary politics.

Keywords: Ideological sign. Refraction. Political Discourse. Press conference.

Considerações iniciais

O estudo da linguagem como fenômeno social e ideológico ganhou novos contornos a partir das contribuições do Círculo de Bakhtin, formado por teóricos como Mikhail Bakhtin, Valentin Volóchinov e Pavel Medviédev. Em *Marxismo e filosofia da linguagem* (VOLÓCHINOV, 2017 [1929]), a linguagem é compreendida não como expressão psicológica individual, nem como sistema fechado e autônomo, mas como produto da interação social, atravessado por ideologias e dinâmicas históricas. Nesse sentido, todo signo, especialmente a palavra, reflete e refrata a realidade social, servindo a interesses e posicionamentos valorativos.

Tomando essa perspectiva como fundamento teórico, este artigo propõe uma análise de como o conceito de signo ideológico pode ser mobilizado para interpretar um discurso proferido por Jair Bolsonaro durante uma coletiva de imprensa no contexto da pandemia de COVID-19. A escolha desse recorte busca sugerir como a linguagem, nas esferas da comunicação pública e da política, pode ser compreendida como arena de lutas ideológicas, refratando conflitos sociais e disputas de sentido.

As coletivas de imprensa, enquanto gênero discursivo da esfera político-midiática, constituem espaços privilegiados para a observação desse processo. Nelas, as palavras não apenas comunicam informações, mas também possibilitam a construção de realidades, a negociação de valores e a formação de consciências, pois: “os discursos políticos e midiáticos são impregnados de estratégias persuasivas que visam legitimar certas visões de mundo” (Thompson, 1990, p. 57), refletindo a intenção de influenciar a opinião pública. A análise do discurso selecionado busca indicar, em situação concreta de enunciação, como o signo ideológico atua na refração da realidade e na construção de narrativas de legitimidade política.

Signo ideológico e palavra no Círculo BMV

Em *Marxismo e filosofia da linguagem*, uma das obras do Círculo de Bakhtin, ou Círculo de Bakhtin, Medvedev e Volóchinov (doravante, Círculo MVD) mais estudadas em diversas áreas e vertentes, Volóchinov (2017 [1929]) apresenta e discute criticamente duas tendências do pensamento linguístico-filosófico, denominadas de “Subjetivismo idealista” e “Objetivismo abstrato”. Com relação à primeira tendência, o subjetivismo idealista, “(...) a sua definição mais simples e grosseira [da linguagem] é a seguinte: algo que se formou e se definiu de algum modo no psiquismo do indivíduo sendo objetivado para fora, para os outros com a ajuda de alguns

signos externos” (Volóchinov, 2017 [1929], p. 202, ênfase no original). A segunda tendência, o objetivismo abstrato, põe em evidência “(...) a realidade e a objetividade imediatas da língua como um sistema de formas normativas idênticas” (Volóchinov, 2017 [1929], p.176). No primeiro caso, portanto, defende-se que a linguagem se desenvolve sem intervenções externas, naturalmente, como uma característica inerente do ser humano. No segundo, considera-se a língua um sistema pronto, independente tanto do indivíduo quanto do ambiente externo, apenas disponível ao uso para o ser humano, por isso sempre idêntico.

O Círculo BMV não corrobora com nenhuma das tendências apresentadas, porém, não as desconsidera, nem colhe de cada uma delas definições que, somadas, instituem uma posição central. Como aponta Volóchinov (2017 [1929], p. 199–200) “(...) suponhamos que aqui, como sempre, a verdade não se encontre no meio-termo nem seja um compromisso entre a tese e a antítese, ficando fora e além dos seus limites e negando tanto a tese quanto a antítese, ou seja, representando uma síntese dialética”. Grillo, em ensaio introdutório a *Marxismo e filosofia da linguagem*, explica que “o procedimento dialético visa avaliar os limites de dois opostos, a fim de ultrapassá-los (...)” (2017, p.53). O Círculo avalia os limites do subjetivismo idealista e do objetivismo abstrato e trabalha no sentido de ultrapassá-los. Assim, Volóchinov (2017 [1929]) defende que:

A realidade efetiva da linguagem não é o sistema abstrato de formas linguísticas nem o enunciado monolítico isolado, tampouco o ato psicofisiológico de sua realização, mas o acontecimento social da interação discursiva que ocorre por meio de um ou de vários enunciados (Volóchinov, 2017 [1929], p. 218-219).

Podem-se destacar, desse trecho, algumas chaves para a compreensão do pensamento do Círculo russo, a primeira delas concernente à expressão “interação discursiva”. Volóchinov (2017 [1929]) se afasta das duas tendências anteriormente referidas e destaca que a linguagem só pode ser compreendida no ambiente social, no diálogo entre interlocutores, ou seja, que não existe linguagem puramente sistêmica ou psicológica, pois a sua verdadeira realidade depende da vitalidade que a língua adquire na sociedade, em meio aos indivíduos, em um contexto delimitado, mediante a dinamicidade da história. Assim, na perspectiva do Círculo, sustenta-se, também, o primado ideológico da linguagem, o que conduz a discussão ao domínio do signo e da palavra.

Seidel e Silva (2017) destacam que o conceito de *signo* é fundamental para a compreensão do fenômeno linguístico e seu funcionamento; também pontuam a existência de duas concepções distintas de signo: o signo linguístico e o signo ideológico. O primeiro remete, principalmente, a Saussure, representante, de acordo com Volóchinov (2017 [1929]), do objetivismo abstrato; o segundo fundamenta as obras do Círculo. Para ambas as concepções o signo é constituído por duas faces. O signo linguístico, nas considerações de Saussure (2017), é a união entre um significante e um significado; ambos psíquicos, presentes como um sistema na mente do indivíduo. Por outro lado, o signo ideológico surge de uma relação dupla, mútua: procede de alguém e se dirige a alguém (SEIDEL; SILVA, 2017). Há, ainda, para os estudiosos, uma oposição fundamental entre “valor na língua” e “valor no mundo”:

O signo, para Saussure, é estável e compreensível apenas em seu valor na língua, já que esta é sempre recebida pela massa de falantes como uma herança ou um produto da época precedente, em que a relação entre significante e significado não é mediada pela experiência, mas baseada em um conjunto de normas. Ao contrário, para Bakhtin/Volochínov, o signo é concebido em função de seu valor no mundo, isto é, tendo em vista o campo da experiência humana (SEIDEL; SILVA, 2017, p.184).

Destaque-se, ainda, que o signo, para o Círculo BMV, é ideológico, porque com ele o indivíduo toma posição no mundo:

Aqui é importante lembrar que, para o Círculo, a significação dos enunciados tem sempre uma dimensão avaliativa, expressa sempre um posicionamento social valorativo. Desse modo, qualquer enunciado é, na concepção do Círculo, sempre ideológico – para eles, não existe enunciado não ideológico. E ideológico em dois sentidos: qualquer enunciado se dá na esfera de uma das ideologias (i.e., no interior de uma das áreas da atividade intelectual humana) e expressa sempre uma posição avaliativa (i.e., não há enunciado neutro; a própria retórica da neutralidade é também uma posição axiológica). (FARACO, 2003, p. 47)

Essas discussões tornam-se particularmente relevantes quando consideramos a dinâmica das coletivas de imprensa, nas quais a linguagem não é apenas um veículo de comunicação, mas um instrumento de poder e refração da realidade. Os discursos oficiais, as perguntas dos jornalistas e a interpretação dos ouvintes, refletem as posições ideológicas e as disputas de poder em jogo, confirmando a noção de que a linguagem só pode ser compreendida em seu contexto social, como uma interação discursiva que ocorre em um ambiente historicamente delimitado. Cada palavra proferida é um signo ideológico que além de comunicar, também reflete refrata a realidade política e social.

Segundo Volóchinov (2017 [1929]), um signo não só reflete, mas, principalmente, refrata uma realidade. Um produto de consumo, por exemplo, pode ser transformado em signo ideológico, no entanto, por si só, é apenas um produto de consumo, pois a realidade da refração é a criação de um mundo particular: o mundo dos signos. Para explicar esse conceito, um dos exemplos usados por Volóchinov (2017 [1929]) é o sacramento da comunhão cristã. Nesse caso, pão e vinho passam de produtos de consumo a signo ideológico, pela refração. Para quem vive a religião, a comunhão reconstrói o sacrifício de Cristo, bem como a Santa Ceia com os apóstolos descrita nos livros bíblicos. Esse signo ideológico cria uma realidade, opera a refração. Por outro lado, um ateu terá uma percepção diferenciada. O pão e o vinho continuarão sendo signos, porém, a realidade refratada dirá muito mais respeito à certa aberração vista por esse sujeito em relação a algo que ele não crê. Isso ocorre porque “(...) num único signo se refletem e acompanham-no relações de classes diversas” (Volochínov, 2013a [1930], p. 195), por isso, há variações na compreensão.

Volóchinov (2017 [1929]) destaca que o signo – ao contrário do que afirmavam as tendências apresentadas anteriormente – é um fenômeno do mundo externo. Isso significa que nasce no ambiente social, na interação e, depois, é absorvido pela consciência individual de

cada sujeito, no processo de compreensão dialógica. Por esse motivo, o autor afirma que só pode haver uma definição clara de consciência que parta do aspecto sociológico: “(...) uma consciência só passa a existir como tal na medida em que é preenchida pelo conteúdo ideológico, isto é, pelos signos, portanto apenas no processo de interação social” (Volóchinov, 2017 [1929], p. 95). Para explicar a noção de consciência, Volochínov (2013b [1930]) propõe o exercício da reflexão acerca de um problema/tema qualquer:

Fechemos os olhos e comecemos a refletir sobre esse problema. A primeira coisa que captaremos em nós mesmos será uma espécie de fluxo de palavras, às vezes ligadas a frases definidas, mas na maior parte das vezes soltas numa dança ininterrupta de mudanças de pensamentos, de expressões habituais, de impressões gerais provocadas por objetos e por fenômenos da vida fundidos num único conjunto. Essa multicolorida caleça verbal se move o tempo todo, quer afastando-se, quer aproximando-se ao tema fundamental, o problema sobre o qual estamos refletindo.

Chamaremos a esse fluxo de palavras que observamos em nós mesmos de *linguagem interior*. Se observarmos atentamente nosso interior veremos que, no fim das contas, nenhum ato de consciência pode ser realizado sem ele. Inclusive quando surge uma sensação puramente fisiológica – por exemplo, a sensação de fome ou de sede – para necessariamente expressá-la de algum modo, incorporando-a ao material da linguagem interior. Essa expressão de uma necessidade puramente fisiológica está condicionada, desde o começo, pela vida cotidiana e social, pelo ambiente em que vivemos, como o está também a sensação (Volochínov, 2013b [1930], p. 146-147).

Então, a consciência para o Círculo BMV é a linguagem interior, a qual, segundo Volochínov (2013b [1930]), é um fluxo de palavras. Esse ponto é relevante para pensar a questão do signo ideológico, pois “a palavra é um fenômeno ideológico *par excellence*. Toda sua realidade é integralmente absorvida na sua função de ser signo (...)” (Volóchinov, 2017 [1929], p. 98).

Em sintonia com as proposições de Volóchinov, Medviédev (2019 [1928]) expõe sua posição a respeito do caráter concreto dos produtos da criação ideológica:

As concepções de mundo, as crenças e mesmo os instáveis estados de espírito ideológicos também não existem no interior, nas cabeças, nas ‘almas’ das pessoas. Eles tornam-se realidade ideológica somente quando realizados nas palavras, nas ações, na roupa, nas maneiras, nas organizações das pessoas e dos objetos, em uma palavra, em algum material em forma de um signo determinado. Por meio desse material, eles tornam-se parte da realidade que circunda o homem (MEDVIÉDEV, 2019 [1928], p.48-49).

Ao se referir às palavras, às ações, às maneiras, às roupas, a qualquer material em forma de um signo determinado, o teórico do Círculo põe em evidência como cada um desses elementos aponta para concepções de mundo, crenças, realidades ideológicas específicas, e valores sociais de indivíduos organizados socialmente. Dessa forma, Medviédev (2019 [1928]) também traz para a palavra essa particularidade de fenômeno ideológico.

Volóchinov (2017 [1929]) aponta outras quatro particularidades do signo:

a) a palavra é um signo neutro, pois não tem compromisso necessário com nenhum campo ideológico específico, pode assumir qualquer função;

b) é o material mais usual da comunicação cotidiana;

c) é o material sígnico da vida interior, ou seja, compõe a consciência, aquele “fluxo de palavras”;

d) acompanha todo ato de criaço ideológica, pois “(...) está presente em todo ato de compreensão e em todo ato de interpretaço” (VOLÓCHINOV, 2017 [1929], p.101). A palavra, nessa concepço, afasta-se das perspectivas abstratas de um componente de dicionário ou léxico, e se liga ao social pelo conceito de *signo*.

É importante observar, contudo, que essa neutralidade atribuída à palavra refere-se apenas à sua possibilidade de ser apropriada por diferentes campos ideológicos. No uso concreto da comunicaço, a palavra nunca é neutra: ela sempre expressa valores sociais e posiçoes axiológicas. Dessa forma, a aparente neutralidade do signo só existe em nível potencial, enquanto sua realizaço efetiva está inevitavelmente ligada a disputas de sentido e a embates ideológicos.

Nesse sentido, torna-se essencial destacar a refraço e a consequente plurivalência social ou multiacentuaço do signo, compreendida pelo Círculo BMV como uma característica inerente da linguagem na vida social:

O que determina a refraço da existência no signo ideológico? O cruzamento de interesses sociais multidirecionados nos limites de uma coletividade sígnica, isto é, a luta de classes. (...) em decorrência disso, *em todo signo ideológico cruzam-se ênfases multidirecionadas*. O signo transforma-se no palco de lutas de classes. Essa *multiacentuaço* do signo ideológico é um aspecto muito importante. Na verdade, apenas esse cruzamento de acentos proporciona ao signo a capacidade de viver, de movimentar-se e de desenvolver-se (VOLÓCHINOV, 2017 [1929], p.112-113, ênfase no original).

A palavra não é uma coisa, mas um ambiente eternamente móvel, eternamente mutável do intercâmbio social. Ela nunca é suficiente a uma só voz, uma só consciência. A vida da palavra está na passagem de boca em boca, de um contexto a outro, de um grupo social a outro, de uma geraço a outra.

Destaque-se que *palavra*, para o Círculo, é análogo a *discurso* (Stella, 2005). Segundo Stella (2005, p. 183), o sentido dado à palavra enquanto discurso equivale à utilizaço que se faz dela na expressão “a palavra de Deus”. Nesse exemplo, não se está fazendo referência a um grupo de palavras que compõem o vocabulário de uma língua e que foram “utilizadas por Deus”, mas aponta-se para o “discurso divino”, ou seja, toda a cultura, as regras, os ensinamentos, o modo de vida, a organizaço social, a história, que é repassado por meio dos enunciados bíblicos, atribuídos a Deus pela tradiço religiosa. A palavra é discurso justamente por sua funço de signo, composta pela historicidade, pelas relaçoes sociais, e pelas contradiçoes entre as diversas classes que compõem a sociedade. Pode-se, em diálogo com o exemplo, estabelecer um paralelo com os processos de ensino e aprendizagem. Ao se afirmar, como Geraldi (1997 [1991]), que é necessário considerar a *palavra* dos alunos, faz-se referência à sua posiço, sua

história, sua cultura, seus ensinamentos e seu discurso, e não apenas à escolha do uso de uma forma vocabular para determinado fim.

Desse modo, longe de ser uma entidade isolada, o *signo* ganha vida e significado dentro do enunciado, que, por sua vez, é sempre um produto da interação social, marcado pela avaliação do falante e pelas circunstâncias históricas e sociais de sua produção. A compreensão do discurso político em coletivas de imprensa exige, portanto, a integração da noção de gênero discursivo. As coletivas, enquanto gêneros secundários com padrões relativamente fixos de tema, estilo e estrutura, fornecem o arcabouço dentro do qual os signos ideológicos são empregados e adquirem ressonâncias particulares, afetando tanto a criação quanto a interpretação dos enunciados políticos. Assim, uma análise completa demanda examinar a dinâmica entre o signo ideológico, o enunciado específico que o veicula e o gênero discursivo que o formata, pois o gênero estabelece expectativas e normas que influenciam a escolha e o uso dos signos, assim como a construção do enunciado para atingir seus objetivos axiológicos.

Em suma, a palavra-discurso ganha vida na interação social, ao compor os enunciados concretos; portanto, não é sinônimo de vocábulo descontextualizado. É palavra-signo, inteiramente determinada pelas relações sociais e pelas formas sociais de comunicação, a saber, os gêneros do discurso.

Aspectos metodológicos da pesquisa

Este artigo constitui um recorte da pesquisa desenvolvida no âmbito de uma tese de doutorado, que investiga como os discursos de Jair Bolsonaro e Donald Trump, em coletivas de imprensa sobre a pandemia de COVID-19, refletiram, refrataram e intensificaram as divisões políticas e sociais em seus respectivos países. A pesquisa mais ampla propõe analisar a heteroglossia, os horizontes semântico-axiológicos, as estratégias discursivas, as relações extralinguísticas e o papel do Supradestinatário nesses discursos presidenciais.

Para fins deste artigo, optou-se pela análise de um recorte específico: o discurso proferido por Jair Bolsonaro em Belém (PA), no dia 13 de agosto de 2020, durante a inauguração de uma obra pública. Este discurso foi selecionado em função de sua relevância política e axiológica, representando de maneira emblemática a defesa do uso da cloroquina como tratamento para a COVID-19, questão que polarizou a sociedade brasileira e se tornou central na gestão da pandemia.

O então Presidente frequentemente se reunia com líderes locais e apoiadores para reforçar suas políticas e buscar apoio em meio às críticas que recebia de outros setores durante situações como essa. Esse discurso ocorre em um período de intensa tensão política e social no Brasil, no qual os governos estaduais e municipais estão em conflito com o governo federal sobre as melhores maneiras de enfrentar a pandemia.

