

Vol. 02, **Nº 05** (2025)
ISSN: 2966-0130

REVISTA FIOS DE **LETRAS**

TEMAS LIVRES:
Linguística e Literatura



editora
UEA



UEA
UNIVERSIDADE
DO ESTADO DO
AMAZONAS



GOVERNO DO ESTADO DO AMAZONAS

Wilson Miranda Lima
Governador

UNIVERSIDADE DO ESTADO DO AMAZONAS
Centro de Estudos Superiores de Tefé
Coordenação do Curso de Letras

Reitor	André Luiz Nunes Zogahib
Vice-Reitora	Kátia do Nascimento Couceiro
Pró-Reitor da PROESP	Roberto Sanches Mubarak
Pró-Reitor da PROGRAD	Fábio Carmo Plácido Santos
Diretor do CEST	Yomarley Lopes Holanda
Coordenação de Qualidade	Monica Dias de Araújo
Coordenador do Curso de Letras	Maria Ozana Lima de Arruda

Endereço da Reitoria (sede administrativa):
Av. Djalma Batista, 3578 – Flores.
Manaus. Amazonas. Brasil.
CEP.: 69050-010.

Endereço do Centro de Estudos Superiores de Tefé:
Estrada do Bexiga, nº 1085, Juruá.
Tefé. Amazonas. Brasil.
CEP.: 69552-315.

editoraUEA

Isolda Prado de Negreiros Nogueira Horstman
Diretora

Maria do Perpétuo Socorro Monteiro de Freitas
Gerente

Wesley Sá
Editor Executivo

Raquel Maciel
Produtora Editorial

Isolda Prado de Negreiros Nogueira Horstman (Presidente)

Allison Marcos Leão da Silva

Almir Cunha da Graça Neto

Erivaldo Cavalcanti e Silva Filho

Jair Max Furtunato Maia

Jucimar Maia da Silva Júnior

Manoel Luiz Neto

Mário Marques Trilha Neto

Silvia Regina Sampaio Freitas

Conselho Editorial da editoraUEA



Endereço da editoraUEA:
Avenida Djalma Batista, 3578, Flores.
Manaus. Amazonas. Brasil.
CEP.: 69050-010.

Contato:
E-mail:
editora@uea.edu.br
Fone:
+55 092 99205-8858

REVISTA FIOS DE LETRAS

Centro de Estudos Superiores de Tefé
Colegiado do Curso de Letras

Endereço:
Estrada do Bexiga, nº 1085, Juruá.
Tefé. Amazonas. Brasil.
CEP.: 69552-315.

Contato:
E-mail:
revista.fiosdeletras@uea.edu.br

Suporte técnico:
kazevedo@uea.edu.br

Organização do Vol. 02, N° 04 (Jan-Jun/2025):

Me. Renato Régis Barroso
Universidade do Estado do Amazonas
Dra. Rita de Cássia Fraga Machado
Programa de Pós-Graduação em Educação
Universidade do Estado do Amazonas

Projeto gráfico, capa e diagramação:
Kenedi Santos Azevedo

Revista Eletrônica publicada digitalmente em junho de 2025

Revista Fios de Letras - vol. 02, nº 05, (Jul-Dez/2025) - Tefé/AM: EditoraUEA, 2025.

Semestral

ISSN eletrônico: 2966-0130 | Impresso: 3085-7546

DOI: <https://doi.org/10.59666/fiosdeletras>

1. Letras - Periódicos; 2. Linguística; 3. Artes; 4. Literaturas de Língua Portuguesa; 5. Literatura Comparada; 6. Análise do Discurso

COMISSÃO EDITORIAL

Editora Chefe

Dra. Maria Ozana Lima de Arruda. Universidade do Estado do Amazonas. Brasil.



<https://ror.org/04j5z3x06>



<http://lattes.cnpq.br/5483160509504868>



<https://orcid.org/0000-0002-3017-3151>

Editor Gerente

Dr. Kenedi Santos Azevedo. Universidade Federal do Amazonas. Brasil



<https://ror.org/03490as77>



<http://lattes.cnpq.br/9855078383230746>



<https://orcid.org/0000-0001-6795-4616>

Editor da área de Linguística

Me. Manoel Domingos de Castro Oliveira. Universidade do Estado do Amazonas. Brasil.



