

Ivanaldo Santos (Org.)

# Discurso & Ensino

*olhares interdisciplinares*

$\varphi$



A obra visa refletir e repensar a relação complexa e interdisciplinar entre o ser humano, a sociedade, a linguagem e o ensino, fazendo incursões sobre várias áreas do conhecimento. Apresenta vários pontos de confluência entre a Análise de Discurso e o Ensino. As reflexões aqui contidas ultrapassam a compreensão da língua como um sistema abstrato e formal, pois englobam teorias, contextos, lugares, sentidos e a própria palavra em movimento. Merece destacar que diversos conteúdos desenvolvidos neste livro foram objeto de estudo, análise e investigação realizada no âmbito da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN) no Campus de Pau dos Ferros, notadamente, no Grupo de Estudos do Discurso (GRED), no Programa de Pós-Graduação em Letras (PPGL) e no Programa de Pós-Graduação em Ensino (PPGE), que desenvolvem estudos e uma investigação interdisciplinar sócio-discursiva com saberes e estruturas sociais diferentes. A originalidade e a forma que os autores abordam os conteúdos torna o livro instigante e a leitura muito agradável. As reflexões sobre a leitura do cordel na escola; da indústria cultural e o rock brasileiro; da identidade da mulher nordestina na letra da música Galera da Rodinha da banda Aviões do Forró nos oferecem reflexões sobre a construção de imagens elaboradas pela nossa sociedade bem como conhecimentos sociológicos, filosóficos e pedagógicos que são relevantes não só para o profissional da educação, mas para o público em geral, pois tratam de questões cruciais para a nossa sociedade, portanto, são questões que, de forma direta ou indireta, diz respeito a vida do cidadão.

Áurea Soares Barroso



 **editora fi**  
www.editorafi.org

# **Discurso e Ensino**



# Diálogos Transdisciplinares em Educação

## Conselho Editorial:

---

Alexandre Franca Barreto (UNIVASF – Petrolina/PE, Brasil)  
Aline Lima da Silveira Lage (INES – Rio de Janeiro/RJ, Brasil)  
Bernadete de Lourdes Ramos Beserra (UFC – Fortaleza/CE, Brasil)  
Carlos Alberto Batista Santos (UNEB – Juazeiro/BA, Brasil)  
Carlos César Leal Xavier (ENSP/Fiocruz – Rio de Janeiro/RJ, Brasil)  
Carlos Eduardo Panosso (IFTO – Palmas/TO, Brasil)  
Caroline Farias Leal Mendonça (UNILAB - Redenção/CE, Brasil)  
Dilsilene Maria Ayres de Santana (UFT – Palmas/TO, Brasil)  
Edivânia Granja da Silva Oliveira (IF Sertão PE – Petrolina/PE, Brasil)  
Edson Hely Silva (UFPE – Recife/PE, Brasil)  
Eliana de Barros Monteiro (UNIVASF – Juazeiro/BA, Brasil)  
Francisco Gilson Rebouças Porto Júnior (UFT – Palmas/TO, Brasil)  
Juliano Varela de Oliveira (IF Sertão PE – Ouricuri/PE, Brasil)  
Juracy Marques (UNEB – Paulo Afonso/BA, Brasil)  
Léo Barbosa Nepomuceno (UFC – Fortaleza/CE, Brasil)  
Marcelo Silva de Souza Ribeiro (UNIVASF – Petrolina/PE, Brasil)  
Mariana Tavares Cavalcanti Liberato (UFC – Fortaleza/CE, Brasil)  
Pablo Dias Fortes (CRPH/ENSP/Fiocruz – Rio de Janeiro/RJ, Brasil)

## Comitê Editorial:

---

Ana Carmen de Souza Santana (UFT – Arraias/TO, Brasil)  
Ana Célia Santos dos Anjos (IF Sertão PE – Serra Talhada/PE, Brasil)  
Ana Patrícia Frederico Silveira (IF Sertão PE – Ouricuri/PE, Brasil)  
Ana Patrícia Vargas Borges (IF Sertão PE – Floresta, PE, Brasil)  
André Ricardo Dias Santos (IF Sertão PE – Petrolina/PE, Brasil)  
Antônio Marcos da Conceição Uchôa (IF Sertão PE – Petrolina/PE, Brasil)  
Bartolomeu Lins de Barros Júnior (IF Sertão PE – Petrolina/PE, Brasil)  
Clécia Simone Gonçalves Rosa Pacheco (IF Sertão PE – Petrolina/PE, Brasil)  
Cristiano Dias da Silva (IF Sertão PE – Ouricuri/PE, Brasil)  
Danielle Juliana Silva Martins (IF Sertão PE – Petrolina/PE, Brasil)  
Eduardo Barbosa Vergolino (IF Sertão PE – Floresta/PE, Brasil)  
Francisco Kelsen de Oliveira (IF Sertão PE – Salgueiro/PE, Brasil)  
Gabriel Kafure da Rocha (IF Sertão PE – Petrolina/PE, Brasil)  
Kélvya Freitas Abreu (IF Sertão PE – Salgueiro/PE, Brasil)  
Luis Osete Ribeiro Carvalho (IF Sertão PE – Petrolina/PE, Brasil)  
Márcia Farias de Oliveira Sá (IF Sertão PE – Salgueiro/PE, Brasil)  
Maria Alcione Gonçalves da Costa (IF Sertão PE – Serra Talhada/PE, Brasil)  
Matheus Henrique da Fonseca Barros (IF Sertão PE – Petrolina/PE, Brasil)  
Pedro Augusto de Castro Buarque Silva (IF Sertão PE – Salgueiro/PE, Brasil)  
Rodolfo Rodrigo Santos Feitosa (IF Sertão PE – Petrolina/PE, Brasil)  
Sebastião Francisco de Almeida Filho (IF Sertão PE – Petrolina/PE, Brasil)  
Tito Eugênio Santos Souza (IF Sertão PE – Petrolina/PE, Brasil)  
Valter Cezar Andrade Júnior (IF Sertão PE – Ouricuri/PE, Brasil)

# **Discurso e Ensino**

---

***olhares interdisciplinares***

Ivanaldo Santos (Org.)

***ϕ editora fi***

**Direção editorial:** Herlon Alves Bezerra!

**Diagramação e capa:** Lucas Fontella Margoni

**Arte de capa:** Horizon - Ninhol

**A regra ortográfica usada foi prerrogativa de cada autor.**



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da Creative Commons 4.0 [https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt\\_BR](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR)



Associação Brasileira de Editores Científicos

<http://www.abecbrasil.org.br>

Série Diálogos Transdisciplinares em Educação - 2

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

---

SANTOS, Ivaldo (Org.).

Discurso e ensino: olhares interdisciplinares. [recurso eletrônico] / Ivaldo Santos (Org.) -  
- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2017.

253 p.

ISBN - 978-85-5696-145-7

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

1. Identidade, 2. cidadania, 3. cultura, 4. discurso, 5. ensino. I. Título. II. Série.

---

CDD-177

Índices para catálogo sistemático:

1. Ética e sociedade 177

# Prefácio

---

O livro *Discurso e ensino: olhares interdisciplinares* visa refletir e repensar a relação complexa e interdisciplinar entre o ser humano, a sociedade, a linguagem e o ensino; conforme deixa claro na Introdução o Organizador – Ivanaldo Santos.

O livro faz incursões sobre várias áreas do conhecimento. Apresenta vários pontos de confluência entre a Análise de Discurso e o Ensino. As reflexões aqui contidas ultrapassam a compreensão da língua como um sistema abstrato e formal pois, englobam teorias, contextos, lugares, sentidos e a própria palavra *em movimento*.

Merece destacar que diversos conteúdos desenvolvidos neste livro foram objeto de estudo, análise e investigação realizada no âmbito da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN) no *Campus* de Pau dos Ferros, notadamente, no Grupo de Estudos do Discurso (GRED), no Programa de Pós-Graduação em Letras (PPGL) e no Programa de Pós-Graduação em Ensino (PPGE), que desenvolvem estudos e uma investigação interdisciplinar sócio-discursiva com saberes e estruturas sociais diferentes.

A originalidade e a forma que os autores abordam os conteúdos torna o livro instigante e a leitura muito agradável. As reflexões sobre a leitura do cordel na escola; da indústria cultural e o rock brasileiro; da identidade da mulher nordestina na letra da música *Galera da Rodinha* da banda Aviões do Forró nos oferecem reflexões sobre a construção de imagens elaboradas pela nossa sociedade bem como conhecimentos sociológicos, filosóficos e pedagógicos que são relevantes não só para o profissional da educação mas, para o público em geral pois, tratam de questões cruciais para a nossa sociedade, portanto, são questões que, de forma direta ou indireta, diz respeito a a vida do cidadão.

O livro traz também reflexões epistemológicas, filosóficas, sobre os direitos humanos; a natureza fenomenológica; na ética e na bioética, portanto, reflexões extremamente relevantes para a produção do conhecimento e o agir do profissional da educação. Nos convida a pensar sobre o ethos da figura de Padre Cícero e o paradoxo ético em Paul

Ricoeur; construção dos sentidos nas charges a partir de um olhar bakhtiniano. Contempla análises discursivas em Maingueneau e também sobre a imagem do Nordeste presente na literatura de cordel.

Os autores dos artigos que desfilam no livro – Leticia da Silva Gonzaga; Francisca Aline Micaelly da Silva Dias; José Francisco das Chagas Souza; Julio Neto dos Santos, John de Oliveira Magalhães; Nilo Agostini; Marcio de Lima Pacheco; Rummeling Marinho dos Santos; Sergio Rubens Alves Cavalcante; Francisco Roberto Diniz Araújo, Wambert Gomes Di Lorenzo; Martha A. Sossai, Úrsula D. Sossai; Ricardo Piragini; Ivanaldo Santos, que além de autor, é o Organizador do livro – nos oferecem um valioso material com conteúdo linguístico, sociológico, filosófico, pedagógico e que, por isto, certamente será de grande proveito para professores e educadores, pois envolve diretamente a prática educacional.

Dra. Áurea Soares Barroso (Bolsista PNPd-Capes).



# Sumário

---

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	11
<b>CAPÍTULO I</b> .....	15
<b>O INTERDISCURSO NA PUBLICIDADE DULOREN: UMA ANÁLISE DISCURSIVA EM MAINGUENEAU</b> JARBAS VARGAS NASCIMENTO SUEGNA SAYONARA DE ALMEIDA	
<b>CAPÍTULO II</b> .....	27
<b>A CONSTRUÇÃO DOS SENTIDOS NAS CHARGES SOB UM OLHAR BAKHTINIANO</b> MARIA DO SOCORRO MAIA FERNANDES BARBOSA LETÍCIA DA SILVA GONZAGA	
<b>CAPÍTULO III</b> .....	45
<b>O ETHOS DA FIGURA DE PADRE CÍCERO NA LITERATURA DE CORDEL</b> IVANALDO SANTOS FRANCISCA ALINE MICAELLY DA SILVA DIAS	
<b>CAPÍTULO IV</b> .....	65
<b>A CONSTRUÇÃO FENOMENOLÓGICA DO DISCURSO DE RIOBALDO NO EPISÓDIO DO JÚRI EM GRANDE SERTÃO: VEREDAS</b> JOSÉ FRANCISCO DAS CHAGAS SOUZA	
<b>CAPÍTULO V</b> .....	85
<b>A INDÚSTRIA CULTURAL E O ROCK BRASILEIRO: A CRIAÇÃO DE UM PÚBLICO CONSUMIDOR</b> JULIO NETO DOS SANTOS	
<b>CAPÍTULO VI</b> .....	113
<b>A IDENTIDADE DA MULHER NORDESTINA NA LETRA DA MÚSICA GALERA DA RODINHA DA BANDA AVIÕES DO FORRÓ</b> JOHN DE OLIVEIRA MAGALHÃES	

<b>CAPÍTULO VII</b> .....	129
<b>A ÉTICA COMO TAREFA FUNDAMENTAL DA EDUCAÇÃO</b>	
NILO AGOSTINI	
<b>CAPÍTULO VIII</b> .....	149
<b>O MAL E O PARADOXO ÉTICO EM PAUL RICOEUR</b>	
MARCIO DE LIMA PACHECO	
<b>CAPÍTULO IX</b> .....	175
<b>A LEITURA DO CORDEL NA ESCOLA</b>	
RUMMENING MARINHO DOS SANTOS	
<b>CAPÍTULO X</b> .....	185
<b>O NORDESTE NO CORDEL.</b>	
<b>NORDESTINO, SIM, NORDESTINADO, NÃO: UMA ANÁLISE INTERDISCURSIVA</b>	
SERGIO RUBENS ALVES CAVALCANTE	
<b>CAPÍTULO XI</b> .....	203
<b>QUESTÕES EPISTEMOLÓGICAS DO SÉCULO XX</b>	
FRANCISCO ROBERTO DINIZ ARAÚJO	
<b>CAPÍTULO XII</b> .....	213
<b>ÉTICA PERSONALISTA, ÉTICA AMBIENTAL E OS NOVOS APORTES DA LAUDATO SI</b>	
WAMBERT GOMES DI LORENZO	
<b>CAPÍTULO XIII</b> .....	233
<b>O DIREITO DE NASCER: ENTRE OS DIREITOS HUMANOS E A BIOÉTICA</b>	
MARTHA A. SOSSAI	
ÚRSULA D. SOSSAI	
RICARDO PIRAGINI	

# Introdução

---

Oficialmente a Análise do Discurso (AD) surge no final da década de 1960. Ela surge tanto como consequência, mas também como causa de uma série de mudanças, rupturas, questionamentos e inovações teóricas e metodológicas. Dentro deste complexo momento histórico citam-se, como planos profundos que darão sustentação ao surgimento da Análise do Discurso, a contracultura, a crítica a sociedade de consumo, a insurreição juvenil de maio de 1968, a crítica e, em certo sentido, o abandono do estruturalismo e do marxismo ortodoxo, a crítica aos modelos tradicionais de ensino e, por conseguinte, a reforma do sistema universitário na França.

Neste contexto, a Análise do Discurso nasce e, em muitos aspectos, se desenvolve, nas décadas de 1980 e 1990, como uma análise, uma tentativa de compreender, interpretar e criticar tanto as grandes correntes do pensamento do final do século XIX e da primeira metade do século XX, principalmente o estruturalismo e o marxismo, mas também de experimentar novas teorias, novos métodos, novas misturas no campo da linguagem e da análise cultural. Dentro deste processo, um ponto de destaque é que a Análise do Discurso, já nas suas origens, busca construir novos espaços, novos diálogos, métodos e perspectivas para o ensino, principalmente o ensino universitário. Neste sentido, a Análise do Discurso apresenta-se como uma teoria interdisciplinar que busca estabelecer novos métodos e diálogos com saberes diferentes.

Contemporaneamente a Análise do Discurso busca aprofundar o campo da análise, da crítica e da interpretação dentro do conturbado e, muitas vezes, autoritário e alienado século XXI. No entanto, neste mesmo século a Análise do Discurso busca voltar as suas origens e, com isto, ser um espaço de análise da produção discursiva das estruturas sociais e da literatura, mas também deseja repensar o fazer educacional, o processo e as consequências do ato de ensinar.

Dentro da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN), especialmente no Grupo de Estudos do Discurso (GRED), do Programa de Pós-Graduação em Letras (PPGL) e do Programa de Pós-Graduação em Ensino (PPGE), busca-se

uma investigação interdisciplinar sócio-discursiva com saberes e estruturas sociais diferentes. Trata-se de um espaço universitário, tal qual foi estabelecido nas origens da Análise do Discurso, para se refletir e repensar a relação complexa e interdisciplinar entre o ser humano, a sociedade, a linguagem e o ensino.

O presente livro é fruto das pesquisas desenvolvidas no GRED, no PPGL e no PPGE, tendo por eixo central os desafios teóricos e metodológicos da Análise do Discurso. Trata-se de uma pequena, mas promissora visão tanto das pesquisas desenvolvidas na UERN como no Brasil no campo da Análise do Discurso e das interfases interdisciplinares entre comunicação, estudos da linguagem, o debate no campo da ética, da educação e do ensino.

O primeiro capítulo, de Jarbas Vargas Nascimento e Suegna Sayonara de Almeida, faz uma análise discursiva de uma publicidade da marca *Duloren*. O segundo capítulo, de Maria do Socorro Maia Fernandes Barbosa e Letícia da Silva Gonzaga, analisa a construção dos sentidos em charges. O terceiro capítulo, de Ivaldo Santos e Francisca Aline Micaelly da Silva Dias, analisa a figura do padre Cícero na literatura de cordel.

Já o quarto capítulo, de José Francisco das Chagas Souza, realiza uma análise fenomenológica do discurso de Riobaldo no episódio do júri em *Grande Sertão: Veredas*. No quinto capítulo, de Julio Neto dos Santos, analisa a questão da criação de um público consumidor no rock brasileiro. O sexto capítulo, de John de Oliveira Magalhães, analisa a problemática da identidade da mulher nordestina na letra da música *Galera da Rodinha* da banda Aviões do Forró. O sétimo capítulo, de Nilo Agostini, traz uma importante análise ética sobre a tarefa fundamental da educação.

O oitavo capítulo, de Marcio de Lima Pacheco, apresenta uma análise ética do paradoxo ético em Paul Ricoeur. O nono capítulo, de Rummeneing Marinho dos Santos, apresenta uma importante reflexão sobre leitura do cordel na escola. O décimo capítulo, de Sergio Rubens Alves Cavalcante, apresenta uma análise interdiscursiva do Nordeste na literatura de cordel. O décimo primeiro capítulo, de Francisco Roberto Diniz Araújo,

apresenta uma síntese dos problemas epistemológicos e educacionais do século XX.

Já o décimo segundo capítulo, de Wambert Gomes Di Lorenzo, apresenta uma fundamental interrelação entre a ética personalista e os problemas ambientais. No décimo terceiro e último capítulo, de Martha A. Sossai, Úrsula D. Sossai e Ricardo Piragini, realiza-se uma análise entre as relações dos direitos humanos com a bioética.

Por fim, é realizado um agradecimento especial a todos do GRED, do PPGL, do PPGE, da UERN e de outras Instituições de Ensino Superior (IES) que tornaram possível a publicação deste livro. Trata-se de um livro interdisciplinar e interinstitucional.

Ivanaldo Santos  
O organizador



# Capítulo I

---

## O interdiscurso na publicidade *Duloren*: uma análise discursiva em Maingueneau

*Jarbas Vargas Nascimento*<sup>1</sup>

*Suegna Sayonara de Almeida*<sup>2</sup>

### 1. Introdução

Ao tomarmos como base a Análise do Discurso de tendência francesa, mais especificamente às contribuições do filósofo e linguista Dominique Maingueneau aos estudos do discurso, objetivamos por analisar como o Interdiscurso é construído pela Cenografia da publicidade *Duloren*. Assim, utilizaremos como *corpus* de análise para esse trabalho um discurso publicitário promovido pela *campanha Duloren e as mulheres reais* no ano de 2012.

Ao entendermos que o interdiscurso é compreendido por Maingueneau a partir do reconhecimento de uma tríade composta por *universo, campo e espaço discursivo*. Tentaremos observar como a publicidade *Duloren*, situado no universo publicitário, pertencente ao campo discursivo propaganda, consegue revelar em seu espaço discursivo, discurso da marca, posicionamentos discursivos confrontados dentro dessa materialidade.

Dessa forma tentaremos mostrar como a publicidade *Duloren* constrói o seu discurso acerca do feminino para tentar persuadir o seu consumidor, utilizando outros discursos presentes na história para significar no discurso do agora. Assim, a publicidade *Duloren* busca vender o seu produto, vendendo também maneiras de se portar em sociedade presente no referido

---

<sup>1</sup> Doutor em Letras, professor do Departamento de Língua Portuguesa e do Programa de Estudos Pós-Graduandos em Língua Portuguesa da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), São Paulo – Brasil. E-mail: [jvnfl@yahoo.com.br](mailto:jvnfl@yahoo.com.br).

<sup>2</sup> Graduada em Letras Língua Portuguesa pela Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN). Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Letras (PPGL) da UERN. Bolsista CAPES. E-mail: [suegnasayonara@hotmail.com](mailto:suegnasayonara@hotmail.com).

discurso, sugerindo a outras mulheres o direito de também ocuparem um lugar de poder assim como a mulher que encena essa publicidade.

## 2. O discurso em Maingueneau

O interesse que governa a análise do discurso seria o de apreender o discurso como intricação de um texto e de um lugar social, o que significa dizer que seu objeto não é nem a organização textual, nem a situação de comunicação, mas aquilo que as une por intermédio de um dispositivo de enunciação específico. (MAINGUENEAU, 2007, p. 19).

Para Maingueneau, o que podemos denominar como discurso é a relação estabelecida entre o texto (materialidade) e as diferentes formas de se enunciar sob essa materialidade. É a enunciação de um sujeito que fala de um lugar (formação discursiva) que junto ao texto proferem certo momento histórico e social.

Quando falamos de “discurso” a primeira coisa que nos vem à cabeça são os discursos políticos, por ser algo mais conhecido pela sociedade, e que se denomina pelo ato de discursar exercido pelos políticos em eventos destinados às eleições. Mas o que a AD enquanto disciplina nos mostra, é que qualquer situação comunicacional, onde aja um enunciador e um co-enunciador interagindo a partir da linguagem, essa situação de comunicação entre ambos pode ser denominado discurso.

O discurso não é nem um sistema de “ideias”, nem uma totalidade estratificada que poderíamos decompor mecanicamente, nem uma dispersão de ruínas passível de levantamentos topográficos, mas um sistema de regras que define a especificidade de uma enunciação. (MAINGUENEAU, 2008b, p.19).

O discurso não é algo pronto e acabado, objeto existente fora da conjuntura histórica-social que o faz significar. Ele



também não apresenta em sua totalidade uma significação que poderíamos identificá-las sobrepostas uma a uma para reconhecer seus diferentes significados, ao tentar dessa forma um garimpar de enunciados já proferidos em sua totalidade. Mas, o que se têm, são enunciados que se unem discursivamente sob uma ótica que adota regras segundo o campo discursivo que está inserido.

É preciso também levar em consideração que todo e qualquer discurso é regido por leis, o que Maingueneau (2008a, p.31) coloca como “respeitar certas ‘regras do jogo’”. Dessa maneira, o enunciador precisa diante de seu co-enunciador, enunciar seguindo certas regras que os possibilitará a comunicação entre ambos. A seriedade com a qual se profere o enunciado é uma das condições necessárias para que aja uma interpretação correta do que se enuncia. Essas regras não são obrigatórias, mas seguem um padrão de conhecimento mútuo entre os co-enunciadores.

Essas leis permitem o uso de conteúdos implícitos que seguem o princípio de cooperação. Como as leis do discurso precisam ser respeitadas, o autor de um determinado enunciado ao saber que o seu leitor precisa ter em mente alguns conhecimentos acerca do seu discurso, levá-lo-á a inferir um sentido que não está explícito no texto, respeitando de tal modo suas leis discursivas de maneira indireta. (PAUL GRICE Apud MAINGUENEAU, 2008a)

As principais leis do discurso são segundo Maingueneau (2008a):

- 1) A lei da *pertinência*; fornece informações que podem vir a modificar uma situação, o leitor vê no enunciado algo que lhe diz respeito, repassando uma mensagem que o faça modificar uma determinada situação.
- 2) A lei da *sinceridade*; diz respeito à relação do enunciador com o ato de fala que realiza (prometer, afirmar, ordenar etc.) deve-se garantir a verdade do que está sendo dito. A lei da sinceridade só é respeitada se o enunciador enunciar um desejo que queira ver realizado.
- 3) A lei da *informatividade*; incide sobre o conteúdo do que está sendo dito, os enunciados devem ser pronunciados

fornecendo informações novas aos seus destinatários. Quando um enunciado não apresenta nada de novo, é preciso que o destinatário infira que uma nova informação está sendo dita.

- 4) A lei da *exaustividade*; estipula que o enunciador deve dar a informação máxima. Não é uma repetição de informação como na lei da informatividade. Mas devem-se fornecer todas as informações práticas e importantes sobre o determinado assunto.
- 5) As leis da *modalidade*; prescreve a clareza e a economia dos enunciados. Essas escolhas dependem muito do gênero de discurso que se utiliza. A pronúncia, a escolha das palavras e a maneira de formular um enunciado mais direto, acontecem de acordo com o gênero escolhido, e a razão de clareza será dada de acordo com a complexidade de cada um.

Nas comunicações verbais, temos também a preservação das faces que pode ser positiva ou negativa. Com isso, ao considerar que todo indivíduo possui duas *faces*, a face negativa corresponde ao “território” de cada um (seu corpo etc.) e a face positiva corresponde à “fachada” social, a nossa própria imagem que tentamos apresentar aos outros. Pensando nisso, em uma comunicação verbal podemos presumir que existam quatro faces envolvidas, levando em consideração a presença mínima de dois interlocutores. (MAINGUENEAU, 2008a)

### 3. Interdiscurso

O interdiscurso para a AD funciona como categoria de análise que também recebe os nomes de polifonia, dialogismo, heterogeneidade e intertextualidade de acordo com a corrente teórica que pertence a cada especificidade que propõe a elaboração do discurso e do texto. Desta forma, utilizar o interdiscurso como procedimento de escrita não deveria ser tratado como um procedimento que tenha como função resolver um problema acerca de sua formação, mas entende-lo como uma forma de juntar e descrever os aspectos que envolvem tais

discursos e os transformam em marco teórico de uma ciência. (POSSENTI, 2003)

Na proposta formulada por Maingueneau (2008b), para se referir a interdiscurso, prefere substituí-lo por uma trilogia composta por universo discursivo, campo discursivo e espaço discursivo. Dessa maneira, o autor apresenta a noção de universo discursivo da seguinte forma:

Chamaremos de “universo discursivo” o conjunto de formações discursivas de todos os tipos que interagem numa conjuntura dada. Esse universo discursivo representa necessariamente um conjunto finito, mesmo que ele não possa ser apreendido em sua globalidade. (MAINGUENEAU, 2008b, p. 33).

Desse modo, o “universo discursivo” comporta todas as formações discursivas existentes nas diferentes sociedades, e por serem universais representam um número finito dessas formações discursivas, embora não possamos alcançar sua totalidade. A sua globalidade permitirá a construção de domínios discursivos menores denominados “campo discursivo” entendido por Maingueneau (2008b), como:

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

É no “campo discursivo” que as formações discursivas presentes nesse mesmo campo, sejam ele político, religioso, econômico, dentre outros, podem se confrontar, entrar em atrito ou estabelecer parcerias no interior das formações discursivas de cada campo, onde são construídos os discursos. É do interior de um campo discursivo que um determinado discurso pode, ou não,

estabelecer relações com outras construções que já existiam em outras formações discursivas. Não sendo possível determinar relações entre formações discursivas em um mesmo campo, cria-se um isolamento discursivo determinado como “espaços discursivos” caracterizados por Maingueneau (2008b) como:

Subconjuntos de formações discursivas que o analista, diante de seu propósito, julga relevante pôr em relação. Tais restrições são resultados diretos de hipóteses fundadas sobre um conhecimento dos textos e um saber histórico, que serão em seguida confirmados ou infirmados quando a pesquisa progredir. (MAINGUENEAU, 2008b, p. 35)

O privilégio que se tem sobre as escolhas interdiscursivas tem a ver com a formação discursiva do sujeito que analisa tais discursos; suas escolhas implicam nos sentidos dos discursos que lhes são remetidos pelos atravessamentos discursivos, que podem vir a ser semelhantes ou não, dependendo da visão e formação do analista, ao olhar sobre a cena enunciativa, categoria que veremos mais a frente.

#### 4. Interdiscurso na publicidade *Duloren*: uma análise discursiva em Maingueneau

##### Discurso: Passar o rodo.



Fonte: *Duloren* - 2012

No que diz respeito aos elementos interdiscursivos presentes no discurso “passar o rodo” podemos perceber a partir do discurso proposto pela marca *Duloren*, a mulher na terceira idade, vestida por uma *Lingerie* sensual, que seu corpo apesar da idade apresenta jovialidade. O corpo magro e bem cuidado comporta características que muitas das vezes só encontramos presentes no corpo de mulheres mais jovens, cronologicamente falando. A senhora está próxima a um rapaz aparentemente jovem que está desacordado, posicionada com um dos joelhos sobre o rapaz, ela parece estar satisfeita com sua posição em relação a ele. A expressão de seu rosto revela que sua atitude sob o rapaz lhe causa bem estar. O discurso em questão é composto também pela presença do enunciado linguístico *A única tarefa doméstica que eu faço com prazer é passar o rodo.*

Com base na descrição que acabamos de fazer, o discurso fornecido pela marca nos faz procurar na história sua relação com esse mesmo que agora a marca *Duloren* passa a nos apresentar. Desta forma, esse discurso nos remete ao discurso da guerreira Atenas na Mitologia Grega. Para Maingueneau (2008a, p. 37) o interdiscurso passa assim a “[...] revelar a relação com o Outro independentemente de qualquer forma de alteridade marcada”. O discurso por si só nos fornece sua relação com outro discurso, agora o mitológico. O interdito presente aqui, antes de juntarmos ao seu enunciado pelas maneiras como estão colocados no presente discurso, já nos é possível de fazermos essa outra leitura.

A deusa Atenas, é conhecida como deusa da sabedoria e das artes, uma majestosa deusa guerreira, conhecida por proteger seus heróis escolhidos. Assim como representado no discurso, onde a mulher mais velha está com um de seus joelhos em cima do rapaz. A deusa Atenas quando retratada, era sempre mostrada ao lado de uma figura masculina, vista perto de Zeus como figura de guerreiro para seu rei, ou ao lado de Aquiles ou de Odisseu, principais heróis gregos assim como na Mitologia Grega a mulher do discurso também é colocada junto a imagem de um homem, só que nesse outro discurso o homem não é apresentado como herói, sua presença aqui é inferior a da mulher (BOLEN, 1990, p. 69). Ela no papel de guerreira, ao invés de aparecer ao lado de

outro guerreiro como no discurso mitológico, aparece agora perto de um homem fracassado, supostamente por tentar ser mais poderoso que ela. O discurso do agora utiliza os sentidos do outro já existente e modifica seus sentidos para mostrar que a deusa, mulher do século XXI é um sujeito que também apresenta poder, e esse poder pode estar igual ou superior aos homens em muitos casos. Portanto, essa interdiscursividade nos permite fazer relação entre os discursos, visando que os mesmos em algum momento da história foram um só e agora passa a apresentar outro sentido. Para Maingueneau (2008c, p. 140) “A unidade pertinente de análise não é, portanto, o discurso em si mesmo, mas o sistema de relações entre ele e os outros discursos, o interdiscurso, por meio do qual ele se constitui e se mantém”.

O arquétipo da mulher de Atenas é respaldado pelas suas habilidades e pensamento estratégicos que utiliza para resolver seus próprios projetos de vida. Dessa maneira, a mulher de Atenas tem uma forte tendência a se relacionar com homens poderosos pertencentes ao mundo dos negócios. Ela, procura pelo poder e quando acompanhada pode se tornar indispensável ao homem que está do seu lado. Mulheres estudiosas, bem sucedidas, elas podem ser suas esposas ou secretárias executivas (BOLEN, 1990). Esse discurso que envolve o perfil da mulher de Atenas em nossa sociedade revela o seu outro também nesse discurso. O nome e a profissão da modelo estampados na publicidade *Duloren* mostra que esse sujeito é uma mulher que estudou e se realizou profissionalmente, secretária executiva aposentada, bem sucedida uma vez que, pela cabeceira da cama, o seu roupão arrumado no manequim, as joias que está usando sinalizam objetos pertencentes a alguém de excelentes condições financeiras. Essa relação interdiscursiva aqui presente e colocado pela Duloren, é um discurso que permanece intacto ao longo do tempo sobre as qualidades das habilidades e estratégias da mulher desde a Grécia Antiga, indo de encontro ao que Maingueneau (2008c, p. 141) coloca por “Situá-lo como enunciador de um texto constituinte não é falar em seu próprio nome, mas seguir o traço de um Outro, no qual se personificam a Tradição, a Verdade, a Beleza...”. É seguindo o traço deixado por Atenas que

o discurso sobre a mulher e o seu poder em conquistar espaços e homens por méritos próprios foi colocado pela *Duloren* para promover em suas consumidoras as qualidades de uma mulher que lutou em busca de seus ideais e que hoje os desfruta sem se importar com a idade.

Outra característica da mulher de Atenas é que na velhice ainda apresenta uma vida ativa, prática, ela trabalha no lar e fora dele. Com 77 anos, mulheres como a modelo do discurso já são viúvas, pois sempre se casam com homens mais velhos, ou ainda se mantêm solteiras. Dessa forma, frequentemente moram sozinhas mesmo mantendo suas vidas ativas e ocupadas. Nessa idade, essas mulheres se julgam auto-suficientes assim como eram na juventude (BOLEN, 1990). Quando esse discurso sobre as características da mulher Atenas são relacionados ao discurso da *Duloren* presente nesse discurso, percebemos que os dois discursos pertencem ao mesmo posicionamento discursivo. A senhora que aparece na imagem também é uma mulher que compartilha das mesmas qualidades atenienses, ela, na terceira idade também tem sua vida ativa, cuida do lar, mas também cuida do seu corpo e sente-se auto-suficiente ao relacionar-se intimamente também com homens bem mais jovens. É dessa maneira, que segundo Maingueneau (2008c, p.140) “[...] cada discurso constituinte está indissociavelmente ligado a outro na gestão dessa coexistência impossível [...]”.

Assim, o enunciado linguístico *A única tarefa doméstica que eu faço com prazer é passar o rodo*. Revela também que as qualidades desempenhadas por uma mulher da terceira idade não está centrada apenas aos afazeres domésticos e cuidados com o lar. O termo “passar o rodo” que o enunciado trás não é só enfatizando a relação que essa mulher tem com o objeto rodo utilizado para limpar a casa. O termo ambíguo “passar o rodo” configura-se também em uma gíria utilizada pelos adolescentes, em especial, para significar que uma pessoa namora muito. Esse discurso que usa a metáfora do rodo para dizer que a mulher mais velha realiza outras tarefas que não sejam as domésticas transforma o discurso e passa a significá-lo no plano do empoderamento feminino. Nas palavras de Maingueneau (2008b, p.39) “[...] essa transformação é

um processo que diz respeito ao conjunto de condições de possibilidades semânticas do discurso primeiro e cujo produto é um discurso concorrente [...]”. A mesma possibilidade linguística que permite o sentido do discurso apenas como função doméstica por parte da senhora é o mesmo que permite entendê-lo como atitude de mulher namoradeira, ao levar homens jovens para a cama como a senhora do discurso faz. Esse jogo de sentidos é uma intenção que a marca tem em fazer outras mulheres da mesma idade a também se sentirem poderosas e sensuais como a que usa *Duloren*. Essa mulher que se apresenta agora é uma mulher que ocupa o seu lugar de poder e sexualidade com uma competência que acumula como sinal de positividade no que se refere à idade.

## 5. Conclusão

Podemos concluir que os discursos encontrados aqui fazem parte de uma rede de discursos que se gladiam no interior de um campo discursivo onde emanam diferentes posicionamentos dos quais a *Duloren* pertence, e dessa maneira conseguimos encontrá-los sob a materialidade dos discursos seus diversos sentidos. Desta maneira, observamos que os Outros discursos encontrados têm uma relação intradiscursiva que teve origem na Mitologia Grega.

A publicidade *Duloren* ao fazer uso desses discursos que empodera todos os tipos de mulheres consegue imprimir em suas consumidoras um novo modo de viver sem deixar que os preconceitos que culturalmente são remetidos à sua maneira de se portar em sociedade a façam perder o seu lugar já conquistado. Quando a *Duloren* evidencia positivamente esses discursos, promove em outras mulheres o direito e o dever de também se posicionarem como a mulher encenada pela marca de *Lingerie*. Portanto, o discurso do empoderamento é abordado pelos discursos como um *discurso constituinte* que segundo Maingueneau (2008c, p. 44) “[...] não mobiliza apenas autores, mas uma variedade de papéis sociodiscursivos”. Que fazem com que outras práticas



sociais exercidas por mulheres, sejam hoje em dia reconhecidas como maneiras positivas de se portar em sociedade.

## Referências

BOLEN, Jean Shinoda. **As deusas e a mulher**. Nova psicologia das mulheres. Tradução Maria Lydíia Remédios. Revisão Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 1990.

CHARAUDEAU, Patrick. MAINGUENEAU, Dominique. **Dicionário de análise do discurso**. 3. ed. Tradução de Fabiana Komesu. São Paulo: Contexto, 2014.

MAINGUENEAU, Dominique. **Análise de textos de comunicação**. 5 ed. Tradução de Cecília P. de Souza-e-Silva, Décio Rocha. São Paulo: Cortez, 2008a.

MAINGUENEAU, Dominique. **Gênese dos discursos**. Tradução de Sírio Possenti. São Paulo: Parábola Editorial, 2008b.

MAINGUENEAU, Dominique. **Cenas da enunciação**. Sírio Possenti, Maria Cecília Perez de Souza-e-Silva (Org.). São Paulo: Parábola editorial, 2008c.

MAINGUENEAU, Dominique. **Discurso e análise do discurso**. Tradução de Sírio Possenti. São Paulo: Parábola editorial, 2015.

POSSENTI, Sírio. Observações sobre interdiscurso. In: **Revista Letras**, n. 61, Edição Especial, Curitiba, 2003, p. 253-269.



# Capítulo II

---

## A construção dos sentidos nas charges sob um olhar bakhtiniano

*Maria do Socorro Maia Fernandes Barbosa<sup>1</sup>*  
*Letícia da Silva Gonzaga<sup>2</sup>*

### 1. Considerações iniciais

Este trabalho busca refletir sobre a linguagem como uma prática social, tendo em vista que esta é um meio de interação comunicativa e que produz sentidos entre os falantes em um determinado contexto social, esta por sua vez é de natureza dialógica, mas isso não se resume apenas ao diálogo face a face, pois todos os enunciados no processo de comunicação independente de sua dimensão são dialógicos e que o enunciador ao construir sua fala leva em consideração a fala do outro. Nesse sentido, todo discurso é inevitavelmente atravessado por vozes alheias, as quais se relacionam entre si para estabelecer os sentidos. Partindo desse pressuposto, buscaremos através do gênero charge mostrar como os sujeitos criam os efeitos de sentidos desejados levando em consideração a mensagem do texto e o conhecimento de mundo que possui, uma vez que nos discursos são agregados vários outros discursos.

Assim, buscaremos investigar as possibilidades de sentidos presentes no discurso chárstico; observar como ocorre a relação dialógica entre as personagens e analisar os efeitos de sentidos a partir da relação entre o implícito e o explícito. Para tanto, é necessário levar em consideração o conhecimento que cada leitor possui, e também que sua experiência de vida, pode influenciar nos sentidos que esses dão às suas leituras. Tendo em

---

<sup>1</sup> Doutora em Letras, docente do Departamento de Letras Estrangeiras (DLE) e do Programa de Pós-Graduação em Letras (PPGL) da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN), [socorromaia@uern.br](mailto:socorromaia@uern.br).

<sup>2</sup> Graduada em Letras pela Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN) e mestranda no Programa de Pós-Graduação em Letras (PPGL) da UERN. E-mail: [leticialetrasilva@hotmail.com](mailto:leticialetrasilva@hotmail.com).

vista que, as personagens presentes na charge geralmente são famosos, políticos, artistas, jogadores de futebol, entre outros temas motivadores e atuais do nosso século. No entanto, sabemos que a compreensão desse gênero, na maioria das vezes é desafiadora, pois para captar a mensagem implícita nas entrelinhas é necessário mover alguns conhecimentos como o linguístico e o enciclopédico para que ocorra a interpretação. Nesse contexto, é indispensável que o leitor traga para suas leituras, conhecimentos de mundo e de fatos atuais ocorridos no meio social.

É pertinente destacar que nosso interesse é compreender o que está subjacente às charges, ou seja, a relação dialógica do texto chárstico com outros textos. Sendo assim, este trabalho será desenvolvido da seguinte forma: inicialmente apresentamos a introdução, com uma breve apresentação da temática a ser tratada, bem como seus objetivos e a importância de se trabalhar o gênero charge sob um olhar bakhtiniano. Em seguida, abordaremos a questão do dialogismo e a interação verbal, o signo linguístico como fenômeno ideológico, os gêneros dos discursos, especificando especialmente a charge e por fim, faremos a análise de duas charges retiradas da internet, em que iremos mostrar a presença das vozes ideológicas que se cruzam e são responsáveis pela construção de sentido.

Portanto, estamos conscientes de que o trabalho com a charge dará uma grande contribuição para a construção da consciência crítica e reflexiva do leitor, já que no referido gênero discursivo há a possibilidade de associarmos linguagem verbal e não verbal simultaneamente, cabendo ao leitor criar estratégias de leitura eficientes para compreender o texto. Vale ressaltar que nesse contexto, o falante apresenta-se em constante interação com discursos alheios por meio do contato ativo, do intercâmbio de ideias, em que a linguagem se manifesta como um processo contínuo a partir da interação verbal e os mecanismos pelos quais os sujeitos interagem socialmente são analisados numa dimensão dialógica da linguagem.

## 2. Dialogismo e interação verbal

Quando falamos em interação verbal as relações dialógicas apresentam-se como princípio fundamental sobre a qual se apoia a concepção da linguagem e isso advém das reflexões de Bakhtin e o círculo. Fator esse essencial para a linguagem como fenômeno ideológico e que expressa a permanente interação no contexto linguístico, em que a linguagem se apresenta como heterogênea e passível de mudanças históricas, sociais e culturais, as quais são manifestadas através da fala no contexto social e que língua e ideologia não podem ser concebidas separadamente. Partindo da noção de que o dialogismo ocupa uma posição central na obra bakhtiniana, Stam (1992, p. 72) complementa que o próprio Bakhtin deixa isso muito evidente ao postular que “Por toda parte ouço vozes e as relações dialógicas entre elas”, ou seja, a linguagem é de natureza concreta, viva, é constitutivamente dialógica, que vem de outros diálogos e contextos, a qual ganha historicidade, eventicidade e singularidade quando é transmitida nos enunciados.

Desse modo, a realidade essencial da língua é a interação verbal concretizada por meio da enunciação entre os sujeitos, processo esse em que os enunciados se apresentam como únicos e irrepetíveis, os quais manifestam um valor ideológico, carregam consigo visões de mundo, juízos de valor e opiniões que são importantes na construção de sentidos. Nesse contexto, Stam (1992, p. 73) atesta que “Os enunciados não são indiferentes uns aos outros, nem auto-suficientes; são mutuamente conscientes e refletem um ao outro”. Sendo assim, os enunciados se relacionam pela comunhão da comunicação verbal, ou seja, depende de outros enunciados. Essa relação de natureza dialógica não deve ser reduzida ao diálogo no sentido verbal, pois qualquer enunciado, inclusive os monólogos possuem outras vozes, estabelecem relação com outros contextos e enunciados.

Partindo desse pressuposto, Bakhtin/Volochínov (2014) destaca que nesse processo dialógico as palavras possuem duas faces, em que interagem locutor e interlocutor, ou seja, as palavras provêm de alguém e se destinam a alguém formando

assim o produto da interação entre sujeitos socialmente organizados que colocam a linguagem em funcionamento, entendendo que não existe discurso neutro, nossas falas estão sempre firmadas em vozes alheias e carregadas de ideologias. Desse modo, Bakhtin (2011) defende que:

Não existe primeira nem a última palavra, e não há limites para o contexto dialógico (este se estende ao passado sem limites e ao futuro sem limites). Nem os sentidos *do passado*, isto é, nascidos no diálogo dos séculos passados, podem jamais ser estáveis (concluídos, acabados de uma vez por todas): eles sempre irão mudar (renovando-se) no processo de desenvolvimento subsequente, futuro do diálogo. (BAKHTIN, 2011, p. 410).

O autor aponta que, no processo dialógico existe uma infinidade de sentidos imersos esquecidos que em determinado momento do diálogo estes são retomados e renovados a partir do contexto no qual se apresentem, pois não existe no discurso nada morto, tudo é retomado, mudando apenas as situações, tendo em vista que o dialogismo opera em todos os discursos seja ele verbal ou não verbal, cotidiano ou literário, elitista ou popular.

Nesse contexto dialógico é pertinente destacar ainda a responsividade como elemento fundamental constitutivo da linguagem proposto por Bakhtin (2011), em que o receptor na enunciação se coloca de forma ativa e responsiva concordando ou discordando do conteúdo exposto no enunciado. Sendo assim, Bakhtin (2011, p. 297) destaca que:

Cada enunciado deve ser visto antes de tudo como uma resposta aos enunciados precedentes de um determinado campo (aqui concebemos a palavra “resposta” no sentido mais amplo): ela os rejeita, confirma, completa, baseia-se neles, subtende-os como conhecidos, de certo modo os leva em conta. Porque o enunciado ocupa uma posição definida em uma dada esfera da comunicação, em uma dada questão, em um dado assunto, etc. É impossível alguém definir sua posição sem correlacioná-la com outras posições. Por isso, cada enunciado é pleno de variadas

atitudes responsivas a outros enunciados de dada esfera da comunicação discursiva. (BAKHTIN, 2011, p. 297).

Desse modo, o ouvinte ao compreender o sentido linguístico do discurso, configura uma posição, pois toda compreensão requer uma resposta, ou seja, é um momento de posição responsiva em voz alta ou silenciosa dependendo da situação e assim o ouvinte se torna falante como atesta Bakhtin (2011). Assim, não podemos imaginar o homem fora de contato com o outro, haja vista que é nesse contexto que ele se constitui e realiza as transformações sociais. Ou seja, quando nós entendemos uma palavra ou uma sequência organizada de palavras do discurso externo trazemos essas palavras para o nosso discurso e, conseqüentemente, as reproduzimos em outro contexto, influenciadas por outra situação.

Isso demonstra que nossa compreensão contém um caráter avaliativo, de réplica. Nesta perspectiva discutiremos em seguida sobre o funcionamento do signo ideológico que segundo Bakhtin (2011) é produto da história humana que não só reflete, mas conseqüentemente refrata os fenômenos da vida. Assim, um signo reflete e acompanha diversas relações de classes, ou seja, a palavra torna-se palavra no intercâmbio comunicativo social, na enunciação realizada por locutor e interlocutor. Portanto, compreendemos que o fenômeno de interação social que liga falante e ouvinte ocorre de forma dialógica em que os signos vão se deslocando e transformando-se em outros a partir de uma cadeia criativa e de compreensão ideológica que acontece de forma única e contínua.

### **3. O signo é ideológico**

O funcionamento do signo ideológico é explicado por Bakhtin / Volochínov (2014) através da relação entre consciência, ideologia e linguagem. Os pressupostos bakhtinianos dão conta de que tudo que ideológico remete a uma realidade do mundo exterior, um contexto heterogêneo de discursos que são construídos por uma rede vozes que se entrecruzam, as quais são interpretadas de acordo com as situações de produção. Desse

modo, a língua e o pensamento são influenciados pela ideologia, modelados por ela, e condicionados pela linguagem, isso acontece através de inter-relações recíprocas, guiadas que exigem uma resposta ativa. Bakhtin/Volochínov (2014) sintetiza isso ao dizer que:

Um produto ideológico faz parte de uma realidade (natural ou social) como todo corpo físico, instrumento de produção ou produto de consumo; mas, ao contrário destes ele também reflete e refrata uma outra realidade, que lhe é exterior. Tudo que é ideológico possui um *significado* e remete a algo situado fora de si mesmo. Em outros termos, tudo que é ideológico é um *signo*. *Sem signos não existe ideologia*. (BAKHTIN/VOLOCHÍNOV, 2014, p. 31)

Qualquer corpo físico pode ser concebido como símbolo, o qual não deixa de fazer parte da realidade social, apresentando-se como um instrumento de produção de sentido dependendo da realidade em se encontra inserido e de sua função no conjunto da vida social. Salientamos ainda que, os possíveis efeitos de sentidos causados pelos signos são decorrentes das experiências exteriores, com o mundo, se inscrevem em outra ordem histórica, cultural e sua compreensão consiste em associá-lo a outros contextos e a outros signos já vistos e isso acontece por meio de uma cadeia dinâmica, criativa e contínua. Sendo assim, Zandwais (2009) destaca que é por meio da relação entre consciência, ideologia e linguagem que se constituem e funcionam os signos, os quais carregam valores, determinam diferentes épocas, espaços sociais, culturas, histórias e realidades heterogêneas determinadas pela exterioridade linguística. Assim, Zandwais (2009, p. 109) sintetiza dizendo que “Um signo é um fenômeno do mundo exterior”. Assim, o signo ideológico é materializado no processo de comunicação através da linguagem.

Nesse sentido Bakhtin/ Volochínov (2014, p. 36) considera a palavra como “fenômeno ideológico por excelência”, bem como é a forma mais sensível de interação, esta por sua vez é privilegiada na comunicação, isto é, nos discursos situados na



vida cotidiana. O signo ideológico não é substituído pela palavra, porém apoia-se nela para ser compreendido no contexto social. Diante disso, Bakhtin/Volochínov (2014) postula que:

[...] a palavra penetra literalmente em todas as relações entre os indivíduos, nas relações de colaboração, nas de base ideológica, nos encontros fortuitos da vida cotidiana, nas relações de caráter político, etc. As palavras são tecidas a partir de uma multidão de fios ideológicos e servem de trama a todas as relações sociais em todos os domínios. (BAKHTIN/VOLOCHÍNOV, 2014, p. 42).

Desse modo, quando falamos em linguagem e sua base social, logo vem a nossa mente a enunciação como um todo, mas é necessário evidenciarmos a palavra como uma unidade verbal que possui seu valor semântico, esta por sua vez é por natureza um fenômeno ideológico, a qual apresenta-se como parte da realidade material.

É por meio da dialética entre aspectos históricos e culturais que os significados são estabelecidos e que nos possibilita uma reflexão sobre as condições em que os signos são ideologizados, Assim, Zandwais (2009, p. 113) confirma isso ao dizer que “[...] as ideologias do cotidiano encontram sua seiva para sobreviver, instituir-se e engendrar-se no seio das sociedades organizadas [...]”. Sendo assim, todos os campos da atividade humana estão intimamente ligados ao uso da linguagem, seja por meio de enunciados falados ou escritos proferidos por sujeitos socialmente organizados, os quais selecionam recursos lexicais e gramaticais da língua para construir seus enunciados, estes por sua vez refletem condições e finalidades específicas de cada esfera social a partir de uma temática e um estilo de linguagem.

Assim, cada enunciado pertence um determinado campo de utilização da língua, em que se elaboram vários tipos de discursos, os quais são classificados como os gêneros do discurso. Desse modo, constatamos que há uma grande diversidade de gêneros do discurso pelo fato de serem inesgotáveis as possibilidades de comunicação da atividade humana e que cada contexto social elabora um repertório específico de gêneros, os

quais se diferenciam à medida vão se desenvolvendo e se tornando mais complexos.

#### 4. Os gêneros do discurso

Os gêneros do discurso são fenômenos linguísticos vinculados à vida social e cultural das pessoas e utilizados pelos falantes para efetuar a comunicação, os quais ampliam as possibilidades de uso da linguagem e exigem do falante competência para adequar-se à sua situação comunicativa e ao contexto de uso a partir de sua intenção. Sendo assim, é impossível nos comunicarmos verbalmente se não usarmos os gêneros, hipótese essa defendida por Bakhtin (2011), pois a língua deve ser estudada a partir dos seus aspectos discursivos e interativos e não apenas por suas peculiaridades formais.

Dessa forma, os gêneros refletem o uso da língua cotidianamente, pois quando falamos ou escrevemos estamos de forma inconsciente nos manifestando em forma de texto, e isso é caracterizado pelos tipos de atuações do homem na sociedade. Partindo desse pressuposto, Cavalcante (2016) postula que:

[...] cada vez que interagimos por meio de gêneros socialmente convencionados, recorremos a um padrão ao qual devemos adequar nossa mensagem, ainda que não se trate de uma mera reprodução de um modelo. O reconhecimento do gênero por parte do interlocutor, por sua vez, facilitará a compreensão do propósito comunicativo no momento em que ele identificar o gênero a que a mensagem pertence (CAVALCANTE, 2016, p. 51).

Nesta ótica, os gêneros são fundamentais para a organização linguística e cada um possui seu estilo e peculiaridades próprias que os distinguem ou os assemelham a outros, são flexíveis e se adequam às situações socioculturais. Existe, pois uma diversidade de gêneros do discurso, sendo impossível saber ao certo sua quantidade, e com o advento da internet esse número cresceu ainda mais. Partindo desse

pressuposto Bakhtin (2011, p. 262) evidencia que “A riqueza e a diversidade dos gêneros do discurso são infinitas por que são inesgotáveis as possibilidades da multiforme atividade humana [...]”.

Portanto, o emprego da língua se efetua em forma de enunciados, os quais são manifestados através dos gêneros que são de natureza concreta e única proferidos pelos integrantes da atividade humana. Sendo assim, Bakhtin (2011, p. 293) complementa que os gêneros “correspondem a situações típicas da comunicação discursiva, a temas típicos, por conseguinte, a alguns contatos típicos dos significados das palavras com a realidade concreta em circunstâncias típicas”. Isso não se refere à palavra como unidade mínima da língua, mas o uso desta em relação a um contexto significativo que produz sentidos específicos no enunciado. Sendo assim, amparados pelos pressupostos bakhtinianos sobre os gêneros do discurso abordaremos o gênero charge apontando suas peculiaridades, e ainda como se dá a relação dialógica no referido gênero.

#### **4.1 O gênero discursivo charge**

Nos seus aspectos históricos e evolutivos a charge apresenta-se como um gênero do discurso de origem francesa, como atesta Costa (2009), o qual surgiu no século XIX na Europa. Etimologicamente significa carga, exagero que ataca violentamente por meio do humor grotesco, fatos políticos e de conhecimento público ocorridos na esfera social. Ressaltamos ainda que o texto chárgico aborda mensagens concisas e de pequena extensão, no entanto, tem presente em seu bojo um discurso complexo, crítico e humorístico apresentado a partir de caricaturas exageradas, as quais definem o teor cômico do gênero. Partindo dessa premissa Romualdo (2000, p. 20) acrescenta que a caricatura “[...] é a representação da fisionomia humana com características humorísticas”. Desse modo, o humor é um campo de destaque atualmente, pois além de abordar uma infinidade de assuntos, foge do que é considerado politicamente correto na esfera social.

Na charge contamos com a presença da intertextualidade, a qual apresenta-se como “[...] um processo de incorporação de um texto em outro, seja para reproduzir o sentido incorporado seja para transformá-lo” como atesta Guimarães (2009, p. 134). E isso se dá devido à heterogeneidade do texto em que encontramos temáticas entrelaçadas exigindo do falante a mobilização de conhecimentos prévios na produção de sentidos

Perante o que foi dito, faz-se necessário destacar ainda que a charge é muito mais do que uma simples piada gráfica que provoca riso em seus leitores, este é um instrumento de ensino muito produtivo, de formação moral, crítico e reflexivo que registra fatos sérios de forma divertida e protesta por meio do lúdico. Nesse contexto é necessário que o leitor decifre não apenas o conteúdo verbal, mas seja consciente da importância da interação dialógica entre autor-texto-leitor, tendo em vista que a leitura da charge é uma atividade interativa de muita complexidade no que tange à construção de seus sentidos. Desse modo, o leitor deve dialogar com as intenções do chargista para que possa compreender sua mensagem. Diante disso, Koch e Elias (2014) acrescentam que:

[...] o sentido de um texto é construído na interação textos-sujeitos e não algo que preexista a essa interação. A leitura é, pois uma atividade interativa altamente complexa de produção de sentidos, que se realiza evidentemente com base nos elementos linguísticos presentes na superfície textual e na sua forma de organização, mas requer a mobilização de um vasto conjunto de saberes no interior do evento comunicativo (KOCH e ELIAS, 2014, p. 11).

Nesse contexto sociointerativo os sujeitos são considerados produtores de sentidos, os quais são constituídos a partir das sinalizações oferecidas pelo autor e do reconhecimento destas por parte dos interlocutores, isto é, os conhecimentos e experiências que ele possui enquanto agentes produtores de sentidos. No entanto, o processo interpretativo da charge requer um olhar aguçado por parte do leitor, seu conhecimento é

fundamental para compreender o sentido do texto, pois como atesta Guimarães (2009, p. 128) “O sentido do texto não é único; ele admite uma pluralidade de leituras, mas não toda e qualquer interpretação evidentemente. É preciso captar e analisar os indícios para perceber as interpretações que são válidas no discurso”.

Portanto, ao produzir uma charge seu autor não busca apenas a distração humorística, pois o sentido extraído dela constitui uma tentativa de alertar, persuadir o outro e torná-lo consciente sobre ações e situações sociais, culturais, históricas e, sobretudo política de um povo, bem como levar graça e riso ao público leitor através de personagens que produzem humor.