Temos dois problemas pela frente. O vírus e o desemprego. E ambos devem ser tratados com a devida responsabilidade. Nessa esteira o governo rolou dívidas, adiantou recursos, compensou perdas de ICMS e de ISS pra estados e municípios. Combatemos o desemprego lá atrás. Obras são importantes, sabemos. A vida não tem preço. Mas o desemprego leva à depressão e leva

também à doença e à morte. Destinamos também a esse Estado maravilhoso aqui, mesmo sem comprovação científica, mais... mais de 400.000 unidades de cloroquina para o tratamento precoce da população. Eu sou a prova viva que deu certo. Muitos médicos defendem esse tratamento. E sabemos que mais de 100.000 pessoas morreram no Brasil, que casos tivessem sido tratadas lá atrás com esse medicamento poderiam essas vidas terem sido evitadas. E mais ainda, aqueles que criticaram a hidroxicloroquina não apresentaram alternativas. E eu tenho o orgulho de dizer a vocês que estamos com um ano e meio de governo sem um... uma sequer denúncia de corrupção. Se porventura isso ocorrer, nós tomaremos as medidas cabíveis. (BOLSONARO, 2020)

As coletivas de imprensa, entendidas como gênero discursivo secundário (Bakhtin, 2016), pertencem à esfera político-midiática e caracterizam-se pela interação formal entre representantes do governo, a imprensa e a sociedade. Tais eventos organizam-se em torno da transmissão de informações públicas e da disputa de sentidos sobre acontecimentos de alta relevância social.

O recorte analítico adotado neste estudo considerou o contexto histórico de alta tensão política e sanitária no Brasil, marcado pela intensificação dos conflitos sobre as medidas de enfrentamento à pandemia. Embora a pesquisa de tese contemple um conjunto maior de coletivas de imprensa, neste artigo procedeu-se a uma análise exploratória de um único enunciado, a fim de exemplificar, a partir de um caso concreto, o funcionamento dos signos ideológicos na construção e refração da realidade.

Os critérios de seleção do discurso incluíram a relevância política do tema abordado, sua ampla circulação pública (*YouTube* e imprensa escrita), e o posicionamento explícito em defesa de políticas controversas. Tal escolha visa possibilitar a observação da dialogia, da refração da realidade e da mobilização de valores axiológicos no interior do discurso presidencial, atendendo aos pressupostos metodológicos da Análise Dialógica do Discurso (ADD).

Com base nessas reflexões, conclui-se que o discurso analisado poderá indicar a atuação do signo ideológico nas coletivas de imprensa, evidenciando a complexidade das relações entre linguagem, poder e consciência social. A seguir, inicia-se a seção de análise dos dados, que está organizada em cinco partes: (1) O signo ideológico nas coletivas de imprensa; (2) As particularidades do signo; (3) Reflexão e refração da realidade; (4) Signo ideológico e consciência social; e (5) Pluralidade social do signo. Cada parte busca explorar diferentes dimensões do discurso, sugerindo caminhos para uma posterior investigação mais aprofundada.

Análise dos dados

O signo ideológico nas coletivas de imprensa

As coletivas de imprensa podem ser um excelente exemplo de como os signos ideológicos se manifestam e operam na sociedade. Durante essas coletivas, líderes políticos e outros representantes oficiais utilizam a linguagem não apenas para transmitir informações, mas também para direcionar percepções, influenciar a opinião pública e consolidar poder.

Como gênero discursivo, as coletivas de imprensa configuram-se como gêneros secundários, conforme a definição de Bakhtin (2016, p. 262-263), caracterizando-se pela estabilidade relativa de seu conteúdo temático, estilo e composição estrutural. Inseridas na esfera político-midiática, essas coletivas têm como propósito central a exposição pública de informações e o gerenciamento de percepções sociais, articulando discursos institucionais e interações com a imprensa. De acordo com Pereira e Rodrigues (2010, p.151-152), a análise de linguagem sob a perspectiva Bakhtiniana requer a consideração do contexto histórico de produção, dos interlocutores envolvidos e dos valores axiológicos que atravessam o enunciado. Estruturadas em torno de uma sequência típica, isto é, pronunciamento inicial seguido de perguntas e respostas, as coletivas de imprensa manifestam o embate de vozes sociais, evidenciando a dialogia e a luta ideológica que permeiam a linguagem pública.

As coletivas de imprensa, enquanto gênero da esfera político-midiática, materializam enunciados ideológicos que refratam e refletem a luta de sentidos em contextos históricos específicos, criando um mundo particular de significados. A presença de um signo estabelece uma conexão com o mundo exterior. A realidade adentra o signo, reflete e refrata nele, mas essa refração sempre é inclinada, pois ao entrar no signo, a realidade o submete às normas da vida ideológica (VOLÓCHINOV, 2017 [1929]). Esse fenômeno é evidente nas coletivas de imprensa, nas quais os líderes usam estratégias retóricas para influenciar a percepção dos acontecimentos. Os líderes refratam a realidade para os seus objetivos ideológicos, usando termos específicos e concentrando-se em certos aspectos dos eventos. Por exemplo, durante a pandemia de COVID-19, as coletivas de imprensa de líderes de várias nações revelaram como o discurso oficial pode ser usado para gerenciar crises, responsabilizar ou exonerar certos grupos e promover agendas políticas específicas. As palavras, o tom do discurso e até mesmo as expressões não verbais são repletas de significados ideológicos. Eles interpretam e distorcem a situação para apoiar a posição de um líder ou governo. Quando um líder usa palavras como “guerra” contra o vírus, ele não apenas divulga as estratégias para combater a pandemia, mas também cria uma narrativa de sacrifício e unidade, ao mesmo tempo em que pode justificar controles mais severos.

Desse modo, as coletivas de imprensa podem ser vistas como arenas onde diferentes índices de valor axiológico se confrontam (VOLÓCHINOV, 2017 [1929]). De um lado, temos o discurso oficial do governo, que busca transmitir uma imagem de controle e eficácia. De outro, temos as perguntas dos jornalistas, que muitas vezes tentam desafiar ou revelar inconsistências no discurso oficial. Além disso, a relação dialógica não se limita aos interlocutores diretos; ela também existe entre o discurso e aqueles que escutam a coletiva, que interpretam e reagem ao conteúdo de acordo com suas próprias posições axiológicas. Essa interação dialógica entre governo, imprensa e público, reflete a luta de classes e os interesses sociais em jogo, tornando as coletivas de imprensa um espaço altamente significativo no estudo dos signos axiológicos.

Além disso, as coletivas de imprensa demonstram claramente como a linguagem é um fenômeno do mundo externo, nascendo na interação social e depois sendo absorvida pela consciência individual. Cada declaração feita pelo líder durante a coletiva é um signo ideológico que será interpretado de diferentes maneiras por diferentes grupos sociais, dependendo de suas posições e interesses. Nesse sentido, Volóchinov (2017 [1929]), p. 95 afirma que “(...) uma consciência só passa a existir como tal na medida em que é preenchida pelo conteúdo ideológico,

isto é, pelos signos, portanto, apenas no processo de interação social”. Por exemplo, vários grupos sociais podem ver a mesma coletiva de imprensa de maneiras totalmente diferentes. As medidas anunciadas podem ser vistas por um grupo como necessárias e eficazes, enquanto outras pessoas podem considerá-las autoritárias e excessivas. Embora em todo signo ideológico cruzem-se índices de valor contraditórios (VOLÓCHINOV, 2017 [1929]), essa diversidade de interpretações reflete a plurivalência social do signo ideológico.

Assim, pode-se afirmar que as coletivas de imprensa são espaços onde se desenrolam confrontos de interesses sociais, e onde a linguagem atua como um campo de batalha ideológico. A palavra, nesse contexto, é um signo vivo e móvel, capaz de evoluir e mudar de significado à medida que transita de um contexto social a outro. Como Volóchinov (2017 [1929], p. 112) aponta, “(...) a palavra como a conhecemos reflete sensivelmente as mudanças mais sutis da existência social”.

Por fim, é importante ressaltar que a linguagem usada nas coletivas de imprensa faz parte da realidade social e política, e não é apenas uma representação passiva dos eventos. Ao compor enunciados concretos, a palavra-discurso entra em ação na interação social, que é marcada pelas relações de poder e luta de classes que, por sua vez, influenciam a forma e o conteúdo dos discursos.

As particularidades do signo

As coletivas de imprensa demonstram que a linguagem, enquanto signo, manifesta-se nas suas diferentes particularidades, conforme destacado por Volóchinov (2017 [1929]). Ao analisar essas coletivas sob a ótica das quatro características do signo descritas pelo autor, pode-se compreender melhor o papel da linguagem na formação de consciências e na dinâmica das interações sociais.

a) A palavra é um signo neutro, pois não tem compromisso necessário com nenhum campo ideológico específico, pode assumir qualquer função:

Nas coletivas de imprensa, a palavra, enquanto signo, é intrinsecamente neutra no sentido de que pode ser mobilizada para servir a diferentes propósitos ideológicos. Um mesmo termo, por exemplo, pode ser utilizado tanto para justificar ações governamentais quanto para criticá-las. A palavra “crise”, por exemplo, pode ser empregada pelo governo para destacar a necessidade de medidas excepcionais, enquanto pela oposição pode ser usada para criticar a gestão vigente. Essa neutralidade do signo permite que ele se adapte às intenções dos interlocutores e desempenhe várias funções dependendo do contexto do discurso.

b) A palavra é o material mais usual da comunicação cotidiana:

As coletivas de imprensa são eventos de comunicação pública que se inserem na vida cotidiana dos cidadãos. A palavra, nesses contextos, é o veículo principal para a transmissão de informações e para a construção de narrativas que direcionam a percepção pública. Como material usual da comunicação cotidiana, as palavras utilizadas nas coletivas são acessíveis ao público em geral, facilitando a disseminação e a internalização das mensagens transmitidas. Além disso, as palavras empregadas em coletivas de imprensa, sendo parte do discurso cotidiano, contribuem para a formação de centros de valores axiológicos na esfera pública.

c) A palavra é o material sógnico da vida interior, ou seja, compõe a consciência, aquele “fluxo de palavras”:

Durante as coletivas de imprensa, as palavras proferidas pelos líderes e jornalistas não apenas informam, mas também influenciam a formação da consciência dos ouvintes. Cada indivíduo, ao ouvir e processar as palavras ditas, incorpora essas informações em seu fluxo de pensamentos, o que Volóchinov (2017 [1929]) chama de “vida interior”. A repetição de certos termos ou a ênfase em determinadas ideias durante as coletivas buscam influenciar a maneira como o público compreende e internaliza a realidade social e política. Essa dinâmica demonstra como a palavra, enquanto signo, desempenha um papel central na formação da consciência individual e coletiva.

d) A palavra acompanha todo ato de criação ideológica:

Nas coletivas de imprensa, a palavra não apenas comunica, mas também participa ativamente da construção de ideologias. Cada enunciado feito pelos oradores, seja para justificar políticas públicas, criticar os oponentes ou influenciar a opinião pública, carrega uma carga axiológica que visa influenciar a percepção do público. Em tal situação, a palavra é o meio pelo qual as ideologias são propagadas, debatidas e contestadas. Essa característica fortalece a noção de que a linguagem é um fenômeno ideológico e social que está ligado às práticas e relações de poder.

Reflexão e refração da realidade

Sabe-se que o signo ideológico reflete a realidade, mas essa reflexão nunca é neutra ou objetiva; ela é sempre refratada, isto é, distorcida pelo ponto de vista e pelas intenções sociais do orador. Esse processo de refração é essencial para a construção de uma narrativa que serve aos interesses ideológicos do discurso.

No discurso de Bolsonaro, a reflexão está presente na identificação dos problemas sociais e de saúde pública trazidos pela pandemia. Ele menciona o desemprego e o vírus como problemas que exigem ações do governo, o que reflete a realidade vivida por milhões de brasileiros. Além disso, ao falar das medidas econômicas, como a rolagem de dívidas e o adiantamento de recursos para estados e municípios, Bolsonaro está refletindo ações concretas tomadas pelo governo para mitigar os impactos da pandemia.

A refração, por sua vez, se evidencia quando Bolsonaro afirma que as mortes poderiam ter sido evitadas com o uso da cloroquina, apesar da falta de comprovação científica para tal afirmação. Essa refração da realidade científica cria uma narrativa que desvia a responsabilidade do governo pelas mortes ocorridas, atribuindo a culpa a uma suposta falta de alternativas por parte dos críticos do medicamento. Uma política pública controversa e amplamente criticada pela comunidade científica internacional é aqui justificada e legitimada por meio da refração.

Volóchinov (2017 [1929]) enfatiza que toda comunicação é impregnada de ideologia, e isso é visível na maneira como Bolsonaro estrutura seu discurso. Ao posicionar o governo como proativo e moralmente superior, o político usa a refração para influenciar como o público percebe suas ações; isso transforma medidas que foram amplamente questionadas em sucesso. A ausência de denúncias de corrupção fortalece a ideia de que o governo não é corrupto,

refletindo novamente a preocupação pública, mas a evitando ao sugerir que é melhor do que governos anteriores.

Além disso, a refração se manifesta na forma como ele lida com a questão do desemprego. Bolsonaro compara o desemprego com o vírus e usa a realidade socioeconômica para argumentar que a economia deve permanecer aberta, mesmo com medidas de saúde pública mais severas. Essa refração permite que o presidente se posicione como defensor da vida, contudo, dentro de uma lógica que subordina a saúde pública à manutenção da economia.

Bakhtin (2010 [1963]) discute como a linguagem é essencialmente dialógica; as palavras carregam o eco de outras vozes, e nunca são neutras. Este conceito é adequadamente aplicável ao discurso de Bolsonaro, pois sua linguagem não apenas reflete e refrata várias vozes sociais, mas também é construída para promover uma narrativa específica que sustenta suas ações. A tentativa do político de responder às críticas e impor sua narrativa como a mais forte é um exemplo da dialogia discutida por Bakhtin. A análise do discurso de Bolsonaro indica como a reflexão e a refração não são processos separados, mas interligados e essenciais para a construção de narrativas políticas. A refração da realidade científica e social, realizada por meio da linguagem, é uma estratégia discursiva poderosa que visa legitimar políticas e decisões que, de outra forma, seriam altamente contestadas.

Também, o discurso de Bolsonaro exemplifica como os signos ideológicos são arenas onde se desenrolam confrontos de interesses sociais. Bolsonaro (2020) apresenta o governo como proativo e eficaz no combate à pandemia e ao desemprego. Ao afirmar que “(...) a vida não tem preço, mas o desemprego leva à depressão e leva também à doença e à morte.”, ele justifica as ações econômicas do governo e promove a cloroquina como uma solução viável para a crise de saúde. Além disso, ao declarar que “(...) aqueles que criticaram a hidroxicloroquina não apresentaram alternativas”, Bolsonaro confronta seus críticos, deslegitimando suas posições e apresentando o governo como a única entidade verdadeiramente proativa na luta contra a pandemia.

O discurso de Bolsonaro é dialógico, interagindo com diferentes audiências e perspectivas. Uma maneira de lidar com a oposição é criticar aqueles que se opõem à cloroquina. Isso também ajuda a criar uma impressão pública de que o governo tinha uma solução viável para o problema, que outros ignoraram. Nesse sentido, o grito “Mito, mito, mito”, que foi emitido por defensores de Bolsonaro, consolida sua posição e fortalece a união entre os defensores do governo, reforçando a narrativa proferida, e demonstrando como o discurso é intrincado e dinâmico na construção de significados sociais.

Signo ideológico e consciência social

Volóchinov (2017 [1929]) destaca que a consciência humana não é uma entidade autônoma e isolada, mas está intrinsecamente ligada aos signos ideológicos que emergem na interação social. No caso do discurso de Bolsonaro, percebe-se que esses signos ideológicos são mobilizados para atuar sobre a percepção pública de sua administração e das questões críticas da pandemia.

Quando Bolsonaro (2020) se apresenta como “(...) a prova viva que deu certo”., no contexto do uso da cloroquina, ele não está apenas fazendo uma alegação pessoal, mas está utilizando

um signo ideológico que visa construir uma narrativa de eficácia pessoal e governamental. Essa afirmação reforça sua autoridade e credibilidade, posicionando-o não só como líder, mas como um exemplo encarnado de sucesso. Volóchinov (2017 [1929]) argumenta que a consciência é determinada por uma combinação de signos, cujos conteúdos são de natureza social. Esse signo de eficácia é, portanto, projetado para ressoar com um público que busca segurança e certeza em tempos de crise, reconfigurando a consciência coletiva em torno da ideia de que o governo, e especificamente Bolsonaro, possui as soluções para os desafios enfrentados pelo país.

Além disso, ao destacar a ausência de corrupção em seu governo, Bolsonaro utiliza o signo ideológico da moralidade para contrapor sua administração a governos anteriores, ou a outros que possam ser percebidos como moralmente ineficientes. Este signo possibilita reforçar a imagem de um governo eficaz e ético, criando um distanciamento moral claro entre seu governo e os demais. Ao fazer isso, ele direciona a consciência social em torno da percepção de que sua administração é moralmente superior e, portanto, mais digna de confiança e apoio. Volóchinov (2017 [1929]) observa que a ideologia é sempre ligada a uma determinada classe social, refletindo e refratando seus interesses. Assim, Bolsonaro tem em vista, além de legitimar suas ações, também criar uma divisão axiológica que favoreça sua posição.