<https://ror.org/04j5z3x06>



<http://lattes.cnpq.br/5332003288110141>



<https://orcid.org/0000-0001-5545-5625>

Editora da área de Literatura

Dra. Núbia Litaiff Schwamborn. Universidade do Estado do Amazonas. Brasil.



<https://ror.org/04j5z3x06>



<http://lattes.cnpq.br/5486560823049231>

Comitê Avaliativo e de Revisão

Dra. Monica Dias de Araújo. Universidade do Estado do Amazonas. Brasil.



<https://ror.org/04j5z3x06>



<http://lattes.cnpq.br/5538217836402363>

Dra. Fátima Castro Amorim Moraes. Universidade do Estado do Amazonas. Brasil.



<https://ror.org/04j5z3x06>



<http://lattes.cnpq.br/4774134259703699>

Me. Teresinha de Jesus Costa. Universidade do Estado do Amazonas. Brasil.



<https://ror.org/04j5z3x06>



<http://lattes.cnpq.br/9201296495966758>

Dra. Roseanny Melo de Brito. Universidade Federal do Amazonas. Brasil.



<https://ror.org/02263ky35>



<http://lattes.cnpq.br/7331221850716989>



<https://orcid.org/0000-0002-1533-3655>

Esp. Rosineide Rodrigues Monteiro. Universidade do Estado do Amazonas. Brasil.



<https://ror.org/04j5z3xo6>

<http://lattes.cnpq.br/4151776187258374>

Conselho Editorial

Estudos Literários:

Dra. Carmen Lúcia Tindó Secco.

Universidade Federal do Rio de Janeiro. Brasil



<https://ror.org/0349oas77>

<http://lattes.cnpq.br/1817695469772873>

ORCID <https://orcid.org/0000-0002-6649-2971>

Dr. Dennys Silva-Reis.

Universidade Federal do Acre. Brasil



<https://ror.org/05hag2y10>

<http://lattes.cnpq.br/4218236447751518>

ORCID <https://orcid.org/0000-0002-6316-9802>

Dr. Flavio García.

Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Brasil



<https://ror.org/0198v2949>

<http://lattes.cnpq.br/4242057381476599>

ORCID <https://orcid.org/0000-0003-0761-8092>

Dr. Gabriel Albuquerque.

Universidade Federal do Amazonas. Brasil



<https://ror.org/02263ky35>

<http://lattes.cnpq.br/0632488092860482>

ORCID <https://orcid.org/0000-0001-8982-2948>

Dra. Germana Sales.

Universidade Federal do Pará. Brasil



<https://ror.org/03q9sr818>

<http://lattes.cnpq.br/8723885160615840>

ORCID <https://orcid.org/0000-0002-2120-7364>

Dra. Luciene Almeida de Azevedo.

Universidade Federal da Bahia. Brasil



<https://ror.org/03k3p7647>

<http://lattes.cnpq.br/2783013091209078>

ORCID <https://orcid.org/0000-0002-0224-6034>

Dr. Rauer Ribeiro Rodrigues.

Universidade Federal do Mato Grosso do Sul. Brasil



<https://ror.org/0366d2847>

<http://lattes.cnpq.br/0639290942591728>

ORCID <https://orcid.org/0000-0002-3045-1879>

Dra. Renata Beatriz Brandespin Rolon.

Universidade do Estado do Amazonas. Brasil

ROR  <https://ror.org/04j5z3x06>
 <http://lattes.cnpq.br/4985813714235077>
ORCID  <https://orcid.org/0000-0002-3880-7163>

Dra. Rita Barbosa de Oliveira.

Universidade Federal do Amazonas. Brasil

ROR  <https://ror.org/02263ky35>
 <http://lattes.cnpq.br/2602637105704791>
ORCID  <https://orcid.org/0000-0001-6817-5569>

Dra. Shirley de Souza Gomes Carreira.

Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Brasil

ROR  <https://ror.org/0198v2949>
 <http://lattes.cnpq.br/7147623689731561>
ORCID  <https://orcid.org/0000-0002-8787-8283>

Dr. Silvio Renato Jorge.

Universidade Federal Fluminense. Brasil

ROR  <https://ror.org/02rjhbb08>
 <http://lattes.cnpq.br/3744848219239914>
ORCID  <https://orcid.org/0000-0002-6784-9960>

Estudos Linguísticos:

Dra. Alana Driziê Gonzatti dos Santos.

Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Brasil

ROR  <https://ror.org/04wn09761>
 <http://lattes.cnpq.br/2631544473226058>
ORCID  <https://orcid.org/0000-0002-9308-6303>

Dra. Aline da Cruz.

Universidade Federal de Goiás. Brasil

ROR  <https://ror.org/0039d5757>
 <http://lattes.cnpq.br/4931264307365579>
ORCID  <https://orcid.org/0000-0003-0448-3137>

Dra. Ilza Galvão Cutrim.

Universidade Federal do Maranhão. Brasil

ROR  <https://ror.org/043fhe951>
 <http://lattes.cnpq.br/6628313480144303>
ORCID  <https://orcid.org/0000-0003-2091-4814>

Dra. Juciane dos Santos Cavalheiro.

Universidade do Estado do Amazonas. Brasil

ROR  <https://ror.org/04j5z3x06>
 <http://lattes.cnpq.br/8629828786064536>
ORCID  <https://orcid.org/0000-0002-5845-8079>

Dra. Raynice Geraldine Pereira da Silva

Universidade Federal do Amazonas. Brasil

 <https://ror.org/02263ky35>
 <http://lattes.cnpq.br/6871299150014070>
 <https://orcid.org/0000-0002-8890-7613>

Dr. Thiago Laurentino de Oliveira.

Universidade Federal do Rio de Janeiro. Brasil

 <https://ror.org/03490as77>
 <http://lattes.cnpq.br/4470317184826146>
 <https://orcid.org/0000-0002-9537-5264>

Estudos Clássicos:

Dr. Carlos Renato R. de Jesus.

Universidade do Estado do Amazonas. Brasil

 <https://ror.org/04j5z3x06>
 <http://lattes.cnpq.br/0790502180741262>
 <https://orcid.org/0000-0001-9642-5924>

Dr. Fábio Fortes.

Universidade Federal de Juiz de Fora. Brasil

 <https://ror.org/04yqw9c44>
 <http://lattes.cnpq.br/5854856000021815>
 <https://orcid.org/0000-0003-4411-7115>

Dr. Francisco Edi Sousa.

Universidade Federal do Ceará. Brasil

 <https://ror.org/03srtnf24>
 <http://lattes.cnpq.br/5232866346013249>

Dr. Paulo Martins.

Universidade de São Paulo. Brasil

 <https://ror.org/036rp1748>
 <http://lattes.cnpq.br/2851759456379474>
 <https://orcid.org/0000-0002-2321-1033>

Membros do Conselho no Exterior:

Dra. Annabela Rita.

Universidade de Lisboa. Portugal

 <https://ror.org/01c27hj86>
 <http://lattes.cnpq.br/7129933229775554>
 <https://www.cienciavitae.pt/9313-DC1B-A42D>
 <https://orcid.org/0000-0002-1541-3006>

Dra. Anna M. Klobucka.

University of Massachusetts. Estados Unidos da América



<https://ror.org/03hamhx47>



<https://www.cienciavitae.pt/portal/E61D-D158-9BE9>



<https://orcid.org/0000-0003-1277-4073>

Dr. Antonio Jesus Gil González.

Universidade de Santiago de Compostela. Espanha



<https://ror.org/03oeybx10>



<https://cvn.fecyt.es/editor/cvnOnline/0000-0003-2260-6436>



<https://orcid.org/0000-0003-2260-6436>

Dr. Jerónimo Pizarro.

Universidad de los Andes. Colômbia



<https://ror.org/02h1bx27>



<http://lattes.cnpq.br/5521117545082606>



<https://www.cienciavitae.pt/portal/5512-7DCC-B6BF>



<https://orcid.org/0000-0002-9688-9830>

Dr. Maged Tallad Mohamed Ahmed Elgebaly.

Aswan University. Egito



<https://ror.org/048qnr849>



<http://lattes.cnpq.br/7077226875372610>



<https://www.cienciavitae.pt/portal/241B-oD95-Co9A>



<https://orcid.org/0000-0002-4572-4526>

Dra. Pia Paganelli.