## 5. Metodologia

Trata-se de um estudo de natureza bibliográfica e de caráter interpretativo, pois o *corpus* da pesquisa parte da seleção de duas charges, retiradas da internet, as quais visam apresentar o diálogo entre os elementos visuais e textuais para a construção dos sentidos. Nesse processo atentamos para a riqueza de sentidos presente nas imagens e nos elementos textuais presentes nesse gênero discursivo, bem como a contribuição que os pressupostos bakhtinianos dão para a construção dos sentidos por meio do diálogo entre os vários discursos e de sua natureza ideológica, tendo em vista que a charge é instrumento que possibilita a ativação dos conhecimentos linguísticos, textuais, cognitivos, fatores esses fundamentais para a construção da consciência crítica e reflexiva do leitor.

## 6. Análises

Fundamentados teoricamente e a partir das discussões realizadas até o momento, selecionamos duas charges retiradas da internet para serem exploradas sob a ótica dos pressupostos bakhtinianos. Nesse contexto, levaremos em consideração, a riqueza de sentidos presente nas imagens e nos elementos textuais encontrados na charge, bem como atentamos para a contribuição

que as relações dialógicas entre os discursos dão para o processo de construção de sentidos, fator esse de grande relevância para a formação da consciência crítica e reflexiva dos leitores, tornando-os seres capazes de interagir em diversos contextos comunicativos.

### CHARGE 1



Disponível em:

<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=401700143284847&set=a.130854450369419.24128.100003345958460&type=3&theater>. Acesso em: 30 de Set. de 2016.

Ao analisarmos esta charge, evidenciamos que ela faz um resgate do discurso religioso em seu contexto semântico por meio da imagem do homem pregado na cruz, esta por sua vez faz menção à história de Cristo crucificado presente em algumas passagens bíblicas, bem como os três homens que representam as empresas brasileiras Energisa, Cagepa e Telefonia representadas na figura dos soldados romanos, representando as cobranças que são feitas ao povo. Nesse contexto, compreendemos um sentido construído que comunga de outro discurso demonstrado através do conteúdo linguístico e pelas imagens.

Para tanto, para que ocorra a construção de sentidos e nós possamos perceber o contraste entre o trecho presente no livro sagrado *“Pai, perdoa-lhes, pois não sabem o que fazem”* e o conteúdo chárstico *“Senhor, não perdoe eles sabem o que estão fazendo”* é indispensável que aconteça a organização do material linguístico associados ao conhecimento de mundo, que como atesta Koch e Elias (2014. p, 42) são os “[...] conhecimentos alusivos a vivências pessoais e eventos espaço-temporalmente situados, permitindo a produção de sentidos”. Fator esse essencial no processo interpretativo da charge.

Sendo assim, o sentido é construído quando invocamos nossa memória discursiva, a qual é retomada por meio das imagens, caricaturas e falas dos personagens. Neste contexto, a interdiscursividade entre os discursos heterogêneos, bem como vozes sociais que se entrecruzam para formar um novo discurso, associam-se aos conhecimentos prévios do leitor e são responsáveis pela produção de sentidos, representado pelo o humor gráfico que atrai o leitor.

Nas charges acima o chargista buscou alertar de forma humorística sobre a problemática dos altos custos que afetam de forma direta a população de forma geral. Desse modo, respaldados nos pressupostos de Bakhtin e o círculo evidenciamos a presença do dialogismo como elemento importante, constitutivo da produção de sentidos no gênero discursivo charge, o qual apresenta-se como responsável pela atribuição de significados. Tendo em vista que as charges são resultados da retomada de diálogos, os quais interagem com outros entre si e criam sentido em um novo contexto da comunicação social. Ou seja, cada texto traz em seu interior marcas de diálogos exteriores e desse modo o dialogismo é a maneira mais concreta pela qual o enunciado é constituído. Diante disso, Bakhtin (2010) ressalta que:

A linguagem só vive na comunicação dialógica daqueles que a usam. É precisamente essa comunicação dialógica que constitui o verdadeiro campo da vida da linguagem. Toda a vida da linguagem, seja qual for seu campo e emprego (a linguagem cotidiana, a prática, a científica, a

artística etc.), está impregnada de relações dialógicas. [...] Essas relações dialógicas se situam no campo do discurso, pois este é, por natureza, dialógico [...]. (BAKHTIN, 2010, p. 209).

Assim, a concepção de linguagem apresentada aqui parte do princípio da interação entre as várias vozes e os vários discursos que se entrecruzam formando o sentido do texto, ou seja, a partir de relações dialógicas que representam uma abordagem histórica viva da língua, tendo em vista que o locutor não se serve da linguagem como um sistema de formas normativas, mas visa à flexibilidade das formas linguísticas orientadas pelo contexto para compreender seu significado através de suas marcas linguísticas, cognitivas e pragmáticas. Portanto, o diálogo entre tais aspectos é fundamental para que haja entendimento de forma eficaz e para que o interlocutor possa fazer suas réplicas no discurso. Assim, Bakhtin (2015, p. 52) complementa que “O discurso surge no diálogo como sua réplica viva, forma-se na interação dinâmica com o discurso do outro no objeto”.

Partindo dessa noção, a seguir iremos analisar a segunda charge, em que observaremos marcas do dialogismo evidenciadas a partir de um discurso bastante polêmico, a política brasileira. Desse modo, iremos investigar o discurso verbal e não verbal identificando as relações dialógicas marcadas no referido gênero, atentando para o que está subjacente a charge, ou seja, a crítica implícita, a intenção do chargista para entender a relação do texto chargístico com outros textos vinculados ao contexto social.



## CHARGE 2



Disponível em:

<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=401700143284847&set=a.130854450369419.24128.100003345958460&type=3&theater>. Acesso em: 30 de Set. de 2016.

A charge acima aborda uma mensagem concisa e de pequena extensão, característica essa peculiar ao gênero, no entanto, tem presente em seu bojo um discurso complexo e crítico, o qual apresenta um conteúdo humorístico que desperta nos leitores o interesse e o gosto pela leitura. Aqui há um diálogo entre dois discursos aparentemente parecidos, porém que remetem a dois contextos distintos, pois o discurso político representado pelas cobranças do povo por melhorias na saúde, educação e segurança à presidente do Brasil Dilma Rousseff, dialoga com o discurso da propaganda do posto Ipiranga, ou seja, dois diálogos distintos que estabelecem relação entre si por meio das linguagens verbal e não verbal como é o caso das caricaturas, expressões faciais, imagens de uma forma geral. Desse modo, o dialogismo apresenta-se como forma de funcionamento da linguagem, o qual é constitutivo do enunciado ocorrendo relações de sentidos entre os enunciados.

Neste contexto, o interdiscurso apresenta-se como principal elemento constitutivo da charge, pois é evidente a presença de discursos semelhantes em contextos distintos, em que um se serve das palavras do outro, ou seja, se inter-relacionam formando um novo sentido por meio do humor. E as relações dialógicas acontecem entre as vozes sociais, isto é, entre os discursos dispersos que estão presentes na sociedade, atravessando outros discursos para a construção de sentidos de

textos. Sendo assim, Fiorin, (2010, p. 166) complementa que “o interlocutor só existe enquanto discurso. Há, pois, um embate de dois discursos: o locutor e o do interlocutor, o que significa que o dialogismo se dá sempre entre discursos”.

Sendo assim, os discursos nas charges são recuperados pelo leitor com o intuito de provocar riso mediante o diálogo entre conteúdo linguístico e imagético e o chargista insere em seu discurso palavras e expressões cotidianas para a construção de sentidos no enunciado irônico e humorístico. Seguindo essa ideia, é pertinente dizer que quando o autor produz um texto recorre de forma implícita a outros textos e espera que o interlocutor reconheça o texto original, bem como os efeitos de sentidos produzidos por essa transformação de um texto velho e o propósito comunicacional dos novos textos que são constituídos como afirma Koch (2014).

Ressaltamos então que, não existem textos homogêneos, principalmente na charge, em que os assuntos estão atrelados a fatos do contexto social, exigindo do falante a mobilização de seus conhecimentos para chegar ao verdadeiro significado. Para enfatizar o que foi dito, Koch e Elias (2014) corroboram ao dizer que:

[...] a intertextualidade é um elemento constituinte e constitutivo do processo de escrita / leitura e compreende as diversas maneiras pelas quais a produção / recepção de um dado texto depende de conhecimentos de outros textos por parte dos interlocutores, ou seja, dos diversos tipos de relações que um texto mantém com outros textos (KOCH e ELIAS, 2014, p. 86).

Portanto, diante o exposto constatamos que nesse processo intertextual do gênero charge seu produtor busca informações em outras fontes para a constituição do mesmo, ou seja, uma inter-relação com outros discursos dispersos na sociedade, fator esse importante na sua composição. Sendo assim, humor, crítica, ironia, linguagem verbal e não verbal e intertextualidade são alguns dos elementos que se não utilizados podem comprometer o sentido do texto.

## 7. Considerações finais

Este trabalho nos possibilitou discutir sobre o uso do gênero discursivo charge, à luz dos pressupostos bakhtinianos, tendo em vista que a charge apresenta marcas linguísticas em seu discurso que evidenciam o dialogismo como principal componente na produção de sentidos, uma vez que o discurso chágico se constitui a partir de um discurso já existente, os quais estão presentes no contexto social. Sendo assim, o leitor da charge desperta sua criticidade de forma divertida, compreende a realidade social, bem como amplia seu universo textual e cognitivo, além de contribuir para a criação de um diálogo entre diferentes gêneros e linguagens.

Assim, esse estudo foi de grande relevância por abordar aspectos linguísticos e imagens, bem como aspectos sociais, históricos e culturais com elementos formadores de sentidos no texto. Nesta perspectiva, esta pesquisa apresentou uma discussão sobre a relação dialógica entre discursos a partir das linguagens verbal e não verbal e conhecimentos prévios presente no gênero discursivo charge com a intenção de ampliar os conhecimentos dos leitores. Portanto, a inter-relação entre as temáticas abordadas nas charges exige do leitor uma atitude responsiva ativa, em que ele concorda ou discorda da crítica humorística presente no referido gênero. Nesse processo, o leitor associa a linguagem verbal e não verbal ao conteúdo histórico e social, bem como resgata alguns acontecimentos discursivos para entender o texto chágico, em virtude deste ser criado a partir da interação com outros textos.

## Referências

BAKHTIN, Mikhail. **Problemas da Poética de Dostoiévski**. Tradução direta do russo, notas e prefácio de Paulo Bezerra, UFF-USP. 5. ed. revista. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

\_\_\_\_\_, Mikhail. **Estética da criação verbal**. 6. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

\_\_\_\_\_, Mikhail. **Marxismo e Filosofia da Linguagem**. 16. ed. São Paulo: Hucitec, 2014.

\_\_\_\_\_, Mikhail. **Teoria do romance I: A estilística**. São Paulo: Editora 34, 2015.

CAVALCANTE, Mônica Magalhães. **Os sentidos do texto**. São Paulo: Contexto, 2016.

COSTA, Sérgio Roberto. **Dicionário de gêneros textuais**. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

FIORIN, José Luiz. Interdiscursividade e Intertextualidade. In: BRAIT, Beth (Org.). **Bakhtin: outros conceitos-chave**. São Paulo: Contexto, 2010.

GUIMARÃES, Elisa. **Texto, discurso e ensino**. São Paulo: Contexto, 2009.

KOCH, Ingedore Villaça; ELIAS Vanda Maria. **Ler e compreender: os sentidos do texto**. 3. ed. São Paulo: Contexto, 2014.

KOCH, Ingedore Villaça. **O texto e a construção dos sentidos**. 10. ed. São Paulo: Contexto, 2014.

ROMUALDO, Edson Carlos. **Charge jornalística: intertextualidade e polifonia: um estudo de charges da folha de S. Paulo**. Maringá: EDUEM, 2000.

SOARES, Regis. **Charges de rua**. 2016. Disponível em: <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=401700143284847&set=a.130854450369419.24128.100003345958460&type=3&theater>. Acesso em: 30 set. 2016.

STAM, Robert. **Bakhtin: da teoria literária à cultura de massa**. 20. ed. São Paulo: Ática. 1992.

ZANDWAIS, Ana. Bakhtin/Voloshínov: condições de produção de Marxismo e filosofia da linguagem. In: BRAIT, Beth (Org.). **Bakhtin e o círculo**. São Paulo: Contexto, 2009.

## Capítulo III

---

# O ethos da figura de Padre Cícero na literatura de cordel

*Ivanaldo Santos<sup>1</sup>*

*Francisca Aline Micaelly da Silva Dias<sup>2</sup>*

*“Cordel quer dizer barbante  
Ou senão mesmo cordão,  
Mas cordel - literatura  
É a real expressão  
Como fonte de cultura  
Ou melhor poesia pura  
Dos poetas do sertão”*

Rodolfo Coelho Cavalcante

Neste estudo abordaremos algumas noções de ethos desenvolvidas por Dominique Maingueneau, pelo viés dos estudos da análise do discurso de vertente francesa. Objetivamos, nesse estudo, analisar como o ethos da figura de Padre Cícero e construída nos folhetos de cordel, para tanto faremos uma análise de dois folhetos de cordel, que tem por título, *Milagre do Padre Cícero, Homenagem ao 1º Cinquentenário* escrito por Severino José da Silva (1984), e *A opinião dos romeiros sobre a canonização do Pe. Cícero pela igreja brasileira*, do poeta popular Expedito Sebastião da Silva (1973).

---

<sup>1</sup> Filósofo, pós-doutorado em estudos da linguagem pela USP, pós-doutorado em linguística pela PUC-SP, doutor em estudos da linguagem pela UFRN, professor do Departamento de Letras e do Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN). E-mail: [ivanaldosantos@yahoo.com.br](mailto:ivanaldosantos@yahoo.com.br).

<sup>2</sup> Graduada em Letras pela Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN), Especialista em Educação Pobreza e Desigualdade Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN) e atualmente realiza o mestrado no Programa de Pós-Graduação em Letras (PPGL) da UERN. Atua, principalmente na área da Análise do Discurso de vertente francesa. E-mail: [alinemicaelly2014@gmail.com](mailto:alinemicaelly2014@gmail.com).

## 1. A categoria *ethos*

O *ethos* é uma categoria de análise extremamente importante para a análise do discurso de vertente francesa, sobretudo, para os estudos desenvolvidos por Dominique Maingueneau. No entanto, o termo “*ethos*” não tem sua gênese com os estudos de Dominique Maingueneau, muito pelo contrário, o *ethos* tem suas origens fincadas nos estudos filosóficos de Aristóteles na Grécia antiga. O *ethos* aristotélico estava, essencialmente, ligado à oralidade, a persuasão, que por sua vez estava interligado com o *pathos*, “conduta do orador” e com o *logos*, “o próprio discurso”. Segundo Maingueneau o *ethos* aristotélico “não age no primeiro plano, mas de maneira lateral; ele implica uma experiência sensível do discurso, mobiliza a afetividade do destinatário” (MAINGUENEAU, 2008b, p. 13-14).

Maingueneau (2008b), a respeito do uso do *ethos* aristotélico, afirma que há um limite no uso do *ethos* aristotélico na sociedade contemporânea, haja vista que uma serie de mudanças e fatores sociais limitam ou até mesmo ampliam o *ethos* aristotélico. Sobre isso Maingueneau (2008b, p.15-16) afirma que:

O *ethos* está crucialmente ligado ao ato de enunciação, mas não se pode ignorar que o público constrói também representações do *ethos* do enunciador antes mesmo que ele fale. Parece necessário, então, estabelecer uma distinção entre *ethos discursivo* e *ethos pré-discursivo*. [...]. Uma outra série de problemas advém do fato de que, na elaboração do *ethos*, interagem fenômenos de ordens muito diversas: os índices sobre os quais se apoia o interprete vão desde a escolha do registro da língua e das palavras até o planejamento textual, passando pelo ritmo e a modalidade. O *ethos* se elabora, assim, por meio de uma percepção complexa, mobilizadora da afetividade do interprete, que tira suas informações do material linguístico e do ambiente.

Todavia, o conceito de *ethos* é recuperado e ampliado pelo linguista Dominique Maingueneau, sobretudo nos estudos da análise do discurso de vertente francesa. Segundo Maingueneau (2015, p.15) o *ethos* está ligado, essencialmente, aos atos da enunciação e este por sua vez se caracteriza da seguinte forma:

[...] o *ethos* é uma noção discursiva, ele se constrói através do discurso, não é uma imagem do locutor exterior a sua fala; o *ethos* é fundamentalmente um processo interativo de influência sobre o outro; é uma noção fundamentalmente híbrida (sócio-discursiva), um comportamento socialmente avaliado, que não pode ser apreendido fora de uma situação de comunicação precisa, integrada ela mesma numa determinada conjuntura sócio-histórica. (MAINGUENEAU, 2008b, p. 17).

Deste modo, o *ethos* que se formulou pelos gregos apresenta limites de conteúdo de enunciado, bem como não observa as construções e representações do enunciado na sociedade. Já o *ethos* proposto pela análise do discurso de vertente francesa, de acordo com Amossy (2016, p. 221), se configura da seguinte forma:

O *ethos* discursivo mantém relação estreita com a *imagem prévia* que o auditório pode ter do orador ou, pelo menos, com a ideia que este faz do modo como seus alocutários o percebem. A representação da pessoa do locutor anterior a sua tomada de turno – às vezes demonizada de *ethos prévio* ou *pré-discursivo* – está frequentemente no fundamento da imagem que ele constrói em seu discurso: com efeito, ele tenta consolidá-la, retificá-la, retrabalhá-la ou atenuá-la.

Portanto, para Amossy (2016) o *ethos* proposto por Maingueneau, por um lado, reassume e recupera o *ethos* aristotélico, e por outro lado, o *ethos* mainguenoniano tenta a investigar novos aspectos da sociedade, na qual a imagem prévia do auditório seja um fator preponderante para essa análise.

Como se vê, Amossy (2016) observa que o *ethos* embora não seja o mesmo proposto por Aristóteles apresenta algumas particularidades, como, por exemplo, o fato do auditório ter uma imagem de si mesmo. Embora seja bem verdade que hoje a análise do discurso de vertente francesa nos permita tanto uma nova visão sobre o *ethos* como também sobre o auditório, e, principalmente, como esse auditório irá construir uma imagem sócio discursiva de um determinado locutor. Em razão desse fato, Maingueneau (2006, p.17) declara que a noção de *ethos* proposta por ele no quadro da análise do discurso de vertente francesa, mesmo que seja bem diferente do da retórica antiga, parece que não chega a ser, essencialmente, infiel às linhas de força de concepção aristotélica.

A partir dessa concepção de *ethos*, Maingueneau (2005) ainda conceitua o *ethos* como: *ethos pré-discursivo*, *ethos dito* e *ethos mostrado*. Como corrobora o próprio Maingueneau (2006):

O *ethos* de um enunciador resulta da interação de diversos fatores: *ethos* pré-discursivo, *ethos* discursivo (*ethos* mostrado), mas também dos fragmentos do texto nos quais o enunciador evoca sua própria enunciação (*ethos* dito) – diretamente ou indiretamente, por meio de metáforas ou de alusões a outras cenas da fala, por exemplo. A distinção entre *ethos* dito e *ethos* mostrado se inscreve nos termos de uma linha contínua, uma vez que é impossível definir uma fronteira nítida entre o “dito” sugerido e o puramente “mostrado”. (MAINGUENEAU 2006, p. 180).

Deste modo, tanto o *ethos* dito como o *ethos* mostrado se inserem em uma conjuntura ampla e variada, seja ela de caráter oral ou escrito, por isso todo o texto seja ele escrito ou não, emana uma vocalidade que mostra uma multiplicidade de tons, e esses, por sua vez, estarão associados a um fiador, “que por meio da fala, confere a si mesmo uma unidade compatível com o mundo que ele deverá construir em seu enunciado” (MAINGUENEAU, 2013, p. 108).



## 2. A gênese da literatura de cordel

A literatura de cordel é de origem europeia, e sua gênese se dá a partir das cantigas trovadorescas que comentavam as notícias da época. Para Haurélio (2010) o cordel chegou aqui no Brasil junto com os portugueses abordo das primeiras caravelas.

Sobre a origem do cordel, o poeta popular José João dos Santos, popularmente chamado de mestre azulão, versa da seguinte maneira: *“A região nordestina / de poeta é toda cheia / desde a grande cidade / a roça e a pequena aldeia / ninguém foge da estética / quem não tem veia poética / tem poesia na veia / São heranças europeias / de Espanha e Portugal / e toda Península Ibérica / que tem de um modo geral / os europeus imigrantes / vindo das terras distantes / ao Brasil colonial / Em Portugal e Espanha / seus poetas menestrelis / publicavam seus poemas / com versos de quatro e dez / por folhas soltas chamadas / e expunham penduradas / em cordinhas e cordéis / Depois de bastante estudo / e uma análise fiel / observando o formato / em estilo de painel / chamavam esta cultura / de nome Literatura / Popular e de Cordel.”<sup>3</sup>*

Percebe-se, portanto que o ambiente nordestino foi um lugar propício para a disseminação da literatura de cordel. No entanto, na sua gênese não é tido como expressão literária, mas como forma de divulgação de notícias, já que este era a única fonte de informação da época. Como corrobora Diegues Jr (1977, p. 77):

Instrumento de comunicação, alargou-se depois à divulgação dos fatos acontecidos, coisas de que a população não podia ter conhecimento senão por essa forma. Rádio não existia; jornal era raro. Quando este chegava, levado dos grandes centros – Recife ou Fortaleza, por exemplo – com o atraso normal dos meios de transporte de então, já o folheto se antecipava na divulgação do fato. Tornava-se o folheto o elemento mais expressivo para que os acontecimentos chegassem ao conhecimento de todos, lidos nos mercados, nas feiras, nos serões familiares.

---

<sup>3</sup> Verso de cordel retirado do folheto “O que é literatura de cordel” (2012, p. 05).

Portanto, o cordel não era uma simples forma de expressão literária, mas sim, fonte de informação e divulgação das notícias, que, justamente quando o jornal começa a se difundir a literatura de cordel decai. (PROENÇA,1977).

O folheto era construído de papel jornal e eram intitulados de acordo com o número de páginas. Até oito páginas chamava-se folheto, a partir de dezesseis páginas eram chamados de romances, e os de trinta e duas páginas eram chamados de história. Entretanto, era a metrificação e a rima que determinava se o poema era considerado ou não cordel.

Apesar de não ter origem brasileira, o cordel faz parte da nossa cultura, principalmente, quando se fala em cultura nordestina, já que, na verdade, o que existe é uma aproximação do real com o imaginário, o que torna o cordel fonte de cultura popular.

[...] a poesia natural e puramente natural possui ingenuidade e graça, por onde ela se compara à principal beleza da poesia perfeita segundo a arte: como se vê em vilarejos da Gasconha e nas canções que se nos relatam sobre nações que não possuem conhecimento de ciência alguma, tampouco de escrita (DEBS, 2000, p. 12).

De acordo com Debs (2000) a literatura popular, aqui representada pela literatura de cordel, é repleta de beleza e naturalidade, uma literatura que pode ser feita pelo homem simples da roça, que, necessariamente, não precisa saber ler ou escrever, já que o cordel na maioria das vezes é uma poesia improvisada de forma oral, para Proença (1977, p. 15) “é um mundo mítico; suas narrativas não podem ser entendidas, segundo a ordem temporal dos acontecimentos, na superfície do seu discurso”.

Na materialidade do cordel pairam diversos temas, como, por exemplo, as histórias do surgimento do mundo, as histórias de princesa, os feitos heroicos, e até mesmo a religiosidade, já que está se configura como elemento de extrema importância para a cultura nordestina, nesse intento, o cordel é a autentica teologia popular.

### 3. A figura de Padre Cícero Romão Batista

Recriar os caminhos percorridos por Padre Cícero Romão Batista é buscar junto à história vestígios que o tempo, por mais remoto, não apagou. Dentro desse sustentáculo, Padre Cícero Romão Batista, popularmente conhecido pelos cristãos como Padre Cícero, nasceu em 24 de março de 1844, na cidade do Crato-CE. É bem verdade, que desde pequeno Padre Cícero já se interessava por assuntos ligados a religiosidade, talvez pelo fato da mãe, Dona Quinô, seguir os preceitos divinos, como corrobora Lira Neto (2009, p.28):

Mas, segundo o próprio Cícero dizia, a vocação religiosa revelara-se para ele bem antes. Um livro que lhe caíra nas mãos aos doze anos de idade teria mudado, desde de então, os rumos de sua vida. Foi o momento de sua hierofania, o instante em que o sagrado se manifestou a ele pela primeira vez.

Como se observa, a trajetória religiosa de Padre Cícero é fruto do grande fascínio que tinha pelas pregações do Padre José Antonio Pereira, fundador da ordem sertaneja dos beatos e beatas do sertão. É possível identificar tamanho fascínio, ao compararmos às vestes que Padre Cícero passará a usar depois de ordenado, praticamente, idênticas as vestes usadas pelo Padre Antonio Pereira em suas pregações, “uma túnica escura e comprida até o chão” (LIRA NETO, 2009, p.28).

Nessa perspectiva, quando observamos as histórias que envolvem Padre Cícero, durante a sua infância e adolescência, percebemos que, o jovem garoto, apesar do enorme fascínio pelas questões religiosas enfrentou vários percalços até se ordenar. Primeiro, teve que sair do seminário na cidade de Cajazeiras - PB devido morte de seu pai, em seguida enfrentar a tempestuosa índole do Padre Chevalier, responsável pelo seminário de Prainha na cidade de Fortaleza – CE. No entanto, em meio aos percalços, e algumas desobediências, Padre Cícero é ordenado, no dia 30 de novembro de mil oitocentos e setenta.

Embora não seja por meio desse escopo teórico que gira em torno da ordenação de Padre Cícero que surgem os grandes feitos de sua história, já que isso de dá a partir do momento que o mesmo, volta para a cidade do Crato-CE, e conforme relara Della Cava (1976, p.26):

Um sonho, entretanto, veio alterar, de súbito, os seus planos (...) Ao anoitecer de um dia exaustivo, após ter passado horas a fio a confessar os homens do arraial [...] Aí no quarto contíguo à sala de aulas, caiu no sono e a visão fatal se revelou. 13 homens em vestes bíblicas entraram na escola e sentaram-se em volta da mesa do professor, numa disposição que lembrava a última ceia, de Leonardo Da Vinci. O padre sonhou, então, que acordava e levantava-se para espiar os visitantes sagrados, sem que estes o vissem. Nesse momento, os 12 apóstolos viram-se para olhar o Mestre [...] Cristo apareceu na escola tal como no retrato litúrgico popular do século XIX, e que se encontrava em quase todos os lares piedosos da época. Conhecido como Sagrado Coração de Jesus. Nesse quadro, o coração Nazareno está visivelmente exposto e, simbolicamente, representado como que inundado de amor pelos homens e, também, despedaçado e sangrando das feridas infligidas pelos pecados da humanidade e pela indiferença à fé [...] Cristo, então, virou-se para eles e falou, lamentando a ruindade do mundo e as inúmeras ofensas da humanidade ao Sacratíssimo Coração [...] Naquele momento apontou para os pobres e voltando-se, inesperadamente, para o jovem sacerdote, ordenou: “E você, Padre Cícero, tome conta deles”.

São trechos históricos, como este, que elaboram a áurea mística de Padre Cícero e o torna ícone do sertão nordestino, e é em torno dessa áurea mística que as histórias dos possíveis milagres de Padre Cícero começam a ser narrados, como, por exemplo, o provável milagre da transmutação da hóstia em sangue, ocorrido com a beata Maria de Araújo em primeiro de março de mil oitocentos e oitenta e nove:

Com o véu escuro sobre a cabeça e o alvo rosário entrelaçado nas mãos magras e morenas, as beatas atenderam o chamado e se aproximaram em fila indiana, uma a uma. À frente delas, ia Maria de Araújo. Com os olhos fechados, ela foi a primeira a se postar diante do padre e entreabri a boca, contrita. Contudo, quando a hóstia lhe tocou a língua, a beata abriu e revirou os olhos espantados. Parecia ter entrado em estranho transe. E foi então que se deu o fenômeno: segundo chegariam a jurar sobre a Bíblia as testemunhas ali presentes, a hóstia na boca de Maria de Araújo mudou de forma e de cor. Transformou-se, inesperadamente em sangue e vinho. (NETO 2009, p. 65).

Nesse recorte, notam-se as conjunturas históricas que serviram de base para elaborar junto ao povo nordestino a possível santidade de Padre Cícero, já que o possível feito seria considerado pela população como um milagre que seria propagado rapidamente.

Para Potier (2013, p. 174) o cordel tem grande responsabilidade pela gradual ressignificação e propagação da figura desse homem religioso e político poderoso, contribuindo com a “deformação” e com a atualização das histórias sobre seus feitos. Nessa perspectiva, a figura de Padre Cícero se reconstrói mediante as várias publicações de cordel, uma vez que esse gênero literário trás em muitas das suas publicações relatos de milagres e premonições.

Nesse cenário, que baliza a Literatura de Cordel, João Martins de Athayde é líder por escrever e editar inúmeros cordéis acerca de Padre Cícero. Segundo Potier (2013, p. 171) Athayde contribuiu não apenas para afirmar e cristalizar a áurea de santidade que pairava sobre o Padre Cícero, como, também, ajudou a fazer com que este se consolidasse com personagem mais recorrente da Literatura de Cordel. Isso pelo fato do cordel ser “porta-voz do povo que se apega aos protetores, guardiães, como Padre Cícero Romão, conselheiro de todas as horas e na distribuição de riquezas, e, como protetor dos humildes e pobres” (PROENÇA, 1977, p. 64-65).

Como se vê a figura de Padre Cícero se reconstrói mediante as várias publicações de cordel, uma vez que esse gênero literário trás em muitas das suas publicações relatos de milagres, premonições, bem como narram a sua infância e o seu nascimento, como nos mostra os versos do poeta popular Abrão Batista (1978):

Eu peço a Jesus Cristo  
A sua licença  
Para escrever essa história  
Com força, luz e presença  
Pois acontecimento desse  
Comprovação se dispensa

É neste século presente  
Em Juazeiro do Norte  
Surgiu um caso estranho  
Desafiando até a morte  
Eu não estava presente  
Mas, me contaram com sorte.

[...]

O Pai Eterno pra ver  
Se da o home a salvação  
Escolhe as criaturas  
Numa transfiguração  
Dando luz a quem não tem  
Distribuindo sua benção

[...]

A meia noite do dia  
23 daquele ano  
Nas últimas horas da noite  
Neste mundo tão profano  
No meio de um clarão  
Apareceu um arcano  
Do céu descia uma luz  
Com enorme claridade  
E desse feixe de luz  
Vinha uma claridade

Do telhado para o chão

Riscava uma luz suprema  
 Envolvendo um arcano  
 Com dourado diadema  
 E uma criança no braço  
 A causa do nosso tema

Sem dizer uma palavra  
 O anjo se aproximou  
 Da rede que agasalhava  
 A filha da dona Quinou  
 E dona Quinou olhava  
 O que ele não esperou

O anjo chegou na rede  
 E com uma só mão  
 Trocou a filha menina  
 Por Pe. Cícero Romão  
 E com ele no braço  
 Ele se levantou no chão  
 [...]

Deste modo, há uma diversidade de folhetos de cordel que retratam a vida de Padre Cícero, e de acordo com Lira Neto (2009) adornam as inúmeras feiras livres espalhadas por todo o sertão nordestino.

Os inúmeros folhetos de cordel sobre Padre Cícero, também, narram episódios sangrentos ocorridos na cidade do Juazeiro/CE, que por sua vez mistificam a figura de Padre Cícero, considerado herói pela população de Juazeiro/CE. Como nos mostra os versos do cordel “Padre Cícero o cearense do século”, do autor Abrão Batista.

Insurgiu-se em Fortaleza  
 O coronel Franco Rabelo  
 Para depor Acyole  
 Que quase perdeu o pelo;  
 Tomou conta do estado  
 Metendo o seu martelo.

Ao depor Padre Cícero

Confirmou sua sedição  
Contra a ordem pública  
Fazendo enganação  
Porque o Padre Cícero  
Era o herói do sertão

Quase dois meses passados  
Como pode acontecer  
Botaram o interventor  
Do coronel para correr  
E o Padre na prefeitura  
Onde era de merecer.

O coronel Franco Rabelo  
Um maldoso policial  
Armou forte, um batalhão  
Com fuzim, boma e punhal  
Pra destruir Juazeiro  
Transformando num matagal.

Mais de 800 homens  
Com dinamite e canhão  
Tinham as ordens de levar  
do Padre Cícero Romão  
a cabeça enfiado  
num enorme estação.

Padre Cícero fez valer  
Toda a cidadania  
Pois o patife coronel  
A todo custo queria  
Destruir Juazeiro  
Com maldosa covardia.

Compreende-se, portanto que os folhetos de cordel são responsáveis pela propagação da figura de Padre Cícero, figura emblemática não somente para a cidade de Juazeiro-CE, mas para o sertão nordestino, ambiente de muita religiosidade.



#### 4. O ethos da figura de Padre Cícero na literatura de cordel

Maingueneau (2008b) argumenta que o ethos pode se revelar tanto por meio do sujeito que enuncia como por meio do auditório. Com isso, o ethos proposto por Maingueneau não está estritamente ligado às paixões do auditório, “pathos”, nem ao próprio discurso, “logos”, mas sim uma relação entre enunciador, auditório e realidade, e que este por sua vez está ligado às diversidades textuais, sejam eles escritas ou orais. Entre as formas de texto, podemos citar a literatura de cordel, fonte de informação e transmissão de cultura.

Nesse sentido, Maingueneau (2008b, p. 19) assume que o texto e a história têm uma função, excepcionalmente importante, para o ethos:

Quando vemos as coplas da *Canção de Rolando* dispostos sobre uma folha de papel, fica muito difícil restituir o *ethos* da oralidade épica que as sustentava. Sem ir tão longe, a prosa política do século XIX é indissociável de *ethos* ligados a práticas discursivas, a situações de comunicação que desapareceram. Além disso, de uma época a outra ou de um lugar a outro, não são as mesmas zonas de produção semiótica que propõem modelos para as maneiras de ser e falar.

Portanto, para Maingueneau (2008b) é possível identificar no texto convenções discursivas que conduzem a uma análise do ethos, entretanto, essa análise dependerá ainda da interação de diversos elementos como o ethos dito e o ethos mostrado. “A distinção entre *ethos dito* e *mostrado* se inscreve nos extremos de uma linha contínua, uma vez que é impossível definir uma fronteira rígida entre o “dito” sugerido e o puramente “mostrado” pela enunciação” (MAINGUENEAU, 2008b, p.18).

No âmbito das colocações mainguenonianas é possível construir inúmeras análises em torno do ethos aplicado a literatura de cordel, no entanto, é preciso deixar claro, que para o presente estudo serão desenvolvidas quatro análises em torno do

*corpus*, que se constitui de dois cordéis, a saber: *Milagre do Padre Cícero, Homenagem ao 1º Cinquentenário* escrito por Severino José da Silva em (1984) e *A opinião dos romeiros sobre a canonização do Pe. Cícero pela Igreja brasileira*, do poeta popular Expedito Sebastião da Silva (1973). A escolha desses folhetos se deu pelo fato de se tratarem de cordéis clássicos, que tratam da figura de Padre Cícero, isto é, folhetos de cordel que ultrapassam seu tempo e não perde seu valor histórico e literário. Os folhetos foram retirados do acervo do Museu de Cultura Sertaneja, situado no Campus Profa. Maria Elisa de Albuquerque Maia, da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte, Pau dos Ferros –RN.

A primeira análise será do ethos discursivo, também conhecido como o ethos pré discursivo. Para Maingueneau (2006, p.270), o ethos de um discurso é resultado de diversos elementos, dentre ele, “o ethos pré - discursivo, o ethos discursivo (ethos mostrado) evoca sua própria enunciação (ethos dito), diretamente ou indiretamente, por exemplo, por meio de metáforas ou alusões de cenas de fala”.

A noção de ethos trazida por Maingueneau para os estudos da análise do discurso de vertente francesa se fazem presente nos versos que seguem:

O Padre Cícero nasceu  
 No Crato ali bem vizinho  
 Cresceu, estudou, foi padre  
 não se afastou do caminho  
 quando veio a juazeiro  
 começou a chegar romeiro  
 lhe chamando meu padrinho (JOSÉ DA SILVA, 1984, p.63)

Nesse fragmento do cordel, observamos que o ethos da figura de Padre Cícero se configura como um ethos pré-discursivo fruto dos discursos produzidos pelos cristãos que acreditam na divindade de Padre Cícero, então, um ethos no qual Padre Cícero se configura como personagem emblemático e ícone do sertão nordestino, particularmente, para a população da cidade de Juazeiro-CE, cidade na qual Padre Cícero residia. O

fato é que Padre Cícero, no imaginário popular, é um santo singular, capaz de interceder junto a Deus pelo povo, pois enquanto homem sertanejo era conhecedor de todas as mazelas do nordeste.

Os versos do folheto de cordel de José da Silva (1984) traçam o perfil de Padre Cícero como sendo um homem bom, caridoso, que desde a sua infância segue os preceitos divinos, e que, portanto, é um sacerdote desinteressado, um homem exemplar, quase a cópia de Jesus Cristo. Ou seja, os versos do cordel apresentam um ethos pré-discursivo, uma vez que o poeta popular José da Silva (1984) se espelha em estereótipos para enobrecer a figura de Padre Cícero. Para Amossy (2008) esse processo de criação de estereotipagem coopera para a construção de um ethos prévio.<sup>4</sup>

A segunda análise é o ethos enquanto um espaço de construção identitária. De acordo com Maingueneau (2006, p. 116) a “identidade discursiva e social funcionam-se no ethos”. Nesse sentido, o ethos também se caracteriza como uma construção identitária. Observemos essa construção identitária nos versos a seguir:

O Padre Cícero Romão  
 é mais que ouro maciço  
 ensinou a rezar o rosario  
 e acabar com o vicio  
 nossa senhora mandando  
 e os romeiros chegando  
 para ouvir padrinho Cícero (JOSÉ DA SILVA, 1984,  
 p.63)

Nesses fragmentos do cordel, observamos que a identidade do ponto de vista do ethos de Padre Cícero é construída a partir dos movimentos religiosos da cidade de Juazeiro – CE, já que para os devotos de Padre Cícero a cidade é um espaço religioso, e fonte de penitências para os que acreditam nos feitos

---

<sup>4</sup> O ethos prévio é o que corresponde para Maingueneau (2008b) o mesmo que ethos pré-discursivo.

sobrenaturais de Padre Cícero. E isso se deve ao fato de que a identidade de um indivíduo pode ser construída ou reconstruída pela sociedade em que este vive. E se tratando de Padre Cícero, o que se observa é que a sua identidade é reconstruída nos versos de cordel, há uma manutenção da identidade de Padre Cícero nos folhetos, diga-se de passagem, uma identidade vital para a manutenção do estereotipo de homem bom, honesto, que se preocupava com os problemas sócias dos que habitavam Juazeiro-CE. No entanto, isso só é possível pelo fato do co-enunciador, neste caso, o poeta popular, participar do mundo configurado pela enunciação, no qual “ele acede uma identidade de algum modo encarnada, permitindo ele próprio que um fiador encarne”. Maingueneau (2008b, p. 29).

A terceira análise é a relação entre ethos e história. Maingueneau (2008b) defende que o ethos discursivo também se mostra nas manifestações históricas, e que essa relação com a história oportuniza uma análise com os discursos que já foram produzidos, resgatando uma memória discursiva. É possível observar isso nos versos a seguir:

No dia 08 de julho  
Do ano 73  
A Igreja brasileira  
Decidiu por sua vez  
Aqui em nossa nação  
Do Padre Cícero Romão  
A canonização fez

Realizou-se em Brasília  
Essa canonização  
Sendo que do Santo Papa  
Não houve autorização  
Por ai o leitor veja  
Foi a nossa santa igreja  
A maior profanação

511 padres  
No momento se acharam  
Também 34 bispos

Ali se apresentaram  
 E de jornais e revistas  
 Centenas de jornalistas  
 O ato presenciaram. (EXPEDITO SEBASTIÃO DA  
 SILVA, 1973, p. 01).

O fragmento de cordel em apreciação põe em evidência a canonização operada no plano imaginário pelos cristãos que tinham Padre Cícero como um homem milagreiro. O fato é que a canonização executada pela população de Juazeiro-CE é um fato que perpassa a história, portanto, um há uma manifestação de um ethos discursivo que neste caso parte do sujeito enunciante, ou seja, o poeta popular Sebastião da Silva (1973).

A quarta análise é a dimensão coerciva do ethos. Para Maingueneau (2005b) os elementos coercitivos devem está sequenciados de uma semântica global, isso porque, para Maingueneau (2005b) a noção de ethos está atrelada a uma semântica global que por sua vez é uma dimensão do discurso. Podemos observar isso nos versos que seguem:

Mesmo o nosso Padre Cícero  
 A luz brilhante do Norte  
 Como um fiel e pastor  
 Foi um baluarte forte  
 Da santa Mãe Soberana  
 E a Igreja romana  
 Defendeu até a morte. (EXPEDITO SEBASTIÃO DA  
 SILVA, 1973, p. 02).

No fragmento em apreciação há uma construção semântica capaz de produzir efeitos denotativos e conotativos em torno da figura de Padre Cícero, e isso se dá pelo do poeta popular tentar passar objetividade nos versos e usar termos como, pastor, brilhante, fiel, ou seja, as palavras são semanticamente bem elaboradas, o que possibilita a construção de um ethos discursivo.

## 5. Conclusão

Nesse estudo tivemos a pretensão de apresentar, mesmo que de forma breve, como se caracteriza o ethos de Padre Cícero na literatura de cordel, em uma perspectiva da análise do discurso de vertente francesa, conforme postulados de Dominique Maingueneau.

Diante do estudo é possível apresentar as seguintes conclusões: i) a existência de um ethos pré discursivo nos corpora desse estudo, uma vez que a figura de Padre Cícero é idealizada pelos romeiros de Juazeiro-CE; ii) os folhetos de cordel se configuram como espaço de mitificação, no qual a presença da figura de Padre Cícero é marcada como herói do povo sertanejo.

Por fim, acreditamos ter alcançado o objetivo proposto nesse estudo, entretanto, convém esclarecer que as breves considerações empreendidas não se esgotam aqui, pois a teoria apresentada por nós apresenta diversos pontos que não foram mencionados aqui.

## Referências

ABRAÃO, B. **Cinco respostas para cinco perguntas sobre Padre Cícero**. Ed. do Autor: Juazeiro do Norte, 1984.

AMOSSY, R. (Org.). **Imagens de si no discurso: a construção do ethos**. São Paulo: Contexto, 2005.

\_\_\_\_\_. Da noção retórica de ethos à análise do discurso. In: AMOSSY, R. **Imagens de Si no discurso: a construção do ethos**. São Paulo: Contexto, 2016.

ARAÚJO, P. C. de A. **A cultura dos cordéis: território(s) de tessitura de saberes**. Tese de Doutorado em Educação. João Pessoa: Universidade Federal da Paraíba. 2007.

DEBS, S. Introdução. In Patativa do Assaré: **Uma Voz do Nordeste**. 2. ed. São Paulo: Hedra, 2000.

DELLA CAVA, R. **O Milagre em Juazeiro**. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 1976.

DIÉGUES JÚNIOR, M. **Regionalização e inter-regionalização da cultura**. Brasília: DAC, 1977.

HAURÉLIO, M. **Breve história da literatura de cordel**. São Paulo: Claridade, 2010.

MAINGUENEAU, D. **Discurso e análise do discurso**. São Paulo: Parábola, 2015.

\_\_\_\_\_. **Análise de textos de comunicação**. São Paulo: Cortez, 2013.

\_\_\_\_\_. A propósito do ethos. In: MOTTA, Ana Raquel; SALGADO, Luciana (Orgs.). **Ethos discursivo**. São Paulo: Contexto, 2008b, p. 11-29.

\_\_\_\_\_. Ethos, cenografia, incorporação. In: AMOSSY, R. (Org.). **Imagens de si no discurso: a construção do ethos**. São Paulo: Contexto, 2008c, p. 69-91.

\_\_\_\_\_. **Cenas da enunciação**. Curitiba: Criar Edições, 2006.

NETO, L. **Poder, Fé e Guerra no Sertão**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

POTIER ROBSON, W. **O Sertão virou verso, o verso virou sertão**. Natal: Sol, 2013.

PROENÇA, I. C. **A ideologia do cordel**. Rio de Janeiro: Brasília/Rio, 1997.

SILVA, E. S. **A opinião dos romeiros sobre a canonização do Pe. Cícero pela Igreja brasileira**. Juazeiro do Norte: São Francisco, 1973.





## Capítulo IV

---

# A construção fenomenológica do discurso de Riobaldo no episódio do júri em *Grande Sertão: Veredas*

*José Francisco das Chagas Souza<sup>1</sup>*

### 1. Introdução

Este ensaio tem por objetivo apresentar aspectos do discurso de Riobaldo, narrador-personagem da obra de Guimarães Rosa, *Grande Sertão: Veredas*<sup>2</sup>, escolhido como *corpus* de análise o episódio da fala de Riobaldo no julgamento de Zé Bebelo. Para tanto, delimitamos na referida obra, o momento em que a palavra será usada por Riobaldo e que, em sua fala, argumentará perante os demais sobre sua posição, embora, ressalte também as qualidades inerentes ao julgado pelo grupo de Joca Ramiro. A fala de Riobaldo carece ser ouvida, não só porque o chefe Joca Ramiro quis consultar cada um de seus comandados, mas porque os dois, ele e Zé Bebelo se conhecem bem.

Na obra de Guimarães Rosa é notável as várias possibilidades que temos de analisar os quadros, como se apresentam ao longo da narrativa de seu personagem principal, Riobaldo, e como seu discurso se desenvolve na tentativa de propor uma saída. Aqui nos interessa perceber como está estruturado esta parte do discurso onde trata do julgamento de Zé Bebelo, personagem com natureza dúbia, pois sendo chefe de jagunços, coronel ligado ao governo, faz também o discurso de defensor da gente do sertão. Nesse ato se encontra aprisionado nas mãos de seus adversários, depois de ser derrotado na guerra

---

<sup>1</sup> Professor do Departamento de Filosofia da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN), Membro do Grupo de Estudos do Discurso (GRED) da UERN e do Grupo Filosofia da Percepção da Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Atualmente está realizando o doutorado no Programa de Pós-Graduação em Letras (PPGL) da UERN. E-mail: [jfcsouza1@hotmail.com](mailto:jfcsouza1@hotmail.com).

<sup>2</sup> Foi utilizada a 21ª edição de 2015 e quando referida, ao longo do texto, será através da sigla: GSV.

para o protagonista Riobaldo, que outrora fora professor dele, nesse momento, integrante do grupo liderado por Joca Ramiro.

Em sua narrativa, Riobaldo propõe um discurso envolvente e carregado de criações, seja de palavras fundidas com outras, seja numa construção poética ou mesmo com a utilização de termos regionais de uso corriqueiro no sertão, ao mesmo tempo em que universaliza o que a língua tem de maior. Assim como o autor que percorreu o sertão anotando tudo que ouvia, o interlocutor de Riobaldo, o “Senhor”, o “Doutor”, pode ser o mesmo Guimarães Rosa que escuta e anota tudo em seu caderno, prática conhecida do autor. Desse modo, esse interlocutor pode ser também o leitor, ou seja, de maneira peculiar e de propósito há um imbrincamento entre autor, narrador-personagem e leitor na concepção da narrativa e sua hermenêutica.

O sertão desvela-se em sua fala, logo não tem como separar, da linguagem de Riobaldo, o sertão e seu jeito de falar. Portanto, ao mencioná-lo, o sertão estará presente.

Nos recortes extraídos do *Grande Sertão: Veredas*, procuraremos trabalhar a descrição e análise seguindo uma proposta fenomenológica de viés merleau-pontyano, o que significa dizer que adotaremos uma análise em que a existência humana terá predominância na essência do ser concreto, no homem sertanejo. Daí, o caminho que se constrói, tanto em Guimarães Rosa como em Merleau-Ponty direcionam para o aspecto vivo e criador presentes nos signos da linguagem. Da *oralidade* do discurso de Riobaldo à *escrita* do pesquisador, o “Senhor”, da *fala falada* à *fala falante* de Merleau-Ponty na obra *Fenomenologia da Percepção*<sup>3</sup>. Portanto, eis o caminho da linguagem que trataremos entre os dois autores neste trabalho.

Por fim, veremos a linguagem, assim como destacam os dois autores, como aquela que existe no ato em que é exercida, *trabalhada*, como diz Guimarães Rosa, por isso, viva e

---

<sup>3</sup> Tese de Merleau-Ponty publicada pela primeira vez no ano de 1945. Aqui utilizarei a tradução direta do Francês de 2011. Esta será citada ao longo do texto com a sigla: FP (*Fenomenologia da Percepção*), Outras obras em que utilizaremos siglas: PM (*Prosa do Mundo*), S (*Signos*) e GSV (*Grande Sertão: Veredas*).

transformadora, atravessando o sertão rosiano que é o *mundo vivido*<sup>4</sup> merleau-pontyano.

## 2. A Fenomenologia em Merleau-Ponty

A princípio, situemos o que é fenomenologia. *Phainesthai* é o fenômeno que **se mostra** do jeito que é sem interferência de nada. O termo no sentido em que abordaremos é mais recente, porém, o fenômeno enquanto aquilo que se mostra ou se apresenta, está presente desde a filosofia grega, mesmo com certa ambiguidade quando trata do “aparecer” ou simplesmente, “parecer”. O certo é que concebido de maneira genérica se caracteriza por tudo que é percebido ou aparece através dos nossos sentidos ou em nossa consciência. Como estudo ou ciência do fenômeno, é bom deixar claro que o termo fenomenologia tem sentido ilimitado e não pode ser direcionada a uma ciência particular. Assim, evidencia-se como fenômeno, embora tenha sido bastante utilizado pelas ciências experimentais, pela filosofia da tradição, sem possuir caráter estático, mas, de movimento.

A fenomenologia merleau-pontyana tem sua base no pensamento do último Husserl, já no prefácio da *Fenomenologia da Percepção*, Merleau-Ponty (2011, p. 2), afirma que “[...] a fenomenologia se deixa praticar e reconhecer como maneira ou estilo; ela existe como movimento antes de ter chegado a uma inteira consciência filosófica.”. Portanto, Merleau-Ponty (2011, p. 3) “Trata-se de descrever, não de explicar nem de analisar”. Assim, a fenomenologia tem papel primordial no pensamento do filósofo por propor que a filosofia se inicie pela não-filosofia, isto é, que mesmo antes da reflexão sistemática a que se apegamos, há um pré-reflexivo que objetiva *retornar às origens* para somente depois adentrar na segunda parte que é a reflexão propriamente dita.

---

<sup>4</sup> Merleau-Ponty irá denominar o mundo para diferenciar da concepção da ciência que fala de universo como totalidade “acabada”. Para ele, o “mundo da vida” ou mundo vivo (*Lebenswelt*) como apontava Edmund Husserl é o mundo que se faz a partir de nossa ação, da participação humana que está imbrincada na existência dele, por isso, ele é *Ser no mundo*, conforme Heidegger e *Mundo vivido* em Merleau-Ponty.

Entendemos que a descrição como volta às origens é a defesa de que o conhecimento necessita fugir das pré-noções do saber já postas de maneira pronta. Por outro lado, feito este primeiro contato “ingênuo” com o mundo, o passo seguinte será para dar-lhe “um estatuto filosófico”, defenderá Merleau-Ponty. Percebe-se com isto que Merleau-Ponty não foge a uma análise apurada da reflexão nem tão pouco do princípio em que coloca a filosofia numa instância de ciência rigorosa. Então, ele não abdica da reflexão filosófica, porém, a *volta às coisas mesmas*, quebra uma visão dicotômica que teria mergulhado a investigação do conhecimento até bem pouco tempo. Por isso, Merleau-Ponty (2011, p. 5), embasado na fenomenologia, buscará superar esta visão que separa a experiência da razão e aponta o fenômeno como aquele que se apresenta em um mundo anterior ao conhecimento como investigativo e, ao mesmo tempo, além de retorno ao pré-reflexivo, um retorno ao mundo que se encontra ali antes mesmo que eu faça qualquer análise dele. Na verdade, a descrição é descrição do real, em sua forma como se apresenta à experiência perceptiva que temos dele. E a percepção que o filósofo lhe confere como a experiência que se faz fenômeno, é também a forma que se despe de qualquer prenoção que possamos ter no contato com o *mundo vivido*. Perceber, agora torna-se primazia que se antecipa a uma ou outra corrente de pensamento que prevalecia desde a chamada tradição moderna iniciada com Descartes. Ela é tão evidente, por si, assim, Merleau-Ponty, (2011, p. 6) diz que: “A percepção não é uma ciência do mundo, não é nem mesmo um ato, uma tomada de posição deliberada; ela é o fundo sobre o qual todos os atos se destacam e ela é pressuposta por eles.”

Será esta fenomenologia, merleau-pontyana, que retrata o mundo real, o *mundo vivido*, o mesmo mundo de Riobaldo em *Grande Sertão: Veredas*. E será este caminho pelo qual trilharemos na análise de seu discurso na última parte de nosso texto.

### 3. Os caminhos da linguagem em Merleau-Ponty e Guimarães Rosa

Veremos agora como Merleau-Ponty trata a linguagem e como esta servirá de base em nossa análise do discurso de Riobaldo que exporemos a seguir.

Para a tradição, a linguagem sempre esteve dissociada da consciência e, apenas, servia-lhes de roupagem ou revestimento do pensamento. Era, portanto, estática e não tinha o poder da comunicação, da construção efetiva do diálogo. Merleau-Ponty, discordando dessa ideia, afirma que a linguagem é movente e capaz da criação no ato próprio em que ela está se fazendo. Nesse mesmo sentido, veremos que Guimarães Rosa aponta para esta dinamicidade viva da língua e, conseqüentemente da linguagem. Para ambos, a língua não pode ser algo fixo e sem o *devenir* que lhe é inerente. E isto a faz estar aberta como fenômeno inovador a permitir ao ser humano se reinventar num processo constituído no exercício desta.

O problema da linguagem foi uma das maiores preocupações nos escritos de Merleau-Ponty, tendo ele dedicado grande parte de suas obras. Também, ela recebe dele a atenção necessária a partir da fenomenologia. Isto quer dizer que a língua é algo vivo diferente da concepção de uma linguagem estática sem abertura à criação.

Do ponto de vista fenomenológico, ou seja, para o sujeito falante que utiliza sua língua como um meio de comunicação com uma comunidade viva, a língua reencontra a sua unidade: já não é o resultado de um passado caótico de fatos linguísticos independentes, existe um sistema cujos elementos concorrem todos para um esforço de expressão único voltado para o presente ou para o futuro, e assim governado por uma lógica atual. (S, 1991, p. 91).

O sujeito falante situa-se no mundo e tanto ele quanto este estão unidos na elaboração constante de uma linguagem de ação. A linguagem poderá vir e se fazer como coisa viva e

movente capaz de produzir no ato próprio da fala, o discurso sempre acompanhado do discurso do outro, mesmo que este, por um momento, seja apenas ouvinte. Porém, o outro sempre constituirá objeto da linguagem que se comunica sem barreiras e vai se fazendo no diálogo. É sempre importante entender que a linguagem para Merleau-Ponty é algo vivo.

[...] existe um objeto cultural que vai desempenhar um papel essencial na percepção de outrem: é a linguagem. Na experiência do diálogo, constitui-se um terreno comum entre outrem e mim, meu pensamento e o seu formam um só tecido, meus ditos e aqueles do interlocutor são reclamados pelo estado de discussão, eles se inserem em uma operação comum da qual nenhum de nós é o criador. (FP, 2011, p. 474-5).

Para isto, ele defende haver duas linguagens. A *fala falada* (*parole parlée*) e *fala falante*: (*parole parlante*) – Este é um termo usado por Merleau-Ponty na obra de 45, a *Fenomenologia da Percepção*, e que, em seus trabalhos finais, ele passa a denominá-la de *linguagem falada* e *linguagem falante* em *A Prosa do Mundo*. A primeira, *fala falada*, trata de uma linguagem “sedimentada”, aquela que domina o terreno comum de uma comunidade de falantes. Por si só, a sutil mudança de termo não propõe um significado novo, mas sim, a mesma ideia de uma *linguagem falada* efetiva e fixa em sua maneira vocabular de conhecimento geral de todos. Já a segunda, *fala falante* é a fala “conquistadora”, busca a intenção significativa das coisas em seu princípio original, construída com palavras, porém, envolvida e precedida de um certo silêncio. Ou seja, a significação dá vida à fala, a torna viva a partir de um *devoir* que a faz ser inovadora e criativa. E, assim, acontece o que chamamos de comunicação.

Tem a *linguagem falante* como sendo criadora e inédita que vai sendo produzida no ato mesmo da fala. As duas são importantes no momento da elaboração do discurso que está sendo feito. Na narrativa de Riobaldo é possível percebermos que as duas estão presentes, mas há de se notar um vocabulário peculiar no decorrer de toda obra. São termos e expressões que

tornam sua maneira de falar a partir da cultura sertaneja, bem regionalista e sem deixar de ser universal.