A manipulação desses signos ideológicos se intensifica quando Bolsonaro (2020) afirma que “(...) mais de 100.000 pessoas morreram no Brasil, que casos tivessem sido tratadas lá atrás com esse medicamento poderiam essas vidas terem sido evitadas”. Aqui, o signo ideológico está sendo usado para reescrever a narrativa da pandemia, de modo a sugerir que a tragédia poderia ter sido evitada se o governo tivesse tomado as medidas certas desde o início. Essa declaração desloca a responsabilidade de seu governo pelas mortes e instaura uma nova estrutura ideológica, na qual os críticos e aqueles que rejeitaram o uso da cloroquina passam a ser responsabilizados. Assim, Bolsonaro está ativamente influenciando o público a ver sua administração como uma vítima de injustiças cometidas por outras pessoas, ao mesmo tempo em que ridiculariza e culpabiliza os que o criticam, rotulando-os como culpados indiretos pelas mortes.

Esse uso estratégico dos signos ideológicos, como descrito por Volóchinov, permite observar uma camada profunda do discurso de Bolsonaro, no qual cada palavra e declaração é impregnada de uma intenção ideológica. Ao manipular esses signos, Bolsonaro reflete e refrata a percepção pública. Ele não apenas afeta a forma como as pessoas veem a realidade, mas também como devem entender a eficácia e a moralidade de sua administração durante a crise. Seu discurso político mostra como existe uma luta constante pela hegemonia das narrativas e das consciências.

Plurivalência social do signo

O discurso de Bolsonaro pode ser interpretado como uma manifestação da plurivalência social do signo ideológico, um conceito central na teoria do Círculo BMV. A plurivalência refere-se à capacidade do signo ideológico de adquirir diferentes significados conforme o contexto social e político em que é interpretado. Como Volóchinov (2017 [1929], p. 113, ênfase no original) aponta, a “(...) *multiacentuação* do signo é um aspecto muito importante (...)”, o

que significa que ele pode ser entendido de maneiras radicalmente distintas dependendo das posições sociais e políticas dos ouvintes.

Para os apoiadores de Bolsonaro, o discurso é visto como uma reafirmação do sucesso e da liderança do governo. Esses ouvintes validam o uso da cloroquina e acolhem as críticas aos opositores como uma demonstração de força e resolução frente à crise. A perspectiva desses ouvintes é condicionada por uma interpretação que enfatiza a eficácia e a moralidade do governo, na qual o discurso é incorporado em uma consciência social que já está predisposta a aceitar essas narrativas.

Por outro lado, para os críticos de Bolsonaro, o mesmo discurso é interpretado como uma tentativa de desviar a atenção das falhas no manejo da pandemia e de promover uma narrativa pseudocientífica. Esses ouvintes percebem a ênfase na cloroquina como uma manipulação da verdade científica, utilizando o discurso como uma ferramenta de refração ideológica. Aqui, a refração é utilizada por Bolsonaro para criar uma narrativa que favorece seu governo, ao mesmo tempo em que distorce a percepção pública sobre a eficácia de suas políticas.

A análise do discurso de Bolsonaro, à luz dos conceitos de signo ideológico e interação discursiva de Bakhtin e Volóchinov, demonstra que a linguagem é utilizada como um instrumento de poder e refração ideológica. As coletivas de imprensa, como exemplificado, tornam-se arenas de luta de classes, onde diferentes narrativas se confrontam, e a linguagem atua como um campo de batalha para agir sobre a consciência social. O discurso de Bolsonaro reflete a realidade da pandemia e das ações governamentais, mas refrata essa realidade para construir uma narrativa que beneficia o governo, manipulando a opinião pública e justificando decisões controversas.

Considerações finais

A análise das coletivas de imprensa sob a perspectiva do Círculo BMV possibilita compreender a profunda complexidade do discurso político e a maneira como ele atua na formação da consciência social. O conceito de signo ideológico, central nas obras de Bakhtin e Volóchinov, oferece um poderoso instrumento para entender como a linguagem, longe de ser uma simples ferramenta de comunicação, se torna uma arena de luta ideológica, onde diferentes vozes e interesses se confrontam e se articulam.

As coletivas de imprensa, como demonstrado ao longo deste estudo, exemplificam de maneira vívida a pluralidade do signo ideológico. Elas são espaços onde as palavras refletem e refratam realidade, criando novas posições de valores axiológicos que servem aos interesses daqueles que as pronunciam. No caso específico dos discursos de Bolsonaro, observa-se como esses signos são mobilizados para construir narrativas que justificam políticas públicas, deslegitimam críticas e influenciam a percepção pública de sua administração.

A linguagem, como afirmam Bakhtin e Volóchinov, é essencialmente dialógica e carrega consigo o eco de outras vozes, sendo sempre impregnada de ideologia. Esse caráter dialógico se manifesta nas interações entre governo, imprensa e público, nas quais cada grupo interpreta e reage aos signos ideológicos conforme suas próprias posições axiológicas e interesses sociais. A luta pela hegemonia das narrativas nas coletivas de imprensa exemplifica o dialogismo dos

teóricos russos, demonstrando que múltiplas vozes coexistem, competem e se entrelaçam em um discurso que é ao mesmo tempo pessoal e social, singular e coletivo.

Concluindo, a análise de coletivas de imprensa sob a ótica dos estudos do Círculo de Bakhtin, tais como a apresentada neste artigo, pode iluminar os mecanismos pelos quais a linguagem constrói e refrata a realidade, além de revelar a importância de compreender o discurso político como um campo dinâmico de confrontos ideológicos. As palavras, como signos ideológicos, não são neutras; elas são carregadas de intenções e refletem as lutas sociais em curso. Compreender essa dinâmica é de suma importância para desvelar as estratégias de poder e controle que permeiam os discursos políticos, e para participar de maneira mais crítica e consciente no debate público.

Referências

BAKHTIN, M. **Estética da criação verbal**. Organização, tradução e introdução de Paulo Bezerra. 6. ed. São Paulo: Editora 34, 2016.

BAKHTIN, M. **Problemas da poética de Dostoiévski**. 5. ed. revista. Tradução, notas e prefácio de Paulo Bezerra. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. [1963]

BOLSONARO, J. Discurso em evento no Pará. 13 de agosto de 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=nR-hZkR3sLI>. Acesso em: 11 ago. 2024.

FARACO, C. A. **Linguagem & diálogo: as ideias linguísticas do círculo de Bakhtin**. Paraná: Criar edições, 2003. p. 45-108.

GERALDI, J. W. **Portos de passagem**. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1997 [1991].

GRILLO, S. Marxismo e filosofia da linguagem: uma resposta à ciência da linguagem do século XIX e início do XX (ensaio introdutório a Marxismo e filosofia da linguagem). In: VOLÓCHINOV, V. **Marxismo e filosofia da linguagem**. Problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem. São Paulo: Editora 34, 2017.

MEDVIÉDEV, P. **O método formal nos estudos literários: introdução crítica a uma poética sociológica**. 2. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2019 [1928].

PEREIRA, R. A.; RODRIGUES, R. H. **Os gêneros do discurso sob perspectiva da análise dialógica de discurso do círculo de Bakhtin**. Letras, [S. l.], n. 40, p. 147–162, 2010. DOI: 10.5902/2176148512149. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/letras/article/view/12149>. Acesso em: 27 abr. 2025.

SAUSSURE, F. de. **Curso de Linguística Geral**. Edição crítica organizada por Tullio de Mauro. Tradução de Antônio Chelini, José Paulo Paes, e Izidoro Blikstein. São Paulo: Cultrix. 2017

SEIDEL, A.; SILVA, T. **Reflexões sobre a linguagem**: perspectivas bakhtinianas. 1. ed. São Paulo: Contexto, 2017.

STELLA, J. **A palavra na enunciação do sentido**: estudos de linguística e semiótica discursiva. 1. ed. Campinas: Pontes Editores, 2005.

THOMPSON, J. B. **Ideology and Modern Culture: Critical Social Theory in the Era of Mass Communication**. Polity Press, 1990.

VOLÓCHINOV, V. N. **Marxismo e filosofia da linguagem**. Problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem. Tradução, notas e glossário de Sheila Grillo e Ekaterina Vólkova Américo. Ensaio introdutório de Sheila Grillo. São Paulo: Editora 34, 2017 [1929].

VOLOCHÍNOV, V. N. A palavra e sua função social. In: VOLOCHÍNOV, V. N. **A construção da enunciação e outros ensaios**. Organização, tradução e notas: João Wanderley Geraldi. Edição e supervisão da tradução: Valdemir Miotello. São Carlos: Pedro & João editores, 2013a [1930].

VOLOCHÍNOV, V. N. Que é linguagem? In: VOLOCHÍNOV, V. N. **A construção da enunciação e outros ensaios**. Organização, tradução e notas: João Wanderley Geraldi. Edição e supervisão da tradução: Valdemir Miotello. São Carlos: Pedro & João editores, 2013b [1930].

APLICATIVOS DE APRENDIZAGEM DE L2 E A ECONOMIA DAS LÍNGUAS: UMA ANÁLISE DO DUOLINGO

L2 LEARNING APPLICATIONS AND THE ECONOMY OF LANGUAGES: AN ANALYSIS OF DUOLINGO

Nívea Rohling*

 <https://orcid.org/0000-0003-2797-9207>
UTFPR

Laura Catalina Peña Ramirez**

 <https://orcid.org/0009-0006-2560-8794>
UTFPR

Recebido em 09/09/24. Aceito em 16/04/24

Resumo: Os sistemas de poder dominantes originados no colonialismo e perpetuados pela globalização produzem ideologias linguísticas que se materializam em aplicativos de aprendizagem de L2. Essas ideologias linguísticas, por seu turno, moldam a valorização das línguas, transformando-as em produtos comerciais. Isso impacta a diversidade linguística e cultural, promovendo a desigualdade social ao favorecer línguas majoritárias e marginalizar as menos faladas. Neste contexto, este artigo tem como temática os aplicativos de aprendizagem de L2 e a economia das línguas a partir da análise do *Duolingo*. Foram investigadas as ideologias linguísticas e a mercantilização das línguas na dinâmica do aplicativo. Examinou-se a seleção de línguas e o modelo de negócios, avaliando se a plataforma promove a diversidade e a inclusão linguística e social. Constatou-se que, embora o *Duolingo* faça esforços para promover uma certa diversidade linguística, seu modelo de negócios contribui para a desigualdade de oportunidades na aprendizagem. Além disso, a escolha e a prevalência de línguas majoritárias reforçam a valorização dessas línguas e seus falantes, intensificando a mercantilização da língua.

Palavras-chaves: Ideologias linguísticas. Mercantilização da língua. Aplicativos de línguas. Duolingo. L2.

* Professora Associada III da Universidade Tecnológica Federal do Paraná (UTFPR/Brasil). Docente na Graduação de Letras Portugêses e no Programa de Pós-Graduação em Estudos de Linguagens (PPGEL). Mestre em Linguística pela Universidade Federal de Santa Catarina e doutora em Linguística na área de concentração Linguística Aplicada pela mesma universidade. Realizou estágio pós-doutoral em Estudos da Linguagem na Universidade Vigo – Galícia/Espanha. Líder do Grupo de Pesquisa em Linguística Aplicada (GRUPLA).

** Graduada em Lenguas y Cultura pela Universidad de los Andes Colombia (2020). Atualmente é mestranda no Programa de Pós-Graduação em Estudos de Linguagens (PPGEL/UTFPR).

Abstract: The dominant power systems originating from colonialism and perpetuated by globalization produce linguistic ideologies that materialize in L2 learning applications. These linguistic ideologies, in turn, shape the value attributed to languages, transforming them into commercial products. This impacts linguistic and cultural diversity, promoting social inequality by favoring majority languages and marginalizing less spoken ones. In this context, this article focuses on L2 learning apps and the language economy by analyzing Duolingo. The study investigated linguistic ideologies and the commodification of languages within the app's dynamics. It examined language selection and the business model, assessing whether the platform promotes linguistic and social diversity and inclusion. It was found that, although Duolingo makes efforts to promote a certain level of linguistic diversity, its business model contributes to unequal opportunities in learning. Furthermore, the choice and prevalence of majority languages reinforce the valorization of these languages and their speakers, intensifying the commodification of language.

Keywords: Linguistic ideologies. Language commodification. Language learning apps. Duolingo. L2.

Introdução

A continuidade das práticas coloniais/modernas e a produção de ideologias baseadas na língua é uma preocupação emergente entre os cientistas sociais. Isso se deve ao reconhecimento crescente da relação entre as ideologias linguísticas e as ideologias sociais. O colonialismo, que deixou demarcada uma história de violência, opressão, destruição de línguas, identidades e culturas no século XV, também desenvolveu um imaginário eurocêntrico, onde domínios tais como a economia, a gestão dos recursos naturais, o conhecimento, a autoridade e a sexualidade continuam sendo orientados por padrões hegemônicos.

Contemporaneamente, em um mundo globalizado, impulsionado pela tecnologia, com a emergência da inteligência artificial (IA) e a democratização do acesso à internet, parece que tudo está disponível. O desenvolvimento de um discurso global de maior mobilidade entre as nações faz com que as pessoas desejem expandir seus horizontes laborais, acadêmicos e pessoais por meio da aprendizagem de línguas. Nesse contexto, há um crescente interesse das pessoas em aprender uma L2, especialmente o inglês, tendo em vista seu *status* de língua franca¹. Mediante o desenvolvimento das tecnologias digitais, os aplicativos de aprendizagem de línguas têm adquirido uma grande popularidade. Um exemplo disso é o *Duolingo*, um aplicativo de línguas que atualmente tem mais de 500 milhões de usuários no mundo (BLANCO, 2022). Embora esse fenômeno sugira um acesso universal ao aprendizado de idiomas, é importante reconhecer que, subjacente à popularidade do *Duolingo* e de outros aplicativos semelhantes, existe um processo de mercantilização das línguas, onde algumas delas, como o inglês são privilegiadas em detrimento de outras, refletindo os interesses econômicos do mercado. A colonialidade da linguagem persiste, agora centrada no aspecto econômico do capitalismo contemporâneo. Essa mercantilização, promovida pela globalização, trata as línguas como produtos a serem consumidos,

¹ Entendemos 'língua franca' como um idioma amplamente difundido, utilizada por falantes de diferentes línguas como meio de comunicação comum. Exemplos históricos incluem o latim no Império Romano e o francês na Europa entre os séculos XVII e XIX. Atualmente, o inglês ocupa esse papel globalmente, sendo utilizado predominantemente em contextos comerciais, científicos, culturais e políticos.

ignorando as implicações na diversidade linguística, cultural e social. A partir da observação desses movimentos, este texto propõe uma análise do aplicativo *Duolingo*, considerando sua relevância na aprendizagem de L2 na sociedade digital atual, o que nos leva a questionar seus métodos, pois “a factualidade das línguas nomeadas continua a ser tida como certa em grande parte da política e prática institucional contemporânea” (BLOMMAERT; RAMPTON, 2011, p. 4).

Em vista disso, considerando que o *Duolingo* reflete e refrata as estruturas de poder linguístico dominantes, questionamos como o aplicativo se alinha às ideologias linguísticas e à mercantilização das línguas no contexto da globalização? A fim de responder a essa pergunta, foi conduzida uma investigação de cunho qualitativo com o objetivo de examinar as ideologias linguísticas e aspectos relativos à mercantilização da língua presentes no aplicativo *Duolingo*. Além disso, o presente artigo se orientou pelos seguintes objetivos específicos: a) examinar a abordagem da diversidade raciolinguística no aplicativo, observando se a plataforma promove a inclusão linguística e social; b) analisar as ideologias linguísticas no que tange às línguas majoritárias no *Duolingo* e sua relação com as estruturas de poder linguístico dominantes; e c) analisar as ideologias linguísticas em relação às línguas minoritárias no *Duolingo* e sua relação com as estruturas de poder linguístico dominantes. Dessa maneira, este estudo contribui para o debate sobre as ideologias linguísticas em ambientes digitais e os processos de mercantilização que envolvem a aprendizagem de L2, considerando as implicações para a diversidade raciolinguística e os modos como certas vozes e repertórios são valorizados ou marginalizados.

Para desenvolver essa análise, inicialmente discorreremos sobre conceitos centrais no tocante às ideologias linguísticas e mercantilização das línguas. A seguir, apresentamos a análise do aplicativo *Duolingo* e, por fim, apresentamos as considerações finais.

Ideologias linguísticas e mercantilização das línguas: uma revisão teórica

Dado que o presente artigo está focado numa análise do *Duolingo* do ponto de vista das ideologias linguísticas e da mercantilização da língua, é preciso definir os conceitos teóricos que subsidiaram a análise empreendida. Para tanto, nesta subseção, discutimos os conceitos de línguas majoritárias, minoritárias e ideologias linguísticas, colocando em evidência a perspectiva da raciolinguística. Em seguida, explicamos como essas ideologias contribuem para a mercantilização das línguas, definindo também este fenômeno.

Para começar, a diversidade linguística é marcada por uma ampla variação de línguas, cujos falantes se distribuem de maneira desigual, o que cria diferentes dinâmicas sociais e culturais. Nesse cenário, as línguas podem ser agrupadas como *línguas minoritárias* ou *línguas majoritárias*, sendo as primeiras aquelas cujos falantes frequentemente enfrentam situações de desvantagem em relação às últimas. Para os objetivos desta pesquisa, o critério do número de falantes foi considerado como o fator primordial para classificar uma língua como majoritária ou minoritária. Essa escolha foi fundamentada na busca de uma análise objetiva e quantitativa, que permitisse comparar de maneira mais objetiva a distribuição das línguas no aplicativo.

No entanto, vale ressaltar que esse critério não é absoluto, pois reconhecemos que o *status* político, social e cultural de uma língua também desempenha um papel fundamental nessa

classificação. A esse respeito, Altenhofen (2013, p. 94) aponta que “assim como pode haver línguas numericamente minorizadas, porém politicamente dominantes, também pode haver línguas com grande número de falantes, porém com *status* político secundário”. Por exemplo, o espanhol pode ser, em geral, considerado uma língua majoritária devido à sua ampla difusão global. Entretanto, se analisarmos os falantes de espanhol nos Estados Unidos, nesse contexto, ele poderia ser classificado como uma língua minoritária, dado seu *status* de não oficial e a marginalização que muitos falantes enfrentam.