Universidade de Buenos Aires. Argentina



<https://ror.org/0081fs513>



<http://lattes.cnpq.br/9149881179971251>



<https://orcid.org/0000-0001-7923-1642>

Pareceristas do Vol. 02, N° 04 (Jan-Jun/2025)

Luciene Almeida de Azevedo.
Universidade Federal da Bahia

Lucelene Teresinha Franceschini
Universidade Estadual do Paraná. Brasil.

Renato Régis Barroso.
Universidade do Estado do Amazonas. Brasil

Roseanny Melo de Brito.
Universidade do Estado do Amazonas. Brasil

Denise de Souza Carneiro.
Universidade Federal do Oeste do Pará. Brasil

Marcondes Cabral de Abreu.
Universidade Estadual de Campinas. Brasil

Chandra Wood Viegas.
Universidade de Brasília. Brasil

Kenedi Santos Azevedo.
Universidade Federal do Amazonas. Brasil

Mikael de Souza Frota.
Universidade do Estado do Amazonas. Brasil

Valdinei Tibúrcio de Lima.
Universidade Federal do Amazonas. Brasil

Odenildo Queiroz de Sousa.
Universidade Federal do Oeste do Pará. Brasil

Débora de Lima Santos.
Universidade do Estado do Amazonas

Denir Silva de Souza.
SEDUC-Amazonas

Zilene dos Reis Maciel.
Universidade do Estado do Pará.

Toda edição de temática livre representa um desafio editorial singular. Diferentemente dos dossiês, nos quais os textos se organizam em torno de um eixo previamente definido, uma edição aberta exige do conselho editorial um exercício mais complexo: reconhecer, entre diferentes objetos de estudo, metodologias e perspectivas teóricas, os fios invisíveis que conectam pesquisas aparentemente distantes. É justamente nessa diversidade que reside a maior riqueza deste volume da *Revista Fios de Letras*.

As páginas que compõem esta edição demonstram que a Linguística e a Literatura continuam sendo campos profundamente vivos, atravessados por debates que extrapolam os limites tradicionais da linguagem para dialogar com questões de identidade, cultura, memória, território, educação, política, raça, gênero, decolonialidade e experiência humana. Cada artigo percorre um caminho próprio, mas todos compartilham uma mesma convicção: compreender a linguagem é compreender também as formas pelas quais as sociedades constroem seus modos de existir.

O percurso desta edição inicia-se com uma reflexão sobre a poesia indígena contemporânea, ao analisar a obra *Fios do tempo (quase haikais)*, de Graça Graúna. O estudo evidencia como a autora ressignifica uma tradição poética japonesa para construir uma escrita profundamente enraizada na ancestralidade, na oralidade e na cosmovisão dos povos originários, reafirmando a literatura como espaço de resistência e de permanência cultural.

Atravessando séculos de história literária, o volume prossegue demonstrando como os clássicos permanecem dialogando com as inquietações do presente. A releitura da obra de Eça de Queiroz revela que as críticas formuladas pelo escritor português ao final do século XIX continuam iluminando problemas característicos da hipercontemporaneidade, evidenciando que a literatura, quando verdadeiramente grande, nunca se limita ao tempo em que foi escrita.

A Amazônia também ocupa lugar de destaque nesta edição. A análise da obra *Canumã: a travessia*, de Ytanajé Cardoso, desloca o olhar para os processos de colonialidade linguística vivenciados pelos povos Munduruku, evidenciando como

língua, identidade e cultura constituem dimensões inseparáveis da existência coletiva. Nesse contexto, a literatura indígena emerge não apenas como manifestação estética, mas como instrumento de memória, denúncia e reexistência.

As discussões sobre representatividade ampliam-se com o estudo dedicado às obras de Conceição Evaristo e Chimamanda Ngozi Adichie. Ao aproximar Brasil e Nigéria, o artigo evidencia como diferentes experiências históricas convergem na construção de narrativas femininas negras comprometidas com a resistência às desigualdades de raça, gênero e classe, reafirmando o poder transformador da literatura contemporânea.

A edição também convida o leitor a percorrer territórios menos convencionais da crítica literária. A análise da poesia de Pierre Alferi estabelece um instigante diálogo entre literatura, filosofia e biologia ao investigar as possibilidades e os limites da linguagem humana diante da experiência da animalidade. Ao fazê-lo, amplia significativamente os horizontes da crítica poética contemporânea.