Aquele que escuta, compreende, anota, concorda, é o “Senhor”, principal interlocutor de Riobaldo, porém, só há a comunicação devido ao terreno comum existente entre ambos: a linguagem constituída que os une e os fazem partes uníssonas da invenção comum de significados que compõem a comunicação. E nela aparecem certas lacunas do discurso, que compreendo porque estes de vazios que preenchem minha vida. O silêncio é parte da linguagem, o não dito compõe-se com o proferido. Com Merleau-Ponty não há um pensamento que preexiste à fala, mas coexistem e estas zonas de vazios é que promovem a fala em nós. Enquanto a *fala falada* (*parole parlée*) é sedimentada, faz parte do universo cultural existente disponível aos falantes, a *fala falante* (*parole parlante*) está presente na construção de sua narrativa, no diálogo constante com os companheiros jagunços, fazendeiros, além das amantes e em maior vivência com Diadorim, seu amor proibido. Portanto, o que já está dito completa-se com uma fala operante que está sendo elaborada no ato do diálogo.

[...] poderíamos distinguir entre uma *fala falante* e uma *fala falada*. A primeira é aquela em que a intenção significativa se encontra em estado nascente. [...]. Daí a *fala falada* que desfruta as significações disponíveis como a uma fortuna obtida. (FP, 2011, p. 266-7).

Eis aqui, portanto, o propósito das duas linguagens apresentadas na *Fenomenologia da Percepção*, embora possuam uma interdependência com o intuito de fazer dela uma linguagem viva. Nas obras finais, Merleau-Ponty sustenta as duas formas de linguagem, o mesmo sentido, embora não trate de *fala*, mas de linguagem.

Digamos que haja duas linguagens: a linguagem de depois, a que é adquirida e que desaparece diante do sentido do qual se tornou portadora, e a que se faz no momento da expressão, que vai justamente fazer-me passar dos signos

ao sentido – a linguagem falada e a linguagem falante. (PM, 2012, p. 39).

Assim, encontraremos em sua narrativa os elementos que deverão ser percebidos levando-se em conta essa “mistura” que estruturam as falas no romance. Daí, entendermos que não é possível ler apenas como uma leitura parcial. Ela é envolvente pelo teor carregado de sentimentos, de poesias, mitos e de jogo linguístico que une o regionalismo ao universal que a linguagem proporciona, levando-se em conta a presença do ser numa cultura.

#### 4. Narração/Discurso em *Grande Sertão: Veredas*

Um dos pontos mais marcantes em *Grande Sertão: Veredas* é, sem dúvida a maneira como a linguagem é apresentada por Guimarães Rosa ao longo da obra. Para muitos, uma aventura quase que intransponível a se perceber desde o primeiro parágrafo. De antemão, parece uma linguagem inventada e sem sentido já que nos dicionários comuns não é possível decifrar algumas palavras. É tanto que existem léxicos, como um *Universo e Vocabulário do Grande Sertão*, do potiguar Nei Leandro de Castro e de outra pesquisa mais abrangente da professora Nilce Sant’Anna Martins, que em obra mais recente criou *O Léxico de Guimarães Rosa*. Porém, é intenção do próprio autor provocar o leitor para que este possa se questionar dentro desta linguagem. Para que perceba o quanto ela é viva, capaz das várias possibilidades. É o próprio Guimarães que diz ser uma linguagem “trabalhada”, e isto requer a arte e a perspicácia de perceber que nossa fala não pode ser algo inflexível. Merleau-Ponty concorda nesse ponto, pois, mesmo sendo a fala que nos faz compreender-se uns aos outros, por estar pautada por um vocabulário comum já conhecido por ambos num diálogo, ela é uma construção permanente que funciona como um *devoir* que não para, como uma improvisação que só o ato é capaz. Mas, como entender àquelas palavras que não são do conhecimento de todos que estão envolvidos num diálogo? Será necessário que se conheça para, enfim, acontecer a compreensão. É isto que impacta aos leitores



de primeiro contato com o autor. Terão que sair de seu mundo já estável para buscar preparar este terreno para que se torne compreensível a todos. Veremos pois, que a tarefa requer um esforço de uma leitura reflexiva, mas se deixando penetrar por esta construção ímpar de uma língua viva capaz de ser moldada em sua criação, na cultura...

Na estrutura da obra de Guimarães Rosa, Riobaldo é narrador-personagem central. Seu discurso está pautado no sentimento do sertanejo que no alto de sua velhice, perfaz a trajetória rebuscada nas memórias de sua vida fazendo-as vivas no presente quando decide narrá-la a um “Senhor” que está em sua fazenda. No caso específico desse “júri” constituído entre os jagunços, fugindo às regras que costumeiramente pautava situação desse gênero, onde o preso por outro grupo, normalmente tinha condenação à morte decretada.

## 5. Discurso de Riobaldo no julgamento de Zé Bebelo

A fim de que conheçamos como se deu o discurso de Riobaldo, utilizaremos um recorte de *Grande Sertão: Veredas*, exatamente o momento em que ele pede a palavra e profere sua fala expondo, assim, seu argumento em relação ao preso, Zé Bebelo, que agora estava sob as ordens do grupo chefiado por Joca Ramiro do qual Riobaldo faz parte.

Dividimos o discurso de Riobaldo em sete cenas para melhor aplicarmos a descrição e análise fenomenológica de sua fala. Estarão postas, primeiro a narração de Riobaldo, segundo, a sua própria fala em destaque na tabela. Logo após cada parte, faremos nossa análise a partir do embasamento no pensamento merleau-pontyano, ou seja atentando para a fenomenologia da linguagem, isto é, nossa fala destacará aspectos fenomenológicos presentes no discurso de Riobaldo. Conforme já apresentamos, a fenomenologia como fenômeno que *se mostra* antes de qualquer análise, o discurso riobaldiano é ele próprio que se apresenta por si só num primeiro instante: é descrição da percepção das memórias do narrador. É o que Merleau-Ponty chama de pré-reflexivo. O momento seguinte, será a reflexão elaborada a partir

dessa primeira experiência perceptiva. Nesses dois momentos, que caracteriza o fenomenológico, em que a linguagem viva vai construindo o discurso da *oralidade* à *escrita*, da *fala falada* à *fala falante*. Nessa dinâmica é podemos falar de fenomenologia e de linguagem.

### Cena I:

Dei como um passo adiante, levantei mão e estalei dedo, feito menino em escola. Comecei a falar. Diadorim ainda experimentou de me reter, decerto assustado: – “Espera, Riobaldo...” – tive o siso da voz dele no ouvido. Aí eu já tinha principiado. O que eu acho, disse, supri neste mais menos fraseado:  
– “Dê licença, grande chefe nosso, Joca Ramiro, que licença eu peço! O que tenho é uma verdade forte para dizer, que calado não posso ficar...” (GSV, 2015, p. 228).

Este prólogo do discurso demonstra os dois aspectos que percorre o texto de *Grande Sertão: Veredas*: a narrativa e o protagonismo de Riobaldo que ao fazer uso da oralidade, conta ao “Senhor” recém-chegado à sua fazenda, que se porta como ouvinte e com atenção registra (escrita) aquilo que ouve do ex-jagunço. Aqui, fica evidente alguns aspectos da obra que vale ressaltar: 1) Riobaldo narrador-protagonista é ele próprio representação maior da obra; 2) O “Senhor”, “Doutor” que escuta a narrativa, participa de forma tácita, porém, com a atenção de pesquisador é o próprio autor de *Grande Sertão*, Guimarães Rosa; e por fim, 3) O leitor convidado a embarcar nessa travessia do *Grande Sertão*. Há um imbrincamento que funde o aspecto narrativo e sua oralidade com as anotações através da escrita do interlocutor. Então, o discurso de Riobaldo se encontra nessa perspectiva que vai perpassando toda a linguagem em sua dinâmica oral ou escrita. Nesse viés é que a fenomenologia da linguagem em Merleau-Ponty, enquanto linguagem viva capaz do movimento criador, fará sintonia da oralidade do discurso de Riobaldo com a escrita do “Senhor”. Segundo, o pensador francês, é nesse movimento da linguagem que a torna presença inovadora a partir da fala já sedimentada entre os povos e suas culturas, representada aqui pela *fala falada*,

aquela que é o terreno comum como um vocabulário já conhecido por todos. Ligado a esta, temos a *fala falante*, dinâmica, surpreendente, utilizando desse vocabulário como espaço conhecido por todos, poder ir se construindo e elaborando a compreensão entre os seres. No principiar de seu discurso, Riobaldo tem o tom de quem sabe das coisas, porém, evidente sua representação enquanto membro do grupo. Na linguagem, bom perceber alguns aspectos do orador: postura, solicitação de vênica da palavra em obediência ao “grande chefe nosso” e linguagem por gestos.

## Cena II:

Digo ao senhor: que eu mesmo notei que estava falando alto demais, mas de me abrandar não tinha prazo nem jeito – eu já tinha começado. Coração bruto batente, por debaixo de tudo. Senti outro fogo no meu rosto, o salteio de que todos a finque me olhavam. Então, eu não accitei ninguém, o que eu não queria era ver o Hermógenes. Não pôr as capas dos olhos nem a ideia no Hermógenes – que Hermógenes nenhum neste mundo não tivesse, nenhum para mim, nenhum de si! Por isso, preendi minhas vistas só num homem, um que foi o qualquer, sem nem escôlha minha, e porque estava bem por minha frente, um pardo. Pobre, esse, notando que recebia tanto olhar, abaixou a cara amassado de não poder outra coisa. No eu falando:

– “...Eu conheço este homem bem, Zé Bebelo. Estive do lado dele, nunca menti que não estive, todos aqui sabem. Saí de lá, meio fugido. Saí, porque quis, e vim guerrear aqui, com as ordens destes famosos chefes, vós... Da banda de cá, foi que briguei, e dei mão leal, com meu cano e meu gatilho... Mas, agora, eu afirmo: Zé Bebelo é homem valente de bem, e inteiro, que honra o raio da palavra que dá! Aí. E é chefe jagunço, de primeira, sem ter ruindades em cabimento, nem matar os inimigos que prende, nem consentir de com eles se judiar... Isto, afirmo! Vi. Testemunhei. Por tanto, que digo, ele merece um absolvido escorreito, mesmo não merece de morrer matado à-toa... E isto digo, porque de dizer eu tinha, como dever que sei, e cumprindo a licença dada por meu grande chefe nosso, Joca Ramiro, e por meu cabo-chefe Titão Passos!...” (GSV, 2015, p. 228).

Aqui, Riobaldo retoma a postura de quem fala com poder e domínio diante dos presentes ao mesmo tempo em que se

mescla em seu ser o senso de justiça em defesa de Zé Bebelo, velho conhecido de outrora e a demonstração de coerência diante dos seus. Por isso, fala alto como quem se impõe e quer ser ouvido. As palavras que irá pronunciar estão cheias das verdades que acredita partilhar neste momento por conhecer a índole do julgado. O discurso de Riobaldo, portanto, busca a compreensão ao mesmo tempo o convencimento de todos, em especial do chefe, Joca Ramiro, ao qual sua fala pretende ajudar na escolha da sentença. Um momento determinante em que a palavra possui um poder capaz do convencimento, e isto muito se aproxima da solenidade de um júri, só que este é um julgamento com leis próprias do “sistema jagunço”.

### Cena III:

Tirei fôlego de fôlego, latejei. Sei que me desconheci. Suspendi do que estava:

– “... A guerra foi grande, durou tempo que durou, encheu este sertão. Nela todo o mundo vai falar, pelo Norte dos Nortes, em Minas e na Bahia toda, constantes anos, até em outras partes... Vão fazer cantigas, relatando as tantas façanhas... Pois então, xente, hão de se dizer que aqui na Sempre-verde vieram se reunir os chefes todos de bandos com seus cabras valentes, montoeira completa, e com o sobregovêrno de Joca Ramiro – só para, no fim, fim, se acabar com um homenzinho sozinho – se condenar de matar Zé Bebelo, o quanto fosse um boi de corte? Um fato assim é honra? Ou é vergonha?...” (GSV, 2015, p. 229).

A questão levantada se prende ao que ficará depois do episódio de uma condenação por morte. É honra ou vergonha? Suscita, pois, uma posição que não lhes permitam aparecer na história como uma sentença injusta, covarde vindo a denegrir a imagem do bando e seu chefe. Questão própria das defesas nos grandes tribunais de júri, o presente tribunal do sertão se rege por leis próprias e sem recorrência. No sertão o fato de alguém estar sob júdice de um chefe de jagunço e para manter-se respeitado no presente e para além num legado a ser deixado, necessita que se use as prerrogativas da lei do “sistema jagunço”. Matar sim, era normal nesse contexto, porém, mais honra seria a luta onde o

mais forte sempre vence, isto permite que o vencedor exerça o direito sobre o destino do adversário. Mas, não fica bem, argumenta Riobaldo e aparteado por outros, dar a pena maior ao prisioneiro Zé Bebelo por estar só e sem forças iguais a serem medidas numa guerra. Os argumentos vão se direcionando ao objetivo maior da fala de Riobaldo: não condenação por morte de Zé Bebelo.

#### **Cena IV:**

– “Para mim, é vergonha...” – o que em brilhos ouvi: e quem falou assim foi Titão Passos.

– “Vergonha! Raios diabos que vergonha é! Estrumes! A vergonha danada, raios danados que seja!...” – assim; e quem gritou, isto a mais, foi Sô Candelário.

Tudo tão aos traques de-repente, não sei, eu nem acabei o relance que me arrepiou minha ideia: que eu tinha feito grande toleima, que decerto ia ser para piorar – o que foi no eu dizer que Zé Bebelo não matava os presos; porque, se do nosso lado se matava, então não iam gostar de escutar aquilo de mim, que podia aparecer forte reprovação. Aos brados bramados de Sô Candelário, temi perder a vez de tudo falar. Aí, nem olhei para Joca Ramiro – eu achasse, ligeiro demais, que Joca Ramiro não estava aprovando meu saimento. Aí, porque nem não tive tempo – porque imediato senti que tinha que completar o meu, assim:

– “... A ver. Mas, se a gente der condena de absolvido: soltar este homem Zé Bebelo, a mãvazias, punido só pela derrota que levou – então, eu acho, é fama grande. Fama de glória: que primeiro vencemos, e depois soltamos...” –; em tanto terminei de pensar: que meu receio era tôlo: que jagunço, pelo que é, quase que nunca pensa em reto: eles podiam achar normal que da banda de cá os inimigos presos a gente matasse, mas apreciavam também que Zé Bebelo, como contrário, tivesse deixado em vida os companheiros nossos presos. Gente airada... (GSV, 2015, p. 229).

A liberdade de Zé Bebelo se dar perante argumentos de sua prática, vantagem e honra por já ter sido pego e preso, soltá-lo, mesmo sem nenhum outro castigo a ele imposto, terá sido vantagem pelo simples fato de ter sido aprisionado, mostrando

assim, o poder exercido que poderia tanto ser morto quanto posto em liberdade.

“Mãvazias” – Nesse trecho do discurso um exemplo de palavra fundida a formar numa só a correspondente “Mãos vazias” (CASTRO, 1970, p. 103), quer dizer, sem nada. “Aglutinação dos termos, por analogia a **mancheias**”. (MARTINS, 2008, p. 326).

Gente “airada”: segundo Castro (1971, p. 30), airar significa para Guimarães Rosa “Embevecer, pasmar”, isto é, estar pasmado, bôbo com alguma coisa.

### **Cena V:**

Aí eu pensei, eu achei? Não. Eu disse. Disse o verdadeiro, o ligeiro, o de não se esperar para dizer: – “... E, que perigo que tem? Se ele der a palavra de nunca mais tornar a vir guerrear com a gente, decerto cumpre. Ele mesmo não há de querer tornar a vir. É o justo. Melhor é se ele der a palavra de que vais-s’ embora do Estado, para bem longe, em desde que não fique em terras daqui nem da Bahia...” – eu disse; disse mansinho mãe, mansice, caminhos de cobra.

Esta é a sugestão de pena a ser cumprida por Zé Bebelo apontada por Riobaldo. Eis aqui a saída para o impasse à questão e que resolve da melhor forma com a punição de ir para longe com compromisso de não voltar. Está o ponto mais alto e central do argumento de Riobaldo.

“Mansice”: Segundo Castro (1970, p. 102) significa “mansidão”.

### **Cena VI:**

– “Tenho uns parentes meus em Goiás...” – Zé Bebelo falou, avindado de repente. Tomei uma respiração, e aí vi que eu tinha terminado. Isto é, que comecei a temer. Num esfrio, num átimo, me vesti de pavor. O que olhei – Joca Ramiro teria estado a gestos? – Joca Ramiro fazendo um gesto, então queria que eu calasse absolutamente a boca; eu não possuía vênica para discorrer no que para mim não era de minha alta conta.

O discurso nesse momento é quase que interrompida por linguagem de gestos do chefe, Joca Ramiro. De fato, a ideia será a mais plausível e acatada até mesmo pelo chefe maior, porém, não cabe aqui a Riobaldo, mesmo sendo dono do discurso, dar a sentença por final, como vimos, há uma hierarquia a ser obedecida. Antes que isto represente um atropelo no processo, o chefe o faz entender na linguagem gestual que ele não possui vênia para condução do processo. O discurso de Riobaldo deixado de lado, o reconhecimento enfático do qual o orador esperava foi interrompido para decepção dele. Embora sua proposta de que Zé Bebelo cumprisse uma sentença de ir para Goiás com o compromisso de não voltar a guerrear, tinha sido bem acolhida pela maioria. Mas sua ideia já tinha sido argumentada.

### **Cena VII:**

... Só Diadorim, que quase me abraçava: – “Riobaldo, tu disse bem! Tu é homem de todas as valentias...” Mas, os outros, perto de mim, por que era que não me davam louvor, com as palavras: – Gostei de ver! Tatarana! Assim é que é assim! –? Só, que eu tinha pronunciado bem, Diadorim mais me disse: e que tinha sido menos por minhas tantas palavras, do que pelo rompante brabo com que falei, acendido, exportando uma espécie de autoridade que em mim veio. E para Zé Bebelo eu não tinha olhado. Que era que ele de mim devia de estar pensando? E Joca Ramiro? Esses se fronteavam: um ao outro, e o em meio, me mediam. (GSV, 2015, p. 228-9).

Neste fechamento, duas observações a serem ditas: 1) A única pessoa a exultar com o discurso de Riobaldo é Diadorim. Não é por menos, o amor dissimulado entre eles permite com que Diadorim exulte e exalte as palavras proferidas por Riobaldo numa verdadeira euforia se sentia orgulhosa. E nem tanto pelas palavras em si, porém, a forma enfática com que Riobaldo usa o verbo com o tom de quem fala com convicção numa defesa. É preciso convencer perante aquela assembleia de juízo, e seu discurso é muito mais uma junção de emoção e razão o que faria com que a maioria viesse a tomar uma posição que favorecesse a liberdade com vida do prisioneiro. 2) A fala de alguém provoca as mais diversas reações, isto se deve ao fato de como o outro percebe e recepciona o que se disse. Assim

entendemos que a linguagem tem esta capacidade de criar um entendimento entre os seres.

**Percepção:** pré-reflexivo. A fenomenologia se abre a partir da percepção do mundo, percepção não somente de coisas, mas, a capacidade de sentimentos, da forma como compreendemos o mundo.

**Reflexivo:** Para Merleau-Ponty não é o ato primeiro, de acordo com a sua fenomenologia, é necessário um retorno à origem do conhecimento, esse contato originário com o mundo encontra-se no pré-reflexivo.

**Linguagem:** está presente o movimento do discurso onde se destaca o uso de um vocabulário já conhecido por todos naquela reunião – é o terreno comum da fala sedimentada, a *fala falada* culturalmente. E está presente nesse discurso a elaboração criadora da *fala falante*, que mesmo pautada a partir desse terreno comum a todos, esta vai se constituindo no ato mesmo da construção do discurso. De forma viva e dinâmica o ato oral é ato criador e novo. Além do que é o terreno comum entre o pensador francês e o romancista brasileiro.

## 6 Considerações Finais

O propósito deste texto foi o de tratar de uma parte do discurso de Riobaldo, narrador-personagem de GSV à luz da fenomenologia da linguagem no filósofo Merleau-Ponty. Sentimos ainda ser necessário se fazer mais abordagens do problema da linguagem como elemento vivo da maneira, como estão presentes em Guimarães Rosa e Merleau-Ponty. Nessa redescoberta vimos mais pontos de encontro, especialmente porque a linguagem é um elemento constante nas abordagens de ambos, daí, tivemos na fenomenologia o canal que uniu nossas análises no discurso de Riobaldo.

Quando Riobaldo narra suas memórias, não só está descrevendo o que viu e viveu, mas vai além quando sua fala é algo vivo e que está situada numa cultura que é a sertaneja. Só aqui dizemos que há um exercício fenomenológico no ato próprio da linguagem. Descreve aquilo que percebeu na jagunçagem sertão a fora. E, para isto, a linguagem regionalista é a ponte que torna nossa



compreensão unida àquilo que expressa numa linguagem universal. Assim, mesmo rebuscando num longínquo passado, a linguagem torna presente todos os atos que são revividos no pensamento de quem fala e de quem ouve.

Merleau-Ponty fala da força que a linguagem possui ao ser capaz de criar no ato do diálogo aquilo que materializamos ao falar. Como num movimento inovador, ela vai elaborando o dizer sem necessidade de planejar cada palavra. E Guimarães Rosa comunga muito bem desse pensamento, pois cria uma linguagem “trabalhada” que não se demora apenas na sedimentação da palavra. Ela é livre e movente, por isso, criadora e capaz de comunicar de forma evidente. E isto ficou claro nas cenas escolhidas da fala de Riobaldo, como a palavra viaja e provoca as reações por ela ser viva.

## Referências

ARRIGUCCI JR, Davi. O mundo misturado. Romance e experiência em Guimarães Rosa. In: **Novos estudos CEBRAP**, S. Paulo, n. 40, nov., 1994, p. 7-29.

BARBARAS, R. **Introduction à une phénoménologie de la vie**. Paris: Vrin, 2008.

\_\_\_\_\_. Phénoménalité et signification dans le visible et l’invisible. In: **Les Cahiers de philosophie**, n. 7, 1989, p. 24-52.

\_\_\_\_\_. **De l’être du phénomène. Sur l’ontologie de Merleau-Ponty**. Grenoble, Jérôme Million, 1991.

BOLLE, Willi. O sertão como forma de pensamento. In: **Revista Scripta**. Belo Horizonte; vol. 2, n. 3, 1998, p. 259-271.

BUBER, M. **Fenomenologia e ciências humanas**. Rio de Janeiro, Zahar, 1980.

CARMO, P. S. **Merleau-Ponty: uma introdução**. São Paulo: EDUC, 2002.

CASTRO, Nei Leandro de. **Universo vocabulário do Grande sertão**. Rio de Janeiro: José Olympio editora, 1970.

- COELHO JR, Nelson; CARMO, Paulo Sérgio do. Merleau-Ponty: **Fenomenologia como corpo e Existência**. São Paulo: Escuta, 1991.
- COTTINGHAM, J. Dualismo cartesiano: Teologia, Metafísica e Ciência. In: COTTINGHAM, John (Org.). **Descartes**. Aparecida-SP: Ideias & Letras, 2009, p. 285-310.
- \_\_\_\_\_. Merleau-Ponty: obra de arte e filosofia. In: NOVAES, Adauto (Org.). **Artepensamento**. São Paulo, Companhia das Letras, 1994.
- DIAS, Isabel M. **Elogio do sensível. Corpo e reflexão em Merleau-Ponty**. Lisboa. Litoral Edições, 1989.
- DARTIGUES, André. **O que é fenomenologia?** 2 ed. Trad.: Maria José J. G. de Almeida. Rio de Janeiro: Eldorado, 1973.
- DEGUY, Michel. Maurice Merleau-Ponty. In: **la nouvelle revue française**, 1<sup>a</sup> juin, 1961. 9<sup>e</sup> Année, n<sup>o</sup> 102, p. 1118-1120.
- DUPOND, Pascal. **Vocabulário de Merleau-Ponty**. Trad. Cláudia Berliner. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010. (Coleção Vocabulário dos Filósofos).
- \_\_\_\_\_. Entre o mortal e o eterno: o cogito carnal. In: **A fenomenologia da experiência**: Horizontes Filosóficos da obra de Merleau-Ponty. Trad. R.V. Marques. Goiânia. UFG, 2006.
- DUFRENNE, M. Maurice Merleau-Ponty. In: **Les études philosophiques**, n. 1, PUF, 1962, p. 81-92.
- FERRAZ, Marcus Sacrini Ayres. **O transcendental e o existente em Merleau-Ponty**. São Paulo: Humanitas, FAPESP, 2006.
- \_\_\_\_\_. **Fenomenologia e Ontologia**. Campinas. Papirus, 2009.
- HANSEN, João Adolfo. Forma, indeterminação e funcionalidade das imagens de Guimarães Rosa. In: SECCHIN, Antonio Carlos (Org.). **Veredas no sertão rosiano**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2007, p. 29-49.

HUSSERL, Edmund. **Investigações Lógicas**: Sexta Investigação. Elementos de uma elucidação fenomenológica do conhecimento. Trad. Željko Loparić e Andrea M. Altino de Campos Loparić. 1 ed. S. Paulo: Abril Cultural, 1975.

\_\_\_\_\_. **Meditações Cartesianas** – Introdução à Fenomenologia. Trad. Frank de Oliveira. São Paulo: Madras, 2010.

LORENZ, Günter. Diálogo com Guimarães Rosa. In: COUTINHO, Eduard F. (Org.). **Guimarães Rosa**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1983, p. 62-97.

MATTHEWS, Eric. **Comprender Merleau-Ponty**. Trad. Marcus Penchel. 2 ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2011.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da Percepção**. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 4ª edição. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011. (Biblioteca Pensamento Moderno).

\_\_\_\_\_. **Résumés de cours**. Collège de France 1952-1960 (1968). Paris, Gallimard, 1988.

\_\_\_\_\_. **Merleau-Ponty à la Sorbonne**. Résumés de cours 1949-1952. Grenoble, Cynara, 1988.

\_\_\_\_\_. **O Olho e o Espírito**. Trad. Paulo Neves e Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira. S. Paulo: Cosacnaify, 2013. (24).

\_\_\_\_\_. **A Prosa do Mundo**. Trad. Paulo Neves e Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira. S. Paulo: Cosacnaify, 2012. (12).

\_\_\_\_\_. **O Primado da Percepção e suas consequências filosóficas**. Trad. Constança Marcondes Cesar Campinas, SP: Papyrus, 1990.

\_\_\_\_\_. **Résumés de cours** – 1952-1960 Collègede France. Paris: Gallimard, 1968.

\_\_\_\_\_. **Conversas**. 1948. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

- \_\_\_\_\_. **Merleau-Ponty na Sorbonne.** Resumo de cursos – Filosofia e Linguagem. Campinas: Papirus, 1990.
- \_\_\_\_\_. **Filosofía y Lenguaje.** Estudios y ensayos fundamentales. Trad. Hugo Acevedo. Editorial Proteo. Buenos Aires, 1969.
- \_\_\_\_\_. **Signos.** Trad. Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira. S. Paulo: Martins Fontes, 1991.
- MÜLLER, M. J. **Merleau-Ponty: acerca da expressão.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001. (Coleção Filosofia).
- NEBREDA, Jesús J. **Merleau-Ponty e la fenomenologia del lenguaje. Pensamiento,** v. 38, 1982.
- ROSA, João Guimarães. **Grande Sertão: Veredas.** 21 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015. 496p.
- \_\_\_\_\_. **Primeiras Estórias.** São Paulo: editora Nova Fronteira, 2005. 224p.
- SALIN GONÇALVES, Maria Augusta. **Sentir, Pensar, Agir.** 11 ed. Papirus. Campinas, São Paulo: 1994. (Coleção Corpo e Motricidade).
- SAUSSURE, F. **Curso de linguística geral.** Trad.: Antonio Chelini *et al.* São Paulo: Cultrix, 2006.
- SILVA, C. F. **A Carnalidade da reflexão: Ipseidade e Alteridade em Merleau-Ponty.** São Leopoldo(RS): Nova Harmonia, 2009.
- SILVA, Ursula Rosa da. **A linguagem muda e o pensamento falante: sobre a filosofia da linguagem em Maurice Merleau-Ponty.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994. (Coleção Filosofia; 19).
- MARTINS, Nilce Sant’Anna. **O léxico de Guimarães Rosa.** 3. ed. São Paulo: EDUSP, 2008.

# Capítulo V

---

## A indústria cultural e o rock brasileiro: a criação de um público consumidor

*Julio Neto dos Santos<sup>1</sup>*

### 1. Introdução

Uma das grandes ironias do marxismo foi passar de uma ideologia ampla, como uma nebulosa que abarcava todas as teorias sobre a política e economia para vir enlatado sob a forma de um produto de consumo. Ora, nada mais catastrófico do que passar de uma modalidade universal para um conceito individual e com um alcance social mais restrito, porém com o mesmo e, talvez maior poder de convencimento e alienação do homem em sua labuta social.

A indústria cultural não só se reveste deste conceito marxista, como também se mostra muito eficaz no processo de condução de um modo de viver *modus vivendi* de uma sociedade dominada cegamente pela técnica. Esta que apareceu com um conceito de elevar o espírito do homem e amenizar lhe os sofrimentos ocasionados pelos bens manufatureiros, limitados e pouco atrativos, chega ao ápice de lhe ditar o próprio conceito de vida, trabalho, vivência e sociedade.

O conceito de enlatado vem da própria criação industrial. Todos os produtos criados pela técnica tem uma forma, um recipiente, uma forma de lata. Isso é a revolução: todo o prazer que o mundo pode dar vem em um recipiente individual que se pode levar até sua casa e desfrutar dele. Não é preciso nenhuma censura e nem mecanismo para tentar ler ou decifrar seu código, só precisa apertar o *play* que tudo começa no tempo e na hora que você desejar. Isso pode ser feito uma, duas, três, ou quantas vezes você quiser, o prazer enlatado sempre estará a sua espera.

---

<sup>1</sup> Graduado e Especialista em Língua Portuguesa pela Universidade Federal de Campina Grande, mestra em letras pela Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN). Atualmente realiza o doutorado no Programa de Pós-Graduação em Letras (PPGL) da UERN. E-mail: [julionsantos@gmail.com](mailto:julionsantos@gmail.com).

Não obstante, a sociedade é vista sob o prisma da técnica. Tudo é posto como os mecanismos e as ferramentas que criamos para facilitar nossa vida e torná-la menos enfadonha e difícil. A técnica não só facilita, ela faz sozinha aquilo que precisaria de muitos para resolver o mesmo problema. A supremacia desta forma de viver tornou os homens dependentes de instrumentos e mecanismos para controlar o mundo em que se vive. A experimentação e o improvisado não servem mais a esse mundo “científico”, onde todos dizem estarem dentro de padrões altamente criteriosos, frutos de pesquisas de ponta.

A questão se torna mais complicada quando entra o conceito de liberalismo e democracia. A falsa sensação de poder sentir-se à vontade com o mundo traz consigo o perigo ideológico de acreditar em uma liberdade plena. O consumismo desregrado de produtos ditos “de qualidade” faz o sujeito acreditar que está participando de um mundo no qual todos tem acesso a bens e serviços da mesma forma que os demais. Essa sensação é sentida na televisão nova de cinquenta polegadas bem no meio da sala, com uma estante de linha com fotografias instantâneas dos parentes, com uma programação já conhecida desde a criação da TV.

## 2. A cultura industrial e a indústria cultural

A sociedade dita industrial nem sempre foi assim. A indústria é algo novo, ao passo que a cultura nasce com o próprio homem. O *homo faber* nasce de um conceito filosófico do saber fazer, ou seja, havia nas aldeias, cidades e povoados homens que tinham como sua especificidade a de fabricar produtos para as mais diversas atividades do dia a dia. Esses produtos, por sua vez melhoravam e agilizavam a vida cotidiana ao facilitar a realização de tarefas, por meio de algum aparato que facilitasse aquelas atividades.

Segundo Hannah Arendt,

Nesse contexto, no entanto, é importante estar consciente de quão decisivamente difere o mundo tecnológico em que vivemos, ou talvez em que começamos a viver, do

mundo mecanizado surgido com a Revolução Industrial. A industrialização ainda consistia basicamente na mecanização de processos de trabalho, e no melhoramento na elaboração de objetos. O mundo no qual viemos a viver hoje, entretanto, é muito mais determinado pela ação do homem sobre a natureza, criando processos naturais e dirigindo-os para as obras humanas e para a esfera dos negócios humanos, do que pela construção e preservação da obra humana como uma entidade relativamente permanente (ARENDDT, 2011, p. 90).

O trabalho do homem na tentativa de dominar a natureza através de processos fabris, inicialmente se configurava como a simples criação de determinados objetos manufaturados, para facilitar a vida do homem. Esse contexto de fabricação foi o início de processo de industrialização que irá mudar não apenas os processos de produção, mas sua relação de produção com quem produz e com quem manda fabricar.

No início do processo de organização da vida social, a fabricação de objetos para o dia a dia e da melhoria da relação do homem com a natureza, por meio de instrumentos que facilitassem e agilizassem a vida social, tinha como objetivo central melhorar o homem. A técnica tinha como escopo melhorar o homem como pessoa e sua relação harmoniosa com a natureza, sem a pretensão de usar essa mesma técnica como elementos que gerasse a desigualdade social, a destruição desenfreados dos recursos naturais, a poluição dos ambientes reservados ao sossego do homem e, a relação do homem com a natureza como elemento de catalisação do sofrimento e amenização dos esforços provocados pelo trabalho exaustivo.

A fabricação de objetos no interior da vida social tinha como objetivo tornar a sociedade mais evoluída do ponto de vista da adequação das técnicas conquistadas, fazendo cada vez mais descobertas que pudessem manipular o maior número de coisas possíveis. Por exemplo, inicialmente, o telescópio vai ser uma revolução no mundo da física, a manipulação da pólvora e a

invenção da bússola, são coisas que farão o mundo moderno mudar drasticamente.

O homem se aproveitará das coisas que dispõe a natureza para fabricar aquelas que podem ser usadas e diferentes daquelas que são consumíveis, ou seja, dispor de um conjunto de instrumentos e ferramentas que são usadas para manipular a natureza e produzir coisas para o consumo que não são dadas pela natureza, mas sim que é dada a matéria-prima para sua fabricação. Diante dessa constatação, o *homo faber* irá aperfeiçoar cada vez mais os elementos de intervenção natural para modificar o meio e adequá-lo às suas exigências baseadas na segurança e no conforto.

A instrumentalização do homem por meio das técnicas inventadas por ele nos levará ao conceito de indústria e o advento das máquinas que substituíam o trabalho do homem em contato com elementos que prejudicavam a saúde do homem. O vapor como propulsor inicial, que substituiu os moinhos de vento; movido pela queima do carvão, antes do petróleo e da energia atômica, será o início da industrialização que movimentará desde as máquinas do setor têxtil até o trem das ferrovias e, com isso, aliviará o trabalho pesado do homem, ao passo em que diminui as distâncias e acelera a produção.

Para Arendt (2010),

A discussão de todo o problema da tecnologia, isto é, da transformação da vida e do mundo pela introdução da máquina, vem sendo estranhamente desencaminhada por uma concentração demasiada exclusiva no serviço ou desserviço que as máquinas prestam ao homem. A premissa é de que toda ferramenta e todo utensílio destinam-se basicamente a tornar mais fácil a vida do homem e menos doloroso o trabalho humano (ARENDR, 2010, p. 188).

Nessa perspectiva, a tecnologia, uso da técnica como processo de exploração da vida natural para o benefício da vida social, presta um tipo de serviço em que introduz a máquina como prestadora de serviços ao homem, enquanto produz um



desserviço ao concentrar as atividades nas mesmas para diminuir a o trabalho doloroso do homem. Esse processo conduzirá à mudanças radicais na produção de produtos, outrora fabricados de modo artesanal, para um modo em série, retirando do produtor a patente do produto, tornando esse mesmo produto, algo das mãos de todos e não apenas do artista que a projetava e fabricava.

O processo de industrialização que se iniciou após a Revolução Industrial não só aprimorou as técnicas até então desenvolvidas, mas também as colocou em séries para padronizar os produtos por ela fabricados. Essa forma de produção vai dar origem ao conceito inicial de produtos acabado e padronizados.

O conceito de indústria cultural surge após a Revolução Francesa e mais recentemente a Revolução Industrial, ambas ligadas ao conceito de técnica, tecnologia e maquinização da sociedade. Com tudo isso, também surge à classe operária que, ao mesmo tempo é trabalhadora e consumidora dos produtos que ela mesma produz. A industrialização e a fabricação em série dá início a um novo conceito de sociedade.

Ligados, porém a ideia de trabalho está o descanso do trabalhador e o que ele deve fazer nos momentos em que estiver livre, daí o conceito de indústria cultural ligada à diversão e ao entretenimento, justamente para manter esse trabalhador conectado com a ideia do sistema de capital, para não poder pensar em ideias que contrariem essa suposta vida de trabalhar uma parte do dia ou da semana, dedicar parte desse tempo ocioso a família, a igreja, ao sindicato e, por que não ao entretenimento por encomenda, prontinho na televisão, no cinema e no conteúdo das músicas que veiculam nas rádios.

Antes da invenção do produto cultural, as músicas, por exemplo, quem quisesse ouvir o seu cantor favorito deveria esperar o mesmo cantar em algum local onde se pudesse ter acesso, prioritariamente, a execução era instantânea, não havia gravações, esse invento de colocar as músicas em um aparato que pudesse ser reproduzido em outro local que não fosse o palco, era um produto industrial. Ao lado do disco que carregava a produção de um cantor, se vendia o parêlo que servia para

executar aquelas músicas daquele disco. Parece algo óbvio hoje, já que tudo é automático: as músicas podem ser baixadas e executadas em vários formatos técnicos industriais como *mp3*, *mp4*, CDs, etc. Porém, na época o disco foi uma revolução junto com a vitrola que executava essas canções. Com a necessidade congênita de vender seus produtos, a indústria também começou a fabricar os elementos relativos à música em séries que pudessem ser obtidas por todos. De igual forma, aqueles que produziam as letras e as melodias precisavam desse invento.

Para Adorno,

O entretenimento e os elementos da indústria cultural já existiam muito tempo antes dela. Agora, são tirados do alto e nivelados à altura dos tempos atuais. A indústria cultural pode se ufanar de ter levado a cabo com energia e de ter erigido em princípio a transferência muitas vezes desajeitada da arte para a esfera do consumo, de ter despido a diversão de suas ingenuidades inoportunas e de ter aperfeiçoado o feitio das mercadorias. (ADORNO, 1969, p. 110).

A cultura sempre foi tida como um processo de aprimoramento do homem em sociedade, ou seja, além de servir ao entretenimento, a cultura e seus artífices eram um tipo de experiência social que era levada aos povos, que embora, de forma rudimentar e precária, prestavam grande serviço às tradições, à literatura, à música e aos mais diversos meios de aculturação do cidadão. Porém, isso não era visto como trabalho ou, algo que se pudesse ser levado a sério<sup>2</sup>, no sentido mais restritamente do conceito de trabalho assalariado, mas do ócio. O que a indústria cultural faz é transferir essa experiência da cultura através da técnica para a esfera do consumo, isto é transformar qualquer tipo de manifestação do ócio em

---

<sup>2</sup> Esse ponto sobre a seriedade ou não do artista do entretenimento já foi alvo de muitas críticas, já que a arte não era entendida como trabalho, mas sim como lazer. Em consequência disso, aqueles que trabalhavam com arte não eram percebidos como trabalhadores, devido ao tipo de atividade a que se dedicavam. Nos tempos da indústria cultural, esse tipo de atividade será muito valorizada.

mercadoria para ser vendida diretamente ao cidadão, sem a necessidade de intermediários, eliminando assim, a intervenção de terceiros no processo de transformação de tudo/qualquer coisa em bens de consumo atirado às massas como obra de arte.

Não obstante, a indústria cultural ainda faz um processo de triagem da arte, retirando dela, as propriedades que causem discordância e contradições, para que esse produto mercantilizado chegue aos sentidos do consumidor/sujeito como algo pronto para ser consumido sem nenhum tipo de questionamento, ou seja, tornar passivo um consumidor ativo de produtos produzidos para fins comerciais e alienatórios.

Adorno ainda deixa claro que,

[...] o que o explica é o círculo da manipulação e da necessidade retroativa, no qual a unidade do sistema se torna cada vez mais coesa. O que não se diz é que o terreno no qual a técnica conquista seu poder sobre a sociedade é o poder que os economicamente mais fortes exercem sobre a sociedade. A racionalidade técnica hoje é a racionalidade da própria dominação. Ela é o caráter compulsivo da sociedade alienada de si mesma. Os automóveis, as bombas e o cinema mantêm coeso o todo e chega o momento em que seu elemento nivelador mostra sua força na própria injustiça à qual servia. (ADORNO, 1969, p. 100).

Nessa perspectiva, o processo de manipulação das massas para o consumo consciente/inconsciente de produtos culturais enlatados ideologicamente para esse fim, é um imperativo da indústria cultural que sobrepõe seu poder econômico na sociedade moderna, tornando a técnica, não a libertação e a felicidade do homem, mas a afirmação de sua dominação por meio da alienação dos produtos culturais. A técnica não está a serviço do cidadão, muito pelo contrário, ela é instrumento a serviço do sistema burguês que, justificando seus fins pelos meios, torna a sociedade niveladamente justa, ao mesmo tempo em que aumenta suas injustiças, manipulando-a segundo seus

critérios e seus processos de obtenção de lucro através da alienação dos consumidores/sujeitos/cidadãos.

Para Coelho,

A "indústria cultural" é um daqueles objetos de estudo que se dão a conhecer para as ciências humanas antes por suas qualidades indicativas, ou aspectos exteriores, do que por sua constituição interior, estrutural. E um desses traços indicativos é exatamente o da ética posta em prática por essa indústria. Este será, portanto, o ângulo de abordagem, a linha de investigação que orientará este trabalho de exposição dos aspectos centrais da indústria cultural. A questão que no fundo se coloca a respeito dessa indústria é "o que fazer" com ela — questão essencialmente ética. E é para uma resposta a essa questão que se procurará apontar aqui. (COELHO, 1980, p. 5)

A indústria cultural vai surgir como uma necessidade imperativa no interior da sociedade, seu aparecimento é produto do campo da aplicação do uso de técnicas desenvolvidas para criar objetos de consumo. Nesse ínterim, não se discute a questão da ética. Ela não será o norte da indústria cultural, porque esta não precisará dela, e quando precisasse criaria sua própria ética, aquela ligada à venda e consumo de produtos industrializados feitos únicos e exclusivamente para serem comercializados “a técnica da indústria cultural levou apenas à padronização e à produção em série, sacrificando o que fazia a diferença entre a lógica da obra e a do sistema social”. (ADORNO, 1947, p. 57).

Para Reali e Antiseri,

A indústria cultural perfidamente realizou o homem como ser genérico. Cada qual é cada vez mais somente aquilo pelo qual pode substituir qualquer outro: ser consumível, apenas exemplar. Ele próprio, como indivíduo, é o absolutamente substituível, o puro nada (REALI & ANTISERI, 2006, p. 474).

Segundo esses autores, o sujeito da indústria cultural também se torna uma espécie de objeto, idêntico, genérico, que

pode ser substituído por outro sem prejuízo dos demais. É a despersonalização do sujeito, ao tratá-lo como um mero produto social, um exemplar substituível das prateleiras da indústria cultural.

Para Foucault,

Não é a primeira vez, certamente, que o corpo é objeto de investimentos tão imperiosos e urgentes; em qualquer sociedade, o corpo está preso no interior de poderes muito apertados, que lhe impõem limitações, proibições ou obrigações. Muitas coisas, entretanto são novas nessas técnicas. A escala, em primeiro lugar, do controle: não se trata de cuidar do corpo, em massa, *grasso modo*, como se fosse uma unidade indissociável, mas de trabalhá-lo detalhadamente; de exercer sobre ele uma coerção sem folga, de mantê-lo ao nível mesmo da mecânica — movimentos, gestos, atitude, rapidez: poder infinitesimal sobre o corpo ativo. O objeto, em seguida, do controle: não, ou não mais, os elementos significativos do comportamento ou a linguagem do corpo, mas a economia, a eficácia dos movimentos, sua organização interna; a coação se faz mais sobre as forças que sobre os sinais; a única cerimônia que realmente importa é a do exercício. (FOUCAULT, 1987, p.163-164).

Segundo Foucault, essa ideia de direcionar o corpo para algo previamente estabelecido não é nova. Assim como se fabricava um soldado para guerra, potencializando suas energias para aquilo que se desejava, o corpo e as vontades do sujeito são planejados pela indústria cultural para o consumo de seus produtos. Tal assertiva é, em parte, consciente e inconsciente. Consciente no sentido de que o planejamento do sujeito é feito por ele e não pela indústria cultural, a questão que se põe é que a indústria coloca tudo ao dispor desse sujeito, ele não tem a liberdade de escolher outro produto, e mesmo que o faça, esse produto pertence à indústria cultural, ou seja, essa organização da indústria cultural é um tipo de armadilha conceitual, um emaranhamento de estados de coisas que não permite a liberdade social do indivíduo. Inconsciente porque o sujeito não tem

consciência da sua escolha porque ela é manipulada pela indústria. Nessa questão, os homens seriam meras marionetes nas mãos da indústria cultural.

Michel Foucault insiste que,

Esses métodos que permitem o controle minucioso das operações do corpo, que realizam a sujeição constante de suas forças e lhes impõem uma relação de docilidade-utilidade, são o que podemos chamar as “disciplinas”. Muitos processos disciplinares existiam há muito tempo: nos conventos, nos exércitos, nas oficinas também. Mas as disciplinas se tornaram no decorrer dos séculos XVII e XVIII fórmulas gerais de dominação. (FOUCAULT, 1987, p.164)

As técnicas e os métodos utilizados pela indústria cultural tem a função de docilização-utilidade, ou seja, tudo aquilo que se produz é feito através da docilização do corpo para consumir seus produtos sem questionar, obediente ao que lhe é posto. As propagandas, os *slogans* e todas as estratégias do *marketing* visam criar esse indivíduo consumidor, sem que ele mesmo perceba aquilo que foi posto como mercadoria, quando o mesmo sujeito, muitas vezes é um tipo de objeto mercatório.

Além das técnicas de adestramento para o consumo de produtos típicos da indústria cultural, ela cria objetos de desejos e vontades para que gere nos sujeitos consumidores uma necessidade, isto é, muitos dos produtos que a indústria cultural põe a serviço dos sujeitos sociais não são necessários a sua sobrevivência, fazem parte de um leque de opções supérfluas, mas que o sujeito deseja ter e experimentar.

De acordo com Adorno,

A fusão atual da cultura e do entretenimento não se realiza apenas como depravação da cultura, mas igualmente como espiritualização forçada da diversão. [...] A diversão se alinha ela própria entre os ideais, ela toma o lugar dos bens superiores, que ela expulsa inteiramente das massas, repetindo-os de uma maneira ainda mais estereotipada que os reclames publicitários pagos por firmas privadas. A

inferioridade, forma subjetivamente limitada da verdade, foi sempre mais submissa aos senhores externos do que ela desconfiava. A indústria cultural transforma-a numa mentira patente. A única impressão que ela ainda produz é a de uma lengalenga que as pessoas toleram nos *best-sellers* religiosos, nos filmes psicológicos e nos *women's serialst*, como um ingrediente ao mesmo tempo penoso e agradável, para que possam dominar com maior segurança na vida real seus próprios impulsos humanos. (ADORNO, 1969, p. 117).

Para o autor que cunhou o termo “indústria cultural” na literatura ocidental, a indústria cultural transforma aquilo que é sério, como a própria cultura dos povos, em um tipo de mercadoria feita para a depravação. A diversão é um tipo de entretenimento pago, que os donos da indústria cultural utilizam para fazer fortuna e vender sonhos perdidos à população. Não obstante, esse sonho é um tipo de ilusão mercadológica, que faz com que se pense que aquilo que a indústria vende é real, quando na verdade é cópia mal feita do produto original.

Acrescente-se a esse tipo de mercado que lucra muito com a diversão e o entretenimento dos povos, o fato de que tudo não passa de uma grande mentira, a indústria cultural é essa mentira que é posta e vendida como verdade, que usando de um psicologismo social barato, com base nas tragédias e milagres da população, socializada sob a forma de uma pedagogia barata, buscando o mais próximo de uma realidade cruel, para a catarse da vida dos sujeitos sociais. A salvação pela informação mentirosa e inventada com o objetivo de vender mais, ampliar as margens de lucros e enriquecer os donos das grandes corporações do cinema, da música e da televisão, como a Warner Bros, a Som Livre e a Globo.

De acordo com Reali e Antiseri, a indústria cultural,

[...] é constituída essencialmente pela *mídia* (cinema, televisão, rádio, discos, publicidade etc.). É com a mídia que o poder impõe valores e modelos de comportamento, cria necessidades e estabelece a linguagem. E esses valores, necessidades, comportamentos e linguagem são

uniformes porque devem alcançar a todos; são amorfos, assépticos; não emancipam, nem estimulam a criatividade; pelo contrário, bloqueiam-na, porque habituam a receber passivamente as mensagens. (REALI & ANTISERI, 2006, p. 474).

Os veículos utilizados pela mídia como a televisão, o cinema, o rádio, os discos, etc, constituem uma estratégia para produzir discursos sobre a sociedade, quebrando tabus para ditar comportamentos, valores e necessidades às quais a sociedade ainda não precisava, mas que se torna imperativo graças a ação repetitiva e efetiva dos meios que utilizam. Esses ditos meios, normalmente são de únicos donos ou grandes corporações controladas por pequenos grupos que, se uniformizam suas estratégias mercadológicas para bloquear o processo de crítica e criatividade do consumidor/sujeito, para que seus produtos entrem na linha de mercado e sejam comprados e consumidos sem qualquer tipo de questionamento, ou seja, torna a sociedade passivamente consumidora do “lixo” que produzem.

De acordo com Coelho,

As formas culturais atravessam as classes sociais com uma intensidade e uma frequência maiores do que se costuma pensar. Maiakovski sempre acreditou que o povo podia ser um consumidor da arte de experimentação vulgarmente chamada de elite — e acreditou nisso até que a burocracia stalinista levou-o à morte. (COELHO, 1980, p. 9).

Para o autor acima, essas formas culturais que estão ao dispor dos sujeitos, a maneira como elas chegam, seu formato, suas características peculiares são de uma intensidade avassaladora para os consumidores do mundo globalizado, haja vista que os sujeitos têm ou não tem uma relativa consciência disso, tudo se torna mais fácil para que a indústria cultural continue a vender e inventar produtos para entreter a vida social.

Para Baudrillard,



O processo acelera e atinge sua extensão máxima com os meios de comunicação de massa e com a informação. Os *mídia*, todos os *mídia*, e a informação, *qualquer* informação, funcionam nos dois sentidos: aparentemente produzem mais social e neutralizam profundamente as relações sociais e o próprio social. (BAUDRILLARD, 1985, p. 33).

Para Baudrillard a noção de estado social do homem é uma ilusão grotesca, porque ao produzir o estado social do indivíduo, a mídia destrói a própria sociedade, uma vez que ela faz do social do sujeito o social do mundo geral, criando uma espécie de pseudo-social da qual o indivíduo pressupõe participar, pensando este que o consumo e a participação em determinadas esferas da sociedade o faz um indivíduo socialmente engajado. Essa sensação de socializado pelos veículos da indústria cultural neutraliza a própria noção de sociedade e do regime de todos pelo comum, pois ao propor o indivíduo como social neutraliza a própria ideia de sociedade.

Segundo, ainda Baudrillard,

As coisas, profundamente, jamais funcionaram de modo social, mas sim simbolicamente, magicamente, irracionalmente, etc. O que subentende a fórmula: o capital é um desafio à sociedade. O que quer dizer que essa máquina perspectiva, panótica, que esta máquina de verdade, de nacionalidade, de produtividade que é o capital, não tem finalidade objetiva, não tem razão: ela é antes de mais nada uma violência, e esta violência se exerce pelo social sobre o social, mas na realidade ela não é uma máquina social, ela despreza o capital e o social em sua definição ao mesmo tempo solidária e antagônica. (BAUDRILLARD, 1985, p. 34).

Para este autor, o simbolismo que rege a máquina social, o exerce de forma coercitiva, ou seja, o indivíduo, na maioria das vezes age irracionalmente, porque a finalidade principal da sociedade de consumo não é o indivíduo e sim o capital. A própria noção de social e sociedade é uma violência contra o indivíduo, já que a mesma atua de forma antagônica e ao mesmo

tempo solidária, ou seja, a mesma se apresenta de forma violenta colocando o sujeito sob a perspectiva do capital, ao passo que ela é a realidade do sujeito, integrando-o ao seu seio e, tornando-o parte do corpo social.

Para Adorno,

Quanto mais firmes se tornam as posições da indústria cultural, mais sumariamente ela pode proceder com as necessidades dos consumidores, produzindo-as, dirigindo-as, disciplinando-as e, inclusive suspendendo a diversão: nenhuma barreira se eleva contra o progresso cultural. (ADORNO, 1969, p. 118).

Para o autor da Escola de Frankfurt, a indústria cultural quanto mais ela se adentra ao meio social, como aquela que é necessária para sanar o que se propõe como necessário e essencial, ela pode dirigir e disciplinar as necessidades dos indivíduos ao ditar aquilo que ele deve ou não consumir, bem como suspender e trocar por outro bem que a mesma indústria considere boa e oportuna a seus membros, ela é quem dita o que se deve ou o que não se deve usar, já que sua estrutura e sua organização social permite que isto seja feito mesmo sem a permissão do sujeito consumidor.

Na base da indústria cultural encontra-se o ócio. Não aquele grego ou romano, direito reservado a poucos como uma dádiva de Deus aos homens abastados. O tempo livre do trabalhador, que a cultura industrial deixa para que o mesmo recupere suas energias, fique em casa com a família ou vá à igreja, deve ser preenchido com atividades de lazer oferecido sob a forma de “cultura”<sup>3</sup>, lógico sem aqui querer se discutir a brevidade ou longevidade do conceito da mesma e sua abrangência, talvez num próximo texto isso se faça mais útil e plausível.

---

<sup>3</sup> A palavra cultura aqui citada não será discutida a fundo, visto que não é o principal objetivo do texto, porém numa oportunidade em que se discutirá a questão da obra de arte e sua produção em série, a discussão se torne mais plausível.

A visão pessimista de Adorno vem do fato de que, para ele, diversão e entretenimento são duas formas estropiadas de alienação da cultura, ou seja, se vende algo inferior como sendo superior, porque a indústria cultural é uma farsa, uma mentira que transforma tudo em mercadoria com preço fixado, que se diz de boa qualidade, quando na verdade se vende o falsificado e a cópia do original. Tudo que a indústria cultural prega é uma mentira que causa no sujeito a falsa sensação de verdade sublime, ou seja, o sujeito consome algo que acredita ser genuinamente original e de excelente qualidade, quando na verdade é o contrário.

Se tudo que a indústria cultural produz é uma farsa, então por que isso acontece e ninguém reclama ou pelo menos deixam de comprar esses produtos? Primeiro que a indústria cultural cria objetos que representam os desejos de todos os sujeitos; segundo que esses desejos são planejados, padronizados, fazendo com que aquilo que eu desejo seja o desejo do seu próximo, tornando esse objeto de desejo não apenas semelhante, mas também possível de ser obtido, já que a escala de produção permite o barateamento dos preços e sua forma de aquisição.

Para Adorno,

O facto de que milhões de pessoas participam dessa indústria imporia métodos de reprodução que, por sua vez, tornam inevitável a disseminação de bens padronizados para a satisfação de necessidades iguais. O contraste técnico entre poucos centros de produção e uma recepção dispersa condicionaria a organização e o planeamento pela direção. Os padrões teriam resultado originariamente das necessidades dos consumidores: eis por que são aceitos sem resistência. (ADORNO, 1947, p. 57).

A direção da indústria cultural se aproveita do fato de muitas pessoas desejarem produtos semelhantes e tornar isso uma imposição aceitável, já que da forma como é posto ninguém resiste à tentação de participar desse largo e frutífero mercado de produtos e bens para a diversão. Os centros de controle da produção participam de uma mesma assembleia, uma vez que a

padronização desses produtos e bens não difere muito no formato, tamanho e peso, todos possuem características que lhes são ao mesmo tempo peculiares e semelhantes aos olhos do comprador e do freguês, embora todos sejam a mesma coisa, inclusive do mesmo produtor e fabricante, mudando, muitas vezes, apenas o endereço.

De acordo com Adorno,

A unidade evidente do macrocosmo e do microcosmo demonstra para os homens o modelo de sua cultura: a falsa identidade do universal e do particular. Sob o poder do monopólio, toda cultura de massas é idêntica, e seu esqueleto, a ossatura conceitual fabricada por aquele, começa a se delinear. Os dirigentes não estão mais sequer muito interessados em encobri-lo, seu poder se fortalece quanto mais brutalmente ele se confessa de público. O cinema e o rádio não precisam mais se apresentar como arte. A verdade de que não passam de um negócio, eles a utilizam como uma ideologia destinada a legitimar o lixo que propositalmente produzem. Eles se definem a si mesmos como indústrias, e as cifras publicadas dos rendimentos de seus diretores gerais suprimem toda dúvida quanto à necessidade social de seus produtos. (ADORNO, 1947, p. 56).