Como podemos observar, a noção de línguas minoritárias e majoritárias remete às ideias e concepções que giram em torno das línguas e seus falantes, em outras palavras, tem relação com as ideologias linguísticas. Nesse campo, José Del Valle e Vítor Meirinho-Guede (2016) discorrem sobre o significado do termo *ideologia* ao longo da sua história. Segundo os autores, o conceito evoluiu desde o contexto político, até sua posterior aproximação “do âmbito das crenças, do afetivo, do inconsciente, do mítico e do simbólico” (p. 628, tradução nossa²), e sua conexão com o contexto, as relações sociais e culturais. Assim, com base na análise realizada pelos autores, chega-se à definição de ideologias linguísticas como:

sistemas de ideias que articulam noções de língua, línguas, fala e/ou comunicação com formações culturais, políticas e/ou sociais específicas. Embora pertençam ao campo das ideias e possam ser concebidos como quadros cognitivos que relacionam coerentemente a linguagem com uma ordem extralinguística, naturalizando-a e normalizando-a. (Del Valle, 2007, p. 20 *apud* DEL VALLE; MEIRINHO-GUEDE, 2016, p. 629, tradução nossa³)

Essa perspectiva dialoga com a definição proposta pelos autores Schieffelin, Woolard e Kroskrity (2012, p.19), quando descrevem as ideologias linguísticas como “as representações, sejam explícitas ou implícitas, que interpretam a relação entre a língua e os seres humanos no mundo social”.

Nesse campo de pesquisa, Rosa e Flores (2017) propõem e teorizam uma nova forma de analisar e compreender a relação entre as estruturas de raça e linguagem, chamada de “perspectiva raciolinguística” (p. 622, tradução nossa⁴). Esta perspectiva emerge como um conceito crítico que permite observar o valor social da língua em diferentes práticas e interações em que a clivagem raça é determinante, visando compreender como o mundo moderno foi moldado com base na estigmatização dos sujeitos racializados pelo colonialismo e o estabelecimento dos estados-nação. Os autores buscam entender como essas diferenças se transformaram em desigualdades a través da “co-naturalização histórica e contemporânea da linguagem e da raça” (ROSA; FLORES, 2017, p. 622, tradução nossa⁵). E junto à criação do conceito de raça como uma justificativa para colonizar e controlar os povos, também se desenvolveu uma forma de

² Do original “al ámbito de las creencias, lo afectivo, lo inconsciente, lo mítico y lo simbólico” (DEL VALLE; MEIRINHO-GUEDE, 2016, p. 628)

³ Do original “sistemas de ideas que articulan nociones del lenguaje, las lenguas, el habla y/o la comunicación con formaciones culturales, políticas y/o sociales específicas. Aunque pertenecen al ámbito de las ideas y se pueden concebir como marcos cognitivos que ligan coherentemente el lenguaje con un orden extralingüístico, naturalizándolo y normalizándolo” (DEL VALLE; MEIRINHO-GUEDE, 2016, p. 629)

⁴ Do original “raciolinguistic perspective” (ROSA; FLORES, 2017, p.622).

⁵ Do original “historical and contemporary co-naturalization of language and race” (ROSA; FLORES, 2017, p. 622).

hierarquização e estigmatização das línguas de seus falantes, com base em ideologias que continuam atuando nas dinâmicas contemporâneas.

Dessa forma, ao mesmo tempo em que as línguas europeias se posicionavam como superiores, “as ideologias raciolinguísticas foram usadas para posicionar populações indígenas como subhumanos” (ROSA; FLORES, 2017, p. 624, tradução nossa⁶). Em poucas palavras, as ideologias raciolinguísticas colocavam as populações colonizadas em uma posição de inferioridade em relação às populações europeias, que eram idealizadas. Tais concepções ainda prevalecem na atualidade, embora sob outras formas de disseminação.

Nesse contexto, o presente artigo parte da premissa de que o próprio conceito de língua carrega ideologias linguísticas, uma vez que “as línguas foram, no sentido mais literal possível, inventadas, especialmente como integrantes de um projeto colonial cristão” (MAKONI; PENNYCOOK, 2015). Em outras palavras, a língua, tal como é conhecida hoje, não é senão um construto social, histórico e político, forjado por ideologias que definem o que deve ser considerado legítimo ou não em termos linguísticos. Desse modo, para fins desta análise, concebemos a língua como uma entidade heterogênea, viva, diversa e estratificada, composta por forças centrípetas e centralizadoras, necessárias para a sua compreensão, mas também de forças centrífugas, influenciadas pelo contexto, as pessoas e suas intenções (BAKHTIN, 2015, p. 41). Nessa visão, “em vez de trabalhar com homogeneidade, estabilidade e limites como pressupostos iniciais, mobilidade, mistura, dinâmica política e incorporação histórica são agora preocupações centrais no estudo de línguas, grupos linguísticos e comunicação” (BLOMMAERT; RAMPTON, 2011, p. 3).

Sendo assim, compreendemos a língua como Bakhtin (2015, p. 40) a definiu, como uma “língua ideologicamente preenchida, a língua enquanto cosmovisão e até como uma opinião concreta que assegura um *maximum* de compreensão mútua em todos os campos da vida ideológica”. Com base nessa concepção, mostra-se potente o estudo das ideologias linguísticas presentes no aplicativo *Duolingo*, tendo em vista que a “ideia tradicional de ‘uma língua’ se caracteriza como um artefato ideológico com um poder considerável – funciona como um ingrediente importante no aparato da governamentalidade moderna; é jogado em uma ampla variedade de domínios (educação, imigração, educação, cultura erudita e popular etc.)” (BLOMMAERT; RAMPTON, 2011, p. 4).

Por outra parte, as ideologias linguísticas não apenas moldam nossas percepções sobre o valor e o uso das línguas, mas também influenciam nas formas como as línguas são tratadas e comercializadas na sociedade. Conforme Blommaert (2014, p.56), “a ideia de ‘língua-padrão’ se torna realidade material: na conversão de artefatos especializados em produtos de consumo (...) Isso fica mais claro, de fato, quando nos vemos em situações em que línguas ‘grandes’ e ‘pequenas’ ocorrem uma ao lado da outra”. Dessa forma, como apontam Del Valle e Meirinho-Guede (2016, p.626, tradução nossa⁷), “as coletividades humanas se organizam segundo condições sociais específicas e geram um sistema de relações de poder”. Esse sistema de poder, legitimado pela lógica da economia globalizadora hierarquiza os indivíduos com base no acesso que têm aos recursos disponíveis.

⁶Do original “raciolinguistic ideologies were used to position indigenous populations as subhuman” (ROSA; FLORES, 2017, p. 624).

⁷Do original “las colectividades humanas se organizan de acuerdo a unas condiciones sociales específicas y generan un sistema de relaciones de poder” (DEL VALLE; MAIRINHO-GUEDE, 2016, p. 626)

Nesse ponto emerge a questão da mercantilização das línguas “em que recursos linguísticos instrumentais e simbólicos estariam passando a figurar em trocas econômicas” (GARCEZ; JUNG, 2021, p.339). Em outras palavras, a mercantilização da língua se refere ao processo pelo qual as línguas se tornam bens econômicos, promovidas e vendidas como recursos valiosos no mercado global. Assim, as línguas se organizam numa hierarquia, estruturada de acordo com a configuração social de seus falantes. Quando uma comunidade dispõe de poder social, suas línguas também. Sua bagagem cultural, identitária e até mesmo seu valor instrumental deixam de ser transcendentais, pois, ao serem associadas a oportunidades econômicas, instaura-se um valor monetário nelas. Del Valle e Mairinho-Guede (2016, p. 626, tradução nossa⁸) observam que “imaginar uma comunidade linguística como um mercado leva-nos a propor que cada indivíduo possui um maior ou menor capital linguístico, cuja distribuição depende dos mecanismos que determinam a organização e mobilidade social, bem como a distribuição de quotas e espaços de poder”. Um indivíduo falante de uma língua mais valorizada terá, portanto, maiores oportunidades de agir num mundo que se abre para ele, enquanto um indivíduo cuja língua é desprestigiada, terá mais dificuldades de acesso ao esqueleto social. A “metáfora do mercado linguístico sugere que o perfil econômico, político e sociológico da comunidade está sempre intimamente ligado ao seu perfil linguístico” (DEL VALLE; MAIRINHO-GUEDE, 2016, p. 626, tradução nossa⁹). Isso implica que o *status* linguístico de uma comunidade pode influenciar suas dinâmicas sociais e econômicas. Em consonância com essa ideia, Blommaert (2014, p. 57) argumenta que “o fato de acreditarmos que algumas formas linguísticas, em virtude de terem sido artefatuizadas, são intrínseca e fundamentalmente ‘superiores’ a outras, é algo que leva à estratificação social”. Além disso, como observa o autor “as diferenças linguísticas não precisam ser ‘grandes’ para gerar diferenças sociais e culturais importantes” (BLOMMAERT, 2014, p.55).

Dessa forma, o ensino de línguas torna-se um dos espaços em essa troca de mercadorias linguísticas ocorre. O objetivo de promover o enriquecimento cognitivo, cultural ou até mesmo comunicativo fica em segundo plano, uma vez que sua comercialização gera recursos econômicos e poder em uma sociedade já hierarquizada, que segue modelos hegemônicos herdados da modernidade. Como destacam Rosa e Flores (2017, p. 640, tradução nossa¹⁰) “a promoção da educação bilíngue como preparação para a participação no mercado econômico global oculta os modos racializados de exclusão que delimitam as formas de valor associadas a práticas linguísticas e populações específicas”. Na era digital, para alcançar o sucesso, as plataformas de ensino de línguas também precisam se adaptar às dinâmicas do mercado, utilizando as ferramentas e estratégias digitais que favorecem sua visibilidade e alcance global, garantindo assim sua sobrevivência em um contexto cada vez mais competitivo.

Diante disso, fica evidente que as ideologias linguísticas e a mercantilização das línguas estão intrinsecamente conectadas, refletindo, refratando e produzindo desigualdades sociais e

⁸ Do original “Imaginar una comunidad lingüística como un mercado nos lleva a proponer que cada individuo está en posesión de un mayor o menor capital lingüístico cuya distribución depende de los mecanismos que determinan la organización y movilidad social así como la distribución de cuotas y espacios de poder” (DEL VALLE; MAIRINHO-GUEDE, 2016, p. 626)

⁹ Do original “la metáfora del mercado lingüístico sugiere que el perfil económico, político y sociológico de la comunidad está siempre íntimamente ligado al perfil lingüístico de la misma” (DEL VALLE; MAIRINHO-GUEDE, 2016, p. 626)

¹⁰ Do original “The promotion of bilingual education as preparation for participation in a global economic marketplace obscures the often racialized modes of exclusion that circumscribe the forms of value that come to be associated with particular populations and language practices” (ROSA; FLORES, 2017, p. 640)

culturais. As ideologias incidem sobre as línguas consideradas mais valiosas a fim de serem comercializadas. Já a mercantilização das línguas, por sua vez, reforça e perpetua estas ideologias, criando um ciclo contínuo de valorização e desvalorização linguística e de seus falantes.

O Duolingo e a mercantilização das línguas

Duolingo é um aplicativo de aprendizagem de línguas fundado por Luis Von Ahn e Severin Hacker. Lançado ao público no ano 2012 se converteu no aplicativo educativo mais baixado na história da Play Store (VON AHN, 2020). Inicialmente se desenvolveu como um programa para aprender línguas enquanto se usava para traduzir frases. Depois, sua popularidade fez com que seus desenvolvedores focalizassem o estudo de L2. Até 2022, a plataforma contava com mais de 500 milhões de alunos em todo o mundo (BLANCO, 2022). Além do aplicativo móvel e para computador, os usuários também podem acessar ao conteúdo oferecido e postado diariamente nas redes sociais, o blog oficial, o canal de Youtube e outros recursos disponíveis pela empresa.

O aplicativo está baseado em um modelo de negócios *freemium*, que é definido por Ferreira (2023) como

uma estratégia de venda centrada em oferecer ao consumidor uma versão gratuita e básica de seu produto, na qual é possível utilizar determinadas funcionalidades, mas que dispõe de uma versão premium na qual determinadas características e ações ficam disponíveis a partir do pagamento de uma assinatura ou mediante a compra de funções adicionais.

Desse modo, oferece-se o *Super Duolingo* como uma adesão que pode ser contratada para que o usuário participe de uma experiência sem anúncios, com vidas ilimitadas, uma prática mais personalizada e desafios sem limites nas unidades; somado ao *Duolingo Max*, que inclui todos os benefícios do *Super Duolingo* e adiciona dois novos recursos gerenciados por IA: *Explique minha resposta*, para obter informação mais clara das unidades; e *Bate-Papo* para praticar a conversa. Cabe ressaltar que essa última assinatura só foi disponibilizada para falantes de inglês em Austrália, Canadá, Irlanda, Nova Zelândia, Reino Unido e Estados Unidos (DUOLINGO TEAM, 2023). Além disso, a plataforma oferece o *Duolingo English Test (DET)* um exame estandardizado de certificação de língua que avalia o domínio do inglês.

Esse modelo de negócios possibilita a liberação do aplicativo gratuitamente ao público, beneficiando aos usuários e tornando a aprendizagem de línguas acessível para todos. Segundo o site oficial, sua missão reúne três elementos principais: o ensino personalizado, que permite adaptar o sistema educacional às necessidades dos usuários; a aprendizagem divertida, como uma forma de manter a motivação por meio do jogo; e destacamos também a de ‘universalmente acessível’, que possibilita o acesso gratuito aos cursos oferecidos, independentemente da condição econômica dos usuários, conforme explica a plataforma

Nós criamos o Duolingo para que todos possam ter uma oportunidade. Ensino de idiomas gratuito: sem taxas ocultas, sem conteúdo premium, simplesmente gratuito.

O Duolingo é usado pela pessoa mais rica do mundo e várias estrelas de Hollywood e, ao mesmo tempo, por alunos de escolas públicas de países em desenvolvimento. Acreditamos que a verdadeira igualdade é alcançada quando gastar mais não compra uma educação melhor (Duolingo, 2011).

Assim, como um aplicativo gratuito e acessível para qualquer pessoa que possua um dispositivo tecnológico, o *Duolingo* atua inicialmente como um dismantelador de práticas hegemônicas, já que a aprendizagem de L2 é usualmente reservada para poucos, sendo uma atividade cara e privativa. Nessa lógica, o aplicativo se revela como um avanço significativo para que mais pessoas tenham acesso à apropriação de L2.

Por outro lado, o modelo de negócios *freemium* empregado promove uma visão de hierarquização social e linguística, uma vez que transforma a língua em uma mercadoria e a capitaliza no ensino de L2 por meio de suas estratégias comerciais. A aprendizagem de línguas se torna um produto comercializável por meio de inscrições premium, da publicidade, do uso dos dados, da venda de certificações de língua e de outros serviços adicionais. Isso cria uma diferenciação de valor entre o acesso gratuito e pago, hierarquizando e estratificando as pessoas-consumidoras. Nesse sistema, a ideia de que aqueles que têm recursos podem ter acesso às melhores funcionalidades é fortalecida, aumentando as desigualdades. Assim, “o capitalismo tardio muda os regimes de mercado e, portanto, reposiciona os atores sociais no que diz respeito ao seu acesso ao capital” (GARCEZ; JUNG, 2021, p.341). De modo que apenas as pessoas que pagam pela assinatura têm acesso a uma educação contínua sem interrupções, explicações detalhadas das unidades, desafios adicionais que podem potencialmente melhorar o nível de língua, e não são limitadas pelas restrições de erros ou *vidas* na aprendizagem. Em suma, essa prática não apenas mercantiliza o conhecimento linguístico, mas também reforça a percepção de que o acesso à educação de qualidade está vinculado à capacidade de pagar por serviços adicionais, contribuindo assim para a perpetuação das disparidades socioeconômicas amparadas pela globalização, a colonialidade atual e o capitalismo.

Embora *Duolingo* precise monetizar para sustentar e continuar oferecendo seu serviço, a crítica sobre a mercantilização da aprendizagem de L2 não se refere necessariamente à monetização, mas sim à forma como isso é feito e às suas implicações. Embora a publicidade, as assinaturas e o uso de dados possam ser métodos legítimos de gerar receita, essas práticas devem ser equilibradas com a equidade de acesso, a privacidade do usuário e a qualidade educacional. Além disso, é importante considerar as ideologias linguísticas que podem ser promovidas por meio da plataforma, garantindo que não se reforcem desigualdades ou preconceitos, isso porque “a questão é que, nesse ambiente de compra e venda de commodities linguísticas, imagens ideológicas de funções são ativadas” (BLOMMAERT, 2014, p.58). Por se tratar de uma plataforma educacional, é crucial avaliar as implicações dessas práticas para garantir um modelo de negócio sustentável, mas que viabilize uma real inclusão e acesso equitativo à aprendizagem, sendo que “deve-se examinar como essas representações ideológicas da linguagem contribuem para naturalizar uma determinada ordem social, ou seja, para criar uma aparência de inevitabilidade associada a um determinado grupo de categorias e processos culturais, políticos ou sociais” (DEL VALLE; MEIRINHO-GUEDE, 2016, p.629, tradução nossa¹¹).