As questões educacionais ganham centralidade no estudo que investiga práticas antirracistas no ensino de línguas no sul da Bahia. Ao articular educação linguística, decolonialidade e justiça social, a pesquisa reafirma que ensinar línguas é também ensinar formas de convivência democrática, reconhecimento das diferenças e enfrentamento das desigualdades estruturais que atravessam o cotidiano escolar.

Na seção Varia, o estudo sobre a palatalização progressiva das consoantes /t/ e /d/ em Alagoas demonstra como a Sociolinguística continua oferecendo instrumentos fundamentais para compreender a dinâmica das variedades do português brasileiro. Ao relacionar fatores linguísticos e macrossociais, o trabalho evidencia que as mudanças linguísticas não ocorrem isoladamente, mas refletem processos históricos, culturais e identitários que constituem as comunidades de fala.

Embora reunidos sob a denominação de Temática Livre, os trabalhos publicados neste volume revelam uma notável convergência intelectual. Em diferentes escalas, todos interrogam os modos pelos quais a linguagem produz pertencimentos, preserva memórias, organiza identidades, enfrenta colonialidades, questiona hegemonias e amplia as possibilidades de leitura do mundo.

Talvez seja justamente essa a maior contribuição desta edição. Em vez de oferecer respostas definitivas, os artigos demonstram que a pesquisa em Letras continua sendo um espaço privilegiado para a formulação de perguntas socialmente relevantes. A linguagem aparece aqui não apenas como objeto científico, mas como território de disputa simbólica, criação estética, elaboração da experiência humana e transformação social.

É nesse compromisso com a pluralidade que a *Revista Fios de Letras* reafirma sua vocação editorial. Ao acolher pesquisas provenientes de diferentes instituições, regiões do país e perspectivas teóricas, a revista fortalece sua missão de promover um diálogo

acadêmico aberto, rigoroso e intelectualmente diverso, contribuindo para consolidar a Linguística e a Literatura como campos capazes de responder, criticamente, aos desafios do nosso tempo.

Desejamos que esta edição não seja apenas lida, mas dialogada; que seus artigos provoquem novas investigações, inspirem novos pesquisadores e reafirmem aquilo que sempre constituiu a essência das Letras: a permanente capacidade da linguagem de reinventar os modos de compreender o mundo.

Que esta leitura seja, acima de tudo, o início de novas perguntas!

Prof. Renato Régis
Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Amazonas

Temas Livres:

Eça de Queiroz e os espelhos do presente: reflexões entre o Naturalismo e as interrogações do nosso tempo

*Eça de Queiroz and the mirrors of the present: Reflections between
Naturalism and the questions of our time*

DOI: 10.59666/fiosdeletras.v2i05.4613

Ayanne Larissa Almeida de Souza ¹



Universidade Estadual da Paraíba



annyfilosofia@gmail.com



Revista Fios de Letras
ISSN: 2966-0130
v. 2, n. 05, e052501, jul-dez, 2025

Informações sobre os autores:

¹ Doutora e mestra em Literatura pela Universidade Estadual da Paraíba. Especialista em Literatura Portuguesa. Licenciada em História e Filosofia. Integra os grupos de pesquisa em Literatura Portuguesa Literatura Portuguesa (UESPI) e Cenáculo: Fluxos e Afluxos da geração de 70 (UEL-PR).

Fluxo editorial:

Recebido: 29/07/2025

Aceito: 02/10/2025

Publicado: 03/10/2025



This work is licensed under a Creative Commons
Attribution 4.0 International License.

Plagius

Verificador de Plágio

Resumo: A obra de Eça de Queiroz, imersa no contexto do naturalismo e do realismo do século XIX, continua a oferecer um espelho incisivo para compreender os dilemas da hipercontemporaneidade. As suas críticas à sociedade burguesa, à corrupção moral, ao consumismo desenfreado e à alienação humana revelam uma surpreendente atualidade, especialmente quando confrontadas com os desafios da era digital, marcada pelo excesso de informação, individualismo exacerbado e crises éticas globais. Este artigo propõe uma releitura das narrativas queiroseanas sob a ótica dos problemas contemporâneos, como a hiperconexão tecnológica e a mercantilização das relações humanas. A questão central a ser debatida é: de que maneira os modos de ver de Eça de Queiroz podem iluminar as contradições e urgências da hipercontemporaneidade? Argumentamos que a prosa crítica e visionária dele antecipa debates sobre a erosão dos valores humanísticos e a alienação provocada pela modernização acelerada. Ao analisar obras como *Os Maias*, exploramos como as reflexões do autor sobre decadência social, identidade e utopia dialogam com questões atuais. Ao longo deste artigo foi possível observar que Eça não é apenas um cronista do passado, mas também um intérprete perspicaz do presente e futuro, e oferece ferramentas literárias para pensar criticamente a condição humana no século XXI.