Segundo as ponderações desse autor, a indústria cultural tende a uniformizar as coisas, tornando-as todas idênticas. Esse fato, embora óbvio, porque é isso que a indústria deseja que seja, é uma tática para encobrir a verdadeira verdade sobre o que se produz dentro das estratégias da indústria cultural. Acredita-se que há dentro das características de qualquer obra-de-arte algo dela que seja universal e, portanto podendo ser apreciada por todo o mundo e, algo particular, local que a faz singular em relação a sua origem e procedência. A indústria cultural elimina essa particularidade perigosíssima para sua manutenção, já que a padronização busca justamente por ao grande público global, local, universal e particular, com se as coisas fossem sempre as mesmas e em todo lugar, fato esse que desconsidera *in facto*, a eliminação das culturas.

Essa estratégia ideológica trazida pela indústria cultural busca legitimar aquilo que produzem como sendo mercadoria autêntica, afastando do consumidor/sujeito a possibilidade crítica de pensar sobre aquele produto adquirido, fazendo com que a indústria se perpetue em sua empreitada de continuar a vender seu lixo social e a criar novas formas e empacotar sua mercadoria para todas as demandas sociais.

### 3. O rock nacional de 1980: do *punk rock* ao *new wave* para o rock brasileiro

Definir o que é *rock* não é coisa fácil. Podemos elaborar uma série de diferentes perspectivas para descrever o fenômeno e, no entanto não o entendê-lo assim mesmo. Será um tipo de música estrangeira que se adaptou a nacionalidade brasileira? Ou será algum tipo de moda de jovens ociosos que, em um momento de crise buscaram em um estilo mais agressivo a satisfação e um norte para suas vidas?

Podemos dizer que o *rock* nacional que nasce na década de 1980 não é o fruto direto apenas dessa época, mas o resultado de uma longa sucessão de fatos que ocorreram desde a exibição do filme “Semente da violência”, que retratava o *rock* e toda sua forma de se manifestar entre os jovens e que iniciou um longo, doloroso e difícil caminho para aqueles que adotaram o *rock* seja como estilo de vida, seja como a busca de um sonho nos palcos da vida.

Na década de 1980 é que o *rock* de fato pode ser considerado como música nacional. Já se tinha passado um longo período de experimentação com o *rock* americano, o progressivo inglês, o *punk rock* da década de 1970 por influência do *punk* inglês do *Sex Pistols* e, finalmente, a nova onda, o *new wave*. Esta última foi a mais aceita entre os jovens brasileiros e os que não aceitaram tiveram que se adaptar a ela e/ou adaptar seu estilo a indústria fonográfica brasileira. Explicamos melhor: depois de todas as experimentações a partir do final da década de 1970 e início da década de 1980, restou apenas duas vertentes do rock que lutavam entre si. Estas duas vertentes se resumem nos

circuitos de São Paulo e Brasília com a vertente do *punk rock* e o Rio de Janeiro com a onda *new wave*.

### 3.1.O *Punk rock*, o movimento *underground* e o *new wave*

Impulsionados de um lado pela abertura política iniciada na década de 1970 e de outro pela falta de mercado onde pudesse expor sua mercadoria, o punk precisou criar sua própria estrutura para continuar no país.

Para Mesquita,

A despeito do cenário econômico desfavorável para a indústria fonográfica e para o circuito *mainstream*, o movimento alternativo crescia a todo vapor, com bandas que surgiam da mutação pós-tropicália e do crescimento mundial do rock progressivo na década anterior. Além disso, o cenário político do país encontrava-se em um estágio de aproximação do fim da ditadura militar – com a abertura dos portos e aeroportos para produtos estrangeiros – e a amenização do regime promoveu a possibilidade de se repaginar a formação cultural musical na época. (MESQUITA, 1914, p. 14).

Os jovens dessa época, especialmente o eixo São Paulo/Brasília, experimentavam algo diferente do que ocorria no Rio de Janeiro. O contexto da época os colocou em contato com o subgênero do *punk rock* inglês do *Sex Pistols* e de outras bandas que já eram consagradas internacionalmente como *Ramones*, *The Clash*, etc. A influência dessas bandas, direta ou indiretamente foi bastante grande para criação de um *rock* nacional, já que o som e a ideologia dessas novas bandas estavam de acordo com o que se passava aqui no Brasil relativo à música, a cultura e a política.

O estilo agressivo, o espírito niilista, o anarquismo e a revolução era a ideologia que movimentava a cena do *punk rock* da época. Em seus temas abordavam a guerra, o desemprego, a violência, o sexo, drogas e diversão. Essa juventude se autointitulada “geração de consciência”, já que discordavam do

movimento do *rock* progressivo que era, segundo a juventude da época muito elitizado. De fato, o *punk rock* em sua grande maioria saíria da periferia e dos bairros mais afastados dos grandes centros comerciais e industriais, das boas escolas e do lazer comprado e elitizado.

O “faça você mesmo” “*Do it yourself*”, simbolizou uma página do movimento *punk* em que todos faziam as coisas, desde as roupas até o modo de se comportar, como anarquista, cada um se vestia ou se comportava de acordo com aquilo que acreditava, porém possuíam algo em comum, eram contra, ou se consideravam um antídoto ao *rock* progressivo. Essa atitude destruidora de tudo que havia de organizado e sedimentado na sociedade serviu de base para reelaboração de conceitos, atitudes, comportamento e grandes mudanças dentro da cultura, da arte e da música mundial.

No Brasil o *punk* entrou por São Paulo e Brasília. Foi influência direta para a formação das primeiras bandas de *punk* no país como Aborto Elétrico, Ratos de Porão e Inocentes. Essas bandas divergiam diretamente do que acontecia no Rio de Janeiro, uma vez que a indústria fonográfica estava daquele lado do planeta e estava muito bem com sua Blitz e todas as bandas do circuito que se apresentavam no Circo Voador.

O que os *punks* desejavam era um mercado consumidor onde pudessem vender, tocar e divulgar sua ideologia, algo que já estava bem avançado como as bandas do Rio de Janeiro. Ora, algo muito contraditório a ideologia, porém há de se reconhecer que ninguém vive sem a indústria cultural, desde os mais radicais até os mais domesticados, todos desejam fazer sucesso, ganhar dinheiro e “de tabela” dizer o que pensa.

Entretanto, nesse momento do Brasil, o *punk* criou o circuito de música, que eram festas alternativas onde a maioria dos jovens (na sua grande maioria de classe média alta), que desejavam algo diferente daquilo que estavam habituados a ouvir e viver. Isso tudo contribui para a identidade nacional do rock e foi o grande propulsor do movimento *underground* no Brasil.

Para Rochedo,

Neste período, os grupos punks existentes já tinham conquistado um público fiel, códigos próprios, letras e roupas. Nessa época, existiam mais de 20 bandas na periferia de São Paulo. É a partir desse período que alguns grupos, como “Inocentes”, “Cólera”, “Ratos de Porão”, dentre outros, conseguem gravar seus primeiros discos (ROCHEDO, 2011, p. 29).

Já estava por volta de 1982, muitas bandas como as citadas acima começam a gravar suas músicas, é o início do som do *rock* nacional nas gravadoras, nas rádios e nos palcos alternativos. É interessante destacar que, os líderes e jovens que compunham essas bandas eram filhos de militares ou militares aposentados e, paradoxalmente, por falta de espaço na indústria cultural do início, essas bandas se apresentam em espaços do governo, com a “ajudinha” dos pais. Esse momento é de suma importância porque o *punk* passou a ser ouvido e divulgado pela “galera” local e os discos começaram a circular em larga escala.

Segundo Mesquita,

Em paralelo, outro panorama do rock nacional começou a crescer no berço da MPB. No cenário do Rio de Janeiro, a corrente da música popular brasileira era ainda o que dominava a indústria cultural, o que dificultou a popularização do movimento punk que crescia na capital paulista. Porém, outra subvertente do rock – a *new wave* – ganhou espaço na cidade carioca. Para Rochedo, este movimento, juntamente com o punk rock, influenciou o surgimento de bandas brasileiras da nova fase do rock nacional, denominado “Brock”. (MESQUITA, 1914, p. 15).

Essa cena *underground* do *punk rock* do circuito São Paulo/Brasília de um lado e o movimento do *new wave* do Rio de Janeiro do outro, que acaba incomodando e diminuindo conseqüentemente a grande influência da MPB principalmente no Rio de Janeiro, onde algumas bandas já estavam bem destacadas como a Blitz, o Barão Vermelho dentre outros que se apresentavam constantemente no Disco Voador. A junção disso



tudo contribuirá para a formação de um rock legitimamente nacional.

Com o enfraquecimento do regime militar e sua crescente insuficiência política, e a diminuição da censura, as bandas podiam deixar de usar metáforas para se comunicar com seu público para, não apenas falar, mas gritar naquele momento o que o país inteiro estava vivendo. O período estava propício. “Era época de uma liberação política, e a arte que florescia só poderia ser mais livre, mais forte, mais crítica e audaciosa” (MOTTA, 2001, p. 110). Finalmente o rock já começava a se apresentar como música brasileira. Seus adeptos: inicialmente jovens da classe média alta e, posteriormente, o *rock* vai às massas. Entretanto isto foi só o *bum* inicial, faltava agora à sedimentação do estilo. Agora mais forte do que nunca surgem as grandes gravadoras e produtoras de cultura, a chamada indústria cultural. Elas já atuavam no cenário da MPB há anos, mas desde a implementação do rock que esta se mantinha em alerta sobre o movimento no país. A indústria cultural busca dinheiro, lucro, o que não poderia acontecer com o *rock* antes de se firmar como música nacional, só agora é que isso era possível, graças aos esforços das bandas que surgiram na época, que depois de enfrentarem todo o país conseguiram finalmente um espaço na mídia.

### **O rock nacional (brasileiro) e a indústria cultural: a criação de um público consumidor e o caso da Blitz “Você não soube me amar”**

O rock brasileiro da década de 1980 é também chamado de rock psicodélico ou como nas palavras de Arthur Dapieve, “Brock”. O que proporcionou seu surgimento foi um jogo de forças que operavam no centro da cultura brasileira, com o surgimento de dois grandes movimentos ligados à música como o *punk rock* e o *new wave* que é uma variação do *punk rock*, uma espécie de *rock* mais afeito às mudanças sociais e a indústria cultural.

Das muitas teses ligadas ao fenômeno *rock and roll*, como música revolucionária que surgiu como uma proposta reestruturante da sociedade, para tentar modificar comportamentos e antigos tabus sociais, “o *rock and roll* como produtor de significados que desafiam a lógica tradicional de entendimento do mundo” (BERAS & FEIL, 2015, p. 13); Ou como um tipo de música comercial voltada para o consumismo pela juventude de uma época, no caso o rock brasileiro da década de 1980, a criação de um público consumidor.

A nossa tese defendida aqui está inclinada mais para o *rock* como música comercial, destinada a um público específico em uma dada época da história do *rock* e da sociedade brasileira. Iremos adentrar apenas a onda *new wave* do Rio de Janeiro na banda brasileira Blitz e uma música dela chamada “Você não soube me amar”. O que se fará aqui é uma breve análise do conteúdo da música, sua inserção no mundo da indústria cultural e sua relação com os elementos característicos da época. Isso, porém não descarta a possibilidade de outras interpretações.

A Blitz lança “Você não soube me amar” em 1982. É um compacto com apenas essa música, vendeu mais de cem mil cópias e, posteriormente lançada vendeu mais de um milhão. Foi basicamente a canção de colocou muitas bandas de garagem na mira das gravadoras. O ritmo era simples e a letra bem coloquial.

Essa música foi feita por quatro autores: Zeca Proença criou o refrão que é o título da música, Evandro Mesquita e o guitarrista Ricardo Barreto terminaram a letra e Guto Barros pensou nos *riffs* de guitarra, a harmonia e os arranjos; estava pronta a música para gravação.

A letra mostra uma história de amor típica da cena carioca com *surf*, praia, etc, de um casal que se conhecem e passam a viver juntos. A letra mostra uma narrativa com começo, meio e fim da vida a dois: “No começo tudo era lindo /Era tudo divino era maravilhoso”. O conectivo “mas” em “Mas de repente a gente enlouqueceu /Ai eu dizia que era ela /Ela dizia que era eu”, mostra já o casal em crise apontando para uma possível ruptura do “casamento”. Tudo isso é intercalado pelo refrão “Você não soube me amar”, repetido quatro vezes, a cada vez que aparecia.

Como toda música comercial da época, essa música da Blitz não pecava em nada. A melodia foi feita para ser rapidamente memorizada, assim a letra e o refrão. Existia também a forma comportamental irreverente do vocalista Evandro Mesquita ao cantar com as *back vocals* que faziam uma espécie de eco por traz da letra da música dando um ar de orquestra sinfônica, tornando a música não um ato apenas visto como atitude, mas como algo planejado.

De acordo com Adorno, a indústria cultural está presente em todo e qualquer produto cultural e para fazer parte dela, é necessário se adequar a determinados padrões para ser aceito por todos e sem muita resistência. A música da Blitz demorou a ser entendida como música nacional, principalmente porque as gravadoras não acreditavam muito no *rock* daquele início, porém quando esta sentiu que esse tipo de música vendia, a banda Blitz e muitas outras que produziam esse tipo de música na época, começaram a ganhar as gravadoras e os programas de auditório como é o caso da Discoteca do Chacrinha, que já havia lançado outros nomes do rock como Raul Seixas, por exemplo, o Clube do Bolinha, outro programa de auditório e a maioria das rádios do país que começaram a tocar o novo estilo de música feita comercialmente pra esse fim.

Os programas eram equipados com toda uma parafernália de coisas para atrair o consumidor/sujeito: mulheres seminuas, prêmios, brindes, participações de atores, outros estilos de música como o pessoal da MPB e tudo que fosse preciso para manter todos conectados com a televisão. Nessa época, surgem os horários nobres da “telinha”, feitos justamente para colocar aquilo que estava vendendo mais em momento em que a maioria dos brasileiros pudesse assistir.

Até o lançamento da Blitz, o *rock* ainda não era bem visto no Brasil. As primeiras manifestações desde a Jovem Guarda, passando por Raul Seixas, Rita Lee e os Mutantes, até o surgimento do *punk rock* e o *new wave*, o público ficava dividido entre a MPB, a Bossa Nova, e a música de protesto, de resto ouviam os ícones do *rock*. O *new wave* que teve maior aceitação no Rio de Janeiro e se adaptou muito bem ao clima dos jovens das

praias de Copacabana tinha um apelo mais comercial, porque era mais leve que o *punk*, menos barulhento e mais harmonioso com muita ênfase nos vocais, algo que era quase impossível com o *punk*.

Essa ascensão também só foi permitida porque a ditadura militar já dava sinais de enfraquecimento, fazendo com que as censuras sobre as letras das músicas diminuíssem cada vez mais. Embora a inflação da época fosse muito alta, as gravadoras investiram muito nesse novo estilo, tornando-o cada vez mais comercial, acrítico e padronizado, tanto é que a maioria das bandas da época mudava apenas o nome, mas a temática jovem da batida dançante era a mesma. Uns poucos se sobressaíam com algo mais sério, mas sua grande maioria cultivava essa nova onda do *rock* embalado ao gosto da televisão, da rádio e do público jovem.

## 5. Considerações finais

Diante do que foi exposto até agora, podemos concluir que, a indústria cultural hoje ainda é mais ativa do que foi qualquer outro movimento no Brasil e no mundo. Sua forma de atuar e seus produtos continuam fazendo a cabeça de todos. A técnica que, nos primórdios de sua invenção se propunha a tornar o mundo um lugar que todos pudessem ser livres e vivendo a vida em sua plenitude, ao sair do mundo das trevas do trabalho manufatureiro, inventando técnicas que facilitassem a vida e diminuísse o esforço para manipular certas coisas do mundo, na verdade foi uma grande mentira, pois ao facilitar a vida do homem, ao diminuir o tempo de esforço e o próprio esforço para realizar certas atividades, trouxe consigo o adestramento social e a alienação em massa.

Segundo Adorno, a indústria cultural tende a se uniformizar e a padronizar tudo que é produzido para a diversão e o entretenimento, tornando todos que estão a sua volta como consumidores que não questionam, apenas consomem. Isso é feito por meio da manipulação dos veículos de comunicação de massa como o cinema, o rádio e a televisão, que de posse de

certos tipos produtos culturais, desde o chiclete, passando pelos filmes até música, todos eles são feitos para o consumo e nada foge a essa dominação técnica.

Segundo o referido autor citado acima, essa tendência da indústria cultural é um meio de manter os trabalhadores com suas mentes ocupadas e conectadas com as atividades da vida do trabalho e da ideologia dominante, que o fisga até mesmo quando ele acha que é dono de si e está fazendo aquilo que deseja, quando na verdade, tudo o que ele faz em termos de entretenimento já foi planejado para esse fim, ele apenas executa consumindo aquilo que é para seu ócio. O sujeito simplesmente não tem saída. Tudo que ele faz ou pensa em fazer, a indústria cultural tem uma opção para ele. A única liberdade que ele tem é a de escolha: escolher aquilo que lhe é oferecido, sem o questionamento de querer outra coisa, senão aquelas que já estão no leque de produtos culturais ofertados.

O *rock* nacional (brasileiro) que se produziu na década de 1980, embora seja pertencente a um movimento de ruptura e protesto (não podemos descartar essa hipótese), a forma estruturante na qual ele se configurou no Brasil, o tornou um produto cultural direcionado a um público jovem de classe média alta que, na ausência de alguma coisa importante para fazer, montava bandas para passar o tempo. Lógico, não podemos descartar a grande contribuição do *rock* para a música brasileira, porém não podemos esquecer que foi um movimento que só ganhou força e se tornou robusto e que sobrevive até hoje, devido à indústria fonográfica brasileira, que viu nesse movimento uma oportunidade a mais para ganhar dinheiro, ter lucro e oferecer as massas (isso bem depois!), uma forma menor de música, que se comparada ao *rock* americano onde o estilo nasceu se desenvolveu e foi uma verdadeira revolução.

Por fim, precisamos compreender que, na modernidade a qual nasce tanto à indústria cultural quanto o *rock and roll*, ambos são filhos dos processos de industrialização e dos avanços tecnológicos da sociedade e, por isso são tão conectados. A indústria cultural nasce com a industrialização e a produção em série, o *rock* nasce com ao aperfeiçoamento da indústria do

cinema, do disco e dos instrumentos eletrônicos, da guitarra elétrica, do baixo elétrico e da organização de eventos na cidade, que é fruto do processo de urbanização. Entretanto, não podemos desconsiderar a hipótese de que o *rock* causou muitas mudanças na mentalidade jovem brasileira ao juntar um som diferente, distorcido, arranhado, desconcertante com a cultura brasileira de uma época de repressão, desengano, ausência de políticas públicas para a maioria da população, em um país dominado pela falta de perspectivas na área econômica e política, onde imperava ainda os investimentos das grandes corporações. Nesse contexto, o *rock* foi o novo e o revolucionário. Após sua entrada nos estúdios de gravação, nos palcos da vida e nas turnês Brasil afora, o *rock* é um produto cultural como qualquer outro exposto nas prateleiras de qualquer estabelecimento comercial.

## Referências

ARENDDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. Trad. Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2011.

\_\_\_\_\_. **A Condição Humana**. Trad. Roberto Raposo, revisão técnica: Adriano Correia; Rio de Janeiro: Forense-Universidade, 2010.

ADORNO Theodor W. & HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Trad. Guido Antônio de Almeida. Petrópolis: Zahar, 1969.

ADORNO Theodor W. **Indústria cultural e sociedade**. Petrópolis: Zahar, 1947.

COELHO, TEIXEIRA. **O que é indústria cultural**. São Paulo: Brasiliense, 1980.

COSTA, Nelson Barros da. **A produção do discurso lítero-musical brasileiro**. São Paulo: 2001.

BAUDRILLARD, Jean. **À sombra das maiorias silenciosas**: o fim do social e o surgimento das massas. 4. ed. Trad. Suely Bastos. São Paulo: Brasiliense, 1985.

BERAS, Cesar. FEIL, Gabriel Sausen (Orgs). **Sociologia do rock**. Jundiaí: Paco Editorial, 2015, p. 11-35.

DAPIEVE, Arthur. **Brock**: o rock brasileiro dos anos 80. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995, p. 53-64.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**: nascimento da prisão. Trad. de Raquel Ramallete. Petrópolis: Vozes, 1987, p. 162-194.

MOTTA, Nelson. **Noites tropicais**: solos, improvisos e memórias musicais. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

REALE. G. D. ANTISERI: **História da filosofia**: de Nietzsche a Escola de Frankfurt. Vol. 6 Trad. Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2006. (Coleção história da filosofia: 6).

**Sites:**

<https://www.vagalume.com.br/blitz/voce-nao-soube-me-amar.html>

Acesso em 30.04.2017

<https://www.vagalume.com.br/blitz/voce-nao-soube-me-amar.html>

Acesso em 30.04.2017





## Capítulo VI

---

# A identidade da mulher nordestina na letra da música *Galera da Rodinha* da banda *Aviões do Forró*

*John de Oliveira Magalhães<sup>1</sup>*

### 1. Introdução

Se pararmos um instante e observarmos silenciosamente os sons ao nosso redor, concluiremos que a música é uma parte importante que integra nosso cotidiano. Quer por nosso som ligado enquanto alguém lava a casa, ou vizinho que costuma escutar no volume máximo, alguém que passa de carro com os vidros fechados e ainda assim sentimos a vibração do som ligado, ou aquela música que escutamos ao longe que nos faz, sem nem percebermos, bater o pé ou a mão. Dessa forma, a música é uma linguagem de comunicação universal, que nos sensibiliza e causa-nos entretenimento e prazer.

A história da música se entrelaça e se confunde com o desenvolvimento tecnológico e o surgimento da própria humanidade. Até nas civilizações mais antigas, temos registro de vestígios de instrumentos musicais e de danças acompanhadas por música. Na arte rupestre encontrada em cavernas, apresentam-se figuras que transmitem a ideia de canto, dança ou execução de instrumentos musicais. Daí por diante, durante milhares de anos, a música foi utilizada para rituais religiosos, rituais fúnebres, cantos heroicos e diversão, quase sempre executada com a realização de danças com os mais diversos objetivos, como cultuar deuses ou espantar espíritos.

Contudo, no século XX a música ganha novas formas e objetivos em todas as partes do mundo. Em especial, por ter

---

<sup>1</sup> Graduado em Letras pela Universidade Federal de Campina Grande (UFCG), especialista em Língua, Linguística e Literatura pela Faculdade Integrada de Patos (FIP), mestrando pelo Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN). Atualmente, atua como professor de Língua Portuguesa de Educação Básica III do estado da Paraíba. E-mail: [joh\\_m@hotmail.com](mailto:joh_m@hotmail.com).

influência direta na nossa cultura musical, nos Estados Unidos essa nova forma musical chama mais a nossa atenção. De uma forma simples e real, da lama do delta do Mississipi, surge o Blues como um canto pela liberdade, contendo algo de tristeza milenar, que dará novos contornos a música. Com o passar das décadas, sua forma triste ganhou novos contornos e passou a receber outras nomenclaturas como Rock n' Roll e Country, entre outros, que chacoalhariam o planeta.

Entretanto, a música no Brasil da década de 1950 a 1970 sofrerá influência desses novos ritmos e seus novos contornos da música norte americana. Por exemplo, Luiz Gonzaga e seus companheiros criaram o baião e tiveram como resultado a criação de uma identidade nordestina e música para o povo nordestino cantar e dançar, como um canto a saudade da terra nordestina e amor impossível pela mulher amada. Ao longo das décadas, foram criados o Forró “Eletrônico” e o “Universitário”, uma forma muito mais sensual do que a da geração de 1990 poderia supor. Mais ainda, quanto à mulher, mesmo que amada, sua identidade assume uma forma muito mais sensual e, por que não dizermos, erótica. A mulher, que sempre foi um dos principais inspirações de criação artística. No Forró, não é diferente, ela é um dos principais motivos e temas impulsionadores de sua criação.

## 2. Fundamentação teórica

O termo Análise do Discurso (AD) aparece pela primeira vez na década de 50 no trabalho de Harris (Discourse Analysis, 1952) sobre a distribuição dos constituintes frasais no texto. O trabalho de Harris ainda é muito centrado na frase e busca-se, normalmente, as relações parafrásticas no interior do texto.

A AD que utilizaremos nesse trabalho será a de linha francesa que conjuga o linguístico e o social, buscando na linguagem e nas relações sociais os sentidos dos usos da linguagem em situações reais e concretas. Um dos teóricos iniciais dessa nova fase é Pêcheux em *Para uma análise automática do discurso*, doravante AAD, que é basicamente o estudo das

condições de produção dos enunciados apoiados em teorias linguísticas. Mais que um estudo a AAD mostra-se como um método de análise nas ciências sociais e humanas que pretende distinguir a AD de outras disciplinas com as quais faz fronteira com a história, a psicologia, a sociologia, etc.

No entanto, é a partir dos estudos de Foucault que os estudiosos da AD se apropriam de suas idéias e dispositivos teóricos, com uma análise mais sistemática da história, do sujeito e da sociedade, traçando assim novos rumos para a AD.

Para Foucault o discurso é uma prática social que determina o lugar social dos falantes e das instituições. Cada falante usa o discurso a partir de um dado lugar social e dele enuncia formando sua identidade<sup>2</sup>. Nesse sentido não é o sujeito dono de seu discurso, este o precede e o determina e ao mesmo tempo o constitui como sujeito social.

Outra categoria da AD presente nas discussões de Foucault e outros teóricos dessa disciplina é o enunciado. Este se configura como um dispositivo que pode ser linguístico ou outro código de expressão do pensamento capaz de formar objetos. Difere da frase e da proposição por não ser um elemento preso ao sistema simbólico linguístico, podendo se estender a imagens, formas e movimentos<sup>3</sup>. O enunciado não é frase, pois não pertence ao sistema linguístico com suas relações paradigmáticas e sintagmáticas e seu significado linguístico. Também não é uma proposição porque não se submete, prioritariamente, aos conceitos de verdadeiro e falso.

Uma das particularidades fundamentais do enunciado é ser irrepetível, ou seja, cada enunciado tem apenas um sentido quando pronunciado e mesmo que se repita a mesma forma, o sentido não é o mesmo.

Portanto, afirma Foucault:

---

<sup>2</sup> O termo identidade aqui se refere ao fato de cada enunciação do sujeito ele se alternar em identidades diferentes: o pai de família, o empregado, o subordinado político ou não, o religioso, o ateu, etc.

<sup>3</sup> Embora isso não tenho sido bem discorridos pelos comentadores da AD, infere-se que o enunciado possa de estender a outras formas de conhecimento dentro da medicina, da patologia, do Direito, etc.

O enunciado aparece como um elemento último, indecomponível, suscetível de ser isolado em si mesmo e capaz de entrar em um jogo de relações com outros elementos semelhantes a ele; como um ponto sem superfície mas que pode ser demarcado em planos de repartição e em formas específicas de grupamentos; como um grão que aparece na superfície de um tecido de que é o elemento constituinte; como um átomo do discurso. (FOUCAULT, 2008, p. 61).

Como “átomo do discurso” o enunciado é uma forma única de constituir os discursos através de suas superfícies enunciativas, como elementos semelhantes que se interligam dentro de um mesmo discurso para a constituição de novos efeitos de sentido. Nesse sentido o enunciado é um elemento do discurso que se direciona a um mesmo tipo de discurso para constituir os objetos. Os objetos são constituídos por feixes de discursos semelhantes.

Cada objeto se configura em um campo específico do discurso. Esses campos específicos de aglomeração de enunciados são as formações discursivas, que são grandes blocos heterogêneos de discursos que compartilham semelhanças e diferenças e que constituem um objeto ou mais de uma formação discursiva. Por exemplo, todos os enunciados que formam a psicopatologia devem ser referendados dentro desse campo e pertinente a ele.

A formação discursiva é dos categoria da AD que mais específica a questão do discurso e da identidade. Cada campo da atividade humana se organiza em torno de algum tipo de discurso, seja ele político, religioso e/ou do direito. Nesse sentido, cada enunciado possui uma identidade discursiva dentro do campo enunciativo, ou seja, a identidade de um discurso, seja ele qual for, será a organização desse discurso em torno de um dado objeto simbólico.

A AD por se preocupar com o discurso como prática social dá a história novas formas de explicar os fenômenos que aconteceram e ainda acontecem. É que a AD vê a história não

como documento morto e inerte, empoeirado, mas como um monumento vivo e sempre pronto a novos efeitos de sentido. Nessa perspectiva, não importa de quando é o arquivo que se pretende trabalhar, importa saber que esse arquivo guarda um conjunto de saberes que podem ser observados, descritos e analisados em diferentes formas, sem que isso comprometa algum estágio da história.

Nessa conjectura de abordagem da AD vê-se um sujeito constituído pela linguagem e construtor desta, uma história que sempre pode ser revista através de outros olhares que não sejam somente as continuidades históricas, mas que se possa através de dispositivos temáticos e suas descontinuidades, constituir novos campos de construção de sentidos e novos objetos a serem investigados. Assim, no próximo tópico será considerado a questão da identidade da mulher.

### **3. A questão da identidade da mulher**

Segundo Zigmunt Bauman (BAUMAN, 2005), a identidade, ou melhor, as identidades elas não são fixas e nem pretendem ser um mosaico de estereótipos típicos para cada região ou país. As identidades são móveis e ao mesmo tempo constitutivas, ou seja, elas são construídas e reconstruídas constantemente de acordo com movimentos sociais dos sujeitos em interação pela linguagem e pelo social (se é que se pode separar o sujeito e o social).

Dessa forma a identidade nordestina tal qual era defendida por Luis Gonzaga em suas músicas, homem valente, mulher obediente. Luiz Gonzaga apresentou ao Brasil uma musicalidade que cantava os costumes da sua terra e assumiu um papel de destaque no regionalismo brasileiro, ajudando a criar e difundir estereótipos do Nordeste e seu povo. Suas músicas traziam imagens arraigadas, representações sobre os papéis masculinos e femininos, tanto na esfera da família quanto da sociedade. Dessa forma, o Forró ajudou (e ajuda) a instituir modelos de masculinidades e feminilidades.

Sobre essas “feminilidades”, ou a identidade da mulher nas músicas de Luiz Gonzaga (1950-1970) representam a figura passiva que convive com o homem dominador, sendo “constantemente mostrada como pacata, recatada, submissa, de desejos contidos ou reprimidos” (FARIA, 2002, p. 19). Nas letras, inclusive, nota-se uma diferenciação entre as mulheres de comportamento tido como socialmente aceitável, vistas como mulheres “para casar” e “aquelas transgressoras desses valores, aquelas expostas e disputadas pelos homens, que logo são identificadas, taxadas de ‘doidas’” (FARIA, 2002, p. 19). Há na música de Gonzaga uma forte influência da ideologia patriarcal, na qual, cabe à mulher tão somente dedicar-se ao casamento, zelando pelo bem-estar do marido, cuidando dos filhos e da casa.

De maneira contrária ao que ocorria no Forró Tradicional, cujas letras tratavam quase que exclusivamente de relatos masculinos, as músicas criadas na segunda metade da década de 1990 são marcadas por um discurso feminino que trata livremente da sua sexualidade, exprimindo desejos e fantasias. Esse Forró, o chamado de Forró Eletrônico, retrata um constante conflito entre homem e mulher, num quadro que fica cada vez mais nítido a partir dos anos 2000. Criada no ano de 2002 na cidade de Fortaleza (CE), a banda Aviões do Forró aparece como uma das que mais se destacam por apresentar letras em que a figura feminina passa a por em xeque as ideias de passividade e submissão da mulher, questionando a identidade e a memória discursiva que foi construída e fortalecida nas décadas anteriores.

Letras de músicas como *Galera da rodinha* (2015), que será analisada no próximo tópico, contestam certos comportamentos historicamente atribuídos à figura feminina. Por meio da observação de seu discurso, nota-se que, além de estabelecer relações diretas com o contexto em que foi produzido, esse discurso faz alusões a outros enunciados pertencentes à mesma formação discursiva, num nítido exemplo de interdiscursividade, mostrando a auto-afirmação da mulher na sociedade.

Nesses enunciados em que mulheres falam de maneira a construir uma imagem de si, pode-se observar que nos discursos mais recentes do forró chama atenção para a mulher que procura

se mostrar como independente e segura de si, contrapondo-se ao homem que erra e assume diversas posturas diante desses erros: há os que se orgulham de serem “desmantelados” e há os que tentam se mostrar como arrependidos para obter perdão e conservar o relacionamento amoroso. Isso leva a mulher que antes era submissa, dando lugar à outra que já não se conforma com as atitudes do homem e procura se valorizar, cuidando mais do corpo e do visual. A identidade da mulher passa a ser construída com base nos novos moldes, ou valores, apresentado nas letras das músicas de Forró da atualidade.

#### 4. Análise da música *Galera da Rodinha*

A música é um gênero discursivo da esfera midiática de grande divulgação e circulação na internet, na TV e no rádio. Nesse trabalho, analisa-se a letra ou o texto poético que tem circulação no campo midiático. Como gênero discursivo, a letra da música possui uma materialidade em textos poéticos, já que elas são escritas em versos para uma facilitação do canto. Além disso, elas são rimadas e a quantidade de sílabas é contada, em boa parte das músicas. Contudo, nas letras das músicas de Forró, embora tenha essa materialidade, os versos constituídos de estrutura rimada, mas, sem nenhuma preocupação rigorosa teórica e com, na maior parte das letras das músicas, o uso exageradamente repetitivo tanto no uso de vocábulos como na batida rítmica para que a música “grude” em nossa cabeça como um chiclete, sem esquecermo-nos dessa batida e da letra por um bom tempo. Assim, as letras das músicas são curtas e repetitivas propositalmente.

A formação discursiva da banda Aviões do Forró é advinda da resultante mutação do Forró ao longo do tempo. De acordo com Silva (2003), em meados da década de 1940, o forró tradicional trazia simbolicamente representado a geografia do campo, a cultura e o universo rural do homem sertanejo. Já a partir de 1975 e consolidando-se na década de 1990, o Forró Universitário é o fruto da junção do Forró Tradicional com os ritmos do *pop* e *rock*, porém, respeitando a tradição, mesmo

apelando para um público mais jovem, o universitário. Com uma proposta mais inovadora, a partir do início da década de 1990, o Forró passou por uma maior transformação por incorporar mais instrumentos, bailarinas, roupagem mais colorida e elementos de músicas sertaneja, romântica, brega e até do axé para criar o Forró Eletrônico.

Nesse ínterim, a banda Aviões do Forró surgiu com uma proposta inovadora, incorporavam conceitos de outros gêneros musicais como *axé music*, música sertaneja e pagode.

Podemos citar como exemplo de uma banda de *axé music* É o Tchan! que surgiu na década de 1990, que tinha no seu repertório diversas letras de músicas de teor erótico e duplo sentido. O grupo era formado por dois cantores, um dançarino e duas dançarinas, que costumavam usar roupas muito coloridas, muito coladas e curtas, que expunham propositalmente o corpo.

Com uma proposta que incorporava todos esses conceitos de uma banda de *axé music*, a banda Aviões do Forró foi formada em 2002, na cidade de Fortaleza CE, sendo notória a gigantesca influência, desde o ritmo das músicas, a roupa dos cantores e das dançarinas das bandas, até as letras das músicas, das bandas do *axé music* (em especial a banda É o Tchan!) para com a banda Aviões do Forró.

Na formação discursiva da banda Aviões do Forró, que chamaremos de Forró Moderno, percebemos a tentativa de aglutinação do ritmo e valores empregados pelas bandas de *axé music* que fizeram sucesso na década de 1990, com o objetivo de atrair cada vez mais o público jovem, com letras dançantes, com músicas alegres, um som cheio de arranjos envolventes e coreografias sensuais insinuantes, porém, extremamente apelativas com forte teor sexual e duplo sentido, tendo “o intuito de se desprender de quase todo conservadorismo e tradicionalismo presente nos meandros do estilo” (OLIVEIRA, 2012).

Diante dessa nova estética do Forró Moderno criado por bandas como Aviões do Forró, os jovens da região passaram a rejeitar os modelos regionais de identidade, de seus pais e avós, de um sentimento de nordestinidade que é associado a um sertão



rural e sofrido por causa da seca. Segundo Oliveira (2012), “a música de uma forma geral, consequentemente a popular, tem o poder de através de seus ouvintes renegociar socialmente o que é ou não permitido”. Logo, as músicas de Forró da banda Aviões do Forró têm como temática, bastante forte, a apologia (ao sexo e ao álcool) e ao machismo de forma preponderante, uma geração aberta ao novo e ao experimento de prazeres e à banalização (FARIA, 2002). A mulher é um tema recorrente, mas, de forma “coisificada” ou é tratada como um objeto ou como uma mulher que mostra auto-afirmação na sociedade e o homem como másculo, viril e dominante diante da figura da mulher e/ou “raparigueiro”, o homem que sai e consegue ficar com todas as mulheres que quiser.

Porém, o objetivo desse artigo não é fazer uma extensa análise das várias letras das músicas do Forró Moderno de suas várias bandas, mas, sim, de uma letra de música da banda Aviões do Forró: *Galera da rodinha*.

*Galera da rodinha* é uma letra de música dançante da banda Aviões do Forró. Apesar de ser uma faixa do álbum *Aviões do Forró – Promocional de Maio – 2015* lançado em 2015, fez bastante sucesso no decorrer do mesmo ano, sendo colocada já como uma música *clássica* dos 13 anos de sucesso da banda. Apesar de que, inicialmente a banda prezasse por letras de músicas consideradas pela crítica musical como de qualidade e com letras interessantes, porém, depois de anos na estrada, decidiu transitar num campo das letras de músicas com muito mais duplo sentido e apelo sexual, como a música *Galera da rodinha*.

A letra da música *Galera da rodinha* é dividida em três estrofes com versos curtos e rimados. Observando-se o arquivo do Forró Moderno e o projeto da renovação proposto por tal segmento musical, percebe-se o alto apelo sexual e duplo sentido presentes, que condensa em si mesma as várias manifestações musicais, que através de uma síntese que retoma por meio da interdiscursividade e pela memória discursiva a evolução da letra da música da década de 1990 e início do século XXI, que chamamos de Forró Moderno.

*Galera da rodinha* se inicia com uma locução do vocalista que diz:

Atenção mulherada!  
 se seu namorado não ti dá o valor que você merece,  
 chame sua amiga, vá pra sua casa,  
 ligue o som do Avião bem alto na caixinha da Bose,  
 ajeita a maquiagem, ajeita o cabelo,  
 bota aquela saia, AQUELA SAIA!  
 E venha mostrar pra que veio,  
 e vai pra lá que nós vamos ti valorizar no show do Aviões,  
 vem comigo assim oh!  
 (AVIÕES DO FORRÓ, 2015, faixa 8).

Nesse enunciado inicial, observa-se que o sujeito autor faz uma chamada a todas as mulheres que o namorado não dá valor que ela merece e passa a exprimir algumas sugestões de como dar o troco a essa falta de valorização. Observamos os primeiros resquícios da “coisificação” da mulher, pois ela passa a ser realmente valorizada por colocar em prática algo como que uma receita que descrita acima. Entre outros elementos descritos nesta receita, temos “bota aquela saia” que é repetida de forma imperativa e enfática: “Aquele Saia!”. Não se trata de qualquer saia, mas uma saia comum as mulheres que costumam frequentar esse tipo de show, pois ele diz “venha mostrar” e “vai pra lá que nós vamos ti valorizar no show do Aviões”, como sendo a real formula ao qual a mulher pode e deve ser valorizada: roupa curta e “mostrar pra que veio” ou se insinuar com as colegas por meio de danças provocativas e, de certa forma, eróticas para vários homens.

A primeira estrofe da letra da música repete os versos, que é a forma chiclete para que os ouvintes não se esqueçam da letra, junto com um swing extremamente dançante. Isso descreve algo comum nos shows do Forró Moderno e remetem à década de 1990 as bandas de axé: rodas de homens observando mulheres jovens dançando de forma insinuante e provocativa. A primeira estrofe diz:

A galera da rodinha  
 Batendo palminha  
 Te valorizando  
 E você indo até o chão.  
 (AVIÕES DO FORRÓ, 2015, faixa 8).

Grande Sucesso na década de 1990, a banda É o Tchan! já tinha esse duplo sentido nas letras de suas músicas, sendo suas músicas executadas de forma que fiquem mulheres no centro, dentro de uma roda de pessoas, dançando de forma insinuante, provocativa e até erótica. Uma música de bastante sucesso nesse período foi a música *A dança do bumbum* do álbum “Na cabeça e na cintura” de 1996 da banda É o Tchan!. Em parte, a letra diz:

Conheci uma menina que veio do sul  
 Pra dançar o tchan e a dança do tchu tchu  
 Deu em cima, deu em baixo,  
 na dança do tchaco  
 E na garrafinha deu uma raladinha  
 Agora o Gera Samba mostra pra vocês  
 A dança do bumbum que pegou de uma vez  
 Bota a mão no joelho  
 E da uma baixadinha  
 Vai mexendo gostoso,  
 Balancando a bundinha  
 (É O TCHAN!, 1996, faixa 1).

Percebe-se assim um conjunto de regularidades que determinam uma homogeneidade e fechamento de ideologias presentes nas músicas acima citadas.

Continuando a análise da primeira estrofe da letra da música *Galera da rodinha*, observamos a “coisificação” da mulher, pois ela passa a ser valorizada por estar “indo até o chão”, ou seja, uma forma implícita de dizer que a mulher ideal, e que deve ser valorizada, será aquela que dança e requebra e se insinua para os homens, no plural com indicativo de que são vários homens pra quem essa mulher valorizada/ideal deve se expuser, reforçando algo já dito na locução inicial da letra da música.

A segunda estrofe diz:

Não chora  
 Ele não merece  
 Já já tu esquece  
 Ele é quem vai ficar na pior  
 Não chora  
 Ele não é nada  
 Simplesmente nada  
 Você é uma linda e bem melhor  
 (AVIÕES DO FORRÓ, 2015, faixa 8).

Nessa estrofe, por meio da observação de seu discurso, nota-se uma tentativa de mostrar uma auto-afirmação da mulher na sociedade moderna, que já tem inúmeros movimentos com o objetivo de mostrar que a mulher não pode ser frágil nem aceitar de forma submissa a dominação masculina. Porém, essa auto-afirmação descrita nessa segunda estrofe vem atravessando os discursos de que a mulher é frágil e “chora por qualquer coisa”, pois ela não deve chorar, mostrando o ponto de vista que a mulher deve ter da pessoa amada: “ele não é nada, simplesmente nada”. Enquanto isso, essa mulher moderna é descrita como “uma” linda e “bem melhor”, ou seja, bem melhor sozinha e não muito linda para estar sofrendo por quem não merece.

Na terceira estrofe temos:

Vai na frente do espelho  
 E dar um grau no cabelo  
 Passa uma maquiagem  
 Veste a saia curtinha  
 Simbora hoje a noite é nossa  
 Bora descer na balada  
 Fazer uma rodinha  
 Bora tomar uma rodada  
 E ficar piradinha  
 E dança que a noite é uma criança  
 (AVIÕES DO FORRÓ, 2015, faixa 8).

Na terceira estrofe, podemos observar o retrato da cultura aberta ao novo, ao experimento dos prazeres e à banalização, que

deixa de lado o homem (e a mulher) trabalhador e conservador. A representação da mulher de verdade passa a ser associada a mulher que gosta de festa e, não somente isso, vai se arruma toda e “veste a saia curtinha” indicando o objetivo que a mulher deve ter na noite: ir pra festa “tomar uma rodada e ficar piradinha”. Temos a presença do consumo excessivo de álcool (“uma rodada” e “ficar piradinha”) e o envolvimento sexual.

Essa mulher descrita nessa letra deve deixar os valores conservadores de lado e se debruçar na nova mulher moderna, aquela que não é feita de boba pelo homem, nem se apaixona, mas, vive uma vida desregrada e sem compromissos, inclusive os amorosos.

Em linhas gerais, uma análise da identidade presente no discurso na letra da música *Galera da Rodinha* da banda Aviões do Forró chama atenção para a mulher que procura se mostrar como independente e segura de si, contrapondo-se com a mulher da tradição anterior (uma mulher dona de casa, responsável, que cuida de seu marido e filhos) que não querem conservar nem um relacionamento amoroso.

Em suma, o exposto acima leva ao pensamento que a mulher que antes era submissa, dando lugar à outra que já não se conforma com as atitudes do homem e procura se valorizar, cuidando mais do corpo e do visual. A identidade da mulher passa a ser construída com base nos novos moldes, ou valores, apresentado nas letras das músicas do Forró Moderno, como na música *Galera da Rodinha* de Aviões do Forró.

## 5. Considerações finais

Essa pesquisa objetivou a estudar a mulher nas músicas de forró, e, em especial, a letra da música *Galera da Rodinha* da banda Aviões do Forró e como a identidade da mulher nordestina na letra desta música. Assim, chegamos à conclusão que essa é uma pesquisa extremamente interessante e relevante, que pode ser estudado sob várias perspectivas e ainda tem muito a ser considerado e explorado.

Em nosso estudo, analisamos as “feminilidades” ou a identidade da mulher na música de Aviões de Forró (*Galera da Rodinha*). Com base na letra dessa música, observamos a identidade de uma mulher vista como objeto, ou a “coisificação” da mulher, pois a música é composta por uma multiplicidade de discursos que influenciam diversos grupos e produzem variados sentidos.

Evidenciando o comportamento da mulher e do homem, buscamos interpretar a linguagem utilizada na música e das representações sociais em sua letra, para não ficarmos no campo das especulações ou “achismos” acerca de sua interpretação. Para tanto, a metodologia utilizada foi a Análise do Discurso como técnica, pois:

Análise de Discurso não trabalha com a língua enquanto um sistema abstrato, mas com a língua no mundo, com maneiras de significar, com homens falando, considerando a produção de sentidos enquanto parte de suas idas, seja enquanto sujeitos, seja enquanto membros de uma determinada forma de sociedade (ORLANDI, 2005, p. 15-16).

Com base nesse pensamento, analisamos na letra da música assuntos como o uso de bebidas alcoólicas, culto da forma beleza por parte da mulher, a mulher sendo valorizada só se ela tiver uma atitude liberal e com auto-afirmação, mulher traída que são instigadas a trair e ficando subentendido a promiscuidade sexual.

Assim sendo, concluímos que a identidade da figura feminina, construída a partir dessa música que é um meio midiático, tem um processo de legitimação que lhe é conferido, aos poucos, por todas as classes sócias, gerando uma interação cultural, onde os sentidos são produzidos. Entre os vários sentidos, temos essa da figura feminina, pois “as palavras simples do nosso cotidiano já chegam até nós carregadas de sentidos que não sabemos como se constituíram e que, no entanto, significam em nós e para nós” (ORLANDI, 2005, p. 20).

Sendo a música uma forma de arte que é construída e modifica com o passar do tempo, entre outros fatores, é inegável que aconteçam mudanças a condição da identidade da mulher nas

letras das músicas do Forró Moderno. Portanto, julgamos haver a necessidade de continuidade da pesquisa e discussões acerca dessa temática, levando-se em conta outras músicas desse gênero e as condições sócio-culturais que as contextualizam, pois analisamos um processo em movimento que produzem inúmeros sentidos e significações sócias possíveis.

## Referências

BAUMAN, Zigmunt. **Identidade**. Entrevista a Benedetto Vecchi. Trad. Carlos Albert Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005

MARCONDES, Marcos Antônio. **Enciclopédia da Música Brasileira**: Erudita, folclórica, popular. 2 ed. São Paulo: Art Editora/Itaú Cultural, 1998.

FARIA, Cleide Nogueira de. Puxando a sanfona e rasgando o Nordeste: relações de gênero na música popular nordestina (1950-1990). In: **Mneme**, Revista de Humanidades, v. 03. n. 05, abr./mai. Caicó RN. 2002.

FOUCAULT, Michel. **Arqueologia do saber**. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária. 2008.

\_\_\_\_\_. **Microfísica do poder**. Organização, introdução e Revisão Técnica de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

\_\_\_\_\_. **A ordem do discurso**. 14 ed. São Paulo: Loyola, 2015.

FREIRE, Libny Silva. Forró eletrônico: uma análise sobre a representação da figura feminina /Libny Silva Freire. – 2012.

HARRIS, Z. Discourse analysis. In: **Language**, New York, v. 28, n. 1, p. 1-30, 1952.

KYOMA, Silva Oliveira. **O forró e os novos sentidos da identidade nordestina**. Universidade Federal Fluminense. Niterói RJ. 2012

MAINGUENEAU, Dominique. **Novas tendências em análise do discurso**. 3 ed. Campinas, SP: Pontes, 1997.

\_\_\_\_\_. **Termos-chave da análise do discurso**. Belo Horizonte: EUFMG, 1998.

ORLANDI, Eni Puccinelli. **Análise do discurso: princípios e procedimentos**. 6. ed. Campinas: Pontes, 2005.

SILVA, Expedito Leandro. **Forró no asfalto: mercado e identidade sociocultural**. São Paulo: Annalume. 2003

COSTA JUNIOR, Cláudio Cesar Palheta; SILVA, Yáskara Fabíola Bezerra da. **A mulher nas letras de Aviões do Forró: Discussões acerca do machismo e da identidade feminina na era do Forró eletrônico**. Universidade do Estado do Rio Grande do Norte. Mossoró, RN. 2013.

SANTOS, Rubenilde de Oliveira. EUGÊNIO, Benedito G. **Discursos sobre a mulher em letras de forró de grupos nordestinos**. Campina Grande: Realize, 2012.

OLIVEIRA, Rachel Facundo Vasconcelos de; COSTA, Lígia Barbosa; ARAÚJO, Alessandra Oliveira ARAÚJO. **Uma análise do retrato da mulher dentro do forró**. Universidade de Fortaleza - UNIFOR, Fortaleza, CE. 2010.

#### SITES:

Músicas da banda Aviões do Forró. Música *Galera da rodinha*. Disponível em: <http://www.vagalume.com.br/avioes-do-forro/a-galera-da-rodinha.html>. Acesso em 28/12/2015 às 23h18min.

Biografia da banda Aviões do Forró. Acessado no dia 28/12/2015 - <http://www.avioesdoforro.com.br/go/#biografia>

Músicas da banda É o Tchan. Acessado no dia 06/01/2016 <https://letras.mus.br/e-o-tchan/70/>.



# Capítulo VII

---

## A ética como tarefa fundamental da educação

*Nilo Agostini*<sup>1</sup>

### 1. Introdução

A formação cultural na contemporaneidade encontra-se em processo de mudança, acompanhada por um “pensamento ainda em construção”<sup>2</sup>. Nesta construção, há quem questione a ética como referência básica da educação<sup>3</sup>. Outros, no entanto, apontam para “um *déficit* de ética na proporção inversa ao enfoque cognoscitivo-epistemológico de produção de conhecimento e habilitação de profissionais especialistas para atender o mercado”<sup>4</sup>. Por isso, não falta quem questione uma educação apenas voltada para o desenvolvimento de habilidades e competências para resolver os problemas, mesmo que científicos. Ademais, são comuns questões como estas: Qual o espaço ou mesmo a necessidade de se falar de valores? Qual a visão de mundo que estes supõem? Como pensar educação e ciência numa sociedade em constante transformação?

Estas primeiras questões nos levam a refletir sobre a educação como processo de formação humana, buscando identificar o grau de participação da dimensão ética na natureza da educação. Apresenta-se um desafio de grande porte quando a educação chama a si “a responsabilidade por uma formação eticamente constituída e epistemologicamente em

---

<sup>1</sup> Doutor em Teologia e professor da Universidade São Francisco (USF). E-mail: [nilo\\_agostini@hotmail.com](mailto:nilo_agostini@hotmail.com).

<sup>2</sup> SEVERINO, Antônio Joaquim. A busca de sentido da formação humana: tarefa da filosofia da Educação. **Educação e Pesquisa**, São Paulo, v. 32, n. 3, p. 629, 2006.

<sup>3</sup> Cf. *ibid.*, p. 628-629.

<sup>4</sup> SANGALLI, Idalgo José. Considerações sobre a ética na educação. In: KUIAVA, Evaldo A.; PAVIANI, Jayme. **Educação, ética e epistemologia**. I Congresso Internacional: Filosofia, Educação e Cultura – 2004. Caxias do Sul: Educs, 2005, p. 191.

desenvolvimento”<sup>5</sup>, o que requer uma compreensão de educação para “além de qualquer processo de qualificação técnica”, remetendo para a “formação de uma personalidade integral”.<sup>6</sup> A educação ética parece ocupar um lugar central, pois leva à formação do sujeito ético. Segundo Rodrigues, nisto reside “o objetivo fundamental da educação”.<sup>7</sup>

No limiar de uma mudança de época, da modernidade para a pós-modernidade, tende a se impor o sistema da racionalidade econômica, sustentador de um modelo de exclusão, fruto de uma sociedade industrial capitalista. Neste contexto, ressurgem a discussão ética sobre o lugar do ser humano, o uso das biotecnologias, a ambiguidade da globalização e especialmente o lugar da educação. Vivemos uma realidade contraditória e em permanente transformação que, segundo a UNESCO, requer que se faça do século XXI o século da educação<sup>8</sup>; porém, uma educação ética, o que “obriga a escola a passar pelo caminho da ética”.<sup>9</sup>

Este texto busca discutir o lugar da ética na educação, sua abrangência no processo de formação do ser humano, resgatando a experiência da alteridade, no atual processo civilizatório. Identifica o sujeito ético, enquanto sujeito na práxis, ou seja, na ação e reflexão sobre o mundo, capaz de decisão e ruptura, porque fundado numa liberdade responsável. A mutação cultural e civilizacional de nossos dias requer uma educação capaz de formar sujeitos éticos, capazes de uma autorreflexão crítica, no respeito do outro. Identificamos uma transversalidade ética na educação, processo que perpassa o currículo e todo o ensino-aprendizagem, bem como o ser humano na sua integralidade.

---

<sup>5</sup> CARBONARA, Vanderlei. Educação e ciência: sobre a formação científica numa perspectiva ética. In: KUIAVA, Evaldo A.; PAVIANI, Jayme. Op. cit., p. 173.

<sup>6</sup> SEVERINO, Antônio Joaquim. Op. cit., p. 621.

<sup>7</sup> RODRIGUES, Neidson. Educação: Da formação humana à construção do sujeito ético. **Educação & Sociedade**. Campinas, n. 76, v. 22, p. 232, 2001.

<sup>8</sup> Cf. AHLERT, Alвори. Reflexões éticas e filosóficas sobre a educação escolar. **Revista Iberoamericana de Educación**. Madrid/Buenos Aires, n. 42/6, p. 2, 2007. Disponível em: <http://www.rieoei.org/jano/1950Ahlert.pdf>. Acesso em: 08 fev. 2015.

<sup>9</sup> Ibid., p. 4.

Informo aos leitores que o presente texto é uma versão, com algumas modificações, de uma pesquisa discutida e apresentada nos Anais do *III Encuentro de las Ciencias Humanas y Tecnológicas para la integración en la América Latina y Caribe – Internacional de Conocimiento: Diálogos en nuestra América*, que se realizou em Goiânia, nos dias 7, 8 e 9 de maio de 2015.

## 2. A mudança de época

Atualmente, “há consenso quase unânime hoje entre os analistas da sociedade mundial de que estamos passando por uma grande mutação cultural e civilizacional”.<sup>10</sup> Vivemos uma mudança de época que carrega consigo uma mudança de paradigmas, decorrente “de uma nova compreensão da realidade e significa nova rota ou novo rumo, que orienta a definição de políticas, que passam a ser perseguidas por métodos, estratégias e instrumentos”.<sup>11</sup> Esta mudança de época repercute na cultura, afeta as relações humanas, invade campos os mais diversos e ressoa muito forte no campo da educação. Indecifrável ainda no seu todo, apresenta-se como um enigma.<sup>12</sup> Impulsionados pela velocidade com que nos movemos e nos comunicamos e pelo número de informações disponíveis e de domínio público, participamos de uma nova era, empurrados por novas tecnologias que avançam de maneira muito rápida. “A pressão para um modo global de vida faz com que os paradigmas existentes deixem de responder às demandas da sociedade, exigindo a elaboração de novos conceitos”.<sup>13</sup>

Somos herdeiros de uma tradição que nos vem dos gregos e perpassa o discurso filosófico da Antiguidade e da

---

<sup>10</sup> BOFF, Leonardo. **Nova era: a civilização planetária**. 2ª. ed. São Paulo: Ática, 1994, p. 11.

<sup>11</sup> XAVER, Odila Silva. A educação no contexto de mudanças. **Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos**. Brasília, v. 78, n. 188/189, p. 293, jan./dez., 1997.

<sup>12</sup> Cf. NEUTZLING, Inácio. Uma época de mudanças. Uma mudança de época. Algumas observações. **Convergência**. n. 409, março, p. 107, 2008.

<sup>13</sup> ALVES, Antônio Heliton. **Pessoa e trabalho num contexto de mudança de época, à luz da Doutrina Social da Igreja**. Dissertação de mestrado. Porto Alegre: PUCRS, 2009, p. 29.