¹¹Do original “se debe examinar cómo estas representaciones ideológicas del lenguaje contribuyen a naturalizar un determinado orden social, es decir, a crear una apariencia de inevitabilidad asociada con un grupo particular de categorías y procesos culturales,

Diversidade linguística no *Duolingo*

No que se refere à inclusão de diferentes línguas e ao reconhecimento da diversidade, os desenvolvedores têm trabalhado em incluir línguas minoritárias, bem como em valorizar a diversidade racial por meio de sua plataforma. Atualmente, em seu catálogo de línguas oferecidas, o aplicativo disponibiliza um total de 108 cursos em mais de 40 línguas. Na Tabela 1, estão listadas as línguas e cursos oferecidos, que foram tomados diretamente da seção *Cursos de idiomas* da página web (DUOLINGO, 2011). Adicionalmente, a tabela apresenta uma comparação entre as línguas oferecidas e os dados sobre o número de falantes nativos registrados no Ethnologue, uma enciclopédia que cataloga e estuda mais de 7.000 línguas identificadas (EBERHARD; SIMONS; CHARLES D., 2024). Dessa forma, as línguas oferecidas foram ordenadas do maior ao menor número de falantes nativos. Em seguida, foram divididas em quartis, ou seja, em quatro grupos de igual tamanho, com base na distribuição dos dados. Essa classificação permitiu identificar as línguas menos faladas disponíveis na plataforma. A partir dessa organização foi possível realizar análises significativas.

Tabela 1 - Distribuição de línguas no por número de falantes nativos

Língua	Falantes nativos no mundo (Ethnologue)	Quartil
Chinês (mandarim)	940.936.330	Q1
Espanhol	485.505.900	
Árabe padrão	382.899.280	
Inglês	380.196.920	
Híndi	345.088.150	
Bengali	236.862.060	
Português	236.460.250	
Russo	147.566.020	
Japonês	123.427.320	
Chinês (cantonês)	86.133.890	
Vietnamita	85.429.000	
Turco	84.077.680	
Telugu	82.795.890	
Coreano	81.109.730	
Alemão	76.398.010	
Francês	73.746.080	
Italiano	63.547.100	
Indonésio	43.724.220	
Polonês	39.709.620	
Ucraniano	32.925.810	
Tagalo	29.211.970	
Romeno	25.209.690	
Holandês	23.655.290	
Tailandês	21.094.020	

Continua

políticos o sociais” (DEL VALLE; MEIRINHO-GUEDE, 2016, p.629)

Conclusão

Língua	Falantes nativos no mundo (Ethnologue)	Quartil
Crioulo haitiano	13.157.800	Q3
Grego	13.129.510	
Húngaro	12.422.050	
Zulu	12.104.600	
Sueco	10.048.870	
Tcheco	9.612.710	
Guaraní	6.652.790	
Hebraico	5.997.180	
Dinamarquês	5.809.100	
Norueguês (Bokmål)	5.411.430	
Finlandês	4.952.560	
Catalão	4.198.010	
Suaíli	3.222.080	
Galês	549.190	
Ídiche	421.797	
Irlandês	171.140	
Navajo	171.000	
Havaiano	99.000	
Gaélico escocês	60.130	
Esperanto	1.000	
Alto Valiriano	0	
Klingon	0	
Latim	0	

Fonte: Autoria própria com base em Duolingo (2011) e Ethnologue (EBERHARD; SIMONS; FENNING, 2024)

Em primeiro lugar, o *Duolingo* oferece várias línguas que têm menos de um milhão de falantes nativos no mundo. Algumas dessas línguas são o galês, língua falada minoritariamente no País de Gales e no Reino Unido; o ídiche, falado maioritariamente em Europa central por comunidades judias; o navajo, uma língua indígena falada em algumas regiões de Norte América; o havaiano, falado principalmente na ilha Ni'ihau no Havai nos Estados Unidos; o Esperanto que, embora fosse parte de um projeto de invenção de língua, hoje tem por volta de mil falantes nativos; e outras mais. Destaca-se também o ensino do crioulo haitiano, o guarani, e o catalão, que embora tenham um maior número de falantes nativos, ainda são línguas minorizadas em seus territórios. Por outro lado, desconsidera-se o *alto valiriano* e o *klingon*¹², por ser línguas inventadas - no sentido que foram criadas para obras de ficção - e o latim, que junto com elas não têm comunidades de falantes nativos. A partir dessas observações, é possível aventar que o *Duolingo* traz uma proposta inclusiva ao inserir línguas que não são comumente ensinadas, concedendo visibilidade a essas línguas.

Ademais, no que tange à representação identitária, o *Duolingo* apresenta tanto no interior das lições do seu aplicativo quanto em suas redes sociais (Youtube, Instagram, blogs etc.)

¹² O Alto Valiriano e o Klingon foram línguas construídas especificamente para o seriado Game of Thrones e os filmes de Star Trek, respectivamente. Por não possuírem comunidades nativas de falantes e, portanto, não terem uma função comunicativa orgânica no cotidiano, essas línguas foram desconsideradas nesta pesquisa.

personagens com diferentes origens étnicas e culturais, como pessoas negras, índios e hispânicos, além de uma significativa representação feminina e de diferentes religiões como o islamismo. Além disso, conta com a representação de três personagens LGBTQIA+: o Lin, a Bea e o Óscar que foram descritos num dos artigos do seu blog: “temos três personagens queer estabelecidos: Lin, Bea e Oscar. Lin namora mulheres, Bea namora homens e mulheres, e Oscar gosta de homens (embora ele seja tão exigente com os homens quanto com seus queijos e praticamente todo o resto)” (CHIU, 2021, tradução nossa¹³). Isso, somado ao conteúdo das lições, artigos e publicações, evidencia que os desenvolvedores de *Duolingo* estão cada vez mais focados na inclusão de diferentes comunidades e na promoção da diversidade e da igualdade linguística e racial.

No entanto, vale destacar que muitas das tentativas de reconhecimento, inclusão e apoio à diversidade promovidas na atualidade não passam de estratégias de marketing e de comercialização de identidades. Em outras palavras, os grupos hegemônicos acabam realizando uma apropriação cultural dos grupos minoritários como uma forma de obter uma vantagem econômica. Sobre esta questão, William (2019, p. 40) afirma que “essa apropriação termina reforçando estereótipos e banalizando os aspectos culturais e simbólicos das comunidades frequentemente minorizadas, perpetuando a dominação e o controle da ordem dominante. Da mesma maneira, Makoni e Pennycook (2015, p.15) sustentam que “a promoção do uso continuado de línguas indígenas pode constituir uma justificativa retrógrada das estruturas coloniais”, pois isso pode resultar em um controle sobre essas línguas e seus falantes, reproduzindo, assim, as mesmas dinâmicas colonizador-colonizado. Por outra parte, termina-se por concentrar todos os esforços, planejamento e investimento nas línguas e sua interface como uma mostra de seu trabalho pela inclusão social, mas pouco se investe ou se leva em conta os falantes/usuários das línguas.

Portanto, “quando as línguas são desenvolvidas e promovidas sem a consideração dos falantes, e quando tudo isso é feito no interior de uma abordagem que objetifica e normatiza as línguas, então as línguas enquanto invenções estão sendo privilegiadas em detrimento de seus sujeitos” (MAKONI; PENNYCOOK, 2015, p. 26). Dessa forma,

devemos tratar a apropriação cultural como uma das mais usuais estratégias do racismo e da colonização. Numa sociedade de consumo, onde tudo é visto como produto, alguns traços e componentes culturais para serem aceitos precisam passar por um processo de depuração (WILLIAM, 2019, p. 45).

Prevalência de línguas majoritárias

Embora observemos esforços do *Duolingo* por oferecer uma abordagem diversa e inclusiva, o aplicativo apresenta algumas lacunas em sua tentativa, favorecendo as línguas majoritárias em detrimento das línguas menos faladas, o que evidencia certas hegemonias linguísticas. Nessa subseção, são discutidos alguns aspectos que exemplificam essas dinâmicas: o primeiro

¹³Do original “We have three established queer characters: Lin, Bea, and Oscar. Lin dates women, Bea dates both men and women, and Oscar’s into men (although he’s as discerning with men as he is with his cheeses and pretty much everything else)” (CHIU, 2021).

é sobre a disponibilidade de línguas maternas ou línguas base da aprendizagem. Em seguida, examinamos a proposta de línguas que podem ser aprendidas de acordo com as línguas base da aprendizagem. Por fim, analisamos o número de cursos ofertados por língua como língua alvo ou língua disponível para aprendizagem. Para compreender melhor essas dinâmicas, é fundamental considerar algumas informações básicas: no momento do cadastro, os usuários podem selecionar sua língua materna, que será a língua base da aprendizagem. Vale a pena mencionar que a língua materna ou língua base pode ser alterada em qualquer momento nas configurações do aplicativo, em outras palavras, se uma pessoa tiver o espanhol como língua materna, mas dispõe de outra língua como L2, poderá acessar outros cursos oferecidos ao mudar a língua base. Atualmente, a plataforma oferece 26 línguas como língua materna ou base da aprendizagem e 43 línguas alvo para aprendizagem, abrangendo um total de 47 línguas diferentes.

Na Tabela 2 é possível observar a lista completa das 47 línguas ofertadas pelo *Duolingo* e sua comparação e classificação em quartis em relação ao número de falantes nativos no mundo, conforme mostrado anteriormente na Tabela 1. Porém, a essa comparação, foi adicionada uma quarta coluna que indica se a língua listada pode ser escolhida como língua materna ou base da aprendizagem.

Tabela 2 - Distribuição de línguas por número de falantes nativos e oferta como língua materna

Língua	Falantes nativos no mundo	Quartil	Oferecida como líng. materna
Chinês (mandarim)	940.936.330	Q1	Sim
Espanhol	485.505.900		Sim
Árabe padrão	382.899.280		Sim
Inglês	380.196.920		Sim
Híndi	345.088.150		Sim
Bengali	236.862.060		Sim
Português	236.460.250		Sim
Russo	147.566.020		Sim
Japonês	123.427.320		Sim
Chinês (cantonês)	86.133.890		Não
Vietnamita	85.429.000		Sim
Turco	84.077.680		Sim
Telugu	82.795.890		Q2
Coreano	81.109.730	Sim	
Alemão	76.398.010	Sim	
Francês	73.746.080	Sim	
Italiano	63.547.100	Sim	
Indonésio	43.724.220	Sim	
Polonês	39.709.620	Sim	
Ucraniano	32.925.810	Sim	
Tagalo	29.211.970	Sim	
Romeno	25.209.690	Sim	
Holandês	23.655.290	Sim	
Tailandês	21.094.020	Sim	

Continua

Conclusão

Língua	Falantes nativos no mundo	Quartil	Oferecida como líng. materna
Crioulo haitiano	13.157.800	Q3	Não
Grego	13.129.510		Sim
Húngaro	12.422.050		Sim
Zulu	12.104.600		Não
Sueco	10.048.870		Não
Tcheco	9.612.710		Sim
Guaraní	6.652.790		Não
Hebraico	5.997.180		Não
Dinamarquês	5.809.100		Não
Norueguês (Bokmål)	5.411.430		Não
Finlandês	4.952.560		Não
Catalão	4.198.010		Não
Suaíli	3.222.080		Q4
Galês	549.190	Não	
Ídiche	421.797	Não	
Irlandês	171.140	Não	
Navajo	171.000	Não	
Havaiano	99.000	Não	
Gaélico escocês	60.130	Não	
Esperanto	1.000	Não	
Alto Valiriano	0	Não	
Klingon	0	Não	
Latim	0	Não	

Fonte: A autoria própria com base em Duolingo (2011) e Ethnologue (EBERHARD; SIMONS; FENNING, 2024)

A tabela permite tecer algumas considerações. É possível observar que, das 47 línguas abarcadas pela plataforma, 26 são oferecidas como língua materna ou base da aprendizagem, enquanto 21 não estão disponíveis nessa função, sendo oferecidas apenas como línguas alvo, conforme discutimos mais adiante. Isso permite observar algumas ideologias em relação ao número de falantes nativos por língua, uma vez que a maioria das línguas ofertadas como língua materna ou base da aprendizagem está localizada nos quartis 1 e 2, sendo as línguas com maior número de falantes, enquanto a maior parte das que não são ofertadas como língua materna ou base da aprendizagem está situada nos quartis 3 e 4, sendo estas línguas minoritárias. Dessa forma, fazendo uma comparação, todos os falantes nativos com acesso à internet das línguas pertencentes ao quartil 1 e 2, à exceção do cantonês, poderão fazer uso do *Duolingo* para aprender uma segunda língua. Porém, nenhuma pessoa falante nativa das línguas do quartil 4, quer dizer, do suaíli, galês, ídiche, irlandês, navajo, havaiano, gaélico escocês ou esperanto, poderá aprender outra língua no *Duolingo*, pois não terá a possibilidade de escolher sua língua materna como uma língua base da aprendizagem. Nesse caso, os falantes teriam que ter o domínio de uma outra língua que esteja disponível na plataforma para poder ter acesso à aprendizagem de alguma das línguas alvo do catálogo.

Isso sugere que a prevalência das línguas mundialmente mais faladas e valorizadas resulta em uma oferta mais ampla de cursos no *Duolingo*, demonstrando como a seleção das línguas maternas na plataforma pode impactar diretamente as oportunidades de aprendizagem e o acesso aos recursos educacionais, em favorecimento de certos falantes e na exclusão de outros. Conforme Mosé (2018, p. 34), “nós medimos o valor do mundo por categorias que se referem a um mundo inventado”. Essa valorização perpetua desigualdades ao limitar o acesso a falantes de outras línguas da oportunidade de aprender uma L2, sublinhando a importância da inclusão e da equidade no desenvolvimento de plataformas com enfoque no ensino de línguas.

Já na Tabela 3, por sua vez, temos a lista total de línguas disponíveis no aplicativo (1ª coluna) e o número de cursos de línguas alvo para aprendizagem (2ª coluna) que os falantes nativos de cada língua listada na primeira coluna podem aprender.

Tabela 3 - Número de cursos disponíveis por língua materna oferecida

Língua materna ou língua base	# cursos disponíveis para aprendizagem
Inglês	40
Espanhol	9
Chinês (mandarim)	7
Francês	5
Português	5
Alemão	4
Italiano	4
Russo	4
Japonês	4
Árabe padrão	4
Turco	3
Holandês	3
Vietnamita	2
Húngaro	2
Coreano	1
Híndi	1
Indonésio	1
Polonês	1
Ucraniano	1
Romeno	1
Grego	1
Tcheco	1
Bengali	1
Telugu	1
Tagalo	1
Tailandês	1
Sueco	0

Continua

Conclusão

	Língua materna ou língua base	# cursos disponíveis para aprendizagem
Línguas não oferecidas como língua materna/ língua base	<i>Chinês (cantonês)</i>	0
	<i>Crioulo haitiano</i>	0
	<i>Zulu</i>	0
	<i>Guaraní</i>	0
	<i>Hebraico</i>	0
	<i>Dinamarquês</i>	0
	<i>Norueguês (Bokmål)</i>	0
	<i>Finlandês</i>	0
	<i>Catalão</i>	0
	<i>Suaíli</i>	0
	<i>Galês</i>	0
	<i>Ídiche</i>	0
	<i>Irlandês</i>	0
	<i>Navajo</i>	0
	<i>Havaiano</i>	0
	<i>Gaélico escocês</i>	0
	<i>Esperanto</i>	0
<i>Alto Valiriano</i>	0	
<i>Klingon</i>	0	
<i>Latim</i>	0	
	Total cursos	108

Fonte: Autoria própria com base em *Duolingo* (2011)

Observamos que os falantes que escolhem o inglês como língua materna ou língua base contam com um catálogo de 40 cursos de outras línguas disponíveis para aprender. Seguindo disso, estão os falantes do espanhol com 09 línguas disponíveis para aprender. Seguem os falantes de chinês (mandarim) com um catálogo de 07 línguas, o francês e o português com 05 línguas cada um. As demais têm 04 ou menos cursos de outras línguas disponíveis para aprendizagem. Isso significa que os falantes do inglês têm acesso ao 93% das 43 línguas alvo da plataforma, enquanto, por exemplo, os falantes do Tagalo teriam acesso só ao 2% do catálogo total de línguas (01 língua), e ainda mais desfavorável, os falantes do catalão, por exemplo, não terão acesso à aprendizagem de nenhuma língua no *Duolingo*, pois é uma das línguas que não é oferecida pela plataforma como língua materna ou língua base. Em outras palavras, qualquer pessoa que fale inglês poderá aprender a maioria de línguas disponíveis no *Duolingo*, enquanto para os falantes de outras línguas maternas, a aprendizagem está limitada a um menor número de línguas alvo, pois não sempre o catálogo de 43 línguas que oferece a plataforma estará à disposição para todos os usuários.

Esses dados mostram, novamente, o poder que tem a valorização de uma língua no mercado global, o que reflete/refrata a forma como as ideologias linguísticas influenciam a construção de hierarquias sociais e culturais. O inglês, como língua predominante do aplicativo, permite

que os falantes dessa língua possam aprender qualquer outra, o que demonstra o poder da língua e de seus falantes na sociedade.

Além disso, os falantes de línguas minoritárias não têm as mesmas vantagens e benefícios de aprender novas línguas, e conseqüentemente, terão menos oportunidades em nossa sociedade globalizada. Nas mesmas palavras do fundador Luis Von Ahn (2020), ao se referir ao contexto de Guatemala, “aprender inglês pode duplicar o seu potencial de rendimento e mudar a vida da sua família” (tradução nossa¹⁴). Porém, paradoxalmente, no aplicativo, só as pessoas falantes de línguas majoritárias têm a oportunidade de aprender uma segunda língua. Assim, o acesso às línguas continua a ser utilizado para manutenção do poder e dominação cultural.

Finalmente, na Tabela 4, a primeira coluna apresenta a lista das línguas oferecidas pela plataforma, enquanto a segunda coluna indica o número de cursos disponíveis de cada uma delas como língua alvo.