Palavras-chave: Hipermodernidade. Eça de Queiroz. Alienação. Consumismo.

Abstract: The work of Eça de Queiroz, rooted in the context of nineteenth-century Naturalism and Realism, continues to offer a sharp mirror through which to understand the dilemmas of hypercontemporaneity. His critiques of bourgeois society, moral corruption, unrestrained consumerism, and human alienation reveal a surprising relevance, especially when considered alongside the challenges of the digital age, marked by information overload, intensified individualism, and global ethical crises. This article proposes a rereading of Queiroz's narratives through the lens of contemporary issues such as technological hyperconnectivity and the commodification of human relationships. The central question to be explored is: in what ways can Eça de Queiroz's ways of seeing illuminate the contradictions and urgencies of hypercontemporary reality? We argue that his critical and visionary prose anticipates debates on the erosion of humanistic values and the alienation provoked by accelerated modernization. Through an analysis of novels such as *Os Maias*, this article examines how his reflections on social decay, identity, and utopia resonate with present-day concerns. Ultimately, this study aims to demonstrate that Eça is not merely a chronicler of the past, but a perceptive interpreter of both the present and the future, offering literary tools for critically engaging with the human condition in the twenty-first century.

Keywords: Hypermodernity. Eça de Queiroz. Alienation. Consumerism.

Introdução

Quando nos voltamos para as páginas das obras de Eça de Queiroz, não encontramos apenas retratos vívidos do século XIX, mas espelhos inquietantes que nos devolvem imagens do nosso próprio tempo: de uma sociedade em permanente tensão entre progresso e ruína, entre a euforia do avanço tecnológico e a angústia de valores em colapso. É justamente neste contraste que a perspectiva crítica do autor português convida-nos a reencontrar, nas narrativas seculares, diagnósticos surpreendentemente atuais.

Propomos uma reflexão aprofundada sobre o modo como a obra e o pensamento de Eça de Queiroz — marcado pela emergência do Realismo e do Naturalismo —, revelam-se surpreendentemente revigorados ao entrar em diálogo com as problemáticas da hipercontemporaneidade. Partimos do pressuposto de que a ficção queirosiana, embora conjugue traços característicos do determinismo social e das descrições quase científicas dos ambientes burgueses, transcende o seu tempo histórico e oferece um espelho crítico para perscrutar os dilemas éticos e sociais que defrontam o início do século XXI.

Assim, o presente trabalho assume a relevância de revisitar as narrativas queirosianas — designadamente *Os Maias* — sob uma perspetiva que não se limita à historicidade da sua génese literária, mas antes procura perscrutar as suas ressonâncias nas crises morais, nos processos de mercantilização das relações humanas e na alienação social induzida pela aceleração tecnológica que caracterizam a atualidade hipercontemporânea.

A justificativa principal para o desenvolvimento deste tema assenta na constatação de que a senda crítica queirosiana, embora pontuada por elementos próprios do Realismo

e do Naturalismo oitocentistas, prefigura debates que se tornaram centrais nas reflexões filosóficas, sociológicas e literárias dos nossos dias e na necessidade emergente de, através de um contraponto literário, iluminar as contradições e urgências de um presente que, alicerçado numa economia digital voraz e num individualismo exacerbado, vê ruir valores humanísticos fundamentais.

O trabalho tem como objetivo aprofundar a análise das tensões entre progresso e condição humana, fornecendo subsídios teóricos para articular os anacronismos aparentemente contraditórios entre o otimismo oitocentista e a atual crise de confiança nas narrativas de desenvolvimento. A prosa crítica e visionária de Eça de Queiroz não apenas denuncia os resquícios da Idade Vitoriana portuguesa e europeia, mas também antecipa debates cruciais sobre a erosão dos valores humanísticos e desconstrução da identidade diante do bombardeamento informacional característico da era digital.