Medievalidade, ancorada numa educação pensada como formação ética.<sup>14</sup> Trata-se de um empreendimento ético-formativo, sensível aos valores, com forte sensibilidade axiológica, apostando na qualidade do humano como pessoa ética. Como nos afirma Severino, não faltam “alusões às dimensões social, política, comunitária da existência histórica dos seres humanos”.<sup>15</sup> No entanto, no quadro da cultura greco-latina, a própria política fica condicionada à ética, que se expressa na prática da virtude que funda a justiça e lastreia a vida digna da comunidade. O Cristianismo antigo e medieval, impregnado pela cultura grega, reforçou esta concepção de educação como formação ética.

Um novo ponto de partida, no entanto, toma corpo com a emergência da modernidade, a começar pelo humanismo renascentista (séculos XIV, XV e XVI), através do qual abre-se, no seio da cultura ocidental, um “processo que se notabilizou por buscar, sublinhar e favorecer tudo o que aperfeiçoasse o homem intelectualmente e praticamente. Nele, o indivíduo é visto como ‘valor absoluto’, a natureza como seu ‘reino’, a história como sua ‘criação’ e a arte como expressão de sua ‘superioridade’ sobre os demais seres da criação”.<sup>16</sup> Nos séculos XVI, XVII e XVIII, vemos tomar forma o espírito da modernidade em suas diferentes escolas, tais como o empirismo, o iluminismo e o criticismo. Cria-se um forte movimento que se afasta progressivamente da concepção greco-latina, para enfatizar o processo histórico, com a primazia do social, enquanto “elemento explicativo do modo de existir humano”.<sup>17</sup> Na esteira deste novo tempo, a educação assume as mesmas referências sob uma justificativa política, de ordenação do social. O intuito passa a ser de formar o cidadão, criando as condições para a construção de uma cidadania, na qual ele se integre na cidade dos homens e vá se constituindo o sujeito pessoal.

---

<sup>14</sup> SEVERINO, Antônio Joaquim. Op. cit., p. 623.

<sup>15</sup> Ibid., loc. cit.

<sup>16</sup> REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da Filosofia**. Vol. I. São Paulo: Paulinas, 1990, p 349.

<sup>17</sup> SEVERINO, Antônio Joaquim. Op. cit., p. 627.

Na formação cultural da contemporaneidade, instaura-se, por sua vez, um processo de mudança profundo, num movimento já de pós-modernidade. Numa crítica à modernidade, sobretudo pelos “comprometimentos da razão com o poder opressivo sobre o homem, da hostilidade da razão à vida”<sup>18</sup>, a pós-modernidade funda-se numa atitude crítica radical, assim observada por Rouanet:

Depois de Marx e Freud, não podemos mais aceitar a ideia de uma razão soberana, livre de condicionamentos materiais e psíquicos. Depois de Weber, não há como ignorar a diferença entre uma razão substantiva, capaz de pensar fins e valores, e uma razão instrumental, cuja competência se esgota no ajustamento de meios e fins. Depois de Adorno, não é possível escamotear o lado repressivo da razão, a serviço de uma astúcia imemorial, de um projeto imemorial de dominação da natureza e sobre os homens. Depois de Foucault, não é lícito fechar os olhos ao entrelaçamento do saber e do poder. Precisamos de um racionalismo novo, fundado numa nova razão.<sup>19</sup>

Tributária da Escola de Frankfurt, identificamos a teoria crítica, segundo a qual a razão moderna perde a sua legitimidade por ter se transformado numa razão instrumental, a serviço da ciência e da tecnologia, numa “hipertrofia do racional puro, que exorcizou o corpo e desencantou o mundo”.<sup>20</sup> Na esteira de Nietzsche, a teoria crítica, com Adorno à sua frente, resgata a experiência estética, numa revalorização da corporeidade, agora como vivência subjetiva.

A educação assume o desafio da pós-modernidade que é o de garantir a autonomia do sujeito, numa recusa das metanarrativas, dos dogmas e discursos da racionalidade, propensos a ceder à tentação da universalidade e da totalidade.

---

<sup>18</sup> Ibid., p. 629.

<sup>19</sup> ROUANET, Sérgio Paulo. **As razões do iluminismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p. 12.

<sup>20</sup> SEVERINO, Antônio Joaquim. Op. cit., p. 630.

Para isso, requer-se uma “educação dirigida a uma autorreflexão crítica”.<sup>21</sup> Para Adorno, mesmo que o conhecimento guarde seu papel fundamental na educação, ele não se reduz ao lógico-formal, mas “corresponde literalmente à capacidade de fazer experiências”, numa “educação para a experiência”.<sup>22</sup> Esta educação, segundo Severino, terá que assumir um compromisso:

O compromisso da educação é com a desbarbarização, é transformar-se num processo emancipatório, no qual ocorra uma luta sistemática pela autonomia, pela emancipação. E sua única ferramenta é o esclarecimento que se constitui como a passagem do inconsciente para o consciente, do não ciente para o ciente, do pseudociente para o ciente. O esclarecimento ilumina e elimina [...]. Cabe aos processos educativos investir na transformação da razão instrumental em razão emancipatória.<sup>23</sup>

### 3. A formação do sujeito ético e o respeito do outro

Ante os desafios colocados pela pós-modernidade, a educação tem um lugar central à medida que assume o compromisso de “encontrar alternativas históricas capazes de assegurar a emancipação de todos, tornando-os sujeitos da história”<sup>24</sup>, capazes de uma autorreflexão crítica e de uma “autonomia para organizar os modos de existência e a responsabilidade pela direção de suas ações”.<sup>25</sup> Rodrigues complementa afirmando:

---

<sup>21</sup> MAAR, Wolfgang Leo. Educação, sujeição e crítica na perspectiva de Adorno. In: DALBOSCO, Cláudio. et al. **Sobre filosofia e educação**: subjetividade-intersubjetividade na fundamentação da práxis pedagógica. Passo Fundo: UPF, 2004, p. 121.

<sup>22</sup> ADORNO, Theodor. W. **Educação e emancipação**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995, p. 151.

<sup>23</sup> SEVERINO, Antônio Joaquim. Op. cit., p. 632.

<sup>24</sup> Ibid., loc.cit.

<sup>25</sup> RODRIGUES, Neidson. Op. cit., p. 232.

Essa característica do ser humano constitui o fundamento da formação do sujeito ético. Este deve ser o objetivo fundamental da Educação, ao qual devem ser submetidas toda e qualquer prática educativa, aí incluídas as escolares.<sup>26</sup>

Toda e qualquer prática educativa necessita fundar-se na ética. O foco é a formação do sujeito ético, no atual momento histórico. A finalidade é habilitá-lo a circular e atuar “no conjunto da vida social de forma independente e participativa”<sup>27</sup>, como sujeito social autônomo. Para Rodrigues, “a formação ética é uma necessidade do processo formativo humano, que não pode ser reduzida a uma simples tarefa de produção, organização e distribuição de conhecimentos e de habilidades”.<sup>28</sup>

No entanto, temos que ser perspicazes ante as éticas que, segundo Almeida, se apresentam apenas como “um jogo de palavras, de retóricas argumentativas para legitimar o mesmo poder que oprime, que aliena, que exclui, que mata”<sup>29</sup>; estas são éticas omissas, silenciosas e silenciadoras. Lévinas nos lembra de que a ética, quando aliada ao poder, é uma ética da tirania, do totalitarismo e da injustiça<sup>30</sup>. Por isso, no atual pensamento pós-moderno em construção, “tanto a ética como a política estão sendo questionadas como referências básicas da educação”.<sup>31</sup> É no interior desta crise que, alicerçados na tese de Freire<sup>32</sup>, afirmamos que a tarefa da pedagogia crítica e libertadora passa pelo resgate da legitimidade do sonho ético-político ante a

---

<sup>26</sup> Ibid., loc.cit.

<sup>27</sup> Ibid., p. 251.

<sup>28</sup> Ibid., p. 252.

<sup>29</sup> ALMEIDA, Jorge Miranda de. A educação como ética e a ética como educação em Kierkegaard e Paulo Freire. **Revista da FAEBA – Educação e Contemporaneidade**. Salvador, v. 22, n. 39, 106, jan./jun., 2013.

<sup>30</sup> Cf. LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito: ensaio sobre a exterioridade**. Trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Ediciones 70, 2000.

<sup>31</sup> SEVERINO, Antônio Joaquim. Op. cit., p. 625.

<sup>32</sup> Cf. FREIRE, Paulo. **Pedagogia da Indignação**. Cartas pedagógicas e outros escritos. São Paulo: UNESP, 2000.

realidade injusta, na afirmação da dignidade humana. Trombeta, no verbete alteridade, do *Dicionário Paulo Freire*, demonstra que

[...] a educação é, em sua essência, um processo ético antes de ser consciência crítica, engajamento político e ação transformadora. Ou a educação é ética e respeitosa com a alteridade do outro em sua singularidade, ou não é educação. É este respeito à alteridade do outro a exigência ética de todo o pensamento de Freire. Toda a eticidade da existência humana se dá no reconhecimento da alteridade, da sua dignidade de pessoa e na luta por justiça social. Sem este respeito e reconhecimento do outro não podemos entrar no diálogo libertador. Seguindo o legado ético-pedagógico de Freire, podemos concluir dizendo que o resgate da dignidade do outro, da sua alteridade é condição primeira para a edificação de um projeto mundo/sociedade 'em que seja menos difícil de amar'.<sup>33</sup>

O processo de humanização implica na relação com o outro e na responsabilidade pelo outro, mesmo no interior de situações-limite, como nos afirma Freire.<sup>34</sup> Cabe ao ser humano, ser inacabado e inconcluso, instaurar um diálogo ético e perseverar na sua consecução. Mergulhado na temporalidade, como condição humana, toma consciência de que é neste real que começam todas as possibilidades. É então que ele se abre para um constante devir. Assume-se como ser livre e responsável, capaz de decidir, de escolher, de romper, como atos do sujeito que intervém no mundo. Freire afirma:

Só na história como possibilidade e não como determinação se percebe e se vive a subjetividade em sua dialética relação com a objetividade. É percebendo e vivendo a história como possibilidade que experimento plenamente a capacidade de comparar, de ajuizar, de escolher, de decidir, de romper. E é assim que mulheres e

---

<sup>33</sup> REDIN, Euclides; STRECK, Danilo; ZITKOSKI, Jaime Jose. **Dicionário Paulo Freire**. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2010, p. 35.

<sup>34</sup> FREIRE, Paulo. **Pedagogia do Oprimido**. 45ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005.



homens eticizam o mundo, podendo, por outro lado, tornar-se transgressores da própria ética.<sup>35</sup>

Enquanto ser histórico, neste tempo de possibilidade, o ser humano tem na educação um processo importante. Freire sublinha esta importância, mas adverte de que a educação “tanto pode estar a serviço da decisão, da transformação do mundo, da inserção crítica nele, quanto a serviço da imobilização, da permanência possível das estruturas injustas, da acomodação dos seres humanos à realidade tida como intocável”.<sup>36</sup> Longe das posturas fatalistas ou de um puro treinamento, a educação estimula a curiosidade crítica, garante o direito de decidir e assegura o que Freire nomeia de assunção ética.<sup>37</sup> Abre-se, assim, o caminho para a “façanha da liberdade” que se concretiza na luta pela “feitura da história”, na “marcha esperançosa dos que sabem que mudar é possível”.<sup>38</sup>

Estamos no coração do processo de conscientização. Esta supõe uma inserção crítica na história e “implica que os homens assumam o papel de sujeitos que fazem e refazem o mundo”.<sup>39</sup> Ou seja, não são meros expectadores da realidade, mas nela intervêm, atuam, operam, transformam a realidade e a si mesmos, sendo esta a maneira de existirem. Inserem-se criticamente no processo histórico. Estes emergem como “seres da práxis”<sup>40</sup>, enquanto ela marca “a unidade indissolúvel entre a ação e a reflexão sobre o mundo”.<sup>41</sup>

---

<sup>35</sup> FREIRE, Paulo. **Pedagogia da Indignação**. Op. cit., p. 57

<sup>36</sup> Ibid. p. 58.

<sup>37</sup> Cf. ibid. p. 59.

<sup>38</sup> Ibid. p. 60-61.

<sup>39</sup> FREIRE, Paulo. **Conscientização**. Teoria e prática da libertação. Uma introdução ao pensamento de Paulo Freire. 3ª ed. São Paulo: Centauro, 2008, p. 30.

<sup>40</sup> IDEM. **Educação e mudança**. 30ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 2007, p. 17.

<sup>41</sup> IDEM. **Conscientização**. Op. cit., p. 30.

#### 4. A transversalidade da ética na educação

Segundo a matriz de pensamento de Freire<sup>42</sup>, a ética perpassa a educação, incluindo o currículo e o ensino-aprendizagem. Existe aí um mesmo campo de forças, numa relação de pertinências inclusivas, como que por elipses concêntricas.<sup>43</sup> Educação, currículo e ensino “não podem estar dissociados e são balizados pelos preceitos da ética universal do ser humano, [...] compreendida no contexto da educação crítico-libertadora”.<sup>44</sup> Por meio de estudos realizados no início da década de 80 do século XX, Bicudo já afirmava que “a reflexão sobre as questões éticas que o currículo a ser desenvolvido abrange torna-se um núcleo vital para a escola”.<sup>45</sup>

A ética carrega em si uma perspectiva educacional humanizadora e não condiz com movimentos fragmentados, nem com práticas individuais e isoladas. Ela está implicada em toda prática cultural, especialmente no contexto educacional. Trata-se de uma relação intrínseca, estando presente e fazendo convergir por imbricação as intenções políticas, as perspectivas estéticas e as implicações éticas. Tanto as concepções de educação como aquelas relativas ao currículo e ao ensino-aprendizagem “se relacionam de forma imbricada e [...] transversalizadas pela ética crítica”.<sup>46</sup>

A construção ético-crítica do currículo considera a dimensão axiológica, valorizando a práxis curricular. Propicia, por isso, a conscientização que, na compreensão de Freire, desdobra a capacidade de “agir conscientemente sobre a realidade

---

<sup>42</sup> Cf. FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia**: saberes necessários à prática educativa. 45ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2014.

<sup>43</sup> Cf. SAUL, Ana Maria; SILVA, Antônio Fernando Gouvêa da. Uma leitura a partir da epistemologia de Paulo Freire: a transversalidade da ética na educação, currículo e ensino. **Revista Cocar**. Belém, v. 6, n. 11, p. 8, jan./jul., 2012.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>45</sup> BICUDO, M. A. V. **Fundamentos éticos da educação**. São Paulo: Cortez, 1982, p. 13.

<sup>46</sup> SAUL, Ana Maria; SILVA, Antônio Fernando Gouvêa da. *Op. cit.*, p. 8.

objetivada”<sup>47</sup>, ato que funda a *práxis humana*, ou seja, “a unidade indissolúvel entre minha ação e minha reflexão sobre o mundo”.<sup>48</sup> Esta *práxis* supõe propostas curriculares comprometidas com a humanização, superando “a dicotomização entre a ética na esfera individual e a dimensão ético-política da vida social”.<sup>49</sup> É um processo no qual está inserida toda a comunidade escolar. Aqui está “o ponto de partida para a reflexão e a construção coletiva de uma consciência crítica capaz de subsidiar os sujeitos na transformação da realidade que os espolia do direito à vida digna”.<sup>50</sup>

Freire tem palavras claras sobre a ética na tarefa docente. Vejamos o que ele afirma:

Gostaria, por outro lado, de sublinhar a nós mesmos, professores e professoras, a nossa responsabilidade ética no exercício de nossa tarefa docente. [...] Educadores e educandos não podemos, na verdade, escapar à rigorosidade ética. Mas, é preciso deixar claro que a ética de que falo não é a ética menor, restrita, do mercado, que se curva obediente aos interesses do lucro. [...] Não falo, obviamente, desta ética. Falo, pelo contrário, da ética universal do ser humano. Da ética que condena [...] a exploração da força de trabalho do ser humano, [...] falsear a verdade, iludir o incauto, golpear o fraco e indefeso, soterrar o sonho e a utopia, prometer sabendo que não cumprirá a promessa, testemunhar mentirosamente. [...]. A ética de que falo é a que se sabe afrontada na manifestação discriminatória de raça, de gênero, de classe. É por esta ética inseparável da prática educativa, não importa se trabalhamos com crianças, jovens ou com adultos, que devemos lutar.<sup>51</sup>

---

<sup>47</sup> FREIRE, Paulo. **Conscientização**. Op. cit., p. 29.

<sup>48</sup> Ibid. p. 30.

<sup>49</sup> SAUL, Ana Maria; SILVA, Antônio Fernando Gouvêa da. Op. cit., p. 9.

<sup>50</sup> Ibid., loc. cit.

<sup>51</sup> FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia**. Op. cit., p. 17-18.

Este educador realiza um saber-fazer humanizador e anuncia práticas educativas alternativas. “A prática é o acontecimento político por excelência. [...] A prática deve ser o acontecimento revelador do discurso ético-político, do compromisso, das intencionalidades”.<sup>52</sup> E da prática vai-se ao discurso e não o contrário. A prática pedagógica não pode parar em discursos, mesmo que contundentes. Na explanação de Saul & Silva, “a prática pedagógica, como prática política, pressupõe um ‘por quê’ se ensina, consubstanciado no ‘para quem’ e ‘para quê’; tais pressupostos se revelam nas concretudes do sobre ‘o quê’, do ‘como’ e do ‘com quem’ se faz o processo de ensino-aprendizagem”.<sup>53</sup>

## 5. Ética e formação humana integral

A ética remete sempre para o ser humano. A educação, por sua vez, nunca se dá fora das sociedades humanas. Ao falar de ética, Freire é enfático:

Não é possível pensar os seres humanos longe, sequer, da ética, quanto mais fora dela. Estar longe ou pior, fora da ética, entre nós, mulheres e homens é uma transgressão. É por isso que transformar a experiência em puro treinamento técnico é amesquinhar o que há de fundamentalmente humano no exercício educativo: o seu caráter formador. Se se respeita a natureza do ser humano, o ensino dos conteúdos não pode dar-se alheio à formação moral do educando. Educar é substantivamente formar.<sup>54</sup>

Teixeira, buscando reforçar a instituição escolar pública, propõe:

---

<sup>52</sup> SAUL, Ana Maria; SILVA, Antônio Fernando Gouvêa da. Op. cit., p. 12.

<sup>53</sup> Ibid., loc. cit.

<sup>54</sup> FREIRE, Paulo. Op. cit., p. 34-35.

[...] que a escola eduque, forme hábitos, forme atitudes, cultive aspirações, prepare, realmente, a criança para a sua civilização – esta civilização tão difícil por ser uma civilização técnica e industrial e ainda mais difícil e complexa por estar em mutação permanente.<sup>55</sup>

Para o educador Anísio Teixeira dever-se-ia dispensar uma “educação completa”; ele, em sua época, a situava no quadro desenvolvimentista dos anos 50 do século XX. Segundo estudos de Coelho, essa formação era “calcada em atividades intelectuais, artísticas, profissionais, físicas e de saúde, além daquelas de cunho ético-filosófico (formação de hábitos e atitudes, cultivo de aspirações)”.<sup>56</sup>

Para Freire, o ser humano distingue-se por uma pluralidade de relações, como modo próprio de seu “estar *com* o mundo”<sup>57</sup>; estas são pessoais, impessoais, corpóreas e incorpóreas, a partir das quais se tece um feixe de relações homem-mundo-outro-Criador. Se, por um lado, o ser humano descobre-se inacabado, inconcluso e finito, por outro lado, somente ele é “capaz de transcender”.<sup>58</sup> Tem consciência desta finitude, “cuja plenitude se acha na ligação com o seu Criador. Ligação que, pela própria essência, jamais será de dominação ou de domesticação, mas sempre de libertação”.<sup>59</sup>

Formar integralmente o ser humano é, por isso, uma estratégia fundamental, núcleo irradiador de uma educação integral. Eis o desafio da atualidade, assim descrito por Tavares:

A educação integral tem que ser compreendida como uma estratégia de formação integral do ser humano, que coloca em destaque o papel que tem a educação no seu

---

<sup>55</sup> TEIXEIRA, Anísio. Centro Educacional Carneiro Ribeiro. **Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos**. Rio de Janeiro, v. 31, n. 73, p. 79, jan./mar., 1959.

<sup>56</sup> COELHO, Lígia Martha C. da Costa. História(s) da educação integral. **Em Aberto**, Brasília, v. 22, n. 80, p. 89, abr., 2009.

<sup>57</sup> FREIRE, Paulo. Op. cit., p. 55.

<sup>58</sup> Ibid., p. 56.

<sup>59</sup> Ibid., loc. cit.

desenvolvimento integral. Isto é, a educação integral considera o sujeito em sua condição multidimensional e se desenvolve a partir desta compreensão. Seu objetivo, portanto, é o de formar e desenvolver o ser humano de maneira integral e não apenas propiciar-lhe o acúmulo informacional.<sup>60</sup>

Até pouco tempo, era comum captar o ser humano em partes, separadas, dissociadas. Era como exigir de um trabalhador que se apresentasse unicamente como profissional e deixasse em casa seus sentimentos, suas emoções, suas crenças. Esta visão mecanicista insiste em perdurar nos vários campos da atuação humana. Hoje, porém, sabemos que esta visão é parcial, incapaz de captar toda a riqueza do ser humano. O próprio avanço atual da ciência, segundo Catanante, sinaliza para outra direção:

A ciência mais avançada, a física, mãe da ciência tradicional, reconhece que a realidade é holográfica. Em cada parte, na essência, existe o todo e o todo contém uma fração completa de cada uma das partes. Portanto, quando uma parte é afetada o todo também é. Se uma parte está afetada, isso é consequência do desequilíbrio do todo. Para curar uma parte, portanto – no caso do ser humano –, é importante analisar a causa, o desequilíbrio do todo.<sup>61</sup>

Cultiva-se o ser integral quando a pessoa sabe integrar e sintetizar seu ser social, emocional, espiritual e racional. Atuar com todos estes aspectos em equilíbrio significa, para Catanante, “que agimos com a alma, o coração e a razão totalmente integrados em nossa vida pessoal, profissional e comunitária”.<sup>62</sup>

---

<sup>60</sup> TAVARES, Celma. Educação integral, educação contextualizada e educação em direitos humanos: reflexões sobre seus pontos de intersecção e seus desafios. *Acta Scientiarum. Human and Social Sciences*. Maringá, v. 31, n. 2, p. 142, 2009.

<sup>61</sup> CATANANTE, Bene. *Gestão do ser integral*. Como integrar alma, coração e razão no trabalho e na vida. 3ª ed. São Paulo: Infinito, 2000, p. 43.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 45.

O ser humano é uno, diz a própria teologia. É “uno em corpo e alma”, o que aponta para uma “integridade corpóreo-espiritual”.<sup>63</sup> Trata-se de um sentir unitário, no sentido de um espírito corpóreo ou de um corpo espiritual. Não há dicotomias ou dualismos, como em vários períodos da história se pôde verificar. Consequentemente, só pode haver “uma educação que leve em conta a totalidade da pessoa”<sup>64</sup>, o que requer uma formação integradora das dimensões biológicas, psicoafetivas, sociais e espirituais.

A educação abarca, portanto, o ser humano em todas as suas dimensões, constituindo-se, segundo Rodrigues, “num processo integral de formação humana”, incluindo “a formação do sujeito ético [...], objetivo fundamental da educação”.<sup>65</sup>

## 6. Conclusão

Tendemos hoje a retomar a construção da ética que, segundo Valadier<sup>66</sup>, integra uma nova disposição social por valores morais. Esta é, inclusive, uma questão vital, o que faz Lipovetsky (1994) afirmar que “o século XXI será ético ou não existirá”.<sup>67</sup> Para Morais (1992), temos um desafio na atualidade que é o de “repor a ética como referência à capacidade humana de ordenar as relações a favor de uma vida digna”<sup>68</sup> (p. 5). Segundo Agostini, vivemos, em nossos dias, uma revitalização da exigência ética, assim descrita:

---

<sup>63</sup> DE LA PEÑA. Juan Luis Ruiz. **Criação, graça, salvação**. São Paulo: Loyola, 1998, p. 40.

<sup>64</sup> AGOSTINI, Nilo. **Teologia Moral**: O que você precisa viver e saber. 10ª ed. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 183.

<sup>65</sup> RODRIGUES, Neidson. Op. cit., p. 232.

<sup>66</sup> VALADIER, Paul. **L'anarchie des valeurs**. Le relativisme est-il fatal? Paris: Albin Michel, 1997.

<sup>67</sup> LIPOVETSKY, Gille. **O crepúsculo do dever**. A ética indolor dos novos tempos democráticos. Lisboa: Dom Quixote, 1994, p. 234.

<sup>68</sup> MORAIS, Regis de. Ética e vida social contemporânea. **Tempo e Presença**, Rio de Janeiro, ano 14, n° 263, p. 5, mai./jun. 1992.

Ela está nas primeiras páginas quando a questão é a luta contra a corrupção, nas comissões de bioética, na gerência dos negócios em empresas, na presença da mídia, na gestão da filantropia etc. Verificamos uma real reivindicação social de mais ética, de parâmetros morais, de balizas norteadoras fruto de um consenso comum em termos de valores. Ou seja, é notória a revitalização da ética. Porém, esta revitalização ocorre sob uma nova disposição social, numa nova regulamentação social da ética.<sup>69</sup>

Na educação, o “*déficit* de ética”<sup>70</sup>, já apontado acima, nos faz constatar que formar bem não se reduz à aquisição de habilidades e competências, nem na garantia do conhecimento puramente científico, mesmo importante. O existir humano se tece por meio de relações interpessoais, de uma aspiração por viver bem, da busca incansável de um sentido na vida, nos fazendo entrar num campo da vida “não lógico”. Precisamos “responder pelo sentido do humano”.<sup>71</sup> Nas instituições educativas, a explicitação dos fins éticos deve perpassar seus fins prioritários. Consequentemente, a ética é tarefa fundamental da educação.

Poderíamos nos acomodar e, num processo de ajustamento, nos contentar em “formar profissionais para o mercado” e “cidadãos consumidores”.<sup>72</sup> No entanto, educar é formar pessoas conscientes das implicações ético-morais no seu existir, desenvolvendo sua capacidade de “agir conscientemente sobre a realidade objetivada”<sup>73</sup>, numa *práxis humana* que une ação e reflexão sobre o mundo, num processo de conscientização. A educação, toda perpassada pelo processo de conscientização, liberta a mulher e o homem e promove sua capacidade crítica,

---

<sup>69</sup> AGOSTINI, Nilo. **Ética: diálogo e compromisso**. São Paulo: FTD, 2010, p. 21.

<sup>70</sup> SANGALLI, Idalgo José. Op. cit., p. 191.

<sup>71</sup> Ibid., loc. cit.

<sup>72</sup> Ibid., p. 194.

<sup>73</sup> FREIRE, Paulo. **Conscientização**. Op. cit., p. 29.



possibilitando a sua humanização como seres que criam, optam e decidem.

## Referências

ADORNO, Theodor. W. **Educação e emancipação**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.

AGOSTINI, Nilo. **Teologia Moral: o que você precisa viver e saber**. 10 ed. Petrópolis: Vozes, 2007.

\_\_\_\_\_. **Ética: diálogo e compromisso**. São Paulo: FTD, 2010.

AHLERT, Alvor. Reflexões éticas e filosóficas sobre a educação escolar. **Revista Iberoamericana de Educación**. Madrid/Buenos Aires, n. 42/6, p. 1-8, 2007. Disponível em: <http://www.rieoei.org/jano/1950Ahlert.pdf>. Acesso em: 08 fev. 2015.

ALVES, Antônio Heliton. **Pessoa e trabalho num contexto de mudança de época, à luz da Doutrina Social da Igreja**. Dissertação de mestrado. Porto Alegre: PUCRS, 2009.

ALMEIDA, Jorge Miranda de. A educação como ética e a ética como educação em Kierkegaard e Paulo Freire. **Revista da FAEEBA, Educação e Contemporaneidade**, Salvador, v. 22, n. 39, 105-116, jan./jun., 2013.

BICUDO, M. A. V. **Fundamentos éticos da educação**. São Paulo: Cortez, 1982.

BOFF, Leonardo. **Nova era: a civilização planetária**. 2 ed. São Paulo: Ática, 1994.

CARBONARA. Vanderlei. Educação e ciência: sobre a formação científica numa perspectiva ética. In: KUIAVA, Evaldo A.; PAVIANI, Jayme. **Educação, ética e epistemologia**. I Congresso Internacional: Filosofia, Educação e Cultura – 2004. Caxias do Sul: Educs, 2005, p. 163-175.

CATANANTE, Bene. **Gestão do ser integral**. Como integrar alma, coração e razão no trabalho e na vida. 3ª ed. São Paulo: Infinito, 2000.

COELHO, Lígia Martha C. da Costa. História(s) da educação integral. **Em Aberto**, Brasília, v. 22, n. 80, p. 83-96, abr., 2009.

DE LA PEÑA. Juan Luis Ruiz. **Criação, graça, salvação**. São Paulo: Loyola, 1998.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da Indignação**. Cartas pedagógicas e outros escritos. São Paulo: UNESP, 2000.

\_\_\_\_\_. **Pedagogia do Oprimido**. 45ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005.

\_\_\_\_\_. **Educação e mudança**. 30ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 2007.

\_\_\_\_\_. **Conscientização**. Teoria e prática da libertação. Uma introdução ao pensamento de Paulo Freire. 3ª ed. São Paulo: Centauro, 2008.

\_\_\_\_\_. **Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa**. 45ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2014.

LIPOVETSKY, Gille. **O crepúsculo do dever**. A ética indolor dos novos tempos democráticos. Lisboa: Dom Quixote, 1994.

MAAR, Wolfgang Leo. Educação, sujeição e crítica na perspectiva de Adorno. In: DALBOSCO, Cláudio. [et al]. **Sobre filosofia e educação: subjetividade-intersubjetividade na fundamentação da práxis pedagógica**. Passo Fundo: UPF, 2004.

MAAR, Wolfgang Leo. Introdução. In: ADORNO, T. W. **Educação e emancipação**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995, p. 11-28.

MORAIS, Regis de. Ética e vida social contemporânea. In: **Tempo e Presença**. Rio de Janeiro, ano 14, nº 263, mai./jun. 1992, p. 5-7.

- NEUTZLING, Inácio. Uma época de mudanças. Uma mudança de época. Algumas observações. In: **Convergência**. n. 409, março, p. 107-131, 2008.
- REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da Filosofia**. Vol. I. São Paulo: Paulinas, 1990.
- REDIN, Euclides; STRECK, Danilo; ZITKOSKI, Jaime Jose. **Dicionário Paulo Freire**. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.
- RODRIGUES, Neidson. Educação: da formação humana à construção do sujeito ético. In: **Educação & Sociedade**. Campinas, n. 76, v. 22, p. 232-257, 2001
- ROUANET, Sérgio Paulo. **As razões do iluminismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- SANGALLI, Idalgo José. Considerações sobre a ética na educação. In: KUIAVA, Evaldo A.; PAVIANI, Jayme. **Educação, ética e epistemologia**. I Congresso Internacional: Filosofia, Educação e Cultura – 2004. Caxias do Sul: Educus, 2005, p. 191-203.
- SAUL, Ana Maria; SILVA, Antônio Fernando Gouvêa da. Uma leitura a partir da epistemologia de Paulo Freire: a transversalidade da ética na educação, currículo e ensino. In: **Revista Cocar**. Belém, v. 6, n. 11, p. 7-15, jan./jul., 2012.
- SEVERINO, Antônio Joaquim. A busca de sentido da formação humana: tarefa da filosofia da Educação. In: **Educação e Pesquisa**. São Paulo, n. 3, v. 32, p. 619-634, 2006.
- TAVARES, Celma. Educação integral, educação contextualizada e educação em direitos humanos: reflexões sobre seus pontos de intersecção e seus desafios. In: **Acta Scientiarum. Human and Social Sciences**. Maringá, v. 31, n. 2, p. 141-150, 2009.
- TEIXEIRA, Anísio. Centro Educacional Carneiro Ribeiro. In: **Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos**, Rio de Janeiro, v. 31, n. 73, p. 78-84, jan./mar., 1959.

VALADIER, Paul. **L'anarchie des valeurs**. Le relativisme est-il fatal? Paris: Albin Michel, 1997.

XAVIER, Odila Silva. A educação no contexto de mudanças. In: **Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos**, Brasília, v. 78, n. 188/189, p. 285-304, jan./dez., 1997.

# Capítulo VIII

## O mal e o paradoxo ético em Paul Ricoeur

---

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

### 1. Introdução

Versaremos nesse pequeno artigo sobre o mal, mais precisamente sobre o mal e o paradoxo ético em Paul Ricoeur. Para tanto, utilizaremos como base a *Philosophie de la volonté: 1) Finitude et Culpabilité* 2) *La Symbolique du Mal* (1960) e o *O Conflito das Interpretações* (1969). Um dos temas de que essa obra trata e que nos servirá imensamente é o problema do mal, não a partir da investigação clássica da teodiceia, mas a partir do drama humano. A proposta do autor é fazer um caminho através da liberdade do homem, apesar do absurdo do mal, indo às raízes mais profundas através dos símbolos mais primitivos. Ricoeur, em suas obras, conduz sua pesquisa no confronto de perspectivas opostas, para daí extrair uma gradação racional que é, por assim dizer, plataforma de desenvolvimento racional que permite o recolhimento dos elementos de ambas perspectivas para fazer uma arbitragem entre as múltiplas vias. Em suma, Ricoeur vai aos lugares de interseção e no lugar onde esses não existem, ele constrói pontes entre os domínios das diversas interpretações<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia/Metafísica pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), mestre em Filosofia/Metafísica pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), professor da Universidade Federal de Rondônia (UNIR). E-mail: [profpachecus@hotmail.com](mailto:profpachecus@hotmail.com).

<sup>2</sup>“Gostaria de deter-me e examinar a questão inicial posta nas primeiras linhas do ensaio sobre o *lugar* – periférico ou central – da interpretação da linguagem religiosa em minha filosofia [...] Não há dúvida de que a experiência religiosa expressa em histórias, símbolos e figuras é uma fonte de grande importância de meu gosto pela filosofia. Reconhecer isso não é para mim uma fonte de embaraço – tanto mais que não creio que um filósofo possa estar isento de pressupostos. Sempre se filosofa a partir de alguma parte. Essa afirmação não concerne só ao fato de pertencer a uma tradição religiosa, mas engloba toda uma rede de referências culturais de um pensador, inclusive as condições econômicas, sociais e políticas do seu engajamento intelectual [...] o ponto de partida consiste em pôr uma questão, tida como expressão de um espanto, que determina uma espécie de campo de gravitação para todas as questões ulteriores [...]. A escolha da questão, certamente, não é arbitrária. Mas é difícil separar o que a filosofia deve ao estado do problema quando começa a filosofar e a iniciativa que toma

Em Ricœur, a história do bem é fonte do mistério do mal. O problema dos grandes mitos é saber dar voz ao ato de confiança original, pois por mais radical que seja o mal, o mito do Gênese no diz que, a bondade é ainda mais radical, ou seja, se o mal é radical, a bondade é original. Quanto à prevalência, na reflexão, da destinação fundamental à bondade e à justiça, ela preside o projeto de aperfeiçoamento da espécie humana (RICOEUR, 2018, p. 18).

## 2. A problemática do mal

O tema do mal, em Ricœur, é um dos mais relevantes, pois é através dele que o filósofo francês visa constituir um acesso concreto à Transcendência e, principalmente, à questão da esperança (RICOEUR, 2006, p. 93-94). Ao mesmo tempo que está na origem da sua fenomenologia-hermenêutica (RICOEUR, 1948), o mal faz parte da ontologia humana, ao contrário da questão do esperar ou desesperar. A meditação sobre o mal em *Philosophie de la Volonté: Finitude et Culpabilité* e *La Symbolique du Mal* não é somente para desembaraçar duas noções, finitude e culpabilidade, antes se propõe indicar a problemática concreta que une a existência humana e a Transcendência em uma experiência única. Isso se dá pela tentativa que Ricœur faz de articular o mal e a liberdade em uma relação de reciprocidade que manifesta a desesperança ética cuja afirmação permanece inteiramente aberta à Transcendência, graças ao desejo de justificação, principalmente diante da injustificabilidade do mal.

Antes dessas duas obras, Ricœur em *Karl Jaspers et la Philosophie du Mystère de l'existence* (1947) já comentava que o quadro em que se situa uma filosofia da existência dentro da filosofia do sujeito a qual ao descrever esse sujeito, recupera o direito de pleitear as ideias socráticas contra uma ontologia dramática, a de Pascal contra a de Descartes e a de Kierkegaard contra Hegel (RICOEUR, 1947, p. 120).

---

reorganizando o conjunto da problemática em relação a um novo centro” (Resposta a David Stewart in *A Hermenêutica Bíblica*, 2006, p. 93-94).

É interessante notar que em Karl Jaspers mostra que a filosofia existencial parte da intuição cartesiana do sujeito que superar o erro de assimilar o sujeito ao objeto, em quanto *coisa* (*res*) perdendo a sua especificidade. Diferente de Jaspers em Kant, o pensamento não é um objeto, mas uma consciência geral (KANT, 2001, p. 366).

Depois de Kant, Hegel é o fim da filosofia ocidental concebida como saber universal, total e sistemático. Uma construção esplêndida, de um imponente palácio que é construído, mas não é habitado (RICOEUR, 1947, p. 170).

Ricœur mostra que a filosofia de Jaspers coloca uma abertura da problemática existência para uma metafísica. Sendo que o peso principal da metafísica não porta o drama interior da liberdade que outros, antes de Jaspers, chamaram graça a predestinação: o esforço principal de Jaspers leva a descoberta de uma dimensão propriamente metafísica do mundo (RICOEUR, 1947, p. 234-241).

Antes de prosseguimos, é necessário vermos dois conceitos chaves que Ricœur toma de Jaspers, existência e transcendência. Existência empírica é configurada para Jaspers, como *Existenz* e *Dasein*. O primeiro termo se refere como ser possível, o segundo como existência empírica, ou seja, diz respeito ao homem, ao mundo, aos objetos. Já o termo transcender está relacionado a ultrapassar o *Dasein*, isto é, exceder a orientação do mundo. Em outras palavras, o ato de estar além dos limites humanos e os transcendem (RICOEUR, 1947, p. 17).

O acesso à Transcendência é fornecido por aquilo que se pode chamar de “abordagens da justificação” (NABERT, 1970, p. 150), que se refere às condições indispensáveis à cessação do mal. Conforme Ricœur, pensar corretamente o fim do mal somente é possível se o mal contingente for pensando em uma totalidade significativa que lhe confira certa necessidade. A esperança, para Ricœur, é capaz de realizar essa condição. Ela reconcilia duas interpretações irreduzíveis e antagônicas da vida: a visão moral e a visão trágica do mundo em uma história coerente e não mais em uma história trágico-lógica do ser, que vai da queda à redenção.

É interessante notar que para Ricœur, não poderíamos nos acerrar a uma noção de mal apropriada somente por uma antropologia de caráter filosófico, pois haveria tantas noções do mal que nos perderíamos entre elas. Nosso filósofo, descrevendo as estruturas puras do Voluntário e do Involuntário, funda uma base que permite escapar à ontologização gnóstica do mal, relacionando a falta como acontecimento, queda, acidente. Ele mostra as estruturas finitas do homem que permitem se opor ao peso que o Ocidente teve na concepção de homem e do mal (RICOEUR, 1950, p. 50).

Examinaremos alguns pontos que consideramos pertinentes a uma esperança na filosofia de Paul Ricœur. Ele parte do estudo dos textos bíblicos de feição narrativa, proféticos, apocalípticos e míticos em que o homem é colocado desnudo perante a sua finitude. Essa finitude choca-se com o mistério do mal, encontra a Transcendência e, por fim, gera a esperança.

O primeiro ponto que teremos de abordar é a problemática do mal, na qual o homem é o espaço da manifestação do mal. Assim, abordaremos a relação mal/liberdade (RICOEUR, 1960, p. 15) no esforço de compreender um pelo outro (RICOEUR, 1960, p. 16).

Partiremos em seguida para o segundo ponto, que é o paradoxo ético no qual a experiência do pecado remete ao “retorno” a um arrependimento. Nisso existe uma transição fenomenológica da mancha para o pecado. Também nesse momento abordaremos a confissão que oferece uma saída à emoção e se projeta na culpabilidade, nas noções *perante mim* e do *perante Deus*.

A reflexão anterior nos conduzirá ao um terceiro momento, no qual abordaremos o desejo de justificação do homem que procede da experiência do homem de servidão.

Em um quarto momento, tentaremos mostrar como Ricœur aponta o mal dentro de uma totalidade de sentido. Teremos de explorar o mito adâmico no sentido que a confissão dos pecados nos conduz a uma convergência do mito adâmico com a cristologia.



No quinto momento abordaremos como o mito adâmico explora o ponto de ruptura entre a ontologia e a história. Ao homem é atribuída a responsabilidade do mal que ele “começa” no sentido de uma criação. E no sexto buscaremos mostrar se existe um deus mau dentro de uma visão trágica da existência.

Através desses momentos encontraremos a esperança a que Ricœur se refere em seus textos.

## 2.1. O mal e a liberdade

Ao falarmos sobre o mal, poderíamos supor que Ricœur faça uma teologia ou algo dogmático em relação a esse tema, mas o que ele faz é uma fenomenologia-hermenêutica.

A fenomenologia é, por assim dizer, o primeiro segmento da compreensão filosófica, pois a fenomenologia não pode realizar o seu programa de *constituição* sem constituir-se em uma interpretação da vida do eu. A fenomenologia, não ascende ao plano da realidade em sua plenitude, não ascende ao mundo da vida, ao qual a compreensão é o seu objetivo e a sua posição a sua pressuposição (RICOEUR, 1980, p.59-87).

Entre uma fenomenologia e a hermenêutica existe uma diferença entre a realidade e a possibilidade. A questão do mal representa, para a filosofia, um campo injustificável, da injustificabilidade do mal é a pedra de tropeço, a qual não pode ser afrontada diretamente, se não se destrói a mesma como um pseudoconhecimento ou o mal como mal. O único caminho praticável é o da fenomenologia dos mitos do mal ou uma mítica do mal, na qual a culpa e o sofrimento venham reconhecidos e não redutíveis como finitude e negação.

O problema do mal suscita em Ricœur uma questão mais vasta, uma interpretação filosófica do mito e do símbolo, ou seja, uma relação entre simbólica do mal e fenomenologia da vontade; entre eidética e empírica; entre reflexão e mundo. A filosofia não é um início absoluto, mas uma dúvida, uma interrogação sobre um saber no qual e a partir do qual essa se interroga e da qual duvida. Por isso, a filosofia é reflexão. A filosofia de Ricœur, em especial na *Simbólica do Mal*, provoca um progresso no pensamento, fundando uma relação circular que se instaura entre

fenomenologia e simbólica. De um lado, a criticidade da reflexão fornece o espaço para o realismo da experiência, pois realça a possibilidade de aparecer e evidenciar que existe um caráter simbólico, de ambiguidade irreduzível, que pode ser recuperada pela reflexão. Com a devida análise a reflexão procura justificar o conhecimento prático, sem ser capaz de se adequar, mas recuperando o verdadeiro sentido.

De outra maneira, o realismo da experiência enriquece a reflexão, pois a realidade, em seu mostrar-se, demanda outra reflexão, ou seja, o mal faz parte de uma evidência não recuperável e não alcançável da reflexão.

Podemos mesmo dizer que o tema do mal é introduzido dentro de um plano hermenêutico, através da linguagem escrita (os textos) que amplificam a sua plenificação. Por um lado, os símbolos têm sua plurivocidade em contextos amplos, a escala de um texto; por outro, o conflito das interpretações se mostram de maneira análoga em textos, e, ao passo que vai do símbolo ao texto, se restringe a extensão e não tem a mesma intensidade. Uma dialética desse conflito se desenvolve entre o explicar e o compreender. A interpretação é a mescla de uma fase de explicação e outra de compreensão. Explicar é compreender melhor. A compreensão precede, acompanha e envolve a explicação; a explicação desenvolve a compreensão analiticamente, ou seja, a hermenêutica dos textos sobre o mal conduz a uma interpretação do sujeito que interpreta e sua vinculação ao ser, ao fundo ontológico em que se escreve e daquilo que espera de um ponto de vista escatológico. A constatação de minha finitude me conduz a notar que a esperança é o único meio de superar essa finitude. A esperança é a raiz do consentimento. Mas esse consentimento se faz à luz de uma liberdade de minha pessoa.

Ricœur nos oferece uma advertência ao nos acercarmos do problema do mal à luz da liberdade, pois,

[...] tentar compreender o mal à luz da liberdade é uma decisão arriscada e importante: é decidir-se a entrar no problema do mal pela porta estreita, considerando o mal desde o princípio como algo “humano, demasiado

humano” [...]. Essa decisão não afeta de modo algum a origem radical do mal, senão a descrição e localização do ponto em que se manifesta o mal. Ainda no caso de que o mal estivesse já incrustado na gênese radical das coisas, sempre será certo que unicamente se nos manifesta pelo modo como afeta a existência humana (RICOEUR, 1960, p.14).

Refletir sobre a liberdade é voltar o pensamento para as condições em que essa se realiza. O ser livre do homem segue o seu livre agir, ou seja, a liberdade vem ao homem exercida em todas as expressões de sua vida.

Falar da liberdade significa, assim, abordar o agir humano, pois uma ação é reconhecida como livre quando ela pode ser responsável perante outros e diante de si mesmo (RICOEUR, 1971, p.980). O senso de responsabilidade, que o homem tem diante de sua ação, revela a liberdade humana, pois não seria uma ação de que o homem se sente responsável se ele não fosse livre. A capacidade física e psicológica de que o homem é dotado é o suporte essencial para a posição dos atos que são significativos. O homem deve assumir a responsabilidade moral pelos atos cometidos, que é proporcional ao grau de liberdade que desfrutava quando os cometeu.

Uma visão ética do mundo, ou seja, “o esforço por compreender cada vez mais intimamente a liberdade e o mal à luz recíproca com que se esclarecem mutuamente” (RICOEUR, 1960, p. 14), que pretenda dar conta da presença do mal no mundo se cruza com a liberdade. Pois, “uma liberdade que se faça a cargo do mal tem uma via aberta a uma compreensão de si mesma excepcionalmente plena de sentido” (RICOEUR, 1988, p.25). É pela liberdade que o homem é capaz de projetar o futuro das ações que pretende cumprir. É também pela liberdade que o homem é capaz de examinar seu passado e rever as ações, mesmo aquelas que não desejaria colocar, pois denunciam o mau uso que fez da liberdade. Essa visão ética do mundo encontra limite na liberdade humana pelo fato de não ser absoluta.

[Essa] visão ética não somente é certo que a razão do mal radica na liberdade, senão que, ademais, a confissão do mal é a condição da consciência da liberdade, já que é nessa confissão que podemos surpreender a sutil articulação do passado com o futuro, do si com seus atos, do não-ser com a ação pura no coração mesmo da liberdade (RICOEUR, 1960, p. 25).

Nessa liberdade limitada, o homem não é, absolutamente, responsável pelo mal cometido. Com efeito, o mal entra no mundo quando o homem o põe, mas o homem somente o põe na medida que cede ao assédio do Adversário.

Por um lado, o mal entra no mundo tanto quanto o ser humano o põe, o ser humano só o põe enquanto cede ao assédio do adversário. Tal estrutura ambivalente do mito da queda assinala já de per si os limites da visão ética do mal e do mundo: ao pôr o mal, a liberdade é vítima de outro” (RICOEUR, 1988, p. 25).

Aí está a limitação da visão ética e do mundo: no colocar o mal no mundo, a liberdade se torna vítima de outro (RICOEUR, 1999, p.286). O espaço da manifestação do mal surge quando há o reconhecimento do mal, quando o aceitamos livremente. O mal que cometo, dentro de uma análise narrativa dos textos Bíblicos, provoca um sofrimento, um mal sofrido, uma punição. Esse mal sofrido pode ter sido praticado consciente, inconscientemente ou mesmo pelos antepassados. Ou seja, o mal que cometo é uma replicação de outro ou em outro, pode ser sofrido por outro, de maneira que o homem se torna vítima do próprio homem.

A visão ética do mundo é limitada, pois não é possível atribuir todo mal, como raiz, ao homem. Ele ao pôr o mal, a liberdade se torna vítima de um *Outro* (RICOEUR, 1960, p.14). O mal, assim, é um desafio, porque é sempre escandaloso, mostra-se sempre com uma lógica mais complexa que a que estamos habituados. Ao mesmo tempo que ele resiste a uma harmonização conceitual, estimula o pensamento sobre o agir

humano perante o mal e o sentindo dessa realidade. Por isso é que o mal é injustificável.

A partir de uma visão ética do mundo que reconhece seu limite, é possível pensar em uma inteligência da liberdade. Essa visão ética, mesmo em seu limite, sublinha a estreita relação entre o mal e a liberdade. O homem tomando sobre si a carga do mal, por sua responsabilidade, faz com que a liberdade se eleve a uma compreensão de si cheia de significado.

Desta forma, em uma visão ética, não somente verdadeiro afirmar que a liberdade seja a razão do mal, mas que a confissão do mal é a condição da consciência da liberdade, pois é nessa confissão que podemos entrever a sútil articulação do passado e do futuro, do eu e dos atos, do não-ser e da ação pura no coração mesmo da liberdade. Essa é a grandeza que representa a visão ética do mundo (RICOEUR, 1960, p.16).

Existe, assim, uma contraposição entre a ética e a antropologia que somente pode ser resolvida através do problema do mal.

A visão ética do mal faz da existência da culpa o seu ponto de partida. Um exemplo clássico é a análise kantiana que parte da visão de um mundo decaído e do homem dividido em si mesmo. Ela radicaliza e transfere tal visão a uma antropologia que falha em encontrar o espaço para colocar-se como diferença. Segundo Ricœur, a análise kantiana “procede de uma antropologia pessimista dominada pela teoria do *mal radical*” (RICOEUR, 1960, p. 92). Assim, o mal no homem vem radicado na sensibilidade, separada da razão. Ricœur mostra que Kant não explora todas as possibilidades originárias do mal, mas dá uma descrição do homem na perspectiva da paixão e no dualismo ético (RICOEUR, 1960, p. 86).

No artigo, *A liberdade segundo a esperança* (1999), Ricœur faz uma aproximação filosófica da liberdade segundo a esperança. Ele explora esse tema a partir de Kant e Hegel. A filosofia da vontade hegeliana tem a capacidade de atravessar todos os níveis de objetivação, de realização, quando mostra que o movimento

da moral kantiana é somente um momento reflexivo infinito, um momento da interioridade na qual surge a subjetividade ética (RICOEUR, 1999, p.356). Contudo, a grandeza da filosofia kantiana supera a filosofia hegeliana pela dinâmica dialética. Para Ricœur, em Kant é que se completa uma aproximação filosófica da esperança. Na pergunta: *que posso esperar?* Coloca os postulados kantianos (RICOEUR, 1999, p.407) de liberdade, imortalidade e da existência de Deus como momentos de instituição da totalidade não atuante, mas esperada.

[...] com a questão: “que posso esperar?”. O próprio “postulado” de Deus não constitui ainda uma religião real; a religião nasce com a “representação” do “bom princípio” num “arquétipo”. E aqui que a cristologia, que o teólogo considera um espaço próprio de inteligibilidade, está relacionada, na filosofia da religião, com a vontade. A questão central da filosofia da religião e está: como e que uma vontade é afetada, no seu desejo mais íntimo, pela representação desse modelo, desse arquétipo de humanidade agradável a Deus, a que o crente chama Filho de Deus? A questão da religião - e Kant prefigura aqui Hegel - desenrola-se ao nível de um esquematismo do desejo da totalidade; ela é, quanto ao essencial, uma problemática da representação, na sua relação com a dialética da Razão prática; ela diz respeito a esquematização do bom princípio num arquétipo (RICOEUR, 1999, p. 339).

A abertura à esperança se dá a partir do postulado da liberdade enquanto verdadeiro ponto da doutrina dos postulados. A liberdade é fundamentalmente, postulada, liberdade afetiva, uma liberdade que pode ser boa e objetiva. Nesse sentido a liberdade é pertencida a cada membro da comunidade de modo que cada um participa. Essa liberdade que é postulada é conforme a liberdade segunda a esperança que se baseia nos dois outros postulados: o da imortalidade e o Deus.

O postulado da imortalidade diz respeito a existência temporal do postulado da liberdade nos termos de uma espera. Em face da esperança a liberdade é um equivalente filosófico da

esperança de ressurreição como uma persistência indefinida da existência. É uma esperança em participar do soberano bem.

O postulado da existência de Deus é resolvido, escatologicamente, na totalidade do *sumo-bem*, pois ela é

[...] pertence à ordem dos fins [...] manifesta a liberdade existencial como o equivalente filosófico do som. Kant não tem lugar para um conceito de Dom, que é uma categoria do Sagrado. Mas tem um conceito para a origem de uma síntese que não está no nosso poder (RICOEUR, 1999, p.411).

Kant, enquanto se move em direção a um horizonte novo, como um “cristão”, que espera em outro, em Deus. Pois, “o Deus que se atesta não é, o Deus que é, mas o Deus que vem” (RICOEUR, 1999, p.395). A palavra Deus,

[...] chama o homem e retira-o da idolatria dele próprio; ela chama o homem ao seu Eu verdadeiro. Em resumo, o agir de Deus, mais precisamente o seu agir para nós, no acontecimento do chamamento e da decisão, é o elemento não mitológico, a significação não mitológica da mitologian (RICOEUR, 1999, p. 493).

Esse nosso poder e essa significação não mitológica da mitologia, nada mais é que a reflexão sobre o mal radical. Ricœur está convicto de que, ao se acercar do problema do mal pela liberdade, não faz algo arbitrário, pois parece a via mais ajustada e *apropriada* à natureza do problema. De fato, “o espaço da manifestação do mal só aparece quando ele é reconhecido, e ele somente é reconhecido à medida que é aceito por uma escolha deliberada” (RICOEUR, 1960, pp.14-15).

Tanto na *Simbólica do Mal* e como no *Conflito das Interpretações*, Ricœur mostra que não é na introspecção psicológica do sentimento da falta, mas símbolos e nos textos sacros que nos é oferecido o ponto de partida a respeito do mal. Esses textos “são os da literatura penitencial nos quais as comunidades de crentes exprimiram a declaração do mal” (RICOEUR, 1999, p.415). Eles contêm a experiência do mal em sua linguagem e, como tal, documentam e

miram a consciência confessante. Na linguagem simbólica da confissão, a consciência religiosa aborda uma compreensão de si, correspondente à compreensão de seus atos dos quais ela se acusa e que são objetivados nos textos bíblicos. Ricœur se limita àqueles símbolos e textos que fazem parte da nossa memória cultural.

Os textos têm a capacidade de mediar a consciência de *si* e o conhecimento de *si*, provendo uma apropriação de sentidos. Na filosofia ricœuriana, têm por função “vencer uma distância, um afastamento cultural, de tornar o leitor igual a um texto tornado estranho, e, assim, de incorporar o seu sentido à compreensão presente que um homem pode ter de si mesmo” (RICOEUR, 1999, p.06). Dito isso, Ricœur propõe religar a linguagem simbólica à compreensão de si, pois:

Toda interpretação se propõe a vencer um afastamento, uma distância, entre a época cultural passada à qual pertence o texto e o próprio interprete. Ao superar essa distância, ao tornar-se contemporâneo do texto, o exegeta pode apropriar-se do sentido: de estranho ele quer torná-lo próprio, isto é, fazê-lo seu; é o engrandecimento da própria compreensão de si mesmo que ele persegue através da compreensão do outro (RICOEUR, 1999, p. 18).

Ricœur assinala que as explicações dadas não lançam o homem para fora de si e, muito menos satisfazem. A linguagem da razão é limitada e derivada, por isso, defende que as linguagens mais arcaicas possam nos dar uma resposta à questão do mal e da liberdade. Por isso, a filosofia deve seguir o caminho pelas expressões menos elaboradas, mais balbuciantes da confissão do mal. “Uma fenomenologia da confissão é, pois, a descrição das significações, e das intenções significadas, presente *numa certa atividade de linguagem: a confissão*” (RICOEUR, 1999, p. 416).

Confessar o mal é ligar o homem, não somente com seu lugar de manifestação, mas também como seu autor. A confissão da falta é, ao mesmo tempo, descoberta da liberdade. Assim, a confissão implica, fundamentalmente, uma visão ética de mundo pela qual se compreende um pelo outro, a liberdade e o mal (RICOEUR, 1999, p. 17).



## 2.2. O despertar ético a partir do símbolo da mancha

A mancha é o símbolo mais primitivo e obscuro, pois marca a concepção mágica da entrada do mal no mundo. Nela predomina a dimensão objetiva do impuro. É, também, o mais elementar e rico símbolo na linguagem da confissão já que diz tudo em enigma o que a filosofia jamais poderia dizer em razão, à luz natural. A mancha não só tem início com um significado físico. Ela pode ter um significado simbólico, ou seja, ela é a valência ética do temor e da justa punição, concebida como reconstrução e a capacidade de elevar-se ulteriormente a uma ordem hiper-ética, na qual o temor se identifica com o amor (RICOEUR, 2013, p. 61). Essa equivalência simbólica da mancha não é uma imputação de um agente pessoal, mas uma violação objetiva de um interdito que mistura falta e mancha (RICOEUR, 2013, p. 41-61). Assim, a mancha é o esquema primeiro do mal (RICOEUR, 2013, p. 61-62).