Tabela 4 - Línguas disponíveis e o número de cursos por língua-alvo

	Língua	# de cursos como língua alvo
	Inglês	26
	Alemão	10
	Francês	10
	Espanhol	7
	Italiano	6
	Chinês (mandarim)	3
	Português	3
	Russo	3
	Coreano	3
	Sueco	3
	Japonês	2
	Árabe padrão	1
	Híndi	1
	Chinês (cantonês)	1
	Vietnamita	1
	Turco	1
	Indonésio	1
	Polonês	1
	Ucraniano	1
	Romeno	1
	Holandês	1
	Crioulo haitiano	1
	Grego	1
	Húngaro	1
	Zulu	1
	Tcheco	1
	Guaraní	1

Continua

¹⁴Do original “learning English could double your income potential and change your family’s life” (VON AHN, 2020).

Conclusão

	Língua	# de cursos como língua alvo
	Hebraico	1
	Dinamarquês	1
	Norueguês (Bokmål)	1
	Finlandês	1
	Catalão	1
	Suaíli	1
	Galês	1
	Ídiche	1
	Irlandês	1
	Navajo	1
	Havaiano	1
	Gaélico escocês	1
	Esperanto	1
	Alto Valiriano	1
	Klingon	1
	Latim	1
Línguas não oferecidas como língua alvo	<i>Bengali</i>	0
	<i>Telugu</i>	0
	<i>Tagalo</i>	0
	<i>Tailandês</i>	0
	Total de cursos	108

Fonte: Autoria própria com base em Duolingo (2011)

A partir desses dados, é possível verificar que dos 108 cursos ofertados, o inglês é a língua alvo com mais cursos ministrados no *Duolingo*, sendo que há um total de 26 cursos de inglês. Seguem o alemão e o francês com 10 cursos de cada um. Logo, o espanhol com 07 cursos, o italiano com 06 cursos, enquanto as demais línguas têm 03 ou menos cursos para que falantes de outras línguas as possam aprender.

Essa distribuição e oferta de línguas também evidencia as dinâmicas de poder global eurocêntricas, colonialistas/modernas e capitalistas discutidas anteriormente, pois o número de cursos de inglês ofertado está predominantemente por acima dos demais. O inglês é a única língua em comum que pode ser aprendida por todos os falantes das 26 línguas maternas ou base ofertadas no *Duolingo*, sendo a única opção de aprendizagem para algumas delas. Assim, as dinâmicas de poder global se materializam no ensino de línguas, contemplando-se numa maior oferta de cursos das línguas majoritárias, que tendem a ser mais representadas. Nesse contexto, como língua franca de poder global, amplamente reconhecida e utilizada como meio de comunicação internacional, o inglês adquire um valor predominante sendo a língua mais ensinada da plataforma. O que remete a seguinte reflexão de Heller e Duchêne (2012 *apud* GARCEZ; JUNG, 2021, p. 341),

as ideologias de linguagem figuram na neutralização de uma contradição central do Estado-nação, que opõe a divisão do trabalho à igualdade de oportunidades, primeiro (...) como meio importante de construir simultaneamente

homogeneidade e fronteiras, trazendo algumas pessoas para a cidadania por meio da aprendizagem de línguas e excluindo outras.

Em suma, esses dados apresentados não apenas apontam a influência da globalização na padronização linguística, mas também destacam a forma como certas línguas são privilegiadas em detrimento de outras, perpetuando assim desigualdades linguísticas e culturais de toda ordem.

Diante do exposto, podemos apontar possíveis caminhos para uma abordagem mais equitativa e inclusiva no ensino de línguas tanto em plataformas digitais quanto em políticas educacionais. Faz-se necessário a inclusão de cursos não só de uma maior variedade de línguas alvo, incluindo línguas minoritárias e indígenas, mas também que essas línguas sejam oferecidas como língua materna ou língua base do aprendizado, garantindo assim que as comunidades de falantes dessas línguas também tenham acesso à educação linguística. Envolver os usuários no desenvolvimento de conteúdos e na tomada de decisões, garantindo que as necessidades dos aprendizes sejam atendidas. Reinventar um modelo de negócios que seja sustentável, mas que não hierarquize e nem reforce as desigualdades, promovendo um acesso mais equitativo ao aprendizado de idiomas garantindo um conteúdo também de qualidade. Tendo em conta que “o poder no campo da linguagem opera por meio da estratificação, pelo processo não-igualitário de construção de camadas e pela ordenação de variantes grandes e pequenas em relação a percepções de uma ordem social e cultural desejada: uma ordem de indexicalidade” (BLOMMAERT, 2005 *apud* BLOMMAERT, 2014, p. 60).

Considerações finais

Neste artigo, abordamos a questão das ideologias linguísticas e a mercantilização da língua na plataforma de aprendizagem de L2, *Duolingo*. Os atuais sistemas hegemônicos de poder, herdados do colonialismo e da modernidade e reproduzidos hoje nas dinâmicas de poder da globalização, também se refletem/refratam no ensino de L2 nos aplicativos de línguas. As ideologias linguísticas atuam como sistemas que moldam as nossas percepções sobre a noção e a valorização da língua. Isso leva a um processo de mercantilização, em que a língua é vista como um produto a ser consumido, o que tem implicações para a diversidade linguística e cultural, aprofundando desigualdades sociais e culturais.

Observamos que o *Duolingo* e seus desenvolvedores têm empreendido uma proposta de inclusão e diversidade na plataforma, possibilitando, de forma gratuita, a aprendizagem de L2 para milhões de pessoas com acesso à internet. Além disso, há esforços na disponibilização de línguas minoritárias tais como línguas indígenas, crioulas e outras com menos de um milhão de falantes nativos no mundo, como também apresenta uma proposta de diversidade racial em seus conteúdos.

No entanto, é importante considerar que essas iniciativas podem também ser o resultado da comercialização e apropriação de identidades, resultando em um processo que pode, paradoxalmente, reforçar estereótipos e transformar as culturas em produtos. Além disso, seu modelo de negócios reafirma a língua como uma mercadoria e um artefato de consumo. Um modelo que favorece os já privilegiados enquanto amplia a desigualdade de oportunidades de aprendizagem para os menos favorecidos.

Ademais, ressaltamos a lacuna na prevalência de línguas majoritárias no aplicativo, em detrimento das línguas minoritárias. Isso porque a maioria de línguas oferecidas como língua materna ou base da aprendizagem está concentrada nas línguas de maior poder e valor global, que os falantes nativos dessas línguas têm uma maior oferta de línguas para aprender, e que o inglês como língua de prestígio mundial é a língua com maior representação no aplicativo. Em contrapartida, os falantes de línguas minoritárias ora não têm acesso a aprendizagem de línguas, ora o catálogo ofertado para eles não possui os mesmos privilégios daqueles falantes das línguas dominantes, embora suas línguas sejam ensinadas para falantes nativos majoritariamente do inglês.

As ideologias linguísticas e a mercantilização da língua são questões relevantes nas discussões sobre as políticas de língua. No entanto, ainda são poucos os trabalhos relacionados aos aplicativos de ensino de línguas e há muito a ser discutido sobre esta problemática. Por isso, as plataformas de aprendizagem de L2 como *Duolingo* têm um papel importante ao desafiar hegemonias de poder que atuam na desigualdade de oportunidades, pois ao ser uma plataforma globalmente utilizada, pode influir na percepção e valoração de certas línguas e variedades. Portanto, a reinvenção dos conceitos de língua, fala, linguagem, e a forma como elas são abordadas pode contribuir num ensino mais inclusivo e abrangente. Como afirma Blommaert (2014, p. 57), “quebrar esse círculo de desigualdade na linguagem requer romper com nossas crenças linguístico-ideológicas fundamentais; requer um olhar diferente sobre as realidades da língua na sociedade”.

Em suma, é fundamental repensar e reinventar a linguagem e as línguas. Embora as línguas possam ser ferramentas de manipulação e controle, elas também são modos de produção de identidade, subjetividade, resistência e poder emancipador. Espera-se que, a partir das reflexões apresentadas neste artigo, seja possível ampliar, num futuro próximo, as discussões sobre as ideologias linguísticas e a mercantilização das línguas, assim como aprofundar a compreensão das dinâmicas de poder envolvidas na diversidade raciolinguística nos espaços digitais.

Referências

- ALTENHOFEN, C. V. Bases para uma política linguística das línguas minoritárias no Brasil. In: NICOLAIDES, C., SILVA, K. A.; TÍLIO, R.; ROCHA C. H. **Política e políticas linguísticas**. Campinas: Pontes Editores, 2013. p. 93-116.
- BAKHTIN, M. **Teoria do romance I: a estilística**. Primeira. ed. São Paulo: Editora 34, 2015.
- BLANCO, C. Relatório de Idiomas Duolingo 2022: Informativo Global. **Duolingo blog**, 6 dezembro 2022. Disponível em: <https://blog.Duolingo.com/pt/relatorio-de-idiomas-Duolingo-2022-informativo-global>. Acesso em: 2024 jun. 18.
- BLOMMAERT, J. Ideologias linguísticas e poder. In: SILVA, D. N.; ALENCAR, C. N.; FERREIRA, D. M. **Nova pragmática: modos de fazer**. São Paulo: Cortez Editora, 2014. Cap. I, p. 52-60.

BLOMMAERT, J.; RAMPTON, B. Language and Superdiversity. **Diversities**, v. 13, n. 2, 2011.

CHIU, E. LGBTQIA+ representation in Duolingo Stories and characters. Duolingo **blog**, 15 junho 2021. Disponível em: <https://blog.Duolingo.com/lgbtq-representation-in-Duolingo-stories-and-characters/>. Acesso em: 2024 jun. 17.

DEL VALLE, J.; MEIRINHO-GUEDE, V. Ideologias linguísticas. In: CERRÓN-PALOMINO, Á. **Enciclopedia de lingüística hispánica**. [S.l.]: [s.n.], v. 2, 2016.

DUOLINGO. **Duolingo**: Interactive Analyst Center, 2024. Disponível em: <https://icrm.indigotools.com/IR/IAC/?Ticker=DUOL&Exchange=NASDAQGS#>. Acesso em: 12 jun. 2024.

DUOLINGO. Duolingo. Site de aprendizagem de L2, [2011]. Disponível em: <https://www.Duolingo.com/>. Acesso em: 21 jul. 2024.

DUOLINGO TEAM. Conheça o Duolingo Max, uma experiência de aprendizado desenvolvida com o GPT-4. Duolingo **blog**, 14 março 2023. Disponível em: <https://blog.Duolingo.com/pt/Duolingo-max-gpt-4/>. Acesso em: 2024 jun. 18.

EBERHARD, D. M.; SIMONS, G. F.; CHARLES D., F. **Ethnologue**: Languages of the World. 27. ed. Dallas: SIL International, 2024. Disponível em: <http://www.ethnologue.com>. Acesso em 19 jun. 2024.

FERREIRA, A. C. Modelo freemium: o que é, como funciona, vantagens e exemplos. **InboundCycle**, 26 dezembro 2023. Disponível em: <https://www.inboundcycle.com/pt/blog-de-inbound-marketing/freemium>. Acesso em: 18 jun. 2024.

GARCEZ, P.; JUNG, N. M. Mercantilização da linguagem no capitalismo recente: diversidades e mobilidades. **Trabalhos em Linguística Aplicada**, Campinas, v. 60, n. 2, p. 338-346, set. 2021.

GARCÍA CANCLINI, N. **Extranjeros en la tecnología y en la cultura**. [S.l.]: Editorial Ariel, 2009.

MAKONI, S.; PENNYCOOK, A. Desinventando e (re)constituindo línguas. **Work Papers em Linguística**, Florianópolis, v. 16, n. 2, p. 9-34, ago/dez 2015.

MOSE, V. **Nietzsche e a grande política da linguagem**. Petrópolis: Editora Vozes Ltda., 2018.

QUIJANO, A. Colonialidad y Modernidade-racionalidad. **Perú Indígena**, v. 13, n. 29, p. 11-20, 1992.

ROSA, J.; FLORES, N. Unsettling race and language: Toward a raciolinguistic perspective. **Language in Society**, v. 46, n. 5, p. 621-647, set. 2017.

SCHIEFFELIN, B. B.; WOOLARD, K. A.; KROSKRITY, P. V. **Ideologías lingüísticas: práctica y teoría**. 2012: Los Libros de la Catarata, Práctica y teoría.

VON AHN, L. Duolingo's values: a letter from our CEO. **Dulingo blog**, 15 abr. 2020. Disponível em: <https://blog.Duolingo.com/Duolingos-values-a-letter-from-the-ceo/>. Acesso em: 15 jun. 2024.

VON AHN, L. How to make learning as addictive as sociais media. **TED Talks**, 2023. Disponível em: https://www.ted.com/talks/luis_von_ahn_how_to_make_learning_as_addictive_as_social_media?subtitle=en>. Acesso em: 29 mai. 2024.

WILLIAM, R. **Apropriação cultural**. São Paulo: Polén, 2019.


MASCULINIDADES NEGRAS HOMOSSEXUAIS EM NARRATIVAS AUTOBIOGRÁFICAS INTERSECCIONAIS

BLACK HOMOSEXUAL MASCULINITIES IN INTERSECTIONAL AUTOBIOGRAPHICAL NARRATIVES

Pedro Ivo SILVA*

 <https://orcid.org/0000-0003-4403-9794>
UFCAT

Tatiana NASCIMENTO**

 <https://orcid.org/0000-0003-1986-2033>
UFSC

Recebido em 08/09/24. Aceito em 16/04/25

Resumo: Este artigo tem como objetivo desvelar sentidos, sejam subjetivos ou sociais, de masculinidades negras homossexuais que emergem das narrativas autobiográficas de três integrantes do *Coletivo Afrobixas*. Essas narrativas fizeram parte da pesquisa de mestrado de Pedro Ivo Silva (2017), a qual foi publicada em forma de livro com o título *Narrativas Afrobixas* (2020). O *Coletivo Afrobixas* foi criado em Brasília/DF com o objetivo de promover estudos e vivências interseccionais acerca de negritudes, sexualidades, identidades de gênero e diversas outras expressões de *bixas* negras na sociedade. Abordagens fenomenológicas (SANDERS, 1982; MOREIRA, 2004; RIBEIRO JÚNIOR, 2003) e princípios teórico-metodológicos sobre histórias de vida e narrativas (auto)biográficas (JOSSO, 2004; CHIZZOTTI, 2011) conduzem o estudo e a interpretação possibilitados pelo *corpus*. O aporte teórico utilizado trata das discussões em torno das representações de masculinidades advindas da construção interseccional (CRENSHAW, 1989) entre as categorias identitárias negritude (MUNANGA, 2009) e homossexualidade (LINS; MACHADO; ESCOURA, 2016). Nesse esteio, lançamos novos olhares interpretativos sobre o tema, de modo a perceber a (res)significação que os narradores participantes imprimem sobre suas vivências, especialmente quando se referem à pertença ao Coletivo Afrobixas e à reflexão crítica que foram estabelecendo nesse grupo sobre modelos e valores socialmente hegemônicos que recaem sobre seus corpos. As narrativas autobiográficas selecionadas parecem ampliar o

* Doutorando em Estudos da Linguagem (PPGEL-UFCAT) e docente efetivo do Instituto Federal de Brasília (IFB). E-mail: pedro.ivo@ifb.edu.br.

** Doutora em Estudos da Tradução (UFSC). E-mail: palavrapreta@gmail.com.

entendimento fenomenológico sobre a dimensão em que negros homossexuais constroem suas masculinidades vinculadas a questões raciais, de classe e de orientação sexual, evidenciando sua racialidade de maneira mais contundente ante outros aspectos emergentes em suas histórias de vida.

Palavras-chaves: Negritude. Homossexualidade. Coletivo Afrobixas. Masculinidade(s) negra(s). Narrativas autobiográficas.

Abstract: This article aims to uncover the subjective and social meanings of black homosexual masculinities that emerge from the autobiographical narratives of three members of the Coletivo Afrobixas in Brasília/DF. These narratives were part of a Master's research of Pedro Ivo Silva (2017) and published as a book titled *Narrativas Afrobixas* (2020). The study and interpretation of the corpus are guided by phenomenological approaches (MOREIRA, 2004; RIBEIRO JÚNIOR, 2003) and theoretical-methodological principles on life stories and (auto)biographical narratives (JOSSO, 2004; CHIZZOTTI, 2011). The theoretical framework addresses discussions on the representations of masculinities arising from the intersectional construction (CRENSHAW, 1989) between the identity categories of blackness (MUNANGA, 2009) and homosexuality (LINS; MACHADO; ESCOURA, 2016). In this context, we offer new interpretative perspectives on the subject to understand the (re)signification that the participant narrators imprint on their experiences, especially regarding their belonging to the Afrobixas Collective and their critical reflection on socially hegemonic models and values established within this group. The selected autobiographical narratives seem to broaden the phenomenological understanding of how black homosexuals construct their masculinities, linked to issues of race, class, and sexual orientation, highlighting their racial identity in the face of other emerging aspects in their life stories.

Keywords: Blackness. Homosexuality. Afrobixas Collective. Black masculinity(ies). Autobiographical narratives.

Primeiras considerações

Em seu texto *Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo*, a pesquisadora Gloria Evangelina Anzaldúa (1942-2004) convida mulheres escritoras de cor¹ do terceiro mundo – não brancas, negras, ameríndias, mestiças, asiático-americanas, etc. – a repensarem sua escrita a partir de suas subjetividades não hegemônicas, inclusive em termos do exercício de sua sexualidade, tirando as amarras da formalidade acadêmica branco-eurocêntrica ou da legitimação patriarcal branca *cis-heterossexista*² sobre seus textos. Para a autora, tudo isso deve ser dispensado a fim de “(...) evocar as realidades pessoais e sociais – não através da retórica, mas com sangue, pus e suor” (ANZALDÚA, 2000, p. 235).

Ante essa (res)significação da escrita por meio de experiências marcadas por olhares *ex-cêntricos* – isto é, que se deslocam do centro hegemônico ocidental –, conforme discutido

¹ Mantivemos o campo semântico anglófono em que a expressão “de cor” é categoria endêmica e não traz a carga pejorativa que o mesmo termo apresenta no contexto do português brasileiro.