A partir da justificação teórica e da fonte selecionada, deixa-se antecipada a hipótese de que Eça de Queiroz, longe de se limitar a um lugar simbólico no cânone literário português do século XIX, oferece, ainda hoje, os “espelhos” através dos quais podemos reconhecer e criticar as contradições, as fissuras e as possibilidades de resistência de um mundo em acréscimo tecnológico e em desafios éticos globais.

1 Eça de Queiroz e a crítica à modernidade burguesa

Ao debruçarmo-nos sobre a figura de Eça de Queiroz, percebemos que a sua crítica à modernidade burguesa não se limita a uma simples descrição dos vícios e das hipocrisias de uma sociedade em transformação, antes constitui um instrumento de demolição da retórica do progresso que, então como agora, escondia-se atrás de uma aparência de civilidade e de racionalidade. Para ilustrar exemplarmente o diagnóstico queirosiano da desmoralização da elite e o esvaziamento dos seus valores, vejamos a citação seguinte nas Notas Contemporâneas:

O amor do luxo, do gozo, da ostentação, e do dinheiro que os compra, tornado o supremo motor da existência [...] a honestidade apagando-se nos sentimentos como nas transacções – o negociante falsificando tudo o que vende, as famílias desfazendo-se no tribunal do divórcio, os filhos das velhas casas históricas roubando nos campos de corridas... (Queiroz, 1979, p. 76)

Na nossa perspectiva, tal como os personagens quixotescos que não se dão conta da paródia que representam, o sujeito hipermoderno permanece alheio à própria alienação, à mercantilização exacerbada das relações humanas e às contradições insustentáveis que geram clivagens sociais cada vez mais profundas.

Corroborando esta visão, apontamos que o Realismo queirosiano não se limita a reproduzir a vida quotidiana, mas utiliza a objetividade dos pormenores para expor, sem

complacência, o abismo entre a promulgação de valores burgueses — como a virtude, a civilidade e o investimento no progresso — e a prática efetiva, que frequentemente revela-se medíocre, mesquinha e calcada na acumulação de riquezas. Este contraste entre a forma e o conteúdo das classes dominantes, realçado por Eça, constitui a base de uma crítica que persiste como alerta. Se o século XIX já assistia a uma redefinição cínica dos ideais de modernidade, não será de estranhar que o século XXI conheça a sua própria face degradada, mergulhada num capitalismo globalizado em que o valor de uso cedeu por completo ao valor de troca.

Sobre a falsa religiosidade e a alienação moral, por exemplo, a epígrafe d’*A Relíquia* (Queiroz, 2009, p. 14) é-nos bastante interessante: “Sobre a nudez forte da verdade – o manto diáfano da fantasia.” Eça reforça o tom irónico ao mostrar como as convenções sociais ocultam a verdade nua da exploração e da alienação. No seguimento desta reflexão, notamos uma perspetiva abrangente sobre o legado crítico de Eça, demonstrando como a noção de “decadência social” atravessa o cerne de romances como *Os Maias* e *O Crime do Padre Amaro*. Nas páginas do autor português, encontramos a ideia de que *Os Maias* representam não apenas uma família em implosão, mas um símbolo maior da falência de um projeto civilizacional marcado pela ilusão de progresso linear — uma falência que se alimenta da crueldade institucional (religiosa, política e económica) e da complacência íntima de cada sujeito.

A degenerescência da linhagem d’*Os Maias* espelha a degenerescência de toda uma sociedade que, embora se apresente como avançada e cosmopolita, ensaia apenas representações superficiais de transformações que não corroboram uma mudança estrutural efetiva. A estetização da vida, conforme descrita por Lipovetsky (1987), manifesta-se, tanto nos modos de vida da burguesia oitocentista quanto na cultura atual, marcada pelo culto à imagem e pela busca incessante por distinção simbólica. Essa leveza superficial, que encobre o esvaziamento ético, é um traço que Eça antecipa com clareza nos seus retratos da elite lisboeta, cujas preocupações sociais se reduzem a aparências e convenções. Esta degeneração, na ótica de Eça, espelha-se numa burguesia que finge erguer-se sobre pilares de mérito e civilidade, mas que, na realidade, encontra-se corroída pelo individualismo, pela vaidade e pela procura incessante de aparências.