A consciência da mancha é indireta. A mancha é um mal diagnosticado. Esse mal é reconhecido a partir da desgraça pela qual o homem é afligido e que, no sistema de puro e impuro, recebe uma punição por causa da ofensa a um deus, infração à justiça que devemos às outras pessoas. Ser punido é sofrer, sofrer uma pena proporcional à falta. A punição suscita “uma esperança de que o próprio temor desapareça da vida da consciência”(RICOEUR, 2013, p. 205). A abolição do temor da punição somente é compreendida com o alcance de uma consciência ética que vai do medo à esperança da salvação. A esperança pela salvação não é uma ilusão, mas um anseio que desemboca na confissão do mal.

A transgressão de uma “lei divina” dispara automaticamente um gatilho: o homem se declara culpável independente da consciência de seus atos e de suas intenções. É culpável objetivamente em razão de uma violação involuntária (RICOEUR, 1999, p.281), que sobrevém de um lugar puramente hipotético. O *mal sofrido* é suficiente para estabelecer a culpa da pessoa pelo qual é afligido. Entre o mal e a desgraça existe uma relação de causalidade, equivalente. O *mal psíquico* é sintoma do

mal moral. A ordem psíquica constitui a medida da ordem moral, pois a ética determina e condiciona o nosso ser psíquico.

A relação de equivalência é um estado da consciência no qual o mal e a desgraça “não aparecem dissociados, em que a ordem ética do fazer mal [*mal-faire*] não se discerne da ordem cósmica e biológica do mal-estar [*mal-être*]: sofrimento, doença morte, insucesso” (RICOEUR, 2013, p. 43). Desta forma, o ser moral desenvolve psicologicamente seus efeitos.

A mancha é “uma coisa qualquer que infecta por contato” (RICOEUR, 2013, p. 43), independentemente de toda intenção subjetiva e que “opera como uma força no campo de nossa existência, que é inextricavelmente psíquica e corporal” (RICOEUR, 2013, p. 42). Ela é uma “substância”, algo que infecta nosso ser psíquico e corporal. Assim, o *mal da mancha*, que provém da mancha, tem uma positividade que não resulta do querer humano, pois existe independentemente de todo ato do sujeito. O homem descobre sua existência através das penas a que é submetido. O mal sofrido conduz o homem a se acusar de um mal cometido, que muitas vezes é inconsciente. Ao acusar-se desse mal cometido, o homem confessa, expressa, por suas emoções, o que está em seu interior, esperando de alguma maneira que seja perdoado. Esperando, por assim dizer, um evento futuro que o possa remir. O homem, ao confessar o mal cometido, mostra que a sua “linguagem é a luz da emoção, através da confissão a consciência de culpa é trazida à luz da palavra; através da confissão o homem continua a ser palavra mesmo na experiência do seu absurdo, do seu sofrimento, da sua angústia” (RICOEUR, 2013, p. 24). Isso mostra que o mal afeta, seja ele sofrido ou cometido, a existência humana.

O mal da mancha sinaliza o despertar da consciência e a responsabilidade pessoal que inaugura o momento da confissão de uma falta pessoal, causa presumida de toda desgraça sofrida.

É pelo sofrimento que a mancha educa a consciência para liberdade. A consciência da mancha é uma “consciência terrorista”, que causa uma violência psicológica no indivíduo. Ela vive com medo do castigo do interdito. O transgressor é submetido a uma punição automática e inescrutável destinada a

“satisfazer” a ordem violada. Desencadeada pela cólera, pelo extrapolamento da interdição, a mancha vinga a ordem rompida e expia a ofensa.

Para Ricœur, o mal pelo sofrimento, considerado como uma expiação, enche-se de uma significação ética: “Este mal de sofrimento [*mal-pâtiir*] relaciona-se com o mal da ação [*mal-agir*] tal como a punição procede inevitavelmente da mancha” (RICOEUR, 2013, p. 47). O sofrimento convida o homem a buscar, na sua conduta “moral”, a razão de seu mal-estar. Sob o regime da mancha, o homem é acusado e responsável pela sua desgraça no mundo (RICOEUR, 2013, p. 47).

Para Ricœur, essa acusação desperta a consciência para a responsabilidade. Ela está em relação a uma palavra definida e dentro de um ambiente humano, que determina o que sejam ações puras e impuras. Essa palavra serve de instrumento para sair de uma consciência suja. A consciência, esmagada pelo interdito e pelo sofrimento, se interroga sobre a falta-culpável em referência ao repertório de ações socialmente classificadas como impuras (RICOEUR, 1977, p. 207-236).

A punição *justa* não abarca tudo o que possa estar implícito na angústia do manchado. Ao existir, a exigência de que o homem sofra de forma justa, para Ricœur, “nós *esperamos* que essa tristeza tenha não só uma medida, mas um sentido, isto é, um fim” (RICOEUR, 2013, p. 59). Nota-se que a vingança contra a violação de certa ordem não é destinada a destruir a culpa, mas a reabilitar a ordem violada. Dentro do regime da mancha, o impuro e o puro recuperam a divisão entre o sagrado e o profano. O sagrado revela o castigo, não somente como negação, mas como afirmação da integridade original através do emendar-se do culpado.

Aquele que crê nesse regime da mancha vive sob a ameaça do castigo, passa, dessa forma, de uma consciência da mancha a uma moralidade. O homem antecipa a punição tomando consciência das consequências de seus atos e se prepara para assumir o castigo como justa punição de uma violação. Esse assumir a punição reduz a culpa e obtém a restauração da ordem do mundo e de si mesmo.

No processo da mancha, o homem ignora a distinção entre o voluntário e o involuntário. O homem não está diante de uma figura pessoal que responde a suas violações, mas diante de um fundo obscuro e sem face que constitui a ameaça perpétua de sua existência e que assume a salvaguarda da ordem do mundo.

Através dos interditos, o indivíduo é convidado a reencontrar a existência de uma ordem que não quer e que procede de um lugar que já está reservado para seu destino. Esta ordem define cada um dos limites que não podem ser transpostos impunemente.

A observância de tabus requer mais que observância. Ela requer que se mantenha o espírito em um estado de vigilância constante, mas também de terror, pois a possibilidade de que a falta não seja eliminada é algo potencial, não por causa das somas dos pecados, mas porque a consciência está “vergada diante da fatalidade do sofrimento vingador” (RICOEUR, 2013, p. 59).

Na confissão se manifesta uma liberdade que ascende à consciência de imputabilidade de seus atos. Essa imputabilidade é uma pura objetividade, pois, não se refere à qualificação moral dos atos, nem à intenção subjetiva do autor. Pode-se dizer que ela somente constata a transgressão do interdito e o que a constitui é simplesmente a objetividade da transgressão. O sujeito que se imputa é mais um portador de uma sanção do que o autor do mal.

O homem, quando se atribui autor do mal, reconhece e assume as consequências de seus atos. A lei da retribuição desenvolve uma justiça punitiva que estabelece uma relação entre o crime e o castigo. É interessante notar que, para a justiça a consciência do castigo precede a do crime. A consciência de ser autor do ato mal segue a consciência de ser sujeito da sanção. Ao aceitar o sofrimento, como uma pena que já o expia dos atos praticados, o homem se confessa culpado e responsável pelo mal.

Essa responsabilidade mostra que o homem adere completamente à lei da retribuição sem perguntar se sua aplicação é justa, ou seja, se ele rigorosamente é punido e se corretamente se acusa. Se à imputação da sanção revela a responsabilidade

humana, o resto é a consciência da mancha que estabelece a medida desta responsabilidade no mal sofrido ou praticado.

A composição indissociável entre o mal do sofrimento e o mal da ação esboça a distinção física e ética em relação ao sofrimento e a imputação da falta, que não tem o poder da violência punitiva. O mal físico não emana organicamente do mal moral, mas precede o núcleo que ultrapassa a consciência em sua qualidade de garantir a ordem do universo.

Nessa situação, cabem algumas interrogações: o homem é punido justamente? O sofrimento é equivalente aos atos cometidos? Em razão dessas dúvidas, a instância da mancha dá início à existência ética. Ela suscita, por assim dizer, um pensamento interrogativo em relação aos atos praticados e, ainda, conserva a possibilidade de alcançar o movimento de reportar os atos aos motivos desses atos entrando, assim em uma existência verdadeiramente moral.

### 3. O paradoxo ético

Enquanto a mancha é ligada a algo que infecta, que afeta direta ou indiretamente o corpo, o pecado é associado a uma atitude contra Deus, assim, a consciência atinge o nível ético da falta. A palavra pecado no Antigo Testamento se organiza ao redor da imagem central do desvio de conduta. É o inverso do simbolismo da mancha que contamina por contato.

A transição fenomenológica da mancha para o pecado se realiza graças à personalização do Sagrado pela qual o pecado é nos dada quando o símbolo da mancha é dominado pelo de ‘amarra’ que ainda é um símbolo de exterioridade, mas que exprime mais a ocupação, a possessão e a escravidão que o contágio e a contaminação: Que o mal e o mal que está no meu corpo, que está nos meus músculos e nos meus tendões desapareça hoje, suplica o penitente; no entanto, ao mesmo em que o esquema da mancha se incorpora no da possessão, as noções de transgressão e de iniquidade são acrescentadas.

É já na relação pessoal com um deus que determina o espaço espiritual no qual o pecado se distingue da

mancha; o penitente experimenta o ataque dos demônios como sendo a contrapartida do afastamento do deus o penitente toma consciência do seu pecado enquanto dimensão da sua existência e já não como uma simples realidade que o assombra” (RICOEUR, 2013, p. 64).

Essa transição também se dá na relação “pessoal com um deus que determina o espaço espiritual no qual o pecado se distingue da mancha” (RICOEUR, 2013, p. 64). O homem toma consciência do mal como uma dimensão e de sua existência e não mais como uma realidade exterior que o assalta. O pecado é uma grandeza religiosa determinada pela categoria do *perante Deus* (RICOEUR, 2013, p. 66).

Essa categoria do *perante Deus* tem presente a relação entre um Deus e seu povo: de um lado, encontra-se o amor de Deus, que se comunica, chama, doa-se totalmente, escolhe e faz *aliança*; de outro lado, encontra-se o afastamento do ser humano, que foge, desconfia, revolta-se, rompe e despreza, estabelecendo-se como rival (RICOEUR, 2013, p. 65).

Entre o homem e Deus, a aliança suscita uma relação de apetrechamento mútuo. O homem está implicado na iniciativa de Deus. Iniciativa essa que é um prévio de um encontro e diálogo, mas que parece um silêncio de Deus ao homem. Esse encontro e diálogo possui uma característica ontológica e existencial prévia à compreensão moral e especulativa da aliança: “é no seio dessa interação entre vocação e invocação que se desenrola toda a experiência do pecado” (RICOEUR, 2013, p. 68).

Ricœur reconhece que é na experiência judaica do pecado que se conhece a tensão constitutiva da ética da aliança. De um lado está o amor de Deus que chama seu povo para santidade e faz uma aliança; de outro o afastamento do ser humano que rompe com Deus e estabelece-se como rival. Em um sentido escatológico esse afastamento condena o homem à morte. Sob o impulso profético, a aliança produz uma ética essencialmente caracterizada pela dialética da exigência ilimitada e de um imperativo limitado (ELLUL, 1946, p. 79). O chamado e o pedido interminável à santidade, que o Santo por excelência endereça ao homem, constituem os termos do agir moral,

suscitando no homem uma exigência infinita de perfeição e de justiça que a transforma em prescrição detalhada da lei e confere um dinamismo desconhecido à ética da simples observância da lei.

O magistério profético propõe um ideal de perfeição e de justiça que visa à realização da pessoa humana em sua totalidade, além dos atos isolados prescritos pela lei.

A consciência do pecado reflete essa tensão: por um lado, ela aprofunda-se, para lá das faltas, num mal radical que afeta a disposição indivisível do ‘coração’; por outro, ela se dispersa em múltiplas infrações denunciadas por um determinado mandamento (RICOEUR, 2013, p. 75).

Compreender a experiência do pecado é compreender esse ritmo do profetismo e do legalismo (simples observância da lei) no íntimo da aliança e manter viva a sua unidade.

Para manter viva sua unidade existe, assim, uma tensão entre a consciência absoluta, mas informe, e, por outro lado, a lei finita que esfarela a exigência, pois para o homem não se é justo, nem se é culpado completamente. Ele é justo ou culpado conforme determinações concretas. Ricoeur nos mostra que “a lei é um ‘pedagogo’ que ajuda o penitente a determinar o seu modo de ser pecador” (RICOEUR, 2013, p. 76). Assim, ideal de perfeição e de justiça vai além dos atos singulares, o pecado deve ser remetido para muito além de enumeração de faltas, pois o ritmo da exigência indeterminada e dos mandamentos determinam a revelação interiormente radical do pecado como seu contrário, a obediência do seu coração.

Enquanto a mancha é ligada a um contágio, o pecado é associado a uma aversão a Deus ou a um ir contra Deus. Essa concepção de pecado à categoria do *perante Deus* na qual existe uma ideia de relação destruída mantém-se implícita, de um afastamento de Deus (RICOEUR, 2013, p. 86-100).

O pecado se opõe à fé. Essa oposição é marcada nos textos bíblicos por uma relação ferida do pecador para com Deus (FAUS GONZÁLEZ, J. I., 1987; ALSZEGHY, Z. e FLICK, M., 1972; GUILLUY, J., 1975). O simbolismo do pecado exprime,

fundamentalmente, a ruptura de uma relação, “a perda de um vínculo, de uma raiz, de um solo ontológico” (RICOEUR, 2013, p. 87). A imagem principal do desvio em relação à linha reta, o extravio da viagem, ao não transpor, constantemente, concorre para uma ação anormal. Mas essa ação é interpretada com uma desobediência, ela é colocada como uma intenção malvada do homem que toma a iniciativa de opor-se a Deus. A oposição do querer humano à vontade divina situa a origem da ruptura do diálogo e da situação consequente do desvio e da perdição na qual o homem se encontra depois da queda. Assim Ricoeur nota que “a ruptura do diálogo, transformada numa situação, faz do homem um ser estrangeiro ao seu lugar ontológico” (RICOEUR, 2013, p. 89).

O homem é responsável pelo pecado. Ele se rebela e rompe a sua relação com Deus. Essa iniciativa cria uma existência que se afasta de Deus e é alienante. O pecado quebra o pacto entre Deus e o homem, ele não é uma substância, mas um nada, uma negação do que deveria ser: “é certo que a cultura que não criou a ideia de ser também não tem um conceito de nada; mas pode ter um simbolismo da negatividade: através da falha, do desvio, da rebelião, do extravio” (RICOEUR, 2013, p. 90).

A negatividade do pecado é marcada, na Bíblia, pelas imagens do sopro e do ídolo (RICOEUR, 2013, p. 93). A existência pecadora é como o sopro passageiro; ela é vã, pois é incapaz de salvar aqueles que recorrem aos seus ídolos: “A imagem existencial do ‘vão’ vem fundir-se com a imagem do ‘ídolo’ que precede uma reflexão teológica mais elaborada sobre os falsos deuses [...] ‘os deuses pagãos não valem nada’” (RICOEUR, 2013, p. 91). Nada é a definição do homem que se fia nos ídolos. Essa vaidade dos ídolos descobre o vazio e o não-sentido dessa existência livre pelo absurdo que se revela no abandono do homem por Deus.

O esquema do ‘nada’ do ídolo e do idólatra é a réplica, do lado do homem, do esquema da ‘Cólera de Deus’ (...) o homem abandonado é a manifestação de Deus na qualidade de Aquele que abandona. O esquecimento de Deus pelo homem reflete-se no esquecimento do homem



por Deus; assim Deus já não é o ‘Sim’ da palavra que disse, e assim aconteceu; ele é o ‘Não’ que suprime o malvado, os seus ídolos e toda a sua vaidade [...] talvez o próprio ‘ Não’ da interdição, no mito da queda seja uma projeção na esfera da inocência de uma negação emanada do próprio pecado; talvez que toda a ordem da criação [...] seja suportada pela afirmação das oposições e de uma desproporção original: ‘Que assim seja’” (RICOEUR, 2013, p. 93).

A experiência do ser abandonado a si mesmo pode conduzir o pecador a negar Deus ou a aderir ao seu plano de salvação. O profeta prega o retorno a Deus. Esse retornar está presente em forma de arrependimento. Na dureza da sua disposição, o homem pode retornar de sua vida malvada e reintegrar-se na relação primitiva de Aliança com Deus. O profeta parece lembrar que o homem tem a capacidade de operar inteiramente e, por si mesmo, esse retorno que reconcilia com Deus. Da mesma forma que tem a iniciativa de quebrar a Aliança, tem a iniciativa de restaurá-la. A liberdade que o pecado conserva em seu poder não é somente de fazer o mal, mas de desfazer o seu voto a Deus.

Uma visão ética do mal permite confirmar a responsabilidade total do homem pela existência do mal. Ela orienta em direção que a concepção do mal é uma realidade que depende inteiramente da liberdade, tanto para sua entrada, como pelo seu desaparecimento do mundo. Mas ela não dá conta inteiramente da experiência judaica do pecado.

O fiel, que é exortado pelo profeta a retornar, implora o retorno pedindo perdão, pois, é na totalidade do perdão-retorno que temos a restauração da Aliança e do sentido total do pecado graças ao paradoxo que ele contém, visto que, “o profeta não hesita em exortar ao ‘retorno’, como se este dependesse inteiramente do homem, e a implorar pelo ‘retorno’ como se ele dependesse totalmente de Deus” (RICOEUR, 2013, p. 97).

Em vista disso, o aspecto da experiência do pecado nos remete ao paradoxo do “retorno”, pois “a Aliança é o símbolo de uma relação quase personalista, o símbolo fundamental do

pecado exprime a perda de um vínculo, de uma raiz, de um solo ontológico: a isso corresponde, do lado da redenção, o simbolismo do retorno” (RICOEUR, 2013, p. 96-98), e que inclui a fé como “fruto de uma escolha livre da majestade escondida” (RICOEUR, 2013, p. 97) é o arrependimento. Contudo, se arrependimento humano não é capaz de reatar a Aliança e se a consciência do pecador examina a necessidade da intervenção divina, é porque o pecado não se mede pela consciência subjetiva que o homem toma de sua responsabilidade, mas por uma realidade interior, mais objetiva, na qual a medida não é a consciência, mas a vigilância absoluta e Deus.

Para Ricoeur, o realismo do pecado é marca de uma acusação profética. O profeta denuncia o pecado pela advertência que profere contra o povo e contra seu destino político. Essa acusação suscita no homem um exame de consciência que desabrocha pela confissão dos pecados pessoais e comunitários, pois cada um se descobre pecador, à medida que é membro de um povo que peca.

A imputação pessoal, dentro de uma teologia da história, carrega o peso de uma hipoteca comunitária. O indivíduo é solidário de uma comunidade de pecadores que afeta e ultrapassa a sua responsabilidade pessoal. Essa relação comunitária cria uma situação na qual o pecador se encontra implicado, não somente pelas causas de suas faltas, mas pelas consequências das faltas de outros. Desta forma, o pecado é tanto individual como comunitário. Ele não pode ser reduzido pela responsabilidade individual, nem medido pela consciência reflexiva; ela resulta da denúncia profética que revela o pecado do povo. Tomando consciência do pecado do povo, o penitente percebe, ao mesmo tempo, seu próprio pecado e a solidariedade que o liga a outros no mal. Essa tomada de consciência vem graças ao ministério profético que situa o pecado diante da guarda absoluta de Deus.

O realismo do pecado reside no fato que a medida e o critério da falta não são constituídos pela consciência do pecado. Deus, e não o homem, mensura o pecado. Isso porque o pecado é revelado pelo oráculo profético que suscita no homem a tomada de consciência de sua situação objetiva do desvio. O

pecado é uma situação real, insistente, na qual o homem se descobre como pecador coletivo. Desta forma, o pecado extravasa a subjetividade do indivíduo que está assentada dentro de uma subjetividade coletiva que nenhuma consciência individual consegue assumir totalmente. A imputação coletiva, além de mostrar a solidariedade de todos no mal, produz a confissão simultânea da responsabilidade e da irresponsabilidade individuais pelo mal do qual se acusam e são punidos. A consciência do penitente assume o pecado até certo ponto.

É importante ressaltar que esse é o típico pensamento que o profetismo e os primeiros padres tentaram fazer chegar até nós a concepção de um pecado comunitário no qual o mito adâmico exprime uma unidade hiper-biológica e hiper-histórica do povo no qual o pseudoconceito de pecado hereditário reenvia intencionalmente para um vínculo comunitário admitido na confissão dos pecados.

Conforme Ricoeur,

O conceito de pecado original é um falso saber e deve ser suprimido como saber, saber jurídico da culpabilidade dos recém-nascidos, saber quase biológico da transmissão de uma tara hereditária, falso saber que bloqueia numa noção inconsistente uma categoria jurídica de dívida e uma categoria biológica de herança [...] o falso saber é ao mesmo tempo verdadeiro símbolo, verdadeiro símbolo de alguma coisa que só ele pode transmitir. A crítica não é, portanto, simplesmente negativa: *o fracasso do saber* é o inverso de um trabalho de recuperação do sentido, pelo qual são encontrados a *intenção* ‘ortodoxa, o sentido reto, o sentido eclesial do pecado original [...] mas *símbolo racional*’ (RICOEUR, 1999, p. 265).

Esse é o limite da responsabilidade individual que é posto por um aspecto da experiência do mal por aquele mal aparente, não mais como um não-ser redutível ao poder do desvio, da queda que possui a liberdade, mas como uma “natureza”, uma “substância” que se apodera da liberdade e a tem cativa. Essa imagem do mal, a Bíblia exprime pela imagem de possessão. O pecado domina a liberdade, ou ainda, a liberdade é possuída,

enfeitada pelo pecado. Essa é a visão ética que caracteriza a Bíblia, o mal não é uma substância difusa e exterior, nem uma figura demoníaca personificada. Ele é, certamente, uma natureza que a liberdade contrai e que forma a unidade da espécie humana no pecado. Sendo interior e objetivo, o pecado é uma força que se apodera do homem e o liga ao seu poder.

O pecador vive sob a posse do mal que o aliena e altera a origem do seu querer e do seu agir. Seu poder de fazer o mal é cercado de uma impotência, uma paralisia pelo poder do mal radical que envolve a liberdade na origem de sua difusão e a torna indisponível. O simbolismo do pecado aponta uma relação entre o mal radical e o próprio homem, entre uma destinação originária do homem. Esse simbolismo do pecado nos diz que por mais positivo e sedutor que seja, ele nunca poderia fazer do homem um nada, não poderia mudar a disposição e as funções da humanidade do homem.

#### **4. Conclusão**

O mal radical reduz o homem à sua impotência e à servidão do pecado (*Gn 15,13-16*). Pelo pecado, a liberdade é reduzida à escravidão. Assim, para Ricœur, “a problemática fundamental da existência não será tanto a da liberdade, entendida no sentido de uma escolha a tomar em face de uma alternativa radical, como a da libertação; o homem cativo do pecado é um homem a libertar, todas as nossas ideias de salvação, de redenção, procedem dessa cifra inicial” (RICOEUR, 2013, P 110). Esta experiência do cativo compreende uma experiência da própria impotência do homem perante a sua liberdade de escolha.

O chamado ao retorno a Deus é iniciado no interior de uma súplica pelo perdão divino. Esse perdão é que opera o retorno do homem para Deus. Porém, resta que o homem guarda um poder suspensivo de sua escolha (RICOEUR, 2013, p. 98). O perdão é o “arrepender-se” de Deus que toma a iniciativa, não mais de uma condenação do homem, mas de uma nova relação

de Aliança. O homem, pois, vive dentro de um cativo, o perdão é um resgate, uma libertação.

A liberdade, educada pelo interpelar profético, compreende-se, na instância do pecado, responsável pela existência do mal. O mal, obra da liberdade, é um não-ser. Ele é posto para a liberdade, essa rompe com Deus e rejeita seu destino original. Esse mal cria uma situação pessoal e comunitária na qual a liberdade vive prisioneira de sua obra.

Para lá das transgressões isoladas, existe um mal fundamental, há uma raiz do poder da liberdade, que constitui uma espécie de natureza má contraída pela liberdade, em consequência de sua escolha má que afeta a liberdade e torna ineficaz todo desejo de emendar-se. O pecado, uma vez cometido, altera o poder da liberdade e exerce sobre o homem uma aderência, que o torna incapaz de afastar-se dele. A consciência da impotência apaga o mal e suscita no homem o desejo de justificação.

Essa nova instância da experiência da falta, a culpabilidade (RICOEUR, 2013, p. 98), apontará para uma resposta sobre: Por que o perdão ultrapassa o círculo ético do esforço humano de conversão? É realmente impossível ao homem desligar sua existência pessoal e comunitária dos grilhões do pecado pelo qual está cercado? Além disso, essa instância permitirá compreender o paradoxo ético, ou seja, a afirmação simultânea da responsabilidade total e da impotência radical do homem em relação ao mal (RICOEUR, 2013, p. 118). Contudo, quando o símbolo do cativo se torna símbolo do indivíduo culpado, “o cativo desliga-se da reminiscência histórica e adquire uma qualidade de símbolo puro: a cifra designa um acontecimento de liberdade” e esse acontecimento é o da esperança, que se movimenta rumo a um evento futuro, a Ressurreição.

## Referências

- ELLUL, J. **Le fondement théologique du droit**. Paris: Delachaux & Niestlé, 1946. NARBERT, Jean. **Essai sur le mal**. PUF, 1955, 2ª ed., Prefácio de Paule Levert, Paris: Aubier, 1970.

RICOEUR PAUL. **O conflito das interpretações. Ensaios de Hermenêutica I.** Porto: RES, 1999.

\_\_\_\_\_. **A hermenêutica bíblica.** Trad. Paulo Meneses, São Paulo: Loyola, 2006.

\_\_\_\_\_. Hermenêutica da Ideia de Revelação. In: **Escritos e Conferências 2: hermenêutica.** Trad. Lúcia Pereira de Souza. São Paulo: Loyola, 2011, p.145-195.

\_\_\_\_\_. **Grabriel Marcel et Karl Jaspers: Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe.** Paris: Temps présent, 1948.

\_\_\_\_\_. **Karl Jaspers et la philosophie de l'existence** (em colaboração com M. Dufrenne) com Prefácio de K, Jaspers, Paris: Éditions du Seuil, 1947.

\_\_\_\_\_. **O mal: um desafio à filosofia e à teologia.** Trad. de Maria da Piedade Eça de Almeida. Campinas: Papirus, 1988.

\_\_\_\_\_. **La natura e la Regola: alla radici del pensiero** (em colaboração com CHAGEUX, Jean- Pierre) Milano: Raffaello Cortina Editore, 2010.

\_\_\_\_\_. **Philosophie de la volonté: Finitude et culpabilité 2- La symbolique du mal.** Paris: Aubier, 1960.

\_\_\_\_\_. **A Simbólica do Mal.** Trad. Hugo Barros e Gonçalves Marcelo, Lisboa: Edições 70, 2013.

# Capítulo IX

---

## A leitura do cordel na escola

*Rummening Marinho dos Santos<sup>1</sup>*

### 1. Introdução

O cordel também conhecido como poesia popular em verso, é uma ferramenta excepcional para desenvolver no aluno o comportamento leito, por abordar no conjunto de narrativas em versos “literatura de cordel”, as temáticas sociais, a presença do humor, as espertezas e malandragens e os personagens históricos. Oportunizando ao aluno o acúmulo de conhecimentos culturais que irão dar suporte para a construção do seu conhecimento crítico, participativo e autônomo.

Propomos com este artigo refletir sobre a literatura de cordel como fonte de incentivo no ensino da leitura. Tendo em visto que a poesia do cordel é um instrumento capaz de estimular o hábito de leitura, ao utilizar no contexto escolar uma linguagem simples, engraçadas, divertidas e prazerosa com os diversos temas favorecendo para a aproximação do aluno ao cotidiano.

Julgamos, pois, necessário e relevante problematizar a leitura do cordel na escola por acreditarmos na cultura popular e no cordel como manifestação dessa cultura. A partir da leitura de folhetos, o aluno poderá buscar novas vivências e conhecimentos, pois a intenção de levar o cordel para esse contexto não é de formar poetas e sim leitores.

No entanto, fizemos uma revisão de literatura e analisamos de forma qualitativa, dialogando com os autores revisados, como: Haurélio (2013), Marinho e Pinheiro (2012), Arantes (2012), Oliveira (2010), Pinheiro e Lúcio (2001), entre outros, que serviram para uma de reflexão crítica do tema em questão “a leitura do cordel na escola”, com ênfase na formação do leitor”.

Essa pesquisa justifica-se em função das discussões do Mestrado Acadêmico em Ensino na Universidade do Estado do

---

<sup>1</sup> Graduado em Geografia pela Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN), atualmente está cursando mestrado no Programa de Pós-Graduação em ensino (PPGE) da UERN. E-mail: [rummening.marinho@gmail.com](mailto:rummening.marinho@gmail.com).

Rio Grande do Norte - UERN, na disciplina de Ensino e Aprendizagem da Leitura e Escrita.

Este artigo foi produzido em dois momentos. Num primeiro momento, fizemos uma revisão de literatura em livros, revistas científicas, artigos, dissertações e teses, como também, em sites especializados na temática em questão, para dar suporte teórico às discussões. Em outro momento, analisamos de forma qualitativa, dialogando com os autores revisados, como: Haurélio (2013), Marinho e Pinheiro (2012), Arantes (2012), Oliveira (2010), Pinheiro e Lúcio (2001) entre outros, que serviram para uma de reflexão crítica do tema.

## **2. Análise e discussão dos dados**

Aqui, procuramos em um primeiro momento, pensar o cordel como manifestação da cultura popular, mas para isso buscamos discutir de forma ampla a cultura popular e em seguida o cordel, fazendo uma breve contextualização histórica do cordel no Brasil e, conseqüentemente, sua inclusão no contexto educativo. Em um segundo momento, procuramos refletir sobre a importância do cordel no ambiente escolar e o educador como mediador da leitura para a formação humanizada do leitor.

No nosso cotidiano é muito comum ouvir falar que “essa ou aquela pessoa não tem cultura”, fazendo uma relação direta com ser culto, o saber, estar informado ou ter grande conhecimento do assunto. Para tanto, seja qual for a sociedade na qual o indivíduo está inserido, todos possuem sua forma de expressar, pensar, agir e sentir, portanto, todas têm sua própria cultura (culturas diferentes), o seu modo de vida.

Para Arante (2012) pensar a cultura na ideia de uma vida refinada, civilizada e eficiente - ser culto - não conseguiu evitar que muitos objetos e práticas que qualificamos como “populares” pontilhem nosso cotidiano, como: o folheto de cordel, o repente, a seresta entre outros, algumas numas regiões, outros noutra, com sotaques mais diversos possíveis.

Pensamos a cultura não apenas como “saber/conhecimento” ou “tradição” mas



[...] como um processo dinâmico, onde as transformações ocorrem, mesmo quando se visa congelar o tradicional para impedir sua “deterioração”. É possível preservar os objetos, os gestos, as palavras, os movimentos, as características plásticas exteriores, mas não conseguimos mudar de significados que ocorre no momento em que se altera o contexto em que os eventos culturais são produzidos. (ARANTE, 2012, p. 21).

A cultura sofre mudanças com o tempo, ela é dinâmica e está em constante transformação, traços se perdem, outros se adicionam, se adaptam em velocidades distintas nas diferentes sociedades. É bom lembrar que toda mudança cultural (introdução de novos conceitos, saberes, conhecimentos, a difusão de conceitos a partir de outras culturas, como também a descoberta, de algo desconhecido pela própria sociedade e que ela decide adotar) normalmente acarreta em resistência.

Haurélio (2013) acredita na cultura popular como sinônimo de resistência e na literatura de cordel como manifestação dessa cultura,

[...] acreditamos na cultura popular como sinônimo de resistência, e no cordel como manifesto dessa cultura que não entrega os pontos, vou espargindo versos sobre o papel com o mesmo respeito e cuidado do agricultor que lança a semente e, com ela, a esperança, no ventre da terra. (HAURÉLIO, 2013, p. 9).

Percebemos a cultura popular, caracterizada por diferentes categorias culturais, causadas pelo regionalismo, ou seja, “o popular pontilhando o cotidiano refinado” (HAURÉLIO, 2013, p. 11)

Dentre tantas práticas populares, chamo a atenção para a literatura de cordel, que passaremos a discutir seu contexto histórico, para compreender o surgimento da modalidade chamado “Cordel”. Além disso, perceber que as atividades no campo com esse tipo de literatura estabelece um envolvimento

afetivo com a cultura popular, tanto na realidade escolar quanto na realidade sociocultural.

A literatura de cordel surgiu primeiramente na forma de cantigas trovadorescas<sup>2</sup> que eram acompanhadas por instrumentos musicais, versos criados para cantar e dançar o que facilitava o entendimento e a memorização dos ouvintes acerca dos temas apresentados (ACOPIARA, 2004).

Como toda produção cultural, as cantigas viveu períodos de fartura e de escassez. No entanto, de alguma forma, essas cantigas resistiram e chegaram ao Brasil trazido pelos colonizadores e foram adaptadas. Com isso surgiu à modalidade chamada Cordel.

Diante de seu contexto histórico, a literatura de folhetos do Nordeste, rebatizada como literatura de cordel pelos pesquisadores que enxergavam similaridades com a poesia popular de Portugal, cujo termo importaram como uma literatura de menor importância ou subproduto do folclore<sup>3</sup>. Além disso, por um longo período trataram a criação dos poetas de cordel como um produto coletivo, que despreza sua criação, ou seja, valorizava o produto e não o sujeito (HAURÉLIO, 2013)

O cordel ganhou força no nordeste devido sua versatilidade. Ela servia como instrumento de entretenimento ao final do dia para as famílias da época e, também, como instrumento de alfabetização. O cordel ganhou esse nome, pois os textos eram pendurados em “barbantes” – cordões – nas ruas, com o objetivo de fazer secar, principalmente, as xilogravuras – pinturas utilizadas para confeccionar as capas dos cordéis para simples exposição (MAGI, s.d).

De acordo com Marinho e Pinheiro (2012) o folheto de cordel é muito versátil e sempre bem humorados, suporta diversos temas como os de críticas sociais, com vista a denúncia de injustiça social.

---

<sup>2</sup> Trovadorismo, também conhecido como Primeira Época Medieval, é o primeiro movimento literário da língua portuguesa.

<sup>3</sup> Folclore como um conjunto de objetos, práticas e concepções (sobretudo religiosas e estéticas) consideradas “tradicionalis”.

[...] a literatura de cordel, o longo da sua história, tem sido instrumento de lazer, de informação, de reivindicação de cunho social, realizada muitas vezes sem uma intencionalidade clara. Podemos apontar no cordel uma acentuação do caráter de denúncia de injustiças sociais que há séculos estão presentes em nossa sociedade. (MARINHO e PINHEIRO, 2012, p. 88).

Isso pode ser visto em diversos folhetos de diferentes autores<sup>4</sup>, na busca de uma formação de um leitor humanizado, crítico e reflexivo, para uma sociedade cada vez mais dinâmica.

MILLER (2003) dialoga dentro desse cenário de formação de leitor na escola em uma sociedade contemporânea, que exige cada vez mais a formação de pessoas críticas, participativas e autônomas. E, conseqüentemente, a escola deve objetivar a formação do aluno leitor inserida no contexto de uma educação que vise ao desenvolvimento da autonomia e do espírito crítico do aprendiz.

Desse modo, o cordel nessa sociedade atual, tem uma função social interessante, na medida em que ele se torna um espaço para o olhar questionador e crítico do ser humano, em relação ao mundo em sua volta (HAURÉLIO, 2013). Como dito acima, a temática explorada em cada cordel pode variar de acordo com o contexto no qual ele se inscreve, bem como de acordo com as experiências e vivências de seu autor.

A reflexão que este artigo traz, coloca a literatura em um plano de destaque, uma vez que ela, além de meio de aquisição de conhecimento (meio de ensino), contribui claramente para a humanização do leitor defendida por Candido (2004) e que também compartilhamos dessa visão. O autor citado neste parágrafo também advoga o fato de que não é possível negar que a literatura dialoga, em cada época, com sua realidade cultural e, portanto, social. Nesse sentido, a “literatura de cordel” insere-se como importante instrumento de humanização do seu leitor<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> Leandro Gomes de Barros “A seca no Ceará”, e Patativa do Assaré “A morte de Nanã”

<sup>5</sup> A concepção de literatura como forma de humanização é defendida por Antônio Candido em “O direito à literatura” (2004).

Percebemos, então, que as atividades no campo com a literatura de cordel estabelece um envolvimento afetivo com a cultura popular. Assim, as estratégias metodologias tem que considerar não só a realidade da escola, mas também a realidade sociocultural em que está inserida. Reconhecendo como uma prática educativa que lança mão da literatura de cordel apenas como fonte de informação ou que retoma esta produção cultural como objeto de observação. Assim, as propostas estratégicas para serem trabalhadas na realidade escolar devem ser compreendidas não como um receituário, mas como pistas para fazer com que a literatura de cordel possa ser vivenciada pelos leitores e não apenas observada como algo exótico para alguns (PINHEIRO e LÚCIO, 2001).

Na escola, compreendemos a figura do professor uma peça fundamental no processo educativo<sup>6</sup>, não como instrutor<sup>7</sup>, mas como mediador do processo de ensino e aprendizagem na escola.

Oliveira (2010) compreende a contribuição significativa que o professor possui como mediador no ensino da leitura,

[...] a função mediadora que o professor possui no desenvolvimento da competência de leitura dos estudantes é muito importante. Como mediador, cabe ao professor a tarefa de ajudar seus alunos a dominarem estratégias de leitura que lhe sejam úteis. (OLIVEIRA, 2010, p. 71).

Existem diversas formas de ler um texto, dentre elas, chamo a atenção para a leitura em voz alta em sala de aula. Segundo Oliveira (2010), essa prática de leitura recebeu e recebe críticas de pesquisadores por ser tradicionalista, mas o mesmo legitima sua utilização ao fazer relação com o mundo vivido em seu contexto cotidiano, tanto na vida social quanto escolar. De acordo com o autor citado, a questão é o tipo de texto a ser lido, um texto escrito para ser lido silenciosamente tem suas estruturas

---

<sup>6</sup> Chamo a atenção para a palavra “fundamental”, que se refere como importante e não como único no processo educativo

<sup>7</sup> Professor instrutor, marcada pela concepção pedagógica tradicional, cuja função é a transmissão do conhecimento. Além disso, tem uma visão de detentor do saber e existe uma presença forte de autoritarismo sobre o aluno.

discursivas diferente daquele para ser lido em voz alta, marcado por característica de fala.

Marinho e Pinheiro (2012) defende a ideia da leitura do cordel em voz alta na sala de aula, apresentando como: primeira e indispensável para o ensino.

A leitura oral dos folhetos de cordel é indispensável. Portanto, a primeira e fundamental atividade deve ser a de ler em voz alta. E, se possível, realizar mais de uma leitura. Esta repetição ajudará a perceber o ritmo e encontrar os diferentes andamentos que o folheto possa comportar e trabalhar as entonações de modo adequado. Trata-se de dar expressividade à leitura - encontrar o seu *páthos*, o núcleo efetivo da narrativa. Por exemplo, se a narrativa tem um tom humorístico a leitura deverá realçar esse traço; se apresenta um tom dramático, como A morte de Nanã, de patativa do Assaré, a leitura pedirá uma realização diversa, que valorizará os momentos forte de dor, de desalento e até de revolta. Portanto, diferentes e repetidas leituras em voz alta é que vão tornando o folheto uma experiência para o leitor. (MARINHO e PINHEIRO, 2012, p. 129).

Essa atividade visa preparar os discentes ao recital do cordel em público, porque “a leitura deverá sempre ser treinada antes de vir a público” (MARINHO e PINHEIRO, 2012, p. 129). Treinada, não no sentido de decorar, mas para valorizar toda expressividade contido no texto literário, atribuindo um sentido e significado.

Acredito que na escola, o professor enquanto facilitador do ensino, deve buscar e oferecer a seus alunos a leitura de textos agradáveis e com sentido para sua vida, despertando para o interesse, o gosto e o prazer em ler. Não estou descartando a leitura de outros texto, ou seja, aqueles que por algum motivo do leitor não dá satisfação em ler. Visto que, estamos em uma sociedade contemporânea em que o ato de ler é praticamente indispensável e precisamos ler até aquilo que não gostamos, como: contratos, bulas ou manual de instruções.

### 3. Algumas considerações

Diante das reflexões feitas sobre a literatura de cordel, procuramos expor ao leitor que o maravilhoso cordel surge como manifestação da cultura popular e, é a expressão pura dessa cultura, que faz uma aproximação direta do leitor ao seu cotidiano com diferentes temas e categorias culturais. Por ser versátil, possibilita um desenvolvimento diferenciado na escola, longe dos que os alunos estão habituados em sua vida escolar – cujos contextos são, em geral, muito distantes de suas realidades.

Então, pensamos e conseguimos refletir o cordel como meio (estratégias) de ensino da leitura na escola. Como um instrumento capaz de estimular o hábito de ler, pois este tipo de texto utiliza uma linguagem simples, engraçadas, divertidas, prazerosa, com a presença do humor, das espertezas e malandragens, como também os personagens históricos e as temáticas sociais, favorecendo para a aproximação do aluno ao cotidiano.

Não estou descartando a leitura de outros textos, mas, convenhamos “é bem melhor ler o que gostamos” e para quem está sendo motivado para ser mobilizado no ato de ler, o cordel favorece para essa nossa perspectiva pela sua simplicidade, alegria e o prazer com os diversos temas sociais contemporâneos.

Quanto as temáticas sociais, presentes em diversos folhetos de diferentes autores, possibilitará ao professor enquanto mediador do processo de ensino e aprendizagem da leitura, a busca pela formação de um leitor humanizado, crítico e reflexivo, para uma sociedade cada vez mais dinâmica. Oportunidade que todos os alunos devem ter, que é o acúmulo de conhecimentos culturais que irão dar suporte para a construção do seu conhecimento crítico, participativo e autônomo.

Diante de tudo que foi exposto e discutido, deixamos a seguinte indagação para dar prosseguimento ao estudo do cordel. Então, é possível “na prática” utilizar o cordel como meio de ensino da leitura na escola?

## Referências

- ACOPIARA, Moreira. **O beabá do cordel**. Ed. do Autor: São Paulo, 2014.
- ARANTES, Antônio Augusto. **O que é cultura popular?** São Paulo: Brasiliense, 2012. (Coleção Primeiros Passos; 36).
- CANDIDO, Antônio. O direito à literatura. In: **Vários escritos**. 4. ed. São Paulo/Rio de Janeiro: Duas Cidades/Ouro sobre Azul, 2004, p. 169-191.
- MAGI, Luzdalva S. Das cantigas trovadoresca ao cordel. In: **Revista conhecimento prático literatura**. São Paulo, Ed. 54, Editora Escola. s.d. p. 44-49.
- MARINHO, Ana Cristina; PINHEIRO, Hélder. **O cordel no cotidiano escolar**. São Paulo: Cortez, 2012. (Coleção Trabalhando com... na escola).
- MILLER, Stela. A leitura na escola hoje. In: **Formação de educadores: desafios e perspectivas**. São Paulo: EUNESP, 2003.
- OLIVEIRA, Luciano Amaral. O ensino pragmático da leitura. In: **Coisas que todo professor de português precisa saber: a teoria na prática**. São Paulo: Parábola Editorial, 2010, p. 59-108.
- PINHEIRO, Hélder; LÚCIO, Ana Cristina Marinho. **Cordel na sala de aula**. São Paulo: Duas cidades, 2001. (Coleção Literatura e ensino; v 2).





# Capítulo X

---

## O Nordeste no cordel.

### Nordestino, sim, nordestinado, não: uma análise interdiscursiva

*Sergio Rubens Alves Cavalcante<sup>1</sup>*

#### 1. Introdução

O presente estudo tem por objetivo analisar o Interdiscurso na Literatura de Cordel, analisando como se faz presente a interdiscursividade e a sua importância para a construção de sentido do discurso analisado. Com o intuito de alcançar o objetivo anteriormente citado, esse estudo apresenta a seguinte ordem: 1) Literatura de Cordel: uma síntese histórica; 2) Análise do Discurso: doravante AD e AD<sup>2</sup> em Maingueneau; 3) Interdiscurso; 4) *Nordestino, sim, nordestinado, não*: Uma análise interdiscursiva; e, por fim, nossas considerações finais, mostrando os resultados da nossa pesquisa.

No que se refere a constituição do *corpus*, escolhemos o cordel *Nordestino, sim, nordestinado, não* de Patativa do Assaré, produzido na década de 80 e extraído do livro *Ispinho e Fulô* (2005, p. 38), uma das obras mais renomadas do referido autor. O cordel em questão tem com temática central a região Nordeste do Brasil. Tema que escolhemos para tratar nesse trabalho.

Antônio Gonçalves da Silva – Patativa do Assaré - é um dos mais clássicos e renomados cordelistas brasileiros. Cearense, nascido no município de Assaré, é autor de obras como “cante lá que eu canto cá”, “inspiração nordestina”, “Ispinho e fulô”,

---

<sup>1</sup> Graduado em Letras com habilitação em Língua Portuguesa pela Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN), atualmente está cursando mestrado pelo Programa de Pós-Graduação em Letras (PPGL) da UERN. E-mail: [sergioalves26@hotmail.com](mailto:sergioalves26@hotmail.com).

<sup>2</sup> Abreviação de Análise do Discurso. Essa abreviação no trabalho é utilizada para facilitar a leitura e evitar a repetição do termo “Análise do Discurso”, o que vai diferenciar se é a AD tradicional da França ou a AD na concepção de Maingueneau será o contexto e/ou as explicações posteriores ao termo.

dentre outras. Trata-se do cordelista mais conhecido e cantado no território brasileiro que recebeu diversas homenagens e premiações e que tem seu nome na 15ª cadeira da Academia Brasileira de Literatura de Cordel, cadeira essa que hoje é ocupada pelo poeta mossoroense Antônio Francisco.

## **2. Literatura de cordel: uma síntese histórica**

A literatura de Cordel origina-se na Península Ibérica, principalmente através das cantigas trovadorescas onde era utilizada até mesmo como folhetos informativos, em que os poetas transcreviam em versos os principais acontecimentos e a população ficava informada através dos folhetos.

No que se refere à Literatura de Cordel que possuímos no Brasil, a entrada das caravelas em terras brasileiras trouxe junto o cordel que conhecemos hoje. De toda forma, mesmo enquanto uma herança cultural de Portugal, a Literatura de Cordel brasileira possui características e influências marcantes do território nacional, principalmente do Nordeste brasileiro.

Segundo Potier (2013), é no século XIX que se têm os primeiros registros dessa Literatura no Brasil, de forma majoritária nos sertões dos estados da Paraíba, Pernambuco, Rio Grande do Norte e Ceará. Além disso, os autores Silvino Pirauá de Lima, Leandro Gomes de Barros, João Martins de Athayde e Francisco das Chagas Batistas são reconhecidos como os percursores da Literatura de Cordel no Brasil.

Esse fazer literário tem forte relação com a literatura oral das cantigas de viola, segundo Gurgel (2008, p.79), “o cordel brasileiro é filho da viola”. Além dessa característica, o nome “cordel” – popularmente conhecido – deu-se através da forma pela qual os folhetos eram vendidos: pendurados em cordões.

No Brasil, principalmente no Nordeste brasileiro, o cordel populariza-se apesar de, em alguns países, ter havido uma decadência considerável. Ele passa a ser comercializado em feiras livres, carregando uma forte marca da identidade nordestina, tornando-se parte da cultura e da vida dos nordestinos. Com relação aos cordéis, Maxado (2012, p. 41) afirma que “no sertão

nordestino isolado, os poetas e folheteiros corriam de feira em feira declamando e vendendo composições impressas. Eram até jornalistas dando notícias do litoral ou de onde se davam os acontecimentos importantes”. Então, o cordel é comercializado, popularizado, percorrendo as diversas classes sociais, adentrando de vez nas casas dos mais variados tipos de pessoas. Segundo Pinheiro,

O folheto vai para as ruas e praças e é vendido por homens que ora declamam os versos, ora cantam em toadas semelhantes às tocadas pelos repentistas. São nordestinos pobres e semialfabetizados que entram no mundo da escrita, das tipografias, da transmissão escrita e não apenas oral. A poesia popular antes restrita ao universo familiar e a grupos sociais colocados à margem da sociedade (moradores pobres de vilas e fazendas, escravos, pequenos comerciantes etc.), ultrapassa fronteiras, ocupa espaços outrora reservado aos escritores e homens de letras do país. (PINHEIRO, 2001, p. 12-13).

A comercialização do cordel deu-se através das primeiras tipografias e, inicialmente, eram encontradas em Recife/PE. A partir do surgimento dessas tipografias e do crescimento da comercialização do folheto de cordel surge a xilogravura – uma arte esculpida em madeira e que servia para ilustrar as capas dos cordéis. Sobre a xilogravura,

Os editores notaram que, com figuras, poderiam os folhetos chamar mais atenção e, conseqüentemente, vender mais. Assim, começaram a encomendar gravações em madeira, retratando os personagens ou passagens mais marcantes da estória. A prática veio da Europa. (MAXADO, 2012, p. 61).

As capas dos cordéis eram ilustradas com xilogravuras de personagens, imagens ou qualquer ilustração que representasse a história transcrita no cordel. Dessa forma, elas despertavam uma atenção maior dos leitores e valorizavam mais a obra.

Os folhetos tratavam dos mais variados temas, contavam histórias, causos e notícias com temáticas variadas. Eles são classificados em:

[...] de época ou de ocasião; históricos; didáticos ou educativos; biográficos; de propaganda política ou comercial; de louvor ou homenagem; de safadeza ou putaria; maliciosos ou de cachorrada; cômicos ou de gracejos; de bichos ou infantis; religiosos ou místicos; de profecias ou eras; de filosofia; de conselhos ou de exemplos; de fenômenos ou de casos; maravilhosos ou mágicos; de bravura ou heroicos; vaquejadas; de presepadas ou dos anti-heróis; de pelepas ou de desafios; de discussão ou de encontro; de lendas ou mitos; pasquim ou de intriga; etc. (MAXADO, 2012, p. 66).

Dentre essa variedade de classificação temática, a estrutura do folheto também se diversifica, normalmente eram do tamanho de  $\frac{1}{4}$  de uma folha de papel ofício e possuíam, quase sempre, 8 páginas. Outras estruturas diferenciadas também existiam para os folhetos, pois, Maxado (2012, p. 53) acrescenta que “os folhetos são geralmente livretos de oito até dezesseis páginas e que tratam de fatos circunstanciais. Já os romances possuem 32 páginas e tratam de enredos de bravuras, de amor, etc”. Além dessas estruturas citadas, ainda havia o romance com 62 páginas.

Essa materialidade que é a Literatura de Cordel tem uma forte ligação com o Nordeste brasileiro. Em seu discurso, traz diversas imagens dessa região, sempre mostrando e enaltecendo as principais características desse lugar, como a cultura, a história, a sociedade e a diversidade dessa região brasileira. É justamente sobre a temática nordestina na Literatura de Cordel que se detêm este trabalho, visto que a própria literatura de Cordel se tornou uma característica da vida e do cotidiano dessa região, fazendo parte da cultura nordestina.

Na primeira metade do século XIX, o cordel começou a tratar, de forma mais constante, acerca do sertão nordestino. A Literatura de Cordel acompanhou as mudanças do sertão, do Nordeste e da sociedade e, dessa forma, veio modificando também seus temas e acompanhando as transformações daquilo

que tratava. Afinal, “O sertão e a roça não são mais aqueles. Palavras como poluição, computador, tecnologia, e ecologia, entre outras, já lhe são bem conhecidas. Começam a serem cantadas e escritas na literatura de cordel” (MAXADO, 2012, p. 140).

Acerca dessas transformações, vale destacar que essa Literatura teve mudanças na estrutura e na essência ao longo dos anos. Assim, antigamente,

[...] era portadora de anseios de paz, de tradição, e veículo único de lazer e informação. Hoje, é portadora, entre outras coisas, de reivindicações de cunho social e político. Não somente para os nordestinos e descendentes, mas para todos os habitantes do Brasil. Por isso, ela continua importante, pois os poetas populares, por meio dela, mostram a verdadeira situação do homem do povo. (LUYTEN, 2005, p. 70).

Dessa maneira, esse fazer literário é de suma importância para o fortalecimento da identidade cultural nordestina. A Literatura de Cordel é uma arte completa, pois, segundo Maxado (2012, p. 143), é uma espécie de arte total: é poesia; é gráfica; é canto; é artes plásticas; é música; é teatro; é jornalismo; e é comércio”. Além de estar presente em todo o solo brasileiro, essa Literatura é, antes de mais nada, uma literatura completa que trata de temáticas diversas e que promove diversas manifestações artísticas-culturais dentro de uma só.

### **3. Análise do discurso: vertente francesa, AD em Maingueneau e interdiscuso**

A Análise do Discurso é uma disciplina relativamente nova que se relaciona diretamente com as ciências humanas, com as ciências sociais e com os estudos linguísticos. Nascida na França no decorrer dos anos de 1960 e a partir dos estudos de Jean Dubois e Michel Pêcheux, foi influenciada pelo neomarxismo de Luis Athusser e pelo o avanço crescente da linguística. Sendo assim, “o projeto da AD se inscreve num objetivo político e a

Linguística oferece meios para abordar a política. (MUSSALIM, 2012, p. 114).

A Análise do Discurso de vertente francesa percorre vários campos do conhecimento: a psicologia, a política, a linguística, a filosofia e a história. Ela é estudada de maneiras diversas em lugares distintos e serve de subsídio para outras áreas, sendo que cada uma dessas áreas a utiliza da maneira mais conveniente.

A Análise do Discurso que iremos estudar nesse artigo não se baseia nos estudos da tradicional AD reconhecida e trabalhada na França na década de 60, embora não se renegue sua importância para os estudos do discurso. Nossa concepção de Análise do Discurso inscreve-se na de Dominique Maingueneau. Ele reconhece que o surgimento da AD se deu em diversos momentos e em lugares distintos, pois ela é um espaço fervilhante e que não se pode direcioná-la a um único momento de criação, mas sim, a diversos lugares distintos que contribuíram para a sua criação. (MAINGUENEAU, 2015).

A Análise do Discurso da década de 60 é reconhecida por muitos a partir de três fases de evolução e estudo. Nesse viés,

A Primeira Fase da Análise do Discurso (AD-1), marcada pela investigação sobre o discurso político, Segunda Fase da Análise do Discurso (AD-2), marcada pela pesquisa sobre as múltiplas formas de discursivização do e sobre o texto, nessa fase emerge a preocupação com o sujeito e com a problemática sociocultural, e a Terceira Fase da Análise do Discurso (AD-3), marcada pela investigação sobre o universo sócio-político-comunicacional-midiático, um universo que compõe e ajuda a construir o discurso na sociedade contemporânea. (SANTOS, 2016, p. 15).

Em outras palavras, as três fases da AD, que muitos estudiosos da Análise do Discurso – doravante AD – que emergiu na França na década de 60, correspondem a uma evolução da disciplina até chegar ao que conhecemos hoje. Porém, para Maingueneau, não é possível delimitar um momento histórico único de surgimento da AD, pois todos os momentos e lugares diferentes contribuíram para a criação dessa disciplina.

Indubitavelmente, devemos considerar que a Análise do Discurso não é apenas uma disciplina que analisa o texto e seu contexto, mas também, como um espaço que proporciona análises de situações comunicativas que consideram as relações existentes entre os gêneros discursivos mais variados. Afinal, a AD compreende o discurso nas suas relações sociais, conforme diz Maingueneau (2000, p. 3). Para ele,

O interesse específico da análise do discurso é apreender o discurso enquanto articulação entre texto e lugares sociais. Consequentemente, seu objeto não é a organização textual nem a situação comunicativa, mas o que os articula através de um gênero de discurso. A noção de “lugar social” não deve ser considerada de um ponto de vista literal: esse “lugar” pode ser uma posição em um campo simbólico (político, religioso, etc.). (MAINGUENEAU, 2000, p. 3).

De toda forma, a AD, vista na perspectiva mainguenoniana, compreende a relação do texto e os lugares sociais, ou seja, o que está externo ao texto, aquilo que se encontra fora do texto, mas que influencia diretamente na construção do discurso. Ao se tratar de lugares sociais, é preciso que compreendamos que eles podem ser de campos diversos.