² Heterossexismo pode ser entendido como “(...) ideologia que prega a heterossexualidade como a única sexualidade aceitável no meio social” (VECCHIATTI, 2012, p. 38). Refere-se, ao longo do texto, à heterossexualidade hegemônica, de caráter estrutural, portanto exercida por pessoas cisgênero. Segundo Jesus (2012), o termo cisgênero refere-se à pessoa que se reconhece com o mesmo gênero que lhe foi designado social e medicamente no nascimento, com base no seu órgão genitor.

por tatiana nascimento³ (2019) em *cuírlombismo literário: poesia negra lgbtqi desorbitando o paradigma da dor*, compreendemos que a produção de conhecimento a partir de histórias de vida narradas, sobretudo quando compartilhadas, pode revelar realidades socialmente marginalizadas. Isso porque, como afirma Castro (2014, p. 183), “narrar torna-se sinônimo de diálogo consigo, com o outro, com o mundo”. Nessa ótica, a presente pesquisa assume relevância ao possibilitar o reconhecimento social e acadêmico de sujeitos cujas identidades permanecem à margem dos eixos hegemônicos da produção científica tradicional.

Embora seja possível o estudo individual das categorias raça, classe e gênero – dentro de parâmetros próprios de cada uma delas acerca das formas de poder exercidas socialmente – intersecções possíveis entre essas categorias, bem como destas com outras, como a sexualidade – vêm sendo estudadas desde a década de 1980 por pesquisadoras negras como Lélia Gonzalez (1935-1994), Angela Davis (1944 -) e Audre Lorde (1934-1992). Suas análises sociais em obras sobre a condição das mulheres negras em seus contextos sociais contribuíram de maneira original e significativa para a teoria social crítica⁴, o que preparou as bases para o surgimento da teoria da interseccionalidade de Kimberlé Williams Crenshaw (1965 -), dentro dos estudos do feminismo negro. Para Crenshaw (1989), injustiças e desigualdades sociais sistêmicas ocorrem em uma base multidimensional, sendo que conceituações clássicas de opressão dentro da sociedade – tais como por raça, classe ou gênero – não agem de maneira independente umas das outras, mas se inter-relacionam, configurando seu caráter interseccional.

Nesse esteio, a teoria da interseccionalidade permitiria um entendimento mais complexo e dinâmico das relações humanas, para além do foco dado a um único aspecto social. Isso implicaria dizer que o entrelaçamento das categorias de gênero, raça, classe ou sexualidade é simultaneamente subjetivo, estrutural e diz respeito a posicionamentos sociais nas práticas cotidianas (BRAH; PHOENIX, 2004). Adotamos tal conceituação para analisar relatos de *bixas pretas* sobre si, em narrativas autobiográficas, também com base na proposição de Lorde (2000) acerca da importância do reconhecimento à diferença e da multiplicidade que compõe cada subjetividade.

Ao revisarmos a dissertação de mestrado de Pedro Ivo Silva (2017), *Afrobixas: narrativas de negros homossexuais sobre seu lugar na sociedade*, adentramos a pesquisa realizada entre 2015 e 2017, em que o autor analisa os sentidos narrativos presentes em relatos autobiográficos de negros homossexuais, explorando como tais narrativas se articulam com questões identitárias interseccionais e opressões sociais. Publicado posteriormente como livro em 2020, sob o título *Narrativas Afrobixas*, o trabalho nos permitiu acessar, na íntegra, as transcrições dos depoimentos orais dos participantes – disponíveis nos anexos da obra. Nesse sentido, consideramos elaborar este artigo com o objetivo de atualizar olhares e interpretações possíveis acerca de algumas daquelas transcrições.

Para essa atualização, tomamos por base aspectos interseccionais entre *negritude* e *homossexualidade* na análise interpretativa dos textos. Com isso, identificamos o tema da

³ A autora grafa seu nome em letras minúsculas na assinatura de seus trabalhos e optamos por respeitar essa forma ao longo do texto, assim como também o faremos em relação à grafia do nome da pesquisadora bell hooks nas citações, pelo mesmo motivo.

⁴ Filósofos como Max Horkheimer (1895-1973), Theodor Adorno (1903-1969) e Herbert Marcuse (1898-1979) foram pioneiros na formulação dessa abordagem, que se propõe a criticar as condições sociais e culturais impostas pelo capitalismo e pela modernidade. Sua aplicação se estende a diversas áreas do conhecimento humano, com intuito de compreender e intervir em questões sociais, especialmente aquelas relacionadas à desigualdade e exclusão.

construção de masculinidades negras dissidentes de padrões hegemônicos, impostos pelo *racismo* e pela *heterocisnormatividade*, emergindo de maneira recorrente nas narrativas autobiográficas de três dos cinco narradores participantes da pesquisa de Silva (2020).

Ao tomarmos por base a pesquisa de Silva (2020) e o trabalho do pesquisador Kabengele Munanga (2004), adotamos nesta análise o entendimento de que o *racismo* se trata uma estrutura de dominação sustentada por um sistema político-ideológico baseado em hierarquias raciais. Ele se manifesta tanto em ações individuais quanto em mecanismos institucionais, perpetuando a supremacia branca como norma hegemônica no Ocidente. Ao estabelecer padrões socioculturais eurocêntricos como universais, esse sistema marginaliza e subalterniza populações negras (e outras minorias étnico-raciais), confinando-as a posições sociais desprivilegiadas e negando o pleno reconhecimento de suas identidades, histórias e contribuições. Dessa forma, o racismo não apenas inferioriza, mas também naturaliza desigualdades, reforçando a exclusão sistêmica.

Sobre os padrões de *heterocisnormatividade*, consideramos compreendê-los no sentido do chamado *dispositivo heterocisnormativo*, explanado pelo pesquisador Pedro Camarano (2020), ao analisar seu funcionamento como mecanismo de controle social imbricado em instituições e discursos. Segundo sua explanação, esse dispositivo agiria como:

(...) um conjunto de mecanismos, sejam eles ditos ou não ditos, que engloba práticas culturais, sociais, históricas, jurídicas, instituições e discursos, que funcionando em função de uma estratégia de poder dominante, reforçam condutas heterossexuais e cisgêneras, considerando-as como normais, verdadeiras e saudáveis (CAMARANO, 2020, p. 97).

Desse modo, a heterocisnormatividade não seria apenas um padrão, mas um regime de verdade que disciplina corpos e desejos, reproduzindo desigualdades estruturais como um dispositivo de poder. Como discorreremos mais adiante, a análise interpretativa do *corpus* de nosso estudo desvela aspectos transgressores a esses padrões, principalmente em relação a forma como os narradores participantes se compreendem no mundo a partir da cor de sua pele e das performances de masculinidade esperadas pela sociedade nessa correlação discursiva entre raça e sexualidade.

No que tange às categorias da negritude e da homossexualidade para a identificação do tema emergente, a primeira é por nós entendida como a complexidade étnico-racial negra, em sua dimensão identitária biológica, ancestral e ontológica, consoante o que expõe Munanga (2009). Já em relação à segunda, adotamo-na como uma expressão da sexualidade humana orientada pelo desejo afetivo-sexual entre sujeitos do mesmo gênero⁵, no esteio das reflexões de Lins, Machado e Escoura (2016).

Como *corpus* do artigo, selecionamos as narrativas autobiográficas de Malcolm, Danilo e Rodrigo⁶, respectivamente de 23, 21 e 21 anos. Em seus textos, eles se autorreferenciaram como

⁵ Adotamos, neste trabalho, o entendimento abrangente de que a orientação do desejo não se remete ao sexo biológico do sujeito desejado, mas ao gênero construído socialmente, podendo as identidades destoar da coerência esperada entre sexo e gênero. Apesar disso, algumas menções ao longo do texto sobre a homossexualidade e aos homossexuais farão referência ao sexo biológico para a compreensão das discriminações históricas ocorridas devido à suposta naturalização da relação sexo/gênero/orientação sexual (FERNANDES, 2015).

⁶ Os nomes reais dos entrevistados foram substituídos por pseudônimos na pesquisa de Silva (2020), no intuito de preservar suas informações pessoais.

negros homossexuais e, dentro do escopo de interação com outros membros do Coletivo, como *bixas*. Este termo foi adotado pelo grupo, uma vez que, para além da identificação racial negra de seus membros, compreendiam-se também como pessoas destoantes dos padrões compulsórios exigidos pelo dispositivo heterocisnomativo (CAMARANO, 2020).

Cumprе ressaltar que a escolha das narrativas autobiográficas para o artigo seguiu a perspectiva do tema discutido neste trabalho com base nas orientações da fenomenologista Patricia Sanders (1982). A autora sugere que, de acordo com o tema, a pessoa pesquisadora em abordagem fenomenológica deva retirar o máximo de informações de um número limitado de participantes, o que pode ser feito suficientemente entre três e seis indivíduos.

A fenomenologia, enquanto corrente filosófica fundada por Brentano e Husserl, centra-se na análise das experiências conscientes, compreendendo o fenômeno como aquilo que se manifesta à consciência, independentemente de sua realidade objetiva (VIANNA, 2008; RIBEIRO JÚNIOR, 2003). Nessa perspectiva, o mundo só adquire significado por meio das vivências subjetivas, pois, como afirma Sanders (1982, p. 354, *tradução nossa*): “a Fenomenologia, definida de maneira mais simples, é o estudo dos fenômenos conscientes, isto é, uma análise da forma pela qual as coisas ou as experiências se mostram”⁷. Trata-se, portanto, de uma abordagem que prioriza a descrição dos fenômenos tal como são apreendidos pela consciência, sem pressupostos ontológicos ou juízos de valor.

O método fenomenológico, nesse sentido, busca apreender os significados atribuídos pelos sujeitos a suas experiências, já que, conforme André (2005), é essencial adentrar seu universo conceitual para compreender suas interpretações do real. Essa postura alinha-se ao interpretacionismo, que enfatiza a construção de sentidos a partir das interações humanas (MOREIRA, 2004). Assim, a fenomenologia não investiga a realidade em si, mas sim a correlação entre consciência e fenômeno, destacando a subjetividade como eixo central para a compreensão do mundo vivido (RIBEIRO JÚNIOR, 2003). Dessa forma, a análise fenomenológica do *corpus* requer uma abordagem que privilegie a descrição rigorosa das estruturas da experiência, visando desvelar os significados imanentes às vivências dos sujeitos.

A pesquisa de Silva (2020) nos apresenta os três narradores participantes como membros associados ao *Coletivo Afrobixas*, um grupamento de militância social surgido em novembro de 2015, na Universidade de Brasília (UnB), após uma roda de conversa chamada *Entre o objeto e o animal*, que foi promovida pelos próprios estudantes como parte das comemorações da Semana da Consciência Negra na universidade. Naquele encontro, o tema foi pensado para contemplar vivências de negros homossexuais e facilitar a existência de um espaço seguro de fala sobre questões ligadas a intersecção dessas identidades e de violências sofridas nesse contexto. Após o debate, a proposição de um grupo permanente que acolhesse essa temática foi acolhida pelos presentes.

Uma vez criado o Afrobixas, uma página na rede social Facebook⁸ foi construída pelos coordenadores do grupo, a fim de estabelecer conexão entre os participantes daquela roda de conversa. À época houve grande adesão de interessados pertencentes a contextos sociais e institucionais que extrapolavam o espaço da UnB. Reuniões e encontros presenciais sobre

⁷ “Phenomenology, most simply stated, is the study of conscious phenomena: that is, an analysis of the way in which things or experiences show themselves”.

⁸ Disponível em: <<https://www.facebook.com/afrobixas>>. Acesso em: 24 abr. 2025.

vivências e estudos começaram a acontecer na área externa da Biblioteca Nacional de Brasília, área mais centralizada da cidade, ao lado da Rodoviária do Plano Piloto, de fácil acesso para pessoas do centro e da periferia. O coletivo contava, naquele momento, com 165 associados virtuais no Facebook e de 20 a 30 membros ativos presencialmente nas reuniões (SILVA, 2000).

O posicionamento político do Coletivo Afrobixas tem estado no enfrentamento ao racismo e à *lgbtphobia*, por meio da formação humana de seus integrantes negros de sexualidades periféricas. Isso significa dizer que como coletivo, o Afrobixas aproxima sua pauta de reivindicação social ao *Movimento Negro* e ao *Movimento de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais* (LGBT)⁹, promovendo acolhimento, discussão política e ação social de pessoas que se identificam com seus objetivos (SILVA, 2000).

Nos últimos anos, o coletivo tem tido atuação mais frequente por meio de reuniões virtuais entre seus 14 membros efetivos, além de palestras temáticas com convidados externos, via plataformas de reuniões on-line, ou por meio da rede social Instagram¹⁰, onde tem mais frequência de postagens e *lives*¹¹. Também tem atuado na promoção de saraus culturais, numa valorização de seus aspectos intelectuais e artísticos de pessoas negras *gênero-sexual dissidentes*¹².

Na interpretação das narrativas autobiográficas selecionadas sobre o tema emergente da construção de masculinidades negras homossexuais, buscamos dialogar com perspectivas de construção histórica, política e simbólica dessas vivências nos diversos momentos em que esse diálogo é solicitado, dentro dos pressupostos teóricos interseccionais.

Experiências homoeróticas e masculinidades negras homossexuais em narrativa

Com a intenção de estabelecer um diálogo entre as considerações da seção anterior e uma interpretação fenomenológica das narrativas autobiográficas do *corpus*, buscamos descrever de que formas o fenômeno da construção das masculinidades negras emerge dos relatos daqueles participantes sobre “(...) um conjunto de ações que um indivíduo direciona para outro do mesmo sexo, com implicações afetivo-sexuais” (FERNANDES, 2015, p. 42)¹³. Com isso, queremos compreender, com base nas experiências homoeróticas dos narradores participantes, “o que fica para o sujeito (Eu) de sua redução do objeto (fenômeno visado)” (RIBEIRO JÚNIOR, 2003, p.

⁹ Atualmente há um movimento político-ativista de ampliação dessa sigla representativa para LGBTQIAPN+ (incluindo pessoas assexuais, pansexuais, não binárias e de outras identidades sexuais e/ou de gênero).

¹⁰ Disponível em: <<https://bit.ly/4jP7Bhk>>. Acesso em: 24 abr. 2025.

¹¹ Essas informações foram obtidas por meio da experiência pessoal do coautor deste artigo, Pedro Ivo Silva, como integrante do Coletivo Afrobixas, tendo acesso a relatorias, agendas, reuniões, além de participar da organização de eventos juntamente com demais colegas do grupo, desde 2016 até o momento.

¹² Utilizamos o termo para representar pessoas que, em seus corpos e suas histórias de vida, contrapõem-se ao dispositivo heterocisnormativo (Camarano, 2020), o que engloba também aquelas que, mesmo sendo dissidentes em gênero e/ou sexualidade, muito se aproximam dele. Isso porque essa aproximação indica que são cotidianamente cooptados por esse dispositivo de poder para exercer uma performance social que lhes causa menos desconforto psicológico ou suscetibilidade à violência, especialmente diante de situações *lgbtfóbicas*.

¹³ Ver nota de rodapé nº 7.

14) a partir de suas vivências narradas, que é a finalidade da abordagem fenomenológica que nos propusemos a adotar.

Narrativas (auto)biográficas podem corroborar ou refutar percepções sociais em suas análises interpretativas. De fato, a (auto)biografia pode ser entendida como um processo (auto) reflexivo que “(...) proporciona a capacidade de avaliar a construção identitária de si e sua relação com os outros partícipes da história relatada” (SILVA, 2020, p. 48). Compreensão similar é a que atesta a (auto)biografia como “ (...) uma história de vida escrita pela própria pessoa sobre si mesma, ou registrado por outrem, concomitante com a vida descrita, na qual o narrador esforça-se para exprimir o conteúdo de sua experiência pessoal” (CHIZZOTTI, 2011, p. 103). Esse entendimento confirma a possibilidade do campo teórico das “histórias de vida” (JOSSO, 2004) expandir-se em diversas frentes metodológicas de abordagens fenomenológicas na compreensão de vivências de sujeitos socialmente dissidentes.

De acordo com Marsiaj (2003), ante o processo afirmativo e “positivo” da identidade homossexual desde as décadas de 1960 e 1970, o suporte midiático em todo o mundo passa a ser uma constante, mas não sem o ônus exigido pelo capitalismo. Argumenta o autor que a maior aceitabilidade e abertura social à participação e socialização dos homossexuais, seja nas esferas públicas ou autônomas, requerem sua transformação em um nicho de mercado. Esse ideal tem sido a maioria das vezes representados sob um gênero, uma classe e uma raça específicos – o homem gay branco de classe média.

Diante dessa explanação, apresentamos um trecho da narrativa de Malcolm, em que relata sobre seu trabalho no Consulado Britânico e sobre como a liberdade maior conquistada por esse emprego e seu *status* social auxiliou na sua identificação com a comunidade gay e na promoção de suas interações homoeróticas nesse meio. Relata o participante: “(...) eu comecei a ter mais dinheiro, (...) foi o período em que eu descobri as boates e que eu fui me acostumando a ideia de ser gay na época, (...) estava me entrosando com esse movimento LGBT” (MALCOLM, citado em SILVA, 2020, p. 162).

A identificação do narrador com o “ser gay” adveio do estabelecimento das redes homosociais que fez quando passou a ter mais dinheiro, frequentando ambientes gays localizados no centro de Brasília, em torno de certa “cultura gay” que passou a experimentar. Esse trecho de seu relato entra em consonância com a análise de Marsiaj (2003) sobre as condições econômicas interferirem, de forma indireta ou direta, em como pessoas homossexuais se inserem nos grupos identitários de gays ou lésbicas, bem como na maneira com que se relacionam afetiva e amorosamente.