Conforme sustenta Pierre Bourdieu (1979), a cultura de distinção, longe de ser neutra, constitui uma forma de violência simbólica que legitima desigualdades por meio de um gosto codificado. Em Eça, o dandismo burguês manifesta essa lógica ao operar como fachada estética de uma realidade social marcada pela mesquinhez e pela alienação. Sobre o consumo e a vaidade como motores sociais, n’*A Relíquia*, o narrador de Eça diz:

A afirmação de Topsius desacredita-me perante a burguesia liberal – e só da burguesia liberal, onipresente e onipotente, se alcançam [...] as coisas boas da

vida, desde os empregos nos bancos até às comendas da Conceição [...] detesta o bacharel [...] com as mãos carregadas de ossos de antepassados – como um sarcasmo mudo aos antepassados e aos ossos que a ela lhe faltam. (Queiroz, 2009, p. 21)

A passagem reforça a percepção de que o valor social não decorre do mérito ou da substância, mas da capacidade de simular símbolos aceites pela elite dominante. A leitura de Eça permite, assim, entender que a sua crítica permanece vigente. Se no século XIX a disputa de poder e prestígio passava por salões literários, cafés e óperas, no presente observa-se idêntico fenómeno nas redes sociais, plataformas de cultura de celebridades e mercados financeiros — espaços em que a decadência moral perpetua-se sob a veste de modernização tecnológica. Fredric Jameson (1991) argumenta que a lógica cultural do capitalismo tardio dissolve os grandes relatos e substitui a história por um presente contínuo, saturado de imagens. Esse diagnóstico ajuda a compreender como Eça de Queiroz, ao expor a estetização vazia da burguesia, antecipa a lógica cultural do pós-modernismo e os seus efeitos alienantes.

Se, no contexto oitocentista, o consumismo já se apresentava como sintoma evidente da alienação burguesa — retratado por Eça ao expor a vida ostensiva, porém vazia, de personagens como Dâmaso ou Carlos da Maia n’*Os Maias* — conectamos essa crítica às manifestações atuais de consumismo que se intensificaram numa hipercultura digital.

Como observa Zygmunt Bauman (2000), na modernidade líquida os vínculos identitários tornaram-se tão voláteis quanto os produtos de consumo, e o sujeito é compelido a reinventar-se incessantemente para se manter em circulação simbólica. Essa fluidez da identidade, aliada à ansiedade por reconhecimento, revela-se como uma forma de alienação profunda que aproxima, de modo inquietante, os personagens de Eça dos habitantes da hipermodernidade. A sua análise casa-se profundamente com a crítica que o seu texto propõe ao sujeito hipermoderno: tal como Bauman (2000) descreve, esse sujeito “líquido” vê-se imerso num universo de escolhas superficiais, vivendo sob a ilusão de liberdade enquanto se adapta ininterruptamente às exigências do mercado, da imagem e da performance social. Quando se refere ao burguês oitocentista como precursor do sujeito contemporâneo que vive para “simulações identitárias” e para um “consumo voraz”, essa é uma leitura direta do diagnóstico baumaniano.

De facto, a burguesia queirosiana, retratada como uma massa de indivíduos em busca de distinção através de hábitos de consumo, antecipa a lógica pós-moderna em que o eu se vê dispensado de continuidade; cada indivíduo é convocado a reinventar-se continuamente, ora como cliente fiel de marcas, ora como produtor de conteúdos efêmeros, mas sempre num regime de exaustão psíquica e de superficialidade relacional. É nesta convergência — entre a mercantilização das relações humanas e o consumo exacerbado de mercadorias simbólicas — que residem os pontos de contacto entre a modernidade burguesa e a hipermodernidade.

A esse respeito, Byung-Chul Han (2010) aponta que a sociedade do desempenho exige do indivíduo uma autovigilância constante, levando-o à exaustão por excesso de positividade e produtividade. A lógica de autoexploração que Han descreve permite reler o cansaço existencial de Jacinto (protagonista de *A cidade e as serras*) — abatido pelas maravilhas tecnológicas — como antecipação de um mal-estar hoje generalizado. Eça diz-nos que “Aqui jaz o ruído do