O objeto central de estudo da Análise do Discurso – o discurso – é abordado de maneiras diferentes por várias disciplinas e áreas do conhecimento. No que se refere a concepção de Maingueneau sobre a AD, é necessário a compreensão de que ele a vê como “um espaço de pleno direito das ciências humanas e sociais, um conjunto de abordagens que pretende elaborar os conceitos e os métodos fundados sobre as propriedades empíricas das atividades discursivas”. (MAINGUENEAU, 2006, p. 1). Isso quer dizer que é a partir das ciências humanas que os estudos da Análise do Discurso devem estar norteados e que, embora ela não seja uma disciplina empírica, de fato, deve manter sua organização em torno das pesquisas empíricas.

Dentre as concepções mainguenonianas sobre a Análise do Discurso, encontramos o interdiscurso que, mesmo sem negar as

concepções de outros autores estudados na AD sobre essa categoria, diferencia-se em alguns conceitos e teorias que são estudados por outros autores. É sobre essa categoria que iremos tratar a seguir.

No que se refere a categoria interdiscurso, nesse trabalho, deter-nos-emos à concepção de Dominique Maingueneau, reconhecendo suas teorias e seus estudos a respeito da interdiscursividade.

O interdiscurso, na compreensão de Dominique Maingueneau, pode ser apreendido em um discurso através da heterogeneidade mostrada e a heterogeneidade constitutiva, isto é, a presença do outro é perceptível a partir dessas duas maneiras. A primeira é perceptível de maneira mais clara, pois é acessível aos aparelhos linguísticos, conforme torna-se possível identificar “marcas” do outro no discurso (MAINGUENEAU, 2008a). A segunda, já se trata de uma percepção mais detalhada, visto que ela não é acessível aos aparelhos linguísticos, logo, sua relação com o texto se dá de maneira mais complexa, através dos elementos que circundam o discurso e que não aparecem de maneira explícita no texto.

A heterogeneidade constitutiva não deixa marcas visíveis no texto, os enunciados e as palavras do outro estão ligadas de maneira íntima, não sendo possíveis separá-los. (MAINGUENEAU, 2008a). Com isso, a hipótese do primado do interdiscurso, ou seja, o interdiscurso como anterior ao discurso, inscreve-se na percepção da heterogeneidade constitutiva.

Maingueneau (2000, p. 5) afirma que o interdiscurso é o “princípio central da análise do discurso”. Para ele, o discurso é compreendido somente quando faz referência ao interdiscurso. Ele mostra que “identidade de um discurso se constitui e se alimenta através de outros discursos; falar é sempre falar com, contra ou por meio de outros discursos, outras vozes” (MAINGUENEAU, 2000, p.5). São as vozes do(s) outro(s) que constitui um discurso. Assim, é através de dizeres ditos anteriormente que o discurso se constrói. Logo, não há discurso sem interdiscurso, todo discurso utiliza-se de outros enunciados



advindos de outros lugares, ditos por outros sujeitos, para se constituir e isso não pode ser dissociado.

O discurso só adquire sentido no interior de um imenso interdiscurso. Para interpretar o menos enunciado, é necessário relacioná-lo, conscientemente ou não, a todos os tipos de outros enunciados sobre os quais ele se apoia de múltiplas maneiras. O simples fato de organizar um texto em um gênero (a conferência, o jornal, televisivo...) implica que o relacionemos com os outros textos do mesmo gênero; a menor intervenção política só pode ser compreendida se se ignorarem os discursos concorrentes, os discursos, anteriores e os enunciados que então circulam nas mídias. (MAINGUENEAU, 2015, p. 28).

Não se pode compreender, interpretar e/ou analisar um discurso sem considerar, inicialmente, o interdiscurso. A relação de um discurso com outro é o que atribui sentido ao texto. No instante em que se dá essa relação, o texto adquire sentido e é passível de análise.

Além dessas considerações sobre o interdiscurso, Maingueneau amplia o conceito dessa categoria dividindo-a numa tríade: universo discursivo, campo discursivo e espaço discursivo.

O universo discursivo é “o conjunto de formações discursivas de todos os tipos que interagem numa conjuntura dada. Esse universo discursivo representa necessariamente um conjunto finito, mesmo que ele não possa ser apreendido em sua globalidade”. (MAINGUENEAU, 2008a, p. 33). Aqui, para Maingueneau, o universo discursivo comporta todas as formações discursivas existentes. Essas inúmeras e finitas formações discursivas relacionam-se entre si dentro desse universo, comprovando a heterogeneidade do discurso.

Dentro desse universo discursivo coexistem os campos discursivos que se tratam de “um conjunto de formações discursivas que se encontram em concorrência, delimitam-se reciprocamente em uma região determinada do universo discursivo.” (MAINGUENEAU, 2008a, p. 34). É dentro do campo discursivo que o discurso se constitui como tal. Nesse

sentido, o campo discursivo comporta diversas e distintas formações discursivas, sendo que estas se relacionam intimamente dentro do universo discursivo. Assim, o campo discursivo é uma subdivisão do universo discursivo.

Segundo Santos (2016), o campo discursivo une formações discursivas que podem ser analisadas ao mesmo tempo por motivos diferentes: por causa de uma relação de apoio, porque estão voltadas para o mesmo objeto ou, até mesmo, por possuírem a mesma estrutura social. Santos (2016, p. 36) afirma ainda que “se um campo discursivo é tomado como zona determinada dentro do universo discursivo, não significa que essa zona esteja fechada em si mesma, constituindo-se como uma ilha isolada de outras esferas do discurso”.

Na perspectiva mainguenoniana, um campo discursivo sofre influência de outros campos e os discursos provenientes de campos distintos também possuem uma relação de troca. Ele defende que os campos discursivos não são estruturas fechadas e que isso se dá por causa da heterogeneidade dos discursos.

Considerando a noção de campo discursivo, é necessário isolá-los e dividi-los em espaços discursivos. Dessa forma, além de uma divisão do campo discursivo, o espaço discursivo, enfim,

[...] delimita um subconjunto do campo discursivo, ligando pelo menos duas formações discursivas que, supõe-se, mantém relações privilegiadas, cruciais para a compreensão dos discursos considerados. Este é, pois, definido a partir de uma decisão do analista, em função de seus objetivos de pesquisa. Não é por simples comodidade que determinados subconjuntos são recortados (porque seria difícil apreender um campo discursivo em sua totalidade), mas também e sobretudo *porque uma formação discursiva dada não se opõe de forma semelhante a todas as outras que partilham seu campo*: certas oposições são fundamentais, outras não desempenham diretamente um papel essencial na constituição e preservação da formação discursiva considerada. (MAINGUENEAU, 1997, p. 117).

Dessa maneira, compreendemos que o espaço discursivo é um subconjunto do campo discursivo e que ele possui duas

formações discursivas, no mínimo, que se relacionam, seja porque são semelhantes, seja porque são contrárias. Em um mesmo espaço discursivo, o sujeito encontra elementos (palavras, enunciados) que pertencem a diferentes campos, vindos de formações discursivas distintas do discurso do outro que estão presentes no texto e estão inseridos em um mesmo espaço discursivo.

Essa concepção mainguenoniana que compreende o interdiscurso a partir da divisão em: universo discursivo, campo discursivo e espaço discursivo, explica de maneira mais didática o primado do interdiscurso sobre o discurso. Afinal, a interdiscursividade perpassa por uma instância maior (universo discursivo) que reúne, de maneira finita, todas as formações discursivas, passa também por uma divisão do universo discursivo – campo discursivo – que comporta um conjunto de formações discursivas que se relacionam dentro de uma região do universo discursivo e, ainda, localiza-se dentro de um espaço discursivo que comporta no mínimo duas posições diferentes, duas formações discursivas distintas.

Com isso, podemos mostrar que em nosso trabalho a interdiscursividade ocorrerá partindo de um universo discursivo (o gênero Literatura de Cordel) – perpassando por um campo discursivo que trata sobre a temática do Nordeste, dentro do cordel *Nordestino sim, nordestinado, não* de Patativa do Assaré, considerando este como espaço discursivo. A partir daí, encontraremos o discurso do outro, ou seja, uma heterogeneidade constitutiva que não se encontra na propriedade linguística, mas sim, através de fatores externos encontrados fora do texto.

#### **4. Nordestino, sim, nordestinado, não: uma análise interdiscursiva**

A análise fundamenta-se pelo interdiscurso, como ele está presente no corpus analisado – retirado da obra *Ispinho e fulô* – mostrando como se dá a interdiscursividade no discurso de Patativa do Assaré no cordel “*Nordestino, sim, nordestinado, não*”.

Considerando que os discursos perpassam pela história e estão sempre se reestruturando e reaparecendo dentro de um novo contexto através de novos sujeitos, os discursos passam a adquirir sentido na coletividade, visto que são os contextos que atribuem diferentes sentidos aos discursos.

Na Literatura de Cordel, os discursos não fogem a essa realidade. Estão, a todo modo, sempre retratando a história e a sociedade. Em nosso caso particular, principalmente, estão percorrendo a história, a cultura, a sociedade e a identidade da região Nordeste do Brasil, tema constante nessa materialidade.

Em se tratando do interdiscurso, Maingueneau (2008a, p. 31) concebe o primado do interdiscurso. Para ele “as palavras, os enunciados de outrem estão intimamente ligados ao texto”. No poema estudado, será possível, a partir de uma análise minuciosa, perceber a presença do interdiscurso, visto que o interdiscurso corresponde a uma divisão que resulta em um universo discursivo, um campo discursivo e um espaço discursivo.

Nesse trabalho, quando se trata dessa divisão do interdiscurso na perspectiva mainguenoniana, reconhecemos o gênero Literatura de Cordel como sendo o universo discursivo, que comporta diversos campos, dentre eles o campo discursivo do Nordeste e que este é tratado no espaço discursivo que reconhecemos como sendo o cordel “Nordestino, sim, nordestinado, não”. Neste espaço, podemos encontrar e reconhecer o interdiscurso, conforme o recorte abaixo:

Nunca diga nordestino  
Que Deus lhe deu um destino  
Causador do padecer  
Nunca diga que é o pecado  
Que lhe deixa fracassado  
Sem condições de viver  
(ASSARÉ, 2005).

Podemos reconhecer aqui a presença do interdiscurso vindo de uma formação discursiva religiosa, em que se acredita que tudo que ocorre na vida é por “providência divina” e se o sofrimento existe é porque Deus permite que haja. Assim,

percebemos um discurso que não é de Patativa, mas sim, de um grupo que é influenciado por uma doutrina religiosa. E esse discurso é trazido de volta por Patativa para compor o seu dizer, isto é, há uma interdiscursividade, a presença de outras vozes que se relacionam entre si, pois “falar é sempre falar com, contra ou por meio de outros discursos, outras vozes” (MAINGUENEAU, 2000, p. 05).

Dessa maneira, ao se reportar ao discurso histórico advindo de uma cultura religiosa, o enunciador perpassa pela história reconstruindo um dizer anteriormente citado, mantendo a relação do discurso e o Outro. Sendo que, conforme Maingueneau (2005), a relação entre um texto e seu Outro não se separa.

No segundo recorte que mostraremos a seguir, será possível perceber a presença do interdiscurso mais uma vez. Este espaço discursivo comporta, no mínimo, duas formações discursivas distintas. Vejamos:

Não é Deus Quem nos castiga,  
Nem é a seca que obriga  
Sofrermos dura sentença!  
Não somos nordestinados  
Nós somos injustiçados  
Tratados com indiferença! [...]

[...]Mas não é o Pai Celeste  
Que faz sair do Nordeste  
Legiões de retirantes!  
Os grandes martírios seus  
Não é permissão de Deus:  
É culpa dos governantes!  
(ASSARÉ, 2005).

Na primeira estrofe do recorte acima, podemos perceber, mais uma vez, os dizeres vindos de um discurso religioso, pois quando diz “não é Deus quem nos castiga” está refutando uma crença religiosa que considera que nós, humanos, quando pecamos, somos “castigados” por Deus. Além disso, na mesma estrofe, há a presença de dizeres advindos de um discurso voltado para a questão da militância política, ou seja, o cidadão que luta

por seus direitos e reclama das injustiças sociais. Portanto, na primeira estrofe do referido recorte, temos a presença, dentro de um mesmo espaço discursivo, de duas formações discursivas distintas: uma voltada ao discurso religioso e outra ao discurso político. Dessa maneira, comprova-se, a partir de Maingueneau (1997), que o espaço discursivo liga pelo menos duas formações discursivas distintas que se relacionam entre si.

Ainda na segunda estrofe do mesmo recorte, mais especificamente no trecho “Mas não é o Pai Celeste/ que faz sair do Nordeste/ legiões de retirantes”, o enunciador utiliza-se de um discurso religioso, em seguida, faz um resgate histórico através da memória, enunciando sobre os momentos históricos marcantes que os nordestinos imigram para as regiões Sul e Sudeste do Brasil. Assim, esse trecho em questão, promove, em um mesmo espaço discursivo, discursos advindos de campos distintos.

Já quando o enunciador diz “não é permissão de Deus/ é culpa dos governantes, ele se utiliza, mais uma vez, de um discurso vindo do campo religioso e, em seguida, um dizer que é próprio do campo político-social, para responsabilizar os governantes pelas mazelas e misérias que os nordestinos sofrem. Dessa forma, há uma relação interdiscursiva, dizeres que circulam socialmente, pertencentes a diferentes contextos, mas que se relacionam construindo sentido. Notamos, que “O discurso só adquire sentido no interior de um imenso interdiscurso. Para interpretar o menor enunciado, é necessário relacioná-lo, conscientemente ou não, a todos os tipos de outros enunciados sobre os quais ele se apoia de múltiplas maneiras.” (MAINGUENEAU, 2015, p. 28). Afinal, foi na relação entre as diferentes origens dos discursos, ou seja, nos diferentes lugares e contextos sociais que os discursos existiam anteriormente que foi possível o discurso adquirir sentido.

Dentro do recorte logo abaixo, também iremos notar uma interdiscursividade.

Por isso vamos lutar,  
Nós vamos reivindicar  
O direito à liberdade,

Procurando, em cada irmão,  
 Justiça, paz e união,  
 Amor e fraternidade!  
 (ASSARÉ, 2005).

Logo no início do trecho acima, quando o enunciador diz “por isso vamos lutar/ nós vamos reivindicar/ o direito à liberdade”, é possível perceber um discurso que pertence à uma comunidade de militância política, ou seja, cidadão que quer lutar por seus direitos, que não se submete as injustiças políticas e sociais e que busca sempre a melhoria de vida através dos direitos de cada cidadão. Com isso, a interdiscursividade aqui ocorre novamente, visto que esse discurso é retomado, é algo que não pertence ao enunciador. É um discurso de lutas sociais, que perpassa pela história e é trazido de novo através de Patativa do Assaré.

A interdiscurso, conforme Santos (2016, p. 35), “é a negação da divisão clássica entre tipos diferentes de discursos e, ao mesmo tempo, a aceitação que dentro do mesmo espaço discursivo coexistem discursos complementares, diferentes e até mesmo antagonísticos”. Assim, compreendemos que no espaço discursivo do cordel “Nordestino, sim, nordestinado, não” de Patativa do Assaré, a interdiscursividade ocorreu a partir da coexistência de discursos que são retomados de lugares sociais diferentes e que estes se relacionam, seja por semelhanças, diferenças ou contrariedades.

## 5. Conclusão

Nosso estudo foi predominantemente norteado pelas teorias de Dominique Maingueneau, mais especificamente, pela categoria do interdiscurso – analisando como se apresenta a interdiscursividade no discurso da Literatura de Cordel de Patativa do Assaré, considerando os dizeres advindos de outros lugares sociais – no que se refere ao cordel “Nordestino, sim, nordestinado, não”.

Com isso, foi possível chegarmos as seguintes conclusões:

i) o interdiscurso se faz presente no cordel analisado, visto que

outras vozes que pertencem a formações discursivas distintas (religiosa, política, etc) estão no discurso de Patativa e relacionam-se intimamente, contribuindo para a construção do sentido no discurso. ii) há presença de, no mínimo, duas formações discursivas distintas em um mesmo espaço discursivo, fortalecendo o pensamento de Maingueneau (1997) quando afirma que no espaço discursivo há duas formações discursivas que se relacionam, seja por semelhança ou contrariedade.

Portanto, acreditamos que esse estudo possa servir de referência para o crescimento de trabalhos na área da Análise do Discurso, bem como contribua para os estudos acerca da Literatura de Cordel, afim de desmistificar a tradição popular que vê essa Literatura com o prestígio menor com relação as demais. Contudo, deixamos claro que esse estudo não se encerra aqui, pois outras análises e aprofundamentos podem e devem serem feitos afim de ampliar as pesquisas na área.

## Referências

- ASSARÉ, Patativa do. **Ispinho e fulô**. São Paulo: Hedra, 2005.
- CHARADEAU, Patrick; MAINGUENEAU, Dominique. **Dicionário de análise do discurso**. 2 ed. São Paulo: Contexto, 2016.
- GURGEL, Défilo. **Espaço e tempo do folclore potiguar**: 3 ed. Natal. Ed. autor, 2008.
- HAURÉLIO, Marco. **Breve história da literatura de cordel**. São Paulo: Claridade, 2010.
- LUYTEN, Joseph. Maria. **O que é literatura de cordel**. São Paulo: Brasiliense, 2005.
- MAINGUENEAU, Dominique. **Novas tendências em análise do discurso**. 3 ed. Campinas/SP: Pontes: EUNICAMP, 1997.
- \_\_\_\_\_. Analisando discursos constituintes. Tradução de Nelson Barros da Costa. In: **Revista do GELNE**, v. 2, n., 2 2000.



- \_\_\_\_\_. **Análises de texto de comunicação**. 3 ed. Tradução de Cecília P. de Souza-e-silva, Décio Rocha. São Paulo: Cortez, 2004.
- \_\_\_\_\_. **Gênese dos discursos**. Tradução de Sírio Possenti. São Paulo: Parábola Editorial, 2008a.
- \_\_\_\_\_. A propósito do ethos. In: MOTTA, Ana Raquel & SALGADO, Luciana. **Ethos discursivo**. São Paulo. Contexto, 2008b.
- \_\_\_\_\_. **Discurso e análise do discurso**. São Paulo: Parábola, 2015.
- MAXADO, Franklin. **O que é cordel na literatura popular**. Mossoró, RN: Queima-Bucha, 2011.
- MUSSALIM, Fernanda. Análise do discurso. In: MUSSALIM, Fernanda; BENTES, Anna Christina (Orgs.). **Introdução à linguística: domínios e fronteiras**. São Paulo: Cortez, 2012, p. 113-165.
- PINHEIRO, Hélder. **Cordel na sala de Aula**. São Paulo: Duas Cidades, 2001, (Coleção Literatura e ensino; 2).
- POTIER ROBSON, William. **O Sertão virou verso, o verso virou sertão**. Natal: Sol, 2013.
- SANTOS, Ivanaldo. **Análise do discurso pedagógico sobre a religião: o interdiscurso e o ethos**. Estágio Pós-Doutoral Sênior. Programa de Estudos Pós-Graduados em Língua Portuguesa. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2016.



# Capítulo XI

## Questões epistemológicas do século XX

*Francisco Roberto Diniz Araújo<sup>1</sup>*

### 1. Introdução

O presente trabalho que aqui se inicia, tem o objetivo de discorrer acerca das principais questões epistemológicas que perpassaram os meados do século XX, por meio de um olhar crítico e reflexivo mediante importantes teóricos da área, na medida em que trazemos quatro posições acerca dessas questões. A primeira posição diz respeito a uma breve introdução histórico-filosófica mediante o positivismo lógico; o empirismo lógico e o racionalismo crítico sob um olhar de Karl Popper (1967); Thomas Kuhn (1971); Alan Chalmers (1971), dentre outros teóricos de grande relevância para as finalidades do presente estudo.

A segunda posição trata-se do processo da ciência, pelo qual focamos um olhar nas categorias de Observação-Hipóteses-Observação; Problema-Hipóteses-Dedução; Ciência Normal-Crises-Novo Paradigma; Exploração-Encontro-Transformação. A terceira posição diz respeito ao processo da verdade, se compondo da verificação e comprovação; corroboração; êxito descritivo-prescritivo e fulguração. A quarta e última trata-se do método de descobrimos, pelo qual encontramos o método indutivo; o salto criativo; a analogia e a participação. Todas essas posições fazem partes dos processos que perpassam a construção do conhecimento científico que aqui discutiremos embasados por diferentes teóricos e conhecimentos.

Neste trabalho objetivamos a partir dos estudos e pesquisas em torno da temática, discutir as estruturas, processos e componentes do saber científico moderno; identificar temas e

---

<sup>1</sup> Graduação em pedagogia pela Universidade Federal de Campina Grande (UFCG), doutorando em Humanidades e Artes com menção em Educação pela Universidade Nacional de Rosário (UNR), na Argentina. Atualmente é Professor do Plano Nacional de Formação de Professores (PARFOR) na Universidade Estadual do Rio Grande do Norte (UERN). E-mail: [robertodinizaecemd@hotmail.com](mailto:robertodinizaecemd@hotmail.com).

questões epistemológicas atuais, e as realidades que estas implicam, bem como reconhecer e transmitir alguns modos de saberes e procedimentos diversos mediante o conhecimento científico moderno.

A epistemologia diz respeito aos estudos da Filosofia mediante a origem, os métodos, a estrutura e a validade do conhecimento, na medida em que tal realidade justifica que seja chamada, muitas vezes, por filosofia do conhecimento. Dentre um grande número de questões que a epistemologia procura responder, podemos citar algumas bastante antigas, aquelas que indagam acerca das diversas realidades que conhecemos e os modos como às conhecemos, sem nos esquecermos das indagações mediante a finalidade da ciência na nossa sociedade. Com o passar dos anos, ao associar-se com a emergência de uma ciência moderna, a epistemologia conquistou lugar de destaque em meio aos estudos filosóficos.

Para compreendermos a epistemologia sob um olhar mais simples e de fácil entendimento, podemos refletir que a epistemologia refere-se ao estudo da produção do conhecimento científico – podendo ser chamada, também, de Filosofia da Ciência. No que compete aos epistemólogos, os profissionais que trabalham com a epistemologia, estes durante o século XX, tiveram como principal interesse e preocupação, investigar a ciência e os elementos que a perpassavam, mais precisamente as origens e os mistérios que a compusera.

Segundo Abdalla (2003):

Quando nos tornamos conscientes de nossa existência, a beleza do cosmo abalou profundamente nossa mente. E desde então a preocupação humana com o problema de nossas origens é fonte de inspiração. [...] O início do século passado marcou a história da humanidade pelo surgimento de dois pilares do conhecimento moderno. A relatividade de Einstein e a mecânica quântica revolucionaram a maneira como percebemos o universo e nosso papel na teia da vida da criação (ABDALLA, 2003, p. 30).

Se pensarmos na história da epistemologia, perceberemos que esta foi composta de duas escolas principais de pensamento que a constituiu enquanto campo do saber, na medida em que se referem à escola Racionalista e a escola Empirista. A escola Racionalista detém de uma concepção pela qual acredita ser a razão a principal responsável pela produção do conhecimento na nossa sociedade, enquanto a escola Empirista defende a experiência como principal elemento responsável por esse papel no contexto vivido.

Para ambas as escolas no que diz respeito à discussão epistemológica, o interesse principal encontra-se centrado na compreensão do que cada escola defende, de modo a identificar se tais os meios são condizentes com os fins. As discussões mais céticas acreditam que devemos agir de modo a não confiar plenamente e cegamente em cada escola, mas que necessitamos analisar as características principais destas, bem como a finalidade social e científica de cada uma.

Desse modo, o presente trabalho nos possibilita obter um olhar panorâmico mediante os principais teóricos e as principais discussões epistemológicas decorrentes do século XX, na medida em que o respectivo século foi marcado por uma série de questões que se consolidaram nas diferentes instâncias da época, o que resultou no surgimento de um grande número de teorias e correntes em relação a produção e a evolução do conhecimento científico daquela época – os quais veremos de forma mais aprofundada nos tópicos que se seguem ao longo do trabalho.

## **2. Discussões e análises**

Em relação às principais discussões que perpassavam os estudos epistemológicos, damos ênfase inicial a Karl Popper (1967), que em meados do século XX aparecia com suas ideias ligadas ao racionalismo crítico, ao ponto que havia a compreensão de que cabia ao homem deter de habilidades para construir por si só o conhecimento científico.

O discurso que circulava na época em relação à ciência, era o de que esta se distinguia da pseudociência por fazer uso do

método empírico, pelo qual configurava-se enquanto um método indutivo e sendo necessária a utilização da verificabilidade em diferentes casos.

Em relação a essa discussão, Popper (1967) critica a verificabilidade, de modo que nos ressalta:

[...] o conceito positivista de «significado» ou «sentido» (ou de verificabilidade, confirmabilidade indutiva, etc) não é apropriado para realizar a demarcação entre ciência e metafísica, simplesmente porque a metafísica não é necessariamente carente de sentido, embora não seja uma ciência (POPPER, 1967. p. 281).

A crítica adivinha pelo fato de que os estudiosos indutivistas acreditavam na possibilidade de que poderiam deduzir qualquer teoria científica por meio da observação, ao ponto que defendiam este como principal elemento para descrever o real estado das coisas, ou seja, viam a observação como possibilitadora de processos que viessem a subsidiar a construção do conhecimento científico.

Popper (1967) ao ir de encontro a tais postulados, defende que qualquer afirmação teórica deve estar intimamente ligada a prognósticos arriscados, na medida em que defende a ideia de refutabilidade, compreendendo que toda teoria irrefutável não faz parte do que se considera ser conhecimento científico, ao ponto que toda teoria ciência está apta a ser refutada a qualquer momento. Ainda segundo o teórico, “pode-se dizer, resumidamente, que o critério que define o ‘status’ científico de uma teoria é sua capacidade de ser refutada ou testada” (POPPER, 1967p. 66).

Se pensarmos em um exemplo claro e objetivo para compreendermos o que seria uma teoria irrefutável, podemos citar o caso da astrologia, que apresenta uma série de profecias que podem explicar quaisquer coisas que venha a querer refutá-la, ao ponto que suas teorias dificilmente vêm a falhar, o que a caracteriza enquanto teoria irrefutável. Isso é o que Popper (1967) considera ser a pseudociência citada na discussão inicial desse texto.

O que Popper (1967) propõe por meio da refutabilidade, é a possibilidade de se estabelecer uma linha divisória mediante as ciências empíricas e as demais existentes de caráter diversos. O teórico acredita que a refutabilidade resolveria o problema “demarcação” apontado pelas teorias indutivas.

Nessa perspectiva, as teorias indutivas encontravam-se diretamente ligadas ao problema da demarcação segundo o teórico, ao ponto que este ponto é algo exaustivamente discutido por Popper (1967), na medida em que a lógica indutiva acredita que pode-se justificar o fato de que certas teorias científicas venham ser obtidas por meio de métodos indutivos, ou seja, pela observação como aspecto anterior a consolidação das próprias teorias.

Para Popper (1967), se pensarmos em explicar as diferentes situações que perpassam o mundo como um todo, devemos nos fazer-se utilizar de um procedimento de tentativas diversas em busca de tais resultados, pois, o método das tentativas nos auxilia na elaboração de conjecturas e refutações para chegar a um determinado fim. Nas palavras do teórico: “Precisamos propor teorias, ousadamente; tentar refutá-las; aceitá-las tentativamente, se fracassarmos. Desse ponto de vista, todas as leis e teorias são essencialmente tentativas, conjecturais, hipotéticas – mesmo quando não é mais possível duvidar delas” (POPPER, 1967. p. 81). Isso resultaria em um progresso contínuo, que para Popper (1967) é uma característica peculiar tanto das teorias racionais quanto das empíricas em relação à construção do conhecimento científico, na medida em que com esse caráter progressista distinguem-se da pseudociência, porém, quando refere-se a esse processo de expansão, o teórico deixa claro o fato de que não está referindo-se a mera acumulação, mas sim a uma espécie de substituição das teorias que não causam mais êxito, para outras de caráter mais satisfatória.

Em relação a essa discussão, conta-nos que

A história da ciência, como a história de todas as ideias humanas, é feita de sonhos irresponsáveis, de erros e de obstinação. Mas a ciência é uma das poucas atividades humanas – talvez a única – em que os erros são criticados

sistematicamente (e com frequência corrigidos). Por isso podemos dizer que, no campo da ciência, aprendemos muitas vezes com nossos erros (POPPER, 1967, p. 242).

O que o teórico quer nos dizer, é que o erro está ligado à ideia de refutação, na medida em que toda e qualquer tentativa está suscetível ao erro, pois, se faz uso de menos probabilidades, enquanto aos estudiosos do indutivismo fazem uso de maiores probabilidades a fim de verificarem a existência de certas verdades teóricas.

Para Popper (1967), os critérios que perpassam a construção do conhecimento científico, referem-se a ideia de que:

1. Toda e qualquer teoria que não está suscetível a ser refutada, não deve ser considerada enquanto científica;
2. Todo e qualquer teste diz respeito a elaboração de tentativas para refutar uma determinada teoria existente;
3. Descobrir novos fatos ligados a uma determinada teoria, não quer dizer por si só que esta encontra-se comprovada, mas sim que tende a ser corroborada por tais descobertas, o que acaba por fortalecê-la, porém sem confirmar.

Concordando com o que é dito pelo teórico, Chalmers (1988) ressalta que

A ciência começa com problemas, problemas estes associados à explicação do comportamento de alguns aspectos do mundo ou universo. Hipóteses falsificáveis são propostas pelos cientistas como soluções para o problema. As hipóteses conjecturadas são então criticadas e testadas. Algumas serão rapidamente eliminadas. Outras podem se revelar mais bem-sucedidas. Estas devem ser submetidas a críticas e testes ainda mais rigorosos. Quando uma hipótese que passou por uma ampla gama de testes rigorosos com sucesso é eventualmente falsificada, um novo problema, auspiciosamente bem distante do problema original resolvido, emergiu. Este novo problema pede a invenção de novas hipóteses, seguindo-se a crítica e testes renovados. E, assim, o



processo continua indefinidamente (CHALMERS, 1988. p. 73).

Nessa discussão, o teórico nos chama a atenção para a ideia de que as hipóteses ou expectativas colocadas mediante um determinado objeto, são precedentes aos problemas existentes, ao ponto que tais problemas tendem a aparecer tão somente quando surgem as dificuldades oriundas das próprias teorias.

O que os autores deixam claro, é a ideia de que a observação não se constitui enquanto fonte do conhecimento, na medida em que se caracteriza sempre de forma seletiva e não indo ao encontro do estabelecimento, apenas, de uma percepção clara de quem observa, pois, sempre há mais do que se imagina existir. Toda e qualquer observação deve estar imersa em expectativas e hipóteses a serem testadas (POPPER, 1967; CHALMERS, 1988).

Outro grande teórico da área epistemológica do século XX, é Thomas Kuhn (1971) que trata de conceitos como os de ciência normal, paradigma, revoluções científicas, dentre outros de grande relevância para a ciência como um todo. O teórico chama atenção para a necessidade de um paradigma mediante o desenvolvimento de determinada ciência, ao ponto que a ausência pode acarretar numa espécie de atividade científica ao acaso. Aqui ele constitui o seu caráter de demarcação, se pensarmos em paralelo ao que é apontado por Popper (1967).

Kuhn (1971) ressalta que a ciência normal apresenta-se de modo a caracterizar-se a partir de longos espaços de tempo de pesquisa, na medida em que o objetivo principal passa a ser não mais a busca pela novidade de teorias e fatos, mas para a junção de diferentes teorias e fenômenos advindos pelo paradigma. Tal articulação paradigmática apresenta-se em três perspectivas distintas segundo o teórico:

1. Processo para investigar os principais fatos que subsidiam na revelação da natureza das coisas;
2. Processo para investigar os principais fenômenos que encontram-se integrados às profecias do paradigma;

3. Processo para desenvolver um intenso trabalho empírico para integrar a teoria paradigmática com os determinantes universais que estão em vigor na nossa sociedade.

A ciência normal para Kuhn (1971) apresenta alguns problemas teóricos que consistem em fazer uso das teorias existentes para prever determinadas informações factuais, com a finalidade de alcançar diferentes aproveitamentos para o paradigma em ação, ao ponto que isso recai numa espécie de crise paradigmática, havendo a necessidade de uma mudança de paradigma.

Os três focos apresentados pelo teórico nos faz refletir acerca da existência de uma série de problemas que limitam segundo Kuhn (1971) as teorias da ciência normal, na medida em que defende a não necessidade de novidades, mas sim de um aumento significativo da precisão paradigmática. Nas palavras do teórico: “isso requer a solução de todo tipo de complexos quebra-cabeças instrumentais, conceituais e matemáticos. O indivíduo que é bem sucedido nessa tarefa prova que é um perito na resolução de quebra-cabeças (KUHN (1971. p. 59). Tais problemas requerem, assim, o surgimento de teorias e paradigmas novos mediante uma espécie de transição paradigmática, pelo qual se dá início a uma revolução científica. Essa crise de paradigmas existente na nossa sociedade, faz-nos perceber que todo e qualquer ponto de mutação requer um estado de mudança de uma coisa para outra, ou seja, de algo velho para algo novo que atenda as demandas atuais da sociedade, porém, isto não é algo fácil nem tampouco instantâneo de acontecer, pois, requer primeiramente, uma mudança de percepção do sujeito mediante sua visão de mundo.

Segundo Kuhn (1971):

A transição de um paradigma em crise para um novo, do qual pode surgir uma nova tradição de ciência normal, está longe de ser um processo cumulativo obtido através de uma articulação do velho paradigma. É antes uma reconstrução de área de estudos a partir de novos princípios, reconstrução que altera algumas das

generalizações teóricas mais elementares do paradigma, bem como muitos de seus métodos e aplicações (KUHN, 1971. p. 12).

O que o teórico quer nos dizer com essa discussão, é que com a emergência da existência de tantas novas teorias, um grande número de práticas científicas são rompidas, ao ponto que surge, assim, a introdução de outra tradição distinta da até então existente e em vigor. É a revolução científica segundo Kuhn (1971).

Tal revolução científica diz respeito, assim, a um intenso processo de mudanças de cunho conceitual e prático, ao ponto que tende a transformar o modo como os cientistas vêem o mundo nas suas mais diferentes dimensões. Essa existência de um novo paradigma leva-nos a refletir que o paradigma que emerge já há algum tempo, requer que saibamos que a necessidade de uma nova compreensão da organização das relações existentes no mundo e seus efeitos para com este, é condição do ser humano, ao ponto que somos resultado das interações decorrentes do espaço em que vivemos, e, portanto indissociável ao funcionamento deste.

Desse modo, assim como Popper (1967) e Chalmers (1988), Kuhn (1971) acredita e defende que a mera observação não leva a construção do conhecimento científico em si e das teorias, pois apresenta-se enquanto não-neutra e precedida de diferentes pressupostos. Compreendendo, assim, o paradigma enquanto um anexo de crenças e conceitos, o teórico concorda com os demais aqui apresentados ao longo do texto. Ambos defendem a ideia de que o indutivismo por si só não se sustenta na nossa sociedade mediante as diferentes demandas e contextos que esta apresenta.

### **3 Considerações Finais**

Ao fim desse texto, compreendemos que refletir acerca das principais questões epistemológicas de determinado século não é tarefa fácil nem tampouco simplória, pois, na medida em que se faz um levantamento dos principais teóricos que discutem a temática, percebe-se a imensidade de discussões e pontos de vistas que estes apresentam a partir de suas diferentes experiências e opiniões diversas.

Acreditamos que por mais que os teóricos aqui discutidos – bem como outros presentes nas diferentes discussões da área –, tenham pontos de convergência e divergência em determinadas situações, que estes detêm de um ponto de interesse em comum que os levam a exercer diferentes papéis e elaborar diversas teorias acerca de fenômenos da nossa sociedade – tal ponto trata-se do interesse comum pela origem do conhecimento científico.

A ciência perpassa os seus interesses de ambos os teóricos aqui discutidos, na medida em que cada um apresenta as suas particularidades de modo a constituir um campo peculiar e relevante para o desenvolvimento das compreensões em torno da origem do conhecimento científico nas mais diferentes instâncias da sociedade.

Portanto, é preciso estabelecer uma relação de proximidade significativa e constante entre os estudantes das diversas áreas com a construção do conhecimento científico, pois, na medida em que determinados sujeitos colocam-se a pesquisar situações e objetos diversos do nosso cotidiano, estes estão praticando ciência, estão buscando a origem do conhecimento científico caracterizado em diversas áreas da sociedade. O que faz a educação ser uma tarefa de íntima relação com a investigação científica e formação do investigador nas mais diversas áreas do conhecimento – como os teóricos apontados nesse estudo.

## Referências

ABDALLA, Élcio e CASALI, Adenauer Girardi. **Cordas, dimensões e teorias M**. Edição Brasileira da Scientific American, Ano 1, n. 10, março 2003.

CHALMERS, Alan. **Qué es esa cosa llamada ciencia?**, Ed. Siglo XXI, Buenos Aires, 1978.

KUHN, Thomas. **La estructura de las revoluciones científicas**. Primera edición en español (FCE, México), 1971.

POPPER, Karl. **Conjeturas y refutaciones. La lógica de la investigación científica**. Buenos Aires: Paidós, 1967.

# Capítulo XII

## Ética personalista, ética ambiental e os novos aportes da *Laudato Si*

---

*Wambert Gomes Di Lorenzo<sup>1</sup>*

### 1. Introdução

Este ensaio tem como objeto a fundamentação da ética ambiental a partir da antropologia personalista, daquela que quebra o paradigma individualista e antropocêntrico e afirma a dignidade da pessoa e a dignidade decorrente de todas as coisas. Também apresenta, ainda que de forma sucinta a contribuição da Encíclica *Laudato Si'* do Papa Francisco, o mais atual e talvez mais completo texto de ética ambiental produzido.

Para tal, está dividido em duas partes, na primeira comenta o antropocentrismo como cerne de uma crise do homem e do mundo e as consequências desse modelo antropológico na produção da crise ambiental atual. Apresenta o conceito de pessoa humana, sua definição, descrição e natureza, partindo desde a antropologia cosmológica de Aristóteles. Ainda, apresenta o conceito de *ecologia integral*, como dedução do *humanismo integral* de Jacques Maritain e aplicação concreta da ética personalista. Visita também a *condição humana* de Hannah Arendt para demonstrar o meio ambiente como síntese da dialética entre a natureza e a cultura.

Na segunda parte, apresenta princípios extraídos da Encíclica *Laudato Si'*, alguns revelados por ela como novos pontos de referência para o debate, tais como: *princípio da dignidade das todas as coisas*, *princípio da destinação universal dos bens*, *princípio de Pirro*, *princípio de responsabilidade* e *princípio de implicação*; e, o *princípio da solidariedade entre gerações* que, ainda que tenha sido positivado na Declaração de Estocolmo, é aprofundado e fundamentado em

---

<sup>1</sup> Doutor em direito, professor da Faculdade de Direito da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC-RS) e do Programa de Pós-graduação em Direito da Universidade de Caxias do Sul (UCS). Atualmente exerce o cargo de vereador na cidade de Porto Alegre no Rio Grande do Sul. E-mail: [wgdlorenzo@ucs.br](mailto:wgdlorenzo@ucs.br), [wambert@terra.com.br](mailto:wambert@terra.com.br), [wambert@camarapoa.rs.gov.br](mailto:wambert@camarapoa.rs.gov.br).

conexão com o princípio de *justiça intergeracional* o qual, devido à necessidade de maior espaço expositivo e argumentativo, ficará fora do presente ensaio.

## 2. Antropocentrismo e a crise do homem e do mundo

Toda ética pressupõe uma antropologia. Em particular, quando se trata de ética ambiental, o ponto de partida de todo ordenamento é o lugar do homem no cosmos e os parâmetros normativos das suas relações com a natureza que dele decorrem. Mas homem, é um substantivo genérico que designa um animal, enquanto pessoa é, na expressão de Robert Spaemann, um *nomen dignitatis* que expressa um ser único, singular, infinito em si que concretiza o ser humano. A pessoa é a humanidade individualizada. Mas, não obstante distintos, homem pessoa são termos que se completam. *Distinguir para unir*, como propõe Jacques Maritain, é o propósito desta primeira parte.

### 2.1. O que é o homem?

Homem deriva do latim *homo*, que tem raiz em *humus* – terra – e no ablativo *humo* – da terra. Há uma clara coincidência com a tradição judaica pois *Adão*,<sup>2</sup> é aquele que foi *feito argila*.<sup>3</sup> E que como todo homem, vem do pó (ou da terra) e ao pó voltará, como afirma o Gênesis: *pois tu és pó e ao pó tornarás*<sup>4</sup>; também *Kobelet: tudo vem do pó e tudo volta ao pó*;<sup>5</sup> Jó: *o homem voltaria a ser pó*;<sup>6</sup> e o salmista: *voltando ao seu pó*.<sup>7</sup>

---

<sup>2</sup> Do hebraico, o homem: *adam*, que vem do solo: *adamah*. Substantivo comum que se tornou o nome próprio do primeiro homem (Cf. nota *t* de Gn 2, 27. de A Bíblia de Jerusalém.). *Adão* ainda ligado aos vocábulos hebraicos *adamá*: solo vermelho; *adom*: vermelho; e, *dam*: sangue. Todos os textos bíblicos aqui referidos são da tradução direta do grego, hebraico e aramaico de: *A Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulinas, 1985.

<sup>3</sup> Cf. Gn 2,7.

<sup>4</sup> Gn 3,19.

<sup>5</sup> Ecl 3, 20b.

<sup>6</sup> Jó 34, 15.

<sup>7</sup> Sl 104, 29b.

Homem é, portanto, uma espécie biológica incluída no gênero animal.<sup>8</sup> *Homo* é também gênero da espécie *homo sapiens*, pertencente à ordem *primates* e ao reino *animalia*. No grego, o termo correspondente é *ἄνθρωπος* – *anthropos*. Aristóteles também classifica *anthropos* como *ζῷον* – *zōon*, animal – identificando-o com seu gênero próximo – animal –, mas distinguindo-o a partir de sua diferença específica: *ζῷον λογικόν* – *zōon logikón*, animal racional. Tomás de Aquino, também afirmou que o termo *animal* se aplica propriamente ao homem.<sup>9</sup> Edith Stein define *animal* como um ser capaz de sentir e de se locomover livremente no espaço.<sup>10</sup>

Karol Wojtyła denominou de *antropologia cosmológica* a grande contribuição de Aristóteles para a antropologia personalista que, aproximando o ser humano do seu gênero próximo descreveu, ainda que de forma exordial, o seu lugar no cosmos e sua relação com a *φύσις* – *physis*, a natureza.

## 2.2.A antropologia cosmológica

Entretanto, essa antropologia aristotélica, que em outro lugar denominei *antropologia animalista*,<sup>11</sup> e que é definida por Karol Wojtyła como *cosmológica* teve o mérito de separar a espécie – *anthropos* – do gênero mais próximo – *zōon*, mas permanece incompleta por não determinar o que é irredutível ao homem, ainda que tenha o mérito de analisar o homem a partir do cosmos.<sup>12</sup>

É apenas na clássica definição de pessoa de Boécio, que veremos mais adiante, que se encontra o primeiro esboço do que

---

<sup>8</sup> Cf. SPAEMANN, Robert. *Personas: acerca de la distinción entre “algo” y “alguien”*. Pamplona: EUNSA, 2000. p. 30.

<sup>9</sup> Cf. AQUINO, Tomás de. *Summa Theologiae*. I, q. 76, a. 3, resp.

<sup>10</sup> STEIN, Edith. *La estructura de la persona humana*. Madrid: BAC, 2003. p. 53.

<sup>11</sup> Cf. Di LORENZO, Wambert Gomes. *Teoría del Estado de Solidaridad. De la dignidad de la persona humana a sus corolarios*. Buenos Aires: Club de Lectores, 2013. p. 50.

<sup>12</sup> Cf. WOJTYŁA, Karol. *El hombre y su destino*. Madrid: Palabra, 2005. p. 27.

é irreduzível ao ser humano<sup>13</sup> e a primeira distinção entre a *antropologia cosmológica* e a *antropologia personalista*, pois, se a antropologia cosmológica pretende compreender o ser humano no mundo, a antropologia personalista pretende compreender o ser humano em si mesmo.<sup>14</sup>

Não obstante a contribuição aristotélica, uma ética decorrente apenas de sua antropologia *animalista* é insuficiente para responder as questões do nosso tempo. Em particular, ao reduzir a compreensão do ser humano a sua animalidade, ainda que o localize no cosmos, é incapaz de compreender o que lhe é irreduzível: que é sua natureza, tendente a uma plenitude anímica e corpórea, e que tem a necessidade de construir seu mundo a partir de si mesma.

É essa condição humana que leva Hannah Arendt a distinguir *homo faber* – aquele que *trabalha* – de *animal laborans* – aquele que *vive*. O *homo faber* é, portanto, aquele que *faz*, que *trabalha sobre*, e constrói o conjunto de objetos que forma o *artifício humano*.<sup>15</sup> Para entender melhor, importa descrever que Hannah Arendt afirma *labor*, *trabalho* e *ação* como as *condições básicas mediante as quais foi dada do homem a vida sobre na terra*.<sup>16</sup> Sendo, assim, a condição humana do *labor* a própria *vida*, a condição humana do *trabalho* a *mundidade* e, a condição humana da *ação*, a *pluralidade*.<sup>17</sup> Estas três atividades – *labor*, *trabalho* e *ação* – e as suas condições – *vida*, *mundanidade* e *pluralidade* – implicam as condições mais gerais da existência humana: a *natalidade* e a

---

<sup>13</sup> Cf. Id. Ibid. p. 30.

<sup>14</sup> Cf. Id. Ibid. p. 34.

<sup>15</sup> Cf. ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001. p. 149

<sup>16</sup> ARENDT, Hannah. Op. Cit. p. 15.

<sup>17</sup> Para Hannah a *vida* como condição humana do *labor* corresponde ao processo biológico do corpo humano e diz respeito às necessidades vitais produzidas e introduzidas no processo da vida; a *mundanidade* como condição humana do *trabalho* corresponde ao artificialismo da existência humana, ao mundo artificial claramente distinto de qualquer ambiente natural onde habita cada vida individual; e, a *pluralidade*, enquanto condição humana da *ação*, diz respeito à atividade exercida diretamente entre as pessoas, sem a mediação de coisas ou da matéria, e ao fato de que pessoas, e não o *homem*, vivem sobre a terra. (Cf. Id. Ibid.)



*mortalidade*.<sup>18</sup> O labor garante a vida do indivíduo e a sobrevivência da espécie; o trabalho enfrenta o problema da futilidade da vida humana e da efemeridade da sua duração; e a ação opera nas relações sociais e é a atividade política por excelência.<sup>19</sup>

Entretanto, essa condição humana vai além do dado e das circunstâncias necessárias à vida, pois o ser humano é um ser necessariamente condicionado, e tudo aquilo que ele toca *torna-se imediatamente uma condição de sua existência*.<sup>20</sup> Assim, o mundo propriamente humano é constituído do artefato humano, daquilo que é produzido pelo próprio homem a partir das mesmas condições naturais que a ele são dadas pela terra e que tem a mesma força de condicionar sua existência.<sup>21</sup> O mundo objetivo e a complementaridade entre objetos naturais e objetos culturais impactam diretamente a vida humana, condicionando sua existência.

Dessa maneira, a condição humana é, portanto, uma síntese entre a natureza e a cultura. Daquilo que foi dado pela terra e daquilo que foi construído a partir dela. É uma relação de complementaridade em que o mundo objetivo é constituído de coisas essenciais à existência humana, mas que, sem essa mesma existência, tais coisas não teriam sentido em si mesmas.

O consumo é, portanto, circunstância da *mundanidade*, já que o *homo faber* não fabrica sem a matéria, mas *trabalha sobre*. Para ele, tudo é meio e está nessa sua relação com mundo objetivo a causa do utilitarismo antropocêntrico<sup>22</sup> e do relativismo prático que o papa Francisco denuncia como mais perigoso para a humanidade que o *relativismo teórico*.<sup>23</sup>

---

<sup>18</sup> Cf. ARENDT, Hannah. Op. Cit. p. 16.

<sup>19</sup> Cf. Id. Ibid.

<sup>20</sup> Id. Ibid.

<sup>21</sup> Cf. Id. Ibid.

<sup>22</sup> Segundo Hannah Arendt *o utilitarismo antropocêntrico do homo faber encontrou sua mais alta expressão na fórmula de Kant: nenhum ser humano deve ser tornar meio para um fim; todo ser humano é um fim em si mesmo*. Id. Ibid. p. 168.

<sup>23</sup> Francisco. *Laudato Si'*. § 122,

Para o *homo faber* tudo se torna instrumento para o trabalho e meio para a fabricação. Nesse sentido, os fins não apenas justificam, mas produzem e organizam os meios.<sup>24</sup> Justificam, produzem e organizam toda violência contra a natureza para a obtenção da matéria necessária. Tudo é ordenado a partir da finalidade, do produto final.

Há quem aceite como suficiente uma animalização do homem e compreenda como completa uma teoria antropológica que o reduza ao seu gênero biológico. Ainda, quem deduza desta *antropologia* dita *animalista* padrões e sistemas éticos.

A palavra *ser* tem um significado diferente para pessoas e animais.<sup>25</sup> O ser para a pessoa significa plenitude, para o animal significa existência. Portanto, o ser da pessoa é *viver*, enquanto o ser do animal é *existir*. O animal permanece indiferente ao sentido de plenitude do homem e também não relativiza ou absolutiza a si mesmo.<sup>26</sup> Por isso, não existe a morte para o animal. Só as pessoas morrem.<sup>27</sup> Os animais, ao contrário, são imortais. Para Hannah Arendt, imortalidade significa continuidade no tempo.<sup>28</sup> As pessoas são os únicos seres verdadeiramente mortais em virtude de que a sua existência, ao contrário da dos animais, não se dá apenas como parte de uma espécie cuja imortalidade se dá pela procriação.<sup>29</sup> A exclusividade de cada pessoa faz dela o ser mortal que é. Já a generalidade de um animal e sua individualidade vazia, meramente material, torna-o imortal no tempo.

A *antropologia cosmológica*, com seus contributos e suas limitações, oferece os fundamentos da *antropologia personalista*. Pois, como dito, enquanto a primeira busca a compreensão do

<sup>24</sup> Id. Ibid. p. 166.

<sup>25</sup> Cf. SPAEMANN, Robert. *Personas: acerca de la distinción entre “algo” y “alguien”*. Pamplona: EUNSA, 2000. p. 79.

<sup>26</sup> Cf. SPAEMANN, Robert. *Felicidade e Benevolência: Ensaio sobre ética*. São Paulo: Loyola, 1996. p. 142.

<sup>27</sup> Cf. SPAEMANN, Robert. *Personas...* cit. p. 121.

<sup>28</sup> Cf. ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001. p. 26.

<sup>29</sup> Cf. Id. Ibid. p. 27.

homem no mundo, a segunda busca a compreensão do homem em si mesmo,<sup>30</sup> sendo a compreensão *personalista* do ser humano uma interpretação da sua dimensão cosmológica.<sup>31</sup>

O personalismo propõe uma compreensão do homem baseado na experiência, afirmando-o como um *eu* concreto, um sujeito que tem a experiência de si mesmo.<sup>32</sup> Trata-se de uma teoria prática sobre o homem que se baseia em uma dupla visão: uma teoria que indaga e uma prática que muda.<sup>33</sup> Enquanto teoria antropológica, afirma que *todo homem é pessoa*,<sup>34</sup> enquanto ética, determina uma *não-indiferença em face do outro*; e, enquanto teoria do Estado, pratica um *humanismo político*.<sup>35</sup>

### 2.3. O que é a pessoa humana?

O termo pessoa vem do latim *persona*, quer por sua vez é a tradução da palavra grega *πρόσωπον* – *prosopón*, *máscara*, mas que também pode ser relacionada à natureza – *ὑπόστασις*, *hypostase*.

*Prosopon* e *persona* eram as máscaras que os atores do mundo clássico utilizavam no teatro, também eram expressões utilizadas desde o estoicismo para designar os papéis que os homens desempenhavam na vida, isto é, um conjunto de relações que unem um homem a uma situação qualquer e o definem a partir dela. Não obstante, os filósofos latinos priorizaram o sentido de *substância* em detrimento ao sentido de *relação* – papel. Para evitar a associação de pessoa com máscara, os próprios filósofos gregos passaram a utilizar *hypostase*, o que fortalece a ideia de substancialidade, interpretação que terá como grandes

---

<sup>30</sup> Cf. WOJTYŁA, Karol. Cit. p. 35.

<sup>31</sup> Cf. Id. Ibid. p. 34.

<sup>32</sup> Cf. Id. Ibid. p. 32.

<sup>33</sup> Cf. Del BARCO, José Luis. *Teoría Práctica de la Persona*. In: SPAEMANN, Robert. **Personas: acerca de la distinción entre “algo” y “alguien”**. Pamplona: EUNSA, 2000. p. 14.

<sup>34</sup> Cf. Id. Ibid. 16.

<sup>35</sup> Expressão original de Maritain. Cf. **Os Direitos do Homem e a Lei Natural**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1967. p. 51.

expoentes Agostinho de Hipona<sup>36</sup> (354-430) e Severino Boécio (475-524).

Tomás de Aquino, entretanto, afirmará que o próprio Boécio consentia que tudo atinente à pessoa significasse relação.<sup>37</sup> No mesmo sentido, Maritain afirma que *mascara* é a primeira acepção do vocábulo *persona* em Boécio, no qual pretende designar a pluralidade humana expressa na multiplicidade de indivíduos.<sup>38</sup>

Não obstante, Spaemann, reconhece a relação com parte do *triplex natura personarum* e o demonstra a partir da gramática grega e da latina nas quais a condição relacional da natureza humana se expressa ao classificar o pronome pessoal em três pessoas, que nada mais são que os três papéis da pessoa.<sup>39</sup> Pessoa é relação e, sendo assim, o *eu*, esta individualidade metafísica da pessoa, é consequência direta do outro. É a partir do que a pessoa *não é* – o *outro* – que lhe é revelado *o que é* – uma substância individual. Daí, a célebre fórmula de Tertuliano sintetizar o necessário conteúdo relacional do conceito de pessoa: *Quis loquitur? De quo loquitur? Ad quem loquitur?*<sup>40</sup>

Além de relação, o termo pessoa revela também uma *natureza* muito bem expressa na síntese elaborada por Boécio: *Persona est rationalis naturae individua substantia*.<sup>41</sup> Para Boécio, há quatro conceitos de natureza: realidades inteligíveis, substâncias materiais, substâncias imateriais e corpos artificiais – as essências.<sup>42</sup> É no último sentido que ele aplica o conceito de natureza ao de pessoa. Ao defini-la, Boécio afirma a sua essência.

Segundo Wojtyła, a clássica definição de Boécio expressa, sobretudo, a individualidade do homem enquanto ser substancial

<sup>36</sup> Agostinho afirma que pessoa significa simplesmente substância. Cf. **A Trindade**, VII, 6.

<sup>37</sup> Cf. *S. T. I*, q. 29, a. 4, c. s.

<sup>38</sup> Cf. MARITAIN, Jacques. **Por uma filosofia de la persona humana**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1967. Buenos Aires: Club de Lectores, 1981. p. 160.

<sup>39</sup> Cf. SPAEMANN, Robert. *Personas...* cit. p. 42.

<sup>40</sup> *Quem fala? De quem se fala? A quem se fala? Ad Praxean* 1,4. Apud: Id. *Ibid.* p. 45.

<sup>41</sup> Pessoa é uma substância individual de natureza racional.

<sup>42</sup> Cf. SPAEMANN, Robert. **Personas...** Cit. p. 47.

que possui uma natureza racional, e não um todo específico da sua subjetividade.<sup>43</sup> Ressalta a importância da diferença fundamental da definição aristotélica de homem enquanto *animal racional* e da definição boeciana de *pessoa*. Em Aristóteles, a redução do homem ao mundo é obtida definindo-o a partir do gênero mais próximo: *animal*. Tal definição está ausente em Boécio.<sup>44</sup>

## 2.4. Antropocentrismo e personalismo

Há consenso de que a questão ambiental tem raízes antropológicas e que é consequência direta do antropocentrismo moderno ao qual Jacques Maritain chamou de *humanismo inumano*.<sup>45</sup> Entretanto, ao desafio do antropocentrismo não se apresentou qualquer ordenamento ético que de forma integral ofereça resposta razoável ao problema ético ambiental. Há todo tipo de proposições: alguns seguem apegados ao atomismo individualista liberal e a uma visão securitária de prevenção ambiental; há quem dê respostas panteístas e proponha uma divinação da natureza como fundamento ético de uma sacralidade de todas as coisas a partir de uma divindade imanente no cosmos; há quem defenda uma igualdade entre a dignidade humana e a dos demais seres da natureza, quando não uma inferioridade da própria dignidade humana em face das demais; e, ainda, quem defenda a extinção do homem como única solução para salvar o planeta. É em tal contexto que a *ética personalista* vem propor a centralidade da pessoa em oposição à centralidade do indivíduo e a consequente dignidade de todas as coisas em oposição ao antropocentrismo utilitarista.

A relação principal do antropocentrismo e seu atomismo individualista com a questão ambiental é o *relativismo prático* que, como dito acima, o Papa Francisco afirma ser mais perigoso que o doutrinal, pois

---

<sup>43</sup> Cf. WOJTYŁA, Karol. Cit. p. 30.