Essas primeiras experiências do participante com as sociabilidades homossexuais aproximaram-no de um padrão da comunidade gay branca e de classe média, influente inclusive em seus envolvimento românticos, mesmo sendo negro e morador de uma cidade periférica localizada no entorno do DF. Isso pode ser observado no que descreve mais adiante em sua narrativa:

(...) considerando que eu tinha mais dinheiro, eu estava indo mais pro centro do que ficando próximo dos meus, eu comecei a me envolver mais com pessoas brancas, e eu não tinha raciocinado sobre isso; eu não tinha consciência de classe, de raça, então eu ia pras festas do centro nos fins de semana e ficava

com essas pessoas brancas e eu percebia que eu não era tratado da mesma maneira [que elas] na boate (MALCOLM, citado em SILVA, 2020, p. 163).

A percepção racializada que Malcolm tem de suas relações afetivas é também encontrada em um trecho do relato de Rodrigo, em que interpreta comentários ouvidos a respeito do seu corpo como um estereótipo social de masculinidade de homens negros:

(...) durante a faculdade eu tive dois namorados, os dois eram brancos, e eu me senti objetificado algumas vezes, senti um tratamento diferente por ser negro, não tanto deles, mas das pessoas que estavam ao redor, tipo “nossa fulano tá pegando um negão, que safado”, e isso sempre me incomodou bastante. Por que “safado”, só porque sou negro? Se fosse com um branco você falaria a mesma coisa? (RODRIGO, citado em SILVA, 2020, p. 180).

O relato de Rodrigo corrobora a necessidade da análise

(...) da racialização do sexo e da sexualização da raça como um processo normalizador duplamente naturalizante e subordinador que marca a história e a dinâmica das relações sociais das sociedades pós-coloniais e, em particular, daquelas que convivem com o legado da escravidão (Miskolci, 2007, p. 13-14).

No esteio da argumentação do autor sobre como a matriz social hegemônica é capaz de produzir valor humano com base na relação intrínseca das categorias de raça e sexo, Pinho (2005) assevera que, mesmo diante de modelos culturalmente construídos como mais aceitáveis ou desprezíveis de masculinidades conflitantes (significativamente entre homens gays *versus* heterossexuais; brancos *versus* negros), o corpo negro nunca passa despercebido. Tem sobre si, portanto, em consonância com o pensamento de Fanon (2008), o simbolismo do que não é universal, do que é tratado como exótico, suscetível à fetichização, processos que desumanizam tal corpo.

Na interpretação da narrativa do participante Danilo, selecionamos um trecho em que relata o processo de aceitação de sua homossexualidade e o início de seus envolvimento com outros homens. O princípio desses envolvimento se dá virtualmente e o participante parece demonstrar a negação de suas características negras como meio de estabelecer esses contatos homoeróticos:

(...) eu comecei a ter contato com pessoas não negras, um contato melhor, que nunca tinha acontecido, em que eu fui conseguindo aceitar essa sexualidade. Primeiro foi com um perfil *fake* no Facebook como uma pessoa branca [pausa]. É muito rico porque, nossa! Eu usava uma pessoa branca [pausa longa], mas por que eu usava uma pessoa branca? (DANILO, citado em SILVA, 2020, p. 168).

Ao se fazer passar por uma pessoa branca por meio de um perfil *fake*, Danilo corrobora a influência notada na construção do ideal contemporâneo da imagem do gay como modelo de cidadão-consumidor branco e de classe média, resultante da intersecção entre raça e classe social mais conveniente à transformação das relações homosociais em nicho mercadológico

(MARSIAJ, 2003); e denota também a colonização do desejo, que é hegemonicamente construído para corpos brancos, ao adotar uma foto de pessoa branca como sua para tornar-se mais apto a receber afeto e contato naquela rede social. Essas interpretações possíveis sobre a experiência relatada por Danilo parecem estabelecer um diálogo com as experiências pontuadas por Malcolm no campo afetivo de suas homosociabilidades, remetendo a formas interseccionais de suas autopercepções como negros homossexuais.

Danilo demonstra, ainda, uma reflexão contrária à “imagem modelo” de homens gays anteriormente mencionada, quando começa a namorar um rapaz negro e a refletir sobre sua própria expressão de masculinidade interseccionada por fatores muito diferentes daqueles elencados acima por Marsiaj (2003). No esteio dessa inferência sobre sua narrativa, vejamos um trecho sobre a experiência relatada:

Eu percebi toda essa identificação por causa da nossa estética/aparência, nossos posicionamentos políticos, todos os nossos pensamentos eram complementares, o que geralmente não ocorre numa relação inter-racial. (...) As relações virtuais através dos *fakes* brancos-héteros-másculos-ABNT e os problemas em relacionamentos passados inter-raciais eram os mesmos; questões familiares, enfim... Concluímos que a vida de preto viado segue sempre o mesmo caminho: não afetividade e baixa autoestima (DANILO, citado em SILVA, 2020, p. 168).

Com esse relato, compreendemos que Danilo estabelece em seu discurso uma crítica social convergente à afirmação de que “(...) as comunidades de gays, de homossexuais, produziram uma determinada brancura ou a branquitude gay como a norma estética” (PINHO, 2004, p. 129). Nessa baila, o entrevistado parece reforçar e valorizar sua negritude em vivências e práticas compartilhadas, assumindo uma abrangência política de sua identidade e estabelecendo uma contra-hegemonia como resistência (PINHO, 2004), diante do padrão de branquitude encontrado dentro da comunidade gay em suas experiências pessoais.

Com base na perspectiva interseccional entre raça e sexualidade – além de outras nuances entrecruzadas, como masculinidades e classe social – adotada na interpretação das narrativas autobiográficas estudadas, não pretendemos afirmar que homens cisgênero homossexuais negros sejam completamente vítimas das normatizações advindas da formação humana hegemônica no Ocidente. Se por um lado uma nova masculinidade pode ser construída por homens homossexuais, como sugere Anzaldúa (1999), por outro, Pinho (2005), Fanon (2008), bell hooks (2013) e Deivison Faustino Nkosi (2014) argumentam que a emasculação do homem negro diante da subordinação racial socializa-o dentro do estereótipo da virilidade e da truculência como reação à castração sobre o acesso aos espaços e formas de poder do patriarcado da supremacia branca.

Postulamos, ainda, que além dessa faceta reativa, a construção da masculinidade negra como violenta parece atender também às estratégias de desumanização coloniais em que conceitos como saber, razão, estrategismo e demais atributos são positivados e associados à branquitude, enquanto outros como violência, loucura, desvairo são pejorativos e associados à negritude, de modo a questionar a civilidade de pessoas negras. A violência parece ser, ao mesmo tempo, estratégia e consequência da articulação intrínseca de raça e gênero na construção não só dos

estereótipos sexuais de selvageria e descontrole associados às pessoas negras, mas da sensualidade e do desejo “corretos” e desejáveis associados às pessoas brancas (nascimento, 2019).

Com base nisso, compreendemos que a animalização do corpo negro na construção do criado supermasculino (NKOSI, 2014) atinge não só o corpo de homens negros heterossexuais, mas também de negros homossexuais, conforme foi possível inferir das histórias de vida de Rodrigo e Danilo.

A narrativa de Danilo expõe, ainda, as expectativas da sociedade sobre o corpo negro do entrevistado e como este manifesta sua identidade fora do padrão esperado, com seus trejeitos e voz afeminados, porém sem perder de vista suas identificações com sua negritude ou com sua homossexualidade:

(...) assim, eu tenho 1,90m de altura quase, não sou gordo nem magro, assim posso [pausa] tentar falar que sou um padrão né? Tipo assim, um negro de 1,90m de altura, meio que com corpo padrão, e aí quando ele abre a boca, sabe, é a “bixa”, é “viado”, é o efeminado, sabe? [pausa] Assim, causa aquele estranhamento (DANILO, citado em SILVA, 2020, p. 169).

O estranhamento a que se refere o participante reforça a ideia sobre a existência no imaginário social ocidental da “pré-suposição de uma identidade negra que é masculina, que exclui a mulher, que exclui o homossexual” (PINHO, 2004, p. 129). Sua narrativa é capaz de estabelecer uma crítica social por meio de vivências geradoras de liberdade de expressão e de identificação contra uma imagem hegemônica de masculinidade negra homossexual, pautada pela heterocisnormatividade, que se funda “num padrão normativo hegemônico ocidental (...) que, além de partir do pressuposto da heterossexualidade compulsória, hierarquiza e atribui valores aos sujeitos, às feminilidades, às masculinidades, aos arranjos socioafetivos familiares, à sexualidade e às relações de poder” (DARDE, 2008, p. 224).

Essas ponderações e interpretações que apresentamos complementam o sentido de que não fazemos uso teórico da perspectiva interseccional com vistas a vitimizar um grupo específico, ao mesmo tempo em que consideramos pertinente a emergência do essencialismo identitário de um grupo minoritário diante da ação do poder hegemônico normatizador (hooks, 2013) ao valorizar suas características identitárias raciais e homossexuais de maneira confluyente.

Considerações em expansão

O método fenomenológico tem mostrado meios capazes de auxiliar nas dimensões subjetivas e sociais de comunicação, compreensão e interpretação no processo de construção do conhecimento e na percepção da realidade dos narradores participantes acerca de seus relatos transcritos. A construção de conceitos sobre masculinidades negras e a contribuição de perspectivas interseccionais na descrição das experiências relatadas permitem, com base na interpretação fenomenológica proposta, o surgimento da correlação entre negritude e homossexualidade no que se refere à vivência individual similar do fenômeno (RIBEIRO JÚNIOR, 2003) entre os narradores, com base em suas narrativas autobiográficas estudadas.

Essas narrativas geradas conseguem dialogar com o que assevera Louro (2015) sobre a hierarquização dos sujeitos, nas sociedades modernas ocidentais, dar-se por meio de suas marcas fenotípicas, sexuais e de comportamento, as quais revelam o lugar de poder ou submissão no interior dessas sociedades. Isso corrobora o entendimento de que as experiências descritas de Malcolm, Danilo e Rodrigo podem ser características recorrentes no fenômeno da construção de masculinidades negras homossexuais.

Nesse sentido, a compreensão das experiências narradas parece apontar para a dimensão opressiva em que vivem indivíduos que se identificam com a negritude e com a homossexualidade, em aspectos que estão para além das especificidades identitárias desta ou daquela categoria isoladamente, ainda que a marca racial tenha, nas histórias de vida dos narradores participantes, maior evidência no enfrentamento diário ao imaginário social racista construído e perpetuado em séculos de colonização no que se refere ao corpo negro masculino no mundo, como apontado nos estudos de Fanon (2008), Nkosi (2014) e Pinho (2004; 2005).

Consideramos que Malcolm, Danilo e Rodrigo são capazes de demonstrar, em suas vivências interseccionais entre negritude e homossexualidade, construções alternativas de suas masculinidades referenciadas na pluralidade de seu entrelaçamento identitário. Além disso, os narradores participantes reforçam, por meio de suas narrativas autobiográficas, como muitas vezes a não problematização e o silêncio diante das opressões de racismo e da homofobia cotidianos, conjuntamente a fatores como a classe socioeconômica – talvez em todo o mundo ocidental – alimentam e naturalizam tais práticas, as quais estruturam hierarquias sociais de poder.

Referências

ANDRÉ, Marli Elisa Dalmaz Afonso de. **Etnografia da prática escolar**. Campinas, Papirus, 2005.

ANZALDÚA, Gloria. **Towards a new consciousness**. San Francisco: Aunt Lute Books: 1999.

ANZALDÚA, Gloria. Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo. **Estudos feministas**. Trad. de Édna de Marco. Santa Catarina: UFSC, v. 8, n. 1, 2000 [1981], p. 229-236. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/9880/9106>>. Acesso em: 07 set. 2024.

BRAH, AVTAR; PHOENIX, ANN. Ain't I A Woman? Revisiting Intersectionality. **Journal of International Women's Studies**. Bridgewater: Bridgewater University Press, v. 5, n. 3, p. 75-86, 2004. Disponível em: <<http://vc.bridgew.edu/jiws/vol5/iss3/8/>>. Acesso em: 07 set. 2024.

CAMARANO, Pedro Anácio. **Arqueogenealogia bajubeira: uma análise de práticas de poder e resistência**. 2020. 138 f. Dissertação (Mestrado em Estudos da Linguagem) - Universidade Federal de Catalão. Catalão, 2020. Disponível em: <<http://repositorio.ufcat.edu.br/tede/handle/tede/10677>>. Acesso em: 18 abr. 2025.

CASTRO, Raimundo Mota de. **Ensino religioso na escola pública: histórias e memórias**. São Paulo: Fonte Editorial, 2014.

CHIZZOTTI, Antonio. **Pesquisa qualitativa em ciências humanas e sociais**. São Paulo: Cortez, 2011.

CRENSHAW, Kimberle. Demarginalizing the intersection of race and sex: a black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics. **University of Chicago Legal Forum**. Chicago: Chicago Unbound, v.1, article 8, p. 139-168, 1989. Disponível em: <<http://chicagounbound.uchicago.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1052&context=uclf>>. Acesso em: 07 set. 2024.

DARDE, Vicente William da Silva. A construção de sentidos sobre a homossexualidade na mídia brasileira. **Em Questão**. Porto Alegre: v. 14, n. 2, p. 223-234, jul-dez. 2008. Disponível em: <<http://seer.ufrgs.br/index.php/EmQuestao/article/view/3109/4870>>. Acesso em: 07 set. 2024.

FANON, Frantz. **Peles negras, máscaras brancas**. Trad. de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FERNANDES, Carlos Eduardo Albuquerque. **O desejo homoerótico no conto brasileiro do século XX**. São Paulo: Scortecci, 2015.

HOOKS, Bell. **Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade**. Trad. de Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: WFM Martins Fontes, 2013.

JESUS, Jaqueline Gomes de. **Orientações sobre identidade de gênero: conceitos e termos**. Brasília, 2012. Disponível em: <https://files.cercomp.ufg.br/weby/up/16/o/ORIENTA%C3%87%C3%95ES_POPULA%C3%87%C3%83O_TRANS.pdf>. Acesso em: 07 set. 2024.

JOSSO, Marie-Christine. Da formação do sujeito... ao sujeito da formação. In: NÓVOA, António; FINGER, Matthias (Orgs.) **O método (auto)biográfico e a formação**. Lisboa: Ministério da Saúde. Depart. dos Recursos Humanos da Saúde/ Centro de Formação e Aperfeiçoamento Profissional, 1988. p. 35-50.

LINS, Beatriz Acciolly; MACHADO, Bernardo Fonseca; ESCOURA, Michele. **Diferentes, não desiguais: a questão de gênero na escola**. São Paulo: Reviravolta, 2016.

LORDE, Audre. **I am your sister: collected and unpublished writings of Audre Lorde**. Oxford: Oxford University Press, 2009.

LOURO, Guacira Lopes. **Um corpo estranho: ensaios sobre sexualidade e teoria queer**. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

MARSIAJ, Juan P. Pereira. Gays ricos e bichas pobres: desenvolvimento, desigualdade socioeconômica e homossexualidade no Brasil. **Cadernos AEL**. Campinas: UNICAMP, v. 10,

n. 18/19, 2003, p. 131-147. Disponível em: <<https://ojs.ifch.unicamp.br/index.php/ael/article/view/2511>>. Acesso em: 07 set. 2024.

MISKOLCI, Richard. A Teoria Queer e a questão das diferenças. 16º Congresso de Leitura do Brasil (COLE) - No mundo há muitas armadilhas e é preciso quebrá-las. Campinas: ALB Associação de Leitura do Brasil, 2007, no. 1, p. 1-19. Disponível em: <http://alb.com.br/arquivo-morto/edicoes_anteriores/anais16/prog_pdf/prog03_01.pdf>. Acesso em: 07 set. 2024.

MOREIRA, Daniel Augusto. **O método fenomenológico na pesquisa**. São Paulo: Pioneira Thomson, 2004.

MUNANGA, Kabengele. Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. **Programa de educação sobre o negro na sociedade brasileira**. Niterói-RJ: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2004, p. 15-34.

MUNANGA, Kabengele. **Negritude: usos e sentidos**. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

NASCIMENTO, tatiana. **Cuírlombismo literário: poesia negra lgbtqi desorbitando o paradigma da dor**. São Paulo: n-1, 2019.

NKOSI, Deivison Faustino. O pênis sem o falo: algumas reflexões sobre homens negros, masculinidades e racismo. In: BLAY, Eva (Org.). **Feminismos e masculinidades: novos caminhos para enfrentar a violência contra a mulher**. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014, p. 75-104.

PINHO, Osmundo de Araújo. A Guerra dos mundos homossexuais: resistência e contra-hegemonias de raça e gênero. In: **Homossexualidade, Produção Cultural e Cidadania**. Rio de Janeiro: ABIA, 2004, p. 127-134.

PINHO, Osmundo de Araújo. Etnografia do Brau: corpo, masculinidade e raça na reafrikanização em Salvador. **Estudos Feministas**. Florianópolis, v. 13, n. 1, 2005, p. 127-145.

RIBEIRO JÚNIOR, João. **Introdução à fenomenologia**. Campinas: Edicamp, 2003.

SANDERS, Patricia. Phenomenology: a new way of viewing organizational research. *The Academy of Management Review*. New York: Academy of Management, v. 7, n. 3, p.353-360, 1982. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/257327>>. Acesso em: 07 set. 2024.

SILVA, Pedro Ivo. **Afrobixas: narrativas de negros homossexuais sobre seu lugar na sociedade** (Dissertação de Mestrado - Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Educação, Linguagem e Tecnologias), 2017. 150 f. - UEG, Anápolis, 2017. Disponível em: <http://www.cdn.ueg.br/source/mielt/conteudoN/1307/Pedro_Ivo_Silva_Dissertacao.pdf>. Acesso em: 29 abr. 2025.

SILVA, Pedro Ivo. **Narrativas Afrobixas**. Curitiba: Appris, 2020.

VIANNA, Nildo. **Senso comum, representações sociais e representações cotidianas**. Bauru: Edusc, 2008.