<sup>44</sup> Cf. Id. Ibi. p. 30, nota 4.

<sup>45</sup> MARITAIN, Jacques. **Humanismo Integral**. São Paulo: Dominus, 1936.

[...] quando o ser humano se coloca a si mesmo no centro, termina dando prioridade absoluta as suas conveniências circunstanciais, e todo o demais se torna relativo [...] onde tudo se torna irrelevante se não serve aos próprios interesses imediatos. [...] uma lógica que permite compreender como se alimentam mutuamente diversas atitudes que provocam ao mesmo tempo degradação ambiental e degradação social.<sup>46</sup>

A ética personalista coloca o ser humano para exercer seu papel na ordem natural, revelando para ele que seu domínio sobre a natureza não se dá como senhor absoluto da criação ou um ser dominante e destrutivo, mas como alguém que é chamado a *lavar e cuidar do jardim do mundo*.<sup>47</sup> O fato de que *lavar* significa *cultivar, arar ou trabalhar* e, que, *cuidar* significa *proteger, custodiar, preservar, guardar e vigiar*, implica a relação de reciprocidade responsável entre a pessoa e a natureza.<sup>48</sup> O *zôon logikón*, o único ser dotado de inteligência tem o dever de respeitar as leis da natureza e os delicados equilíbrios entre os seres da Terra. O personalismo não *dá lugar a um antropocentrismo despótico que se desinteressa das demais criaturas*.<sup>49</sup>

Francisco recorda que um antropocentrismo desordenado plasma um estilo de vida desordenado, gera aquele *relativismo prático*<sup>50</sup> que Maritain descreve como um processo de despersonalização, como um declive do centro de gravidade do ser humano até o submundo dos instintos e dos desejos,<sup>51</sup> pois, quando o homem crê que ele próprio é o centro do homem, e assim, de todas as coisas, submerge em uma concepção naturalista de si mesmo e da liberdade.<sup>52</sup>

---

<sup>46</sup> Francisco. *Laudato Si'*. § 122

<sup>47</sup> Cf. Gn 2, 15.

<sup>48</sup> Francisco. *Laudato Si'*. § 67

<sup>49</sup> Cf. Id. *Ibid.* § 68

<sup>50</sup> Id. *Ibid.* § 122

<sup>51</sup> MARITAIN, Jacques. Op. Cit. p. 24.

<sup>52</sup> Id. *Ibid.* p. 23.

## 2.5. Humanismo integral e ecologia integral

*Ecologia integral é ética personalista por metonímia e procede do humanismo integral que, por sua vez, é antropologia personalista também por metonímia. Portanto, assim como o personalismo é um humanismo integral, a ética personalista aplicada é uma ecologia integral.*

Não existe uma questão meramente ambiental, porquanto há uma questão socioambiental, mas uma crise que atinge o ser humano de maneira integral e que exige, como propõe Francisco, uma *ecologia integral que incorpore claramente as dimensões humanas de sociais*<sup>53</sup> da crise ambiental. Uma ecologia que é, ao mesmo tempo, ecológica, ambiental, econômica, social, cultural e cotidiana. Uma ecologia que reconheça a pessoa como parte integrante da ordem natural que constitui a natureza em si e que nada existe isoladamente ou que exista qualquer coisa desconectada dos demais seres do planeta:

O tempo e o espaço não são independentes entre si; nem os próprios átomos ou as partículas subatômicas se podem considerar separadamente. Assim como os vários componentes do planeta – físicos, químicos e biológicos – estão relacionados entre si, assim também as espécies vivas formam uma trama que nunca acabaremos de individualizar e compreender.<sup>54</sup>

Destarte, como afirmei em outro lugar, o meio ambiente é uma síntese dialética entre a natureza e a cultura,<sup>55</sup> o que *impedimos de considerar a natureza como algo separado de nós ou como uma mera moldura da nossa vida. Estamos incluídos nela, somos parte dela e compenetramo-nos.*<sup>56</sup>

Tal *ecologia integral* afirma a importância da saúde das instituições e seus impactos no bem estar da pessoa. Como

---

<sup>53</sup> Francisco. *Laudato Si'*. § 137

<sup>54</sup> Id. Ibid. § 138

<sup>55</sup> Di LORENZO, Wambert....

<sup>56</sup> Francisco. *Laudato Si'*. § 139

afirma Bento XVI, *toda lesão da solidariedade e da amizade cívica provoca danos ambientais*.<sup>57</sup>

Desde a perspectiva do princípio de subsidiariedade, uma *ecologia integral* e social é necessariamente institucional e *alcança progressivamente as distintas dimensões que vão desde o grupo social primário, a família, passando pela comunidade local e a nação, até a vida internacional*.<sup>58</sup>

Uma *ecologia integral* também considera a importância do patrimônio cultural da humanidade e, por isso, a *ecologia envolve também o cuidado das riquezas culturais da humanidade, no seu sentido mais amplo (...) não só como os monumentos do passado, mas especialmente no seu sentido vivo, dinâmico e participativo – que não se pode excluir na hora de repensar a relação do ser humano com o meio ambiente*.<sup>59</sup> Considera também a qualidade de vida humana nos espaços onde transcorre a existência das pessoas: a habitação, a casa, o lugar do trabalho, os bairros e todos os ambientes que expressam sua identidade.<sup>60</sup>

### 3. Princípios personalistas de ética ambiental

É do princípio fundamental da dignidade da pessoa humana que se deduzem os princípios corolários de ética ambiental alguns deles revelados ou outros já consagrados que tiveram seus fundamentos aprofundados na Encíclica *Laudato Si'*, a saber: *princípio da dignidade de todos os seres, princípio do bem comum, princípio de subsidiariedade, princípio de solidariedade entre as gerações, princípio de justiça entre as gerações, princípio da destinação universal dos bens, princípio da ecologia integral, princípio da igualdade, princípio de implicação, princípio de Pirro e princípio da responsabilidade*. Desses, devido ao limite do espaço, vamos apresentar sucintamente alguns dos que são revelados na *Laudato Si'*: *princípio da dignidade das todas as coisas, princípio da destinação universal dos bens, princípio de*

---

<sup>57</sup> Bento XVI. *Caritas in veritate*. § 51.

<sup>58</sup> Francisco. *Laudato Si'*. § 142

<sup>59</sup> Id. *Ibid.* § 143

<sup>60</sup> Id. *Ibid.* § 147



*Pirro, princípio de responsabilidade e princípio de implicação. O princípio da solidariedade entre gerações, que tem seus fundamentos aprofundados pela encíclica, em conexão com o princípio de justiça intergeracional, requer um ônus expositivo que o presente espaço não permite.*

### 3.1. A dignidade de todas as coisas

Decorre da própria dignidade da pessoa humana a dignidade de todas as coisas que impedem de *pensar nas distintas espécies só como eventuais 'recursos exploráveis' esquecendo que elas têm valor em si mesmas.*<sup>61</sup> A terra e a natureza precedem a humanidade e a relação do ser humano com elas não é de propriedade, mas de pertença a elas que, *amavelmente*, permitem ao ser humano retirar o que necessita para a sua sobrevivência, mas também exige o dever de protegê-la e de garantir a continuidade de sua fertilidade para as gerações futuras.<sup>62</sup> A humanidade não é proprietária absoluta da terra, mas hóspede, e cada pessoa deve viver como inquilino e não como dono. Afirma o Papa Francisco: *isso provoca a convicção de que, sendo criados pelo mesmo Pai, todos os seres do universos estamos unidos por razões invisíveis e conformamos uma espécie de família universal, uma sublime comunhão que nos move a um respeito sagrado, carinhoso e humilde.*<sup>63</sup>

### 3.2. A destinação universal dos bens

É consenso que *a terra é essencialmente uma herança comum, cujos frutos devem beneficiar a todos,*<sup>64</sup> o que implica que *todo o anseio ecológico deve incorporar uma perspectiva social que tenha em conta os direitos fundamentais dos mais relegados.*<sup>65</sup>

---

<sup>61</sup> Id. Ibid. § 33.

<sup>62</sup> Id. Ibid. § 67.

<sup>63</sup> Id. Ibid § 89.

<sup>64</sup> Id. Ibid. §93.

<sup>65</sup> Id. Ibid.

O *princípio da destinação universal dos bens* expressa-se também pelo *princípio da subordinação da propriedade privada ao destino universal dos bens*, sendo o direito universal ao uso desses bens uma *regra de ouro* da vida social ou, como afirma São João Paulo II, o *primeiro princípio de todo o ordenamento ético-social*,<sup>66</sup> por outro lado, a ética personalista jamais reconheceu como absoluto ou intocável a propriedade privada. Ainda, nas palavras de São João Paulo II, não seria verdadeiramente digno do homem um tipo de desenvolvimento que não respeite ou promova os direitos humanos, pessoais e sociais, econômicos e políticos, incluídos os direitos das nações e dos povos.<sup>67</sup>

O princípio da destinação universal dos bens não derroga o *legítimo direito à propriedade privada, mas ensina, não com menor clareza, que sobre toda propriedade privada pesa sempre uma hipoteca social*.<sup>68</sup> Outrossim, a propriedade privada é conteúdo da liberdade e instrumento importantíssimo da dignidade da pessoa e sua grande importância está na complementaridade com sua função social. A *função social* não se opõe ao *direito de propriedade*, mas é constitutivo do próprio conceito de propriedade.

### 3.3.A solidariedade entre as gerações

O princípio que veda que o custo da vida presente seja descarregado nas gerações futuras e nos obriga a assumir a responsabilidade de seu bem-estar é o princípio da *solidariedade entre as gerações*. Tal princípio manifesta-se em muitas dimensões do existir humano, mas aqui se aplica a questão ambiental de forma muito particular e é legislado na Declaração de Estocolmo em seu princípio 3.

De forma muito peculiar, laços de solidariedade vinculam pessoas de gerações diferentes. É também um fato natural que neles têm na família sua manifestação mais primitiva e elementar.

---

<sup>66</sup> João Paulo II. *Laborem Exercens*, §19.

<sup>67</sup> João Paulo II. *Sollicitudo Rei Socialis*, §33.

<sup>68</sup> João Paulo II. *Discurso aos indígenas e agricultores do México*, em Cuilapán (29 de Janeiro de 1979).

A primeira manifestação está na procriação que é um fato natural que na pessoa humana assume dimensões morais.

Diferentemente de outras espécies, a procriação cria laços indissolúveis entre os seres humanos de gerações distintas. São vínculos de responsabilidade que geram deveres objetivos para com o bem comum futuro e com a dignidade de pessoas que sequer existem.

Este dever objetivo com as gerações futuras se expressa no esforço da educação, da formação, pelo acúmulo de bens, pelo nome, a honra e o pudor genético que passam as ser patrimônio comum de gerações distintas.

### 3.4.O princípio de Pirro

O nome deste princípio é uma referência a expressão *vitória de Pirro* que adjetiva aquelas vitórias com sabor de derrota que, devido ao seu altíssimo custo, resultam em grande perda para o vencedor. Pirro era rei de Epiro e havia vencido duas sangrentas batalhas, em 280 e 279 a.C. (Heraclea e Asculo) contra os romanos, nas quais morreram todos seus amigos e há praticamente perdido seu exército, sendo parabenizado pela vitória, segundo a tradição ele teria respondido: *outra vitória como essa e eu voltarei só para casa*.

Em ética ambiental, *o princípio de Pirro* sugere uma postura mais crítica em relação ao progresso que não é, em si, um valor absoluto, mesmo porque, como se lê em *Laudato Si'*, *a ciência e a tecnologia não são neutras, senão que podem implicar desde o começo até o final de um processo diversas intenções ou possibilidades, e podem configurar-se de distintas maneiras. Ninguém pretende voltar à época das cavernas, mas se é indispensável mitigar a marcha para olhar realidade de outra maneira, recolher os avanços positivos e sustentáveis, e por sua vez recuperar os valores e os grandes fins arrasados por um desenfreno megalômano.*<sup>69</sup>

---

<sup>69</sup> Francisco. *Laudato Si'*. § 114.

### 3.5. O princípio de implicação

São João Paulo II, ressaltava os benefícios dos avanços científicos e tecnológicos, que *manifestam quão nobre é a vocação do homem de participara da ação criadora de Deus*, mas ao mesmo tempo recordava que *toda intervenção em uma área do ecossistema deve considerar suas consequências em outras áreas*.<sup>70</sup> Não se nega, afirmava, a importância do estudo e das aplicações da *biologia molecular, completada com outras disciplinas, como a genética, e sua aplicação tecnológica na agricultura e na indústria*.<sup>71</sup> Não se trata de frear a criatividade humana, mas não se pode deixar de repensar os objetivos, os efeitos, o contexto e os limites éticos desta atividade humana que é uma forma de poder com altos riscos.<sup>72</sup>

Um exemplo concreto são os arquipélagos-nações que não poluem, mas correm o risco de desaparecer submersos pelos oceanos, se comprovada a tese do aquecimento global e suas consequências. Outro, a catástrofe ambiental do rompimento das barragens de resíduos de mineração em Mariana que, além da bacia hidrográfica do Rio Doce, comprometeu todo o ecossistema da margens do Atlântico no litoral do Espírito Santo. Não há dano ambiental isolado. Qualquer dano ambiental é dano a *casa comum* e, portanto, *de todos*, implica todos que vivem nela.

### 3.6. O princípio de responsabilidade

O princípio de responsabilidade implica os deveres do autor de uma conduta em razão dos efeitos decorrentes desta, na obrigação de reparar os danos quando não é possível evita-los. Não é o que se percebe, por exemplo, em algumas estratégias de baixa emissão de gases contaminantes que buscam a internacionalização dos custos ambientais e que comumente impõem aos países menos desenvolvidos metas extravagantes de

---

<sup>70</sup> Id. Ibid. § 131

<sup>71</sup> João Paulo II. **Discurso à Pontifícia Academia das Ciências**. (3 de Outubro de 1981).

<sup>72</sup> **Laudato Si'**. § 131

redução, comprometendo ainda mais seu desenvolvimento.<sup>73</sup> É o que ocorre com a Redução Certificada de Emissões (RCE), mais conhecida como *crédito de carbono*, que hoje, além de gerar uma nova forma de especulação, em muitos casos, não contribui para reduzir a emissão global de gases contaminantes. Outra dimensão do princípio e a responsabilização dos países poluentes em face do dano causado aos demais.

O princípio da responsabilidade implica reparar o dano causado, não importando a distância geográfica do fato. Evidentemente que não descarta a responsabilidade penal, também. Retomando os exemplos do princípio anterior, quem assumirá as consequências humanitárias da submersão de um país inteiro? E, qual a intensidade da resposta da mineradora responsável pela catástrofe na bacia do Rio Doce e nos estuários do litoral do Espírito Santo? Haverá alguma punição para os responsáveis? Não deveria o Direito Penal Internacional assumir categorias de crimes ambientais como crimes contra a humanidade?

#### 4. Conclusões

Há um consenso que a crise ambiental decorre da crise antropológica do homem moderno e de seu paradigma antropocêntrico. Toda visão de mundo requer primeiro uma visão do ser humano, e toda ética pressupõe uma antropologia. A ética personalista é o único fundamento que permite um arcabouço que preencha o vazio posterior à quebra do paradigma antropocêntrico. Afirmando a centralidade da pessoa – e não do indivíduo – o personalismo, que tem raiz na antropologia cosmológica de Aristóteles, coloca o ser humano no seu lugar no cosmos, afirma a sua dignidade e a dignidade de todas as coisas como decorrência da própria dignidade da pessoa.

A Carta Encíclica *Laudato Si'*, do Papa Francisco, sintetiza tais pressupostos éticos universais no princípio da *ecologia integral* que aplica os fundamentos de ética personalista à ética ambiental

---

<sup>73</sup> Cf. Id. Ibid. § 170.

e propõe uma ecologia que incorpore todas as dimensões humanas e sociais da crise ambiental. Ela propõe, também, novos princípios norteadores da ação humana que muito contribuirão para o debate e para fundamentar uma ética ambiental de cunho universal que constranja a todos a cuidar da casa de todos, daquela que é a nossa *casa comum*.

## Referências

Bíblia. Versão Jerusalém. São Paulo: Paulinas, 1985.

ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.

Di LORENZO, Wambert Gomes. **Teoría del Estado de Solidaridad. De la dignidad de la persona humana a sus corolarios**. Buenos Aires: Club de Lectores, 2013.

FRANCISCO. **Laudato Si'**. São paulo: Paulinas, 2016.

MARITAIN, Jacques. **Humanismo Integral**. São Paulo: Dominus, 1936.

\_\_\_\_\_. **Por una filosofía de la persona humana**. Buenos Aires: Club de Lectores, 1981.

\_\_\_\_\_. **Os Direitos do Homem e a Lei Natural**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1967.

SANTO AGOSTINHO. **A Trindade**, VII, 6.

SANTO TOMÁ DE AQUINO. **Summa Theologiae**.

SÃO JOÃO PAULO II. **Laborem Exersens**, §19.

\_\_\_\_\_. **Sollicitudo Rei Socialis**, §33.

\_\_\_\_\_. João Paulo II. **Discurso aos indígenas e agricultores do México**, em Cuilapán (29 de Janeiro de 1979).

SPAEMANN, Robert. **Personas: acerca de la distinción entre “algo” y “alguien”**. Pamplona: EUNSA, 2000.

STEIN, Edith. **La estructura de la persona humana**. Madrid: BAC, 2003.

WOJTYŁA, Karol. **El hombre y su destino**. Madrid: Palabra, 2005.

SPAEMANN, Robert. **Felicidade e Benevolência: Ensaio sobre ética**. São Paulo: Loyola, 1996.





# Capítulo XIII

---

## O direito de nascer: entre os direitos humanos e a bioética

*Martha A. Sossai*<sup>1</sup>

*Úrsula D. Sossai*<sup>2</sup>

*Ricardo Piragini*<sup>3</sup>

### 1. Introdução

O presente estudo tem o objetivo de investigar rapidamente o direito de nascer. Essa investigação tem como alicerce os direitos humanos e a bioética. Trata-se de uma discussão não exaustiva sobre o tema do direito de nascer, mas que contém os principais elementos jusfilosóficos do tema.

O estudo encontra-se dividido em quatro partes, sendo elas: Sobre os direitos humanos; Dignidade da pessoa humana; O direito humano à vida; O direito de nascer: entre os direitos humanos e a bioética.

Por fim, afirma-se que, ao longo da história da humanidade e na sociedade contemporânea, o direito a nascer é fortemente atacado e desrespeitado. As várias faces da cultura da morte presentes na sociedade – faces que vão desde as altas esferas do poder político, passando pelo cotidiano das cidades até culminar nas redes sociais – demonstram que o nascer e o viver são direitos pouco respeitados contemporaneamente. Dentro desse preocupante quadro é necessário que os direitos humanos e a bioética, num trabalho conjunto, possam garantir um avanço no campo das discussões e da efetivação de espaços aonde seja garantida a dignidade e o respeito à vida humana.

---

<sup>1</sup> Mestranda do Programa de Estudos Pós-Graduados em Direito pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). E-mail: [angelrufo2@gmail.com](mailto:angelrufo2@gmail.com).

<sup>2</sup> Especialista em Educação Ambiental, Bióloga e Pedagoga.

<sup>3</sup> Mestrando do Programa de Estudos Pós-Graduados em Direito pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP).

## 2. Sobre os direitos humanos

Todo direito se traduz numa faculdade de exigir de um terceiro, seja o Estado ou o particular, de cumprir determinada obrigação. Os direitos humanos se baseiam num conjunto de direitos essenciais para que o indivíduo goze de uma vida digna. Esses direitos são, assim, valores essenciais que estão protegidos em diversos documentos como constituições, tratados e convenções nacionais e internacionais.

De acordo com Ramos (2014) os direitos humanos apresentam quatro características essenciais. A primeira delas é a universalidade ao se reconhecer que esses direitos são direitos de todos e que não existe uma classe de pessoas superior à outra. A segunda é a essencialidade, a qual se traduz na indispensabilidade desses direitos, não é possível abrir mão deles. A terceira é a superioridade, pois esses direitos estão acima de qualquer outra norma, não sendo possível sacrificar um direito humano em obediência a qualquer legislação que seja, sempre que direitos humanos estiverem envolvidos na questão eles devem prevalecer. A quarta e última é a reciprocidade desses direitos, pois todos são titulares desses direitos e ao mesmo tempo têm o dever de respeitar os direitos dos demais.

Ainda de acordo com Ramos (2014), o primeiro direito basilar é o direito a ter direitos.

Arendt e, no Brasil, Lafer sustentam que o primeiro direito humano, do qual derivam todos os demais, é o direito a ter direitos. No Brasil, o STF adotou essa linha ao decidir que “direito a ter direitos: uma prerrogativa básica, que se qualifica como fator de viabilização dos demais direitos e liberdades” (ADI 2.903, Rel. Min. Celso de Mello, julgamento em 1º-12-2005, Plenário, *DJE* de 19-9-2008). (RAMOS, 2014, p. 24).

Todo Indivíduo tem direitos e deve conviver com os direitos dos outros, os quais estão alicerçados no princípio da

dignidade da pessoa humana, pelo qual todos os seres humanos têm o direito de serem respeitados, independente de quaisquer condições.

Desde a *Bíblia* é possível identificar no Antigo e no Novo testamento passagens que recomendam o amor e o cuidado com o próximo, a exemplo da passagem do livro de *Deuteronômio* 24, 17 “Não perverterás o direito do estrangeiro nem do órfão; nem tomarás em penhor o vestido da viúva”. Com isso, é possível se afirmar que a religião judaico-cristã é uma das fortes influências na origem e no estabelecimento do regime de proteção dos direitos humanos.

Na Idade Média surgem as primeiras reivindicações por liberdade e protestos contra o poder absoluto dos reis como a Carta Magna de 1215 que estabelecia direitos e garantias contra os desmandos do monarca inglês João Sem Terra. Ressaltando-se que esses direitos eram garantidos apenas para a elite política inglesa, mas foi um passo importante para a história dos direitos humanos.

Apesar de seu foco nos direitos da elite fundiária da Inglaterra, a Magna Carta traz em seu bojo a ideia de governo representativo e ainda direitos que, séculos depois, seriam universalizados, atingindo todos os indivíduos, entre eles o direito de ir e vir em situação de paz, direito de ser julgado pelos seus pares [...] acesso à justiça e proporcionalidade entre o crime e a pena (RAMOS, 2014, p. 32).

Posteriormente, com o declínio da Idade Média e o surgimento do renascimento deu origem ao poder fortemente centralizado na figura do rei nos Estados absolutistas. Passa-se do domínio da Igreja e dos senhores feudais para o domínio dos reis, fato este que não garantiu a observância dos direitos dos indivíduos. Por exemplo, na Inglaterra, no século XVII, começa-se a questionar esse poder absoluto através da *Petition of Rights* de 1628, a qual estabelecia a proibição do rei de criar impostos sem autorização do parlamento inglês. Com isso, percebe-se a intenção de se proteger os interesses de uma classe em especial.

Outro exemplo é a expedição do *Habeas Corpus Act* no ano de 1679, um documento que garantia direitos aos que fossem injustamente presos. Após dez anos da promulgação do *Habeas Corpus Act*, ou seja, em 1689 é criada a *Bill of Rights*, uma declaração de direitos que restringiu o poder absoluto do monarca inglês, preconizando a supremacia da vontade da lei sobre a vontade do rei.

Pouco mais de um século depois houve a criação da primeira constituição do mundo moderno, a constituição norte-americana em 1787, expedida na Convenção de Filadélfia, após a independência das colônias do domínio britânico. Dois anos após este fato, em 1789, é criado o documento considerado um marco para a proteção dos direitos humanos. Trata-se da *Declaração Francesa dos Direitos do Homem e do Cidadão*, como consequência da Revolução Francesa, a qual propagou a liberdade e a igualdade como direitos inerentes de todo e qualquer indivíduo.

A Declaração Francesa dos Direitos do Homem e do Cidadão proclamou os direitos humanos a partir de uma premissa que permeará os diplomas futuros: *todos os homens nascem livres e com direitos iguais*. Há uma clara *influência jusnaturalista*, pois, já no seu início, a Declaração menciona “os direitos naturais, inalienáveis e sagrados do homem”. (RAMOS, 2014, p. 38).

É importante ressaltar que esta declaração defendia os direitos dos indivíduos considerados isoladamente, sem observar que o homem vive em sociedade e não pode ser dissociado dela. A partir dessa declaração, passou-se a reivindicar a inclusão dos direitos sociais, tais como: a educação, a saúde e a assistência social. Essa reivindicação influenciou a edição de constituições, reconhecendo tais direitos, em vários países.

A preocupação com a defesa dos direitos humanos se intensificou após a Segunda Guerra Mundial (1939-1945), culminando com a criação da Organização das Nações Unidas (ONU), cuja carta de criação assim determina no Artigo 55: “O respeito universal e efetivo dos direitos humanos e das liberdades fundamentais para todos, sem distinção de raça, sexo, língua ou

religião”. Nesse recorte, percebe-se a questão da universalização desses direitos a ser tratada mais a frente neste trabalho.

Essa carta da ONU foi de grande expressividade, contudo não elencou quais os direitos humanos que seriam considerados essenciais. Isso só veio ocorrer com a expedição da *Declaração Universal de Direitos Humanos* em 10 de dezembro de 1948, na cidade de Paris, a qual enumera os direitos humanos reconhecidos no âmbito internacional.

A Declaração Universal reconhece direitos civis, culturais, econômicos, políticos e sociais e, embora não se trate de um documento legalmente vinculatório *per se*, uma vez que o mesmo foi adotado por meio de uma deliberação da Assembléia Geral, os princípios nela contidos são atualmente considerados como sendo legalmente vinculatórios para os Estados, tanto como direito internacional consuetudinário, ou como princípios gerais de direito, ou como princípios fundamentais de humanidade. (INTERNATIONAL, 2010, p.35).

Dessa forma, fica evidenciada a grande influência dessa declaração nos ordenamentos jurídicos de várias nações que a tomam como parâmetro em suas decisões. A *Declaração Universal de Direitos Humanos* estabelece em seu Artigo 1º que “Todos os seres humanos nascem livres e iguais, em dignidade e direitos”, enfatizando a necessidade de proteger a dignidade da pessoa humana para que possa exercer os direitos garantidos num Estado Democrático.

Os direitos fundamentais são direitos que visam à manutenção da vida humana de forma livre e digna. Pode-se afirmar que são um conjunto institucionalizado de direitos e garantias do ser humano que tem por finalidade básica o respeito à sua dignidade, por meio de sua proteção contra o arbítrio do poder estatal e o estabelecimento de condições mínimas de vida e desenvolvimento da personalidade humana.

Tais prerrogativas são tuteladas pelas constituições de diversos países, as quais têm como suporte a *Declaração Universal de Direitos Humanos* de 1948. Tais direitos, que garantem a

dignidade da pessoa humana, não ficaram inertes ao longo do tempo e foram se transformando de acordo com os anseios da sociedade. São os mesmos classificados em quatro gerações, ou dimensões, de acordo com o bem tutelado.

*Cada geração foi associada, na Conferência proferida por Vasak, a um dos componentes do dístico da Revolução Francesa: “liberté, égalité et fraternité” (liberdade, igualdade e fraternidade). Assim, a primeira geração seria composta por direitos referentes à “liberdade”; a segunda geração retrataria os direitos que apontam para a “igualdade”; finalmente, a terceira geração seria composta por direitos atinentes à solidariedade social (“fraternidade”). (RAMOS, 2014, p. 49).*

Assim, os denominados *direitos de primeira geração* (direitos civis e políticos) – que compreendem as liberdades clássicas, negativas ou formais – realçam o princípio da liberdade, protegendo o indivíduo contra a atuação abusiva do Estado. Os direitos de segunda geração (direitos econômicos, sociais e culturais) – que se identificam com as liberdades positivas, reais, concretas – acentuam o princípio da igualdade, ao contrário da primeira geração, começou-se a exigir um papel ativo do Estado na concretização de condições mínimas de sobrevivência aos indivíduos, como o direito à saúde, à educação, à habitação, à previdência social etc.

Os direitos de terceira geração, que materializam poderes de titularidade coletiva atribuídos genericamente a todas as formações sociais, a exemplo do direito à paz, à autodeterminação dos povos, ao meio ambiente equilibrado dentre outros. São direitos que consagram o princípio da solidariedade e constituem um momento importante no processo de desenvolvimento, expansão e reconhecimento dos direitos humanos, caracterizados enquanto valores fundamentais indisponíveis, pela nota de uma essencial inexauribilidade.

O Supremo Tribunal Federal utiliza a teoria geracional, com a seguinte síntese: “os direitos de primeira geração (direitos civis e políticos) – que compreendem as

liberdades clássicas, negativas ou formais – realçam o princípio da liberdade e os direitos de segunda geração (direitos econômicos, sociais e culturais) – que se identifica com as liberdades positivas, reais ou concretas – acentuam o princípio da igualdade, os direitos de terceira geração, que materializam poderes de titularidade coletiva atribuídos genericamente a todas as formações sociais, consagram o princípio da solidariedade e constituem um momento importante no processo de desenvolvimento, expansão e reconhecimento dos direitos humanos, caracterizados, enquanto valores fundamentais indisponíveis, pela nota de uma essencial inexauribilidade”. (MS 22.164, Rel. Min. Celso de Mello, julgamento em 30-10-1995). (RAMOS, 2014, p. 50).

Ao final do século XX, alguns estudiosos, a exemplo de Paulo Bonavides, defendem uma quarta geração de direitos humanos, resultantes da globalização desses direitos e se traduziriam no direito à participação democrática, direito ao pluralismo, limitação às manipulações de material genético e outros direitos.

Na verdade, atualmente entende-se que o correto não é classificá-los em gerações, o que dá uma ideia de algo ultrapassado e que posteriormente fora substituído, mas sim, em dimensões, pois os direitos não se esgotam, são dinâmicos e estão presentes na vida dos indivíduos, nas relações destes com os demais e com o Estado. Pelo acima exposto, essas dimensões de direitos tutelaram os ideais da Revolução Francesa: Liberdade, Igualdade e Fraternidade.

### **3. Dignidade da pessoa humana**

Os seres humanos se diferem, entre si, por diversos e múltiplos fatores. Entre eles é possível citar, por exemplo, a cor da pele, a classe social, as diferenças sexuais e as diferenças socioculturais. No entanto, existe um elo, um ponto comum entre os seres humanos. Esse elo é a *dignidade da pessoa humana*.

Sobre a dignidade como sendo o elo comum entre os seres humanos, afirma-se:

O que a igualdade de reconhecimento implica é que, quando despimos uma pessoa de todas as suas características contingentes e acidentais, resta sob isso uma qualidade humana essencial que é merecedora de certo nível mínimo de respeito – chama-se Fator X. A cor da pele, a aparência [física], a classe social e a fortuna, o gênero [sexual], a bagagem cultural e até os talentos naturais de uma pessoa são todos acidentes de nascimento relegados à classe de características não essenciais. (FUKUYAMA, 2003, p. 158).

Apesar do ser humano possuir um número gigantesco de diferenças, nenhum desses fatores representa o que existe de mais essencial e característico do gênero humano. O que realmente representa a espécie humana é o fato de que “todos os seres humanos são, de fato, iguais em dignidade” (FUKUYAMA, 2003, p. 159).

A *dignidade* é o amplo conjunto de coisas, materiais e imateriais, que tornam o ser humano mais nobre, excelente, honrado e desejoso de melhorar a si mesmo, o outro, o seu próximo, a sociedade e a natureza. Por causa disso, a dignidade, em si mesma, “não pode ser demonstrada” (BRAKEMEIER, 2002, p. 16). Ela é essencialmente um valor e um princípio ético que orienta o ser humano a experimentar novas e mais humanas condições existenciais. É por causa disso que a “vida humana não perde sua dignidade quando afetada pela demência [pela doença] ou quando dormimos, pois a autonomia não é o único fundamento de sua dignidade” (ZILLES, 2012, p. 53).

Como bem observa Agostini (cf. 2015, p. 42), é preciso, de alguma forma, ter consciência do valor incomparável da vida humana, o que torna o ser humano o primeiro e fundamental caminho que se deve, de alguma forma, encontrar. Por isso, deve-se afirmar que a vida humana tem um valor incomparável, sendo, por isso, inviolável.

O preâmbulo da *Declaração Universal de Direitos Humanos* faz referência à dignidade atestando a sua indispensabilidade. A Constituição Federal brasileira, por sua vez, fazendo eco a



*Declaração Universal de Direitos Humanos*, alçou a dignidade da pessoa humana ao patamar de princípio fundamental no Artigo 1º, III, reafirmando o valor da pessoa humana e a sua dignidade. Na verdade, este princípio é o sustentáculo de todos os demais direitos humanos a serem exercidos pelos indivíduos dentro do Estado democrático de direito. Um país que não assegure a dignidade da pessoa humana não pode pretender fundar um ordenamento jurídico.

Art. 1º A República Federativa do Brasil, formada pela união indissolúvel dos Estados e Municípios e do Distrito Federal, constitui-se em estado democrático de Direito e tem como fundamentos.

[...]

III - a dignidade da pessoa humana.

Tem-se, pois, por Princípio da Dignidade da Pessoa Humana um valor espiritual e moral inerente à pessoa, que se manifesta singularmente na autodeterminação consciente e responsável da própria vida e que traz consigo a pretensão ao respeito por parte das demais pessoas. Com isso, constituindo-se um mínimo invulnerável que todo estatuto jurídico deve assegurar, de modo que, somente excepcionalmente, possam ser feitas limitações ao exercício dos direitos fundamentais, mas sempre sem menosprezar a necessária estima que merecem todos os indivíduos enquanto seres humanos.

Com São Tomás de Aquino, há o reconhecimento da dignidade humana, qualidade inerente a todos os seres humanos, que nos separa dos demais seres e objetos. São Tomás de Aquino defende o conceito de que a pessoa é uma substância individual de natureza racional, centro da criação pelo fato de ser imagem e semelhança de Deus. Logo, o intelecto e a semelhança com Deus geram a dignidade que é inerente ao homem, como espécie. (RAMOS, 2014, p. 65).

O Princípio da Dignidade da Pessoa Humana é uma característica inerente ao indivíduo e que o diferencia dos demais,

protegendo-o de todo e qualquer tratamento discriminatório ou degradante. Um princípio que vem sendo refletido, por místicos e pensadores, desde a antiguidade (cf. RAMPAZZO, 2009). O referido princípio apresenta duas concepções: a primeira prevê como um direito individual protetivo, em relação ao Estado e em relação aos demais indivíduos. A segunda estabelece um dever fundamental de tratamento igualitário aos próprios semelhantes, ou seja, respeitar a dignidade do seu semelhante como é exigido pelo texto constitucional.

Diante da dignidade da pessoa humana, o Estado possui dois deveres, o primeiro é o dever de impor limites à atuação dos poderes públicos para que não venham a ferir a dignidade dos indivíduos através de atos abusivos. O segundo dever é o de garantia dessa dignidade, promovendo as condições necessárias para a sua concretização.

#### **4. O direito humano à vida**

A *Declaração Universal de Direitos Humanos* assegura em seu Artigo 3º que todo o homem tem direito à vida. Esse é um direito humano a ser assegurado por todas as nações membros da ONU, de acordo com o que consta no preâmbulo: “Que os Estados Membros se comprometeram a promover, em cooperação com as Nações Unidas, o respeito universal aos direitos e liberdades fundamentais do homem e a observância desses direitos e liberdades”.

Sobre o princípio do direito à vida, Taureck (2007) afirma que se trata do princípio básico e norteador de toda ação humana. Sem esse princípio, as ações e a cultura humana correrão risco de serem violadas e até mesmo de desaparecer.

No âmbito nacional, o que se observa é que a Constituição Federal brasileira, nos Títulos: I – Dos Princípios Fundamentais – e II – Dos Direitos e Garantias Fundamentais, que vão do Artigo 1º ao Artigo 16º adotou amplamente as disposições da *Declaração Universal de Direitos Humanos*. Em relação ao direito à vida, assim dispõe no Artigo 5º: “Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos

estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida”. Assegurando que esse é um direito inviolável, alçado ao patamar de garantia fundamental. De acordo com Ramos (2014), o direito à vida engloba vários aspectos como a seguir mencionado:

O direito à vida engloba diferentes facetas, que vão desde o direito de nascer, de permanecer vivo e de defender a própria vida e, com discussões cada vez mais agudas em virtude do avanço da medicina, sobre o ato de obstar o nascimento do feto, decidir sobre embriões congelados e ainda optar sobre a própria morte. Tais discussões envolvem aborto, pesquisas científicas, suicídio assistido e eutanásia, suscitando a necessidade de dividir a proteção à vida em dois planos: a *dimensão vertical* e a *dimensão horizontal*. (RAMOS, 2014, p. 423; itálicos no original).

No plano vertical à proteção do direito à vida consiste em defender este direito nos vários estágios do desenvolvimento humano, da fecundação até a morte, protegendo este direito da intervenção de terceiros, como, por exemplo, de abusos por parte do poder estatal. No plano horizontal, por sua vez, se refere à qualidade de vida usufruída pelo ser humano. Um direito desfrutado através do direito à saúde, à educação, à assistência social, ao meio ambiente equilibrado, enfim, todas as garantias para uma condição de vida digna. Este plano, inclusive, também pode ser observado na *Declaração Universal de Direitos Humanos* no Artigo 25:

- I) Todo o homem tem direito a um padrão de vida capaz de assegurar a si e a sua família saúde e bem estar, inclusive alimentação, vestuário, habitação, cuidados médicos e os serviços sociais indispensáveis, e direito à segurança em caso de desemprego, doença, invalidez, viuvez, velhice ou outros casos de perda de meios de subsistência em circunstâncias fora de seu controle.
- II) A maternidade e a infância tem direito a cuidados e assistência especiais. Todas as crianças, nascidas dentro ou fora do matrimônio, gozarão da mesma proteção social. (UNESCO, 1998).

Ainda com base em Ramos (2014), o direito à vida se traduz em obrigações a serem assumidas pelo Estado, quais sejam: a) A obrigação de respeito – traduzindo-se no imperativo das autoridades estatais não violarem a vida de outrem; b) A obrigação de garantia – proteger a vida do indivíduo contra atos de terceiros e a consequente punição dos seus violadores e c) A obrigação de tutela – que é a obrigação de oferecer uma vida digna, assegurando-se as condições mínimas de existência do indivíduo.

É preciso ter consciência, como observa Santos (cf. 2014, p. 58), que o direito à vida não pode ser um projeto passageiro, um modismo intelectual ou uma proposta efêmera e até mesmo populista de política do Estado. Esse é o direito fundamental, sem o qual qualquer outro direito não pode ser pensado, questionado e conquistado pelo cidadão.

É necessário que seja enfatizado, como realiza Taureck (cf. 2007, p. 57), o fato do direito à vida envolver todos os grupos sociais, estruturas culturais e modalidades de indivíduos. Nenhum indivíduo está fora do direito à vida. Pelo contrário, da concepção até o envelhecimento e a morte, todos os indivíduos estão envolvidos e protegidos pelo direito à vida.

A Constituição Federal brasileira não determina a partir de quando o direito à vida passa a ser tutelado, mas de acordo com a *Convenção Americana de Direitos Humanos*, Artigo 4.1, esse direito deve ser protegido desde a concepção. No Brasil, o Superior Tribunal Federal (STF) dispõe da seguinte forma sobre este ponto:

A potencialidade de algo para se tornar pessoa humana já é meritória o bastante para acobertá-la, infraconstitucionalmente, contra tentativas levianas ou frívolas de obstar sua natural continuidade fisiológica [...]. O Direito infraconstitucional protege por modo variado cada etapa do desenvolvimento biológico do ser humano. Os momentos da vida humana anteriores ao nascimento devem ser objeto de proteção pelo direito comum (Voto do Min. Ayres Britto, ADI 3.510, Rel. Min. Ayres Britto,

juízo em 29-5-2008, Plenário, DJE de 28-5-2010). (RAMOS, 2014, p. 424).

Dessa forma, o direito à vida deve ser protegido desde a fase uterina. O Artigo 2º do Código Civil brasileiro se preocupou com tal questão da proteção à vida desde a fase uteriana. Por isso, determina: “A personalidade civil da pessoa começa do nascimento com vida; mas a lei põe a salvo, desde a concepção, os direitos do nascituro”. Por isso, se apreende que para se exercer plenamente os atos civis, primeiramente é necessário nascer com vida. Entretanto o nascituro, ou seja, aquele que ainda vai nascer tem seus direitos reconhecidos e assegurados, dentre os quais é possível mencionar o direito à herança.

A Carta Magna brasileira também não estabelece nada acerca do término da vida, ou seja, da morte do indivíduo. Tal tema só foi explicitado no Código Civil, o qual prevê em seu Artigo 6º que a existência da pessoa natural tem fim com a morte. Por sua vez, a morte deve ser a *morte encefálica*. Trata-se de um critério adotado na Lei de Transplantes - Lei nº: 9.434/97 (cf. BRASIL, 1997). Por isso, é a condição necessária para que se autorize, no caso do Brasil, a retirada de órgãos e tecidos para fins de transplante ou tratamento.

Além disso, ressalte-se que o Brasil proíbe penas capitais, ou seja, punições que retirem totalmente o direito à vida do indivíduo. Isso pode ser verificado, por exemplo, no que dispõe o Artigo 5º, XLVII da Constituição Federal, como a pena de morte, salvo em caso de guerra declarada, e neste caso cabe ao Código Penal Militar estabelecer sobre esta pena, bem como a prisão perpétua, os trabalhos forçados, o banimento e as penas cruéis. Logo, tal proibição é um desdobramento da proteção ao direito à vida e que coaduna também com o Artigo 5º da *Declaração Universal de Direitos Humanos*, a qual determina que: “Ninguém será submetido à tortura, nem a tratamento ou castigo cruel, desumano ou degradante”. Apesar de tal tutela, sabe-se que alguns países adotam a prisão perpétua e a pena de morte, como, por exemplo, os Estados Unidos e a China. Esse fato demonstra que ainda existe um longo caminho a ser trilhado na busca pela

proteção do direito à vida e, por conseguinte, dos direitos humanos.

## 5. O direito de nascer: entre os direitos humanos e a bioética

Como visto ao longo da discussão, existe um profundo respaldo, que remonta ao mundo antigo, sobre o direito a vida e, por conseguinte, sobre a dignidade da pessoa humana. Um direito que é apresentado, defendido e regulamentado por místicos, pensadores, pela *Declaração Universal de Direitos Humanos* até chegar ao nível nacional com a Constituição Federal.

Apesar de a sociedade contemporânea experimentar a chamada *Era dos Direitos* (cf. BOBBIO, 1992), um momento histórico marcado por um crescimento na vivência da cidadania e, por causa disso, a ampliação dos direitos civis e sociais, vivemos o aumento da “cultura da morte” (JOÃO PAULO II, 1995, n. 21), ou seja, uma manifestação cultural, cujo objetivo central é a promoção e difusão da morte e, com isso, a desvalorização e a eliminação da vida e da dignidade da pessoa humana. A cultura da morte pode ser visualizada, por exemplo, nas duas grandes guerras mundiais (1914-1945), no uso da bomba atômica, em 1945, no uso de armas químicas, nas guerras tribais, na fome, na pobreza, na eutanásia, na pena de morte. Contemporaneamente a cultura de morte se manifesta, por exemplo, na venda indiscriminada de armas de fogo, inclusive na venda de armas de fogo para crianças, na violência urbana, na violência no trânsito, na morte que é apresentada de forma banal nos videogames e na internet e no aumento do terrorismo, causado, em grande medida, pelo processo de *remapeamento do mundo* (cf. SANTOS, 2015).

No entanto, uma forma visível e perigosa de manifestação da cultura da morte é o aborto. Por *aborto* deve-se entender a “cessação da gravidez, antes do termo normal, causando a morte do feto” (NUCCI, 2006, p. 544).

Atualmente tem-se discutido se o termo correto a ser mencionado seria *aborto* ou *abortamento*. Sobre essa discussão

afirma-se que o conceito de aborto não é um consenso entre os juristas e médicos. Muitos concordam com o termo abortamento (cf. NORONHA, 2001, p. 54).

Apesar da existência da discussão em torno do uso correto do vocábulo *aborto* ou *abortamento*, o fato é que a morte do feto dentro do ventre da mãe por razões artificiais e puramente determinadas pelo ser humano traz uma série de consequências negativas para a garantia da dignidade da pessoa humana (cf. SILVA, 2007).

No tocante a relação entre o nascituro, ou seja, o indivíduo vivo, mas não nascido, e a dignidade da pessoa humana e, por conseguinte, a garantia dos direitos humanos, enfatiza-se que o “ser humano deve ser respeitado e tratado como uma pessoa desde a sua concepção e, por isso, desde esse momento devem-lhe ser reconhecidos direitos da pessoa, entre os quais e primeiro de todos, o direito inviolável de cada ser inocente à Vida” (JOÃO PAULO II, 1995, n. 60).

Dentro do contexto da *Era dos Direitos*, o direito de nascer ganha destaque especial. Isso acontece porque:

O direito de nascer é o mais fundamental e inalienável de todos os direitos. Só é possível se pensar em qualquer outro direito (direito a educação, direito a saúde, direito a identidade, etc) se houver primeiramente o nascimento. Se o indivíduo não nascer, não é possível o exercício de qualquer direito. Por isso é dever do Estado e da sociedade garantir o direito de nascer. (SANTOS, 2013, p. 9).

O direito de nascer está intimamente ligado aos direitos humanos e a bioética. De um lado, não se trata de haver algum modelo ou proposta de abrandamento da legislação que, em linhas gerais, pune o aborto e outros crimes ligados a cultura da morte, como, por exemplo, o assassinato e a violência física contra crianças e mulheres. Do outro lado, num processo de aprimoramento da *cidadania e da promoção da dignidade da pessoa humana* (cf. SILVA, 1996) e, ao mesmo tempo, num processo de *repensar a atuação econômica do direito a partir da dignidade da pessoa*

*humana* (cf. SANTOS, 2016), é necessário ampliar a discussão em torno da relação entre o direito de nascer, os direitos humanos e a bioética.

A proposta de ampliação da discussão entre o direito de nascer, os direitos humanos e a bioética, será apresentada por meio de três questões.

A primeira questão é a necessidade de ampliar a dimensão ética e humanística do Estado. Na modernidade, desde o final do século XVIII, o Estado é percebido como uma estrutura social que deve promover, entre outros fatores, a soberania e a defesa do território nacional, a manutenção da ordem social e políticas de bem-estar social (saúde, educação, etc). Ressalta-se que, dentro do contexto histórico da modernidade, houve uma desvalorização da dignidade da pessoa humana, do sujeito, enquanto portador de valores éticos e de expressões culturais. O Estado moderno é provedor de segurança e de certo grau de assistência social. No entanto, esse mesmo Estado é o promotor de guerras e de diversas formas de violência.

É preciso rever e ampliar as funções do Estado moderno. Um dos princípios que devem ser acrescentados a esse modelo de Estado é a *solidariedade* (cf. Di LORENZO, 2010). O Estado precisa ser um espaço de promoção e de valorização da solidariedade entre os povos e entre os indivíduos e estruturas sociais. Uma das formas de valorização da solidariedade, dentre outras, é a garantia do direito de nascer.

Dentro do princípio de solidariedade é necessário compreender que a vida humana não começa com o nascimento, mas sim com a concepção. O nascimento é um evento importante dentro da grande aventura que é o viver. No entanto, nascer é um dentro de vários eventos que ocorrem dentro da vida humana. Neste contexto, muito mais do que ser uma instituição promotora da guerra e da aplicação de penas limitadoras da liberdade, o Estado deve ser um espaço promotor da vida, do direito de viver e de uma política de solidariedade que possa conduzir os indivíduos e as diversas estruturas sociais – muitas dessas estruturas vivem num ambiente de tensão e guerra – a desenvolverem situações de diálogo e, com isso, conseguirem



superar os impasses históricos e sociais por meio do uso da não-violência e da promoção da vida e da dignidade da pessoa humana.

A segunda questão está relacionada com a *eficácia dos direitos fundamentais* (cf. SARLET, 2003). Entre os direitos fundamentais, encontra-se o direito a vida. Não é possível se pensar na implantação, prática e promoção dos direitos fundamentais, uma constante preocupação do Estado moderno, se garantir o direito de nascer e de viver. É pura ilusão se falar, de forma abstrata, em direitos fundamentais e de cidadania, se, por diversos meios e mecanismos, é negado o direito de nascer. Os direitos fundamentais e a cidadania só serão plenamente assegurados quando o direito de nascer for resguardado.

É preciso ter em mente que a Era dos Direitos – descrita por pensador Norberto Bobbio – só será plenamente experimentada, ou seja, um cidadão pleno de direitos socioculturais, quando o direito de nascer for resguardado. Somente com o nascimento sendo um direito garantido será possível criar políticas e ações, no âmbito do Estado, do judiciário e da sociedade civil, capaz de tornar real a plenitude dos direitos civis, políticos e culturais para os diversos grupos sociais que constituem a sociedade.

A terceira e última questão são os desafios da bioética. Desde o final do século XIX, com as pesquisas realizadas, por alguns cientistas, sobre a eugenia e principalmente com as experiências eugenistas dos nazistas nas décadas de 1930 e 1940, que a bioética vive em volta de uma série de desafios e conflitos que envolvem os limites e dilemas da vida humana.

A bioética não tem a missão de ser a última palavra sobre os problemas do ser humano. No entanto, ela deve ser um espaço democrático para que pensadores e juristas possam debater sobre as pesquisas que envolvem seres humanos e, ao mesmo tempo, como poderá ser o *futuro da natureza humana* (cf. HABERMAS, 2004).

Dentro desse contexto, emerge o direito de nascer. Como demonstra Taureck (2007), não se pode criar mecanismo (jurídicos, filosóficos, religiosos, etc) aonde seja possível matar uma parcela ou grupo social humano. Vale recordar que, dentre seus vários crimes, uma coisa que choca nas barbaridades cometidas pelos nazistas foi o

fato deles desejarem eliminar totalmente grupos sociais que, eles próprios, consideravam como impuros e indesejados, como, por exemplo, os judeus, os ciganos, os homossexuais e os deficientes físicos. O que aconteceu durante as décadas de 1930 e 1940, é que o regime nazista, com apoio de setores ligados a ciência, ao judiciário, a arte e a cultura, rompeu com o direito de viver e, com isso, estabeleceu que o fim de alguns grupos sociais fosse à morte.

É por isso que Taureck (2007) afirma que, no século XX, apesar do avanço teórico no campo dos direitos humanos, experimentou uma época de supressão da dignidade humana. Uma época marcada pelo terror, onde está vivo representava muito pouco.

Nas primeiras décadas do século XXI, experimenta-se novamente a situação de terror descrita por Taureck (2007). O avanço do terrorismo, o avanço dos conflitos sectários e da violência urbana, o avanço de uma ciência um tanto quando enlouquecida, pouco preocupada com o ser humano, tornam a sociedade contemporânea muito parecida com a Europa das décadas de 1930 e 1940.

Neste contexto, os direitos humanos e a bioética tem o dever ético de ficar ao lado da vida humana. Não se pode permitir que a sociedade ocidental volte a experimentar o horror da tentativa de extermínio de grupos humanos inteiros. Para isso, dentre outros fatores, é necessário resguardar e proteger o direito de nascer e o direito de viver. Por mais básico que possa parecer, nascer e deixar viver são direitos que, ao longo dos séculos e principalmente na história recente da humanidade, são desfrutados por alguns grupos humanos e não por toda a humanidade. Por isso, o desafio da bioética, alicerçada pelos direitos humanos, é lutar para que o direito de nascer e o direito de viver sejam garantidos a todos os indivíduos.

## 6. Conclusão

O direito de nascer é um direito fundante e fundamental para o ser humano. Um direito que é resguardado pela *Declaração Universal de Direitos Humanos*. Trata-se do mais básico e um dos mais importantes direitos que compõem os chamados *direitos fundamentais*.

Não existe dignidade da pessoa humana sem a garantia do direito de nascer. Se a vida é ameaçada desde o nascimento, então a vida humana, em seu conjunto, encontra-se ameaçada e, muitas vezes, colocada num ambiente de dor, sofrimento, falta de ética e falta de dignidade. Num ambiente como esse dificilmente haverá espaços que possam fluir a cultura que dê sustentação a cidadania.

Por fim, afirma-se que, ao longo da história da humanidade e na sociedade contemporânea, o direito a nascer é fortemente atacado e desrespeitado. As várias faces da cultura da morte presentes na sociedade – faces que vão desde as altas esferas do poder político, passando pelo cotidiano das cidades até culminar nas redes sociais – demonstram que o nascer e o viver são direitos pouco respeitados contemporaneamente. Dentro desse preocupante quadro é necessário que os direitos humanos e a bioética, num trabalho conjunto, possam garantir um avanço no campo das discussões e da efetivação de espaços aonde seja garantida a dignidade e o respeito à vida humana.

## Referências

AGOSTINI, Nilo. Bioética e ética médica: educar para uma ética da vida. In: GIACOIA JÚNIOR, Oswaldo; RAMIRO, Caio Henrique Lopes; RICCI, Luiz Antonio Lopes. **Responsabilidade e futuro:** bioética, biopolítica, biopoder e os desafios para a reflexão e a ação. São Paulo: LiberArs, 2015, p. 31-46.

BÍBLIA. Versão Jerusalém. 2 ed. São Paulo: Paulinas, 1985.

BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos.** Rio de Janeiro: Campus, 1992.

BRAKEMEIER, Gottfried. **O ser humano em busca de identidade.** São Leopoldo: Sinodal, 2002.

BRASIL. **Código Civil.** Brasília: Palácio do Planalto, 2002. Disponível em:  
<[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/2002/L10406.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2002/L10406.htm)  
>. Acesso em: 29 dez. 2015.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Distrito Federal: Senado, 1988.

BRASIL. **Lei nº: 9.434/97. Lei de Transplantes**. Dispõe sobre a remoção de órgãos, tecidos e partes do corpo humano para fins de transplante e tratamento e dá outras providências. Brasília: Palácio do Planalto, 1997.

Di LORENZO, Wambert Gomes. **Teoria do Estado de Solidariedade**: da dignidade da pessoa humana aos seus princípios corolários. Rio de Janeiro: Elsevier, 2010.

FUKUYAMA, Francis. **Nosso futuro pós-moderno**. Rio de Janeiro: Rocco, 2003.

HABERMAS, Jürgen. **O futuro da natureza humana**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

INTERNATIONAL Bar Association (Reino Unido) (Org.). **Direitos Humanos na Administração da Justiça**: um manual de direitos humanos para juízes, procuradores e advogados. Londres: International Bar Association, 2010.

JOÃO PAULO II, Papa. **Evangelium Vitae**. São Paulo: Paulinas, 1995.

NORONHA, E. Magalhães. **Direito Penal**. v. 2. São Paulo: Saraiva, 2001.

NUCCI, Guilherme de Souza. **Código Penal Comentado**. 6. ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2006.

RAMOS, André de Carvalho. **Curso de direitos humanos**. São Paulo: Saraiva, 2014.

RAMPAZZO, Lino. A formulação do conceito de pessoa no IV e V século e sua atual aplicação na bioética e no biodireito. In: **Anais do XVIII Congresso Nacional do CONPEDI**, São Paulo, SP, de 04 a 07 de novembro de 2009, p. 1416-1442.

- SANTOS, Ivanaldo. A educação para a vida: um direito do cidadão. In: SANTOS, Ivanaldo; POZZOLI, Lafayette. **Direito e educação: uma abordagem interdisciplinar**. São Paulo: Letras Jurídicas, 2014, p. 43-58.
- SANTOS, Ivanaldo. O direito do nascituro. In: **Cultura e Fé**, Porto Alegre, v. 36, n. 143, out/dez, 2013, p. 1-10.
- SANTOS, Ivanaldo. O terrorismo e o remapeamento no mundo. In: **A Ordem**, Centro Dom Vital, Rio de Janeiro, n. 99, v. 2, jun./dez., 2015, p. 47-74.
- SANTOS, Maria Angélica Chichera dos. O princípio da dignidade da pessoa humana como pressuposto da atuação da análise econômica do direito. In: NASCIMENTO, Graziela Augusta Ferreira; BOAS, Regina Vera Villas. (Orgs.). **Direitos sociais, econômicos e culturais II**. Lorena: Unisal, 2016, p. 1-15.
- SARLET, Ingo Wolfgang. **A eficácia dos direitos fundamentais**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2003.
- SILVA, José Afonso da. Cidadania e Dignidade da Pessoa Humana. In: **Revista da PGR**, n. 9, p.91, 1996.
- SILVA, Paulo Cesar da. A dignidade da pessoa humana e o abortamento. In: SILVA, Paulo Cesar da; RAMPAZZO, Lino (Orgs.). **Questões atuais de direito, ética e ecologia**. Campinas: Alínea, 2007, p. 35-62.
- TAURECK, Bernhard H. F. **A dignidade humana na era de sua supressão**. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2007.
- UNESCO. **Declaração Universal dos Direitos Humanos**. Brasília: 1998.
- ZILLES, Urbano. **Pessoa e dignidade humana**. Curitiba: Crv, 2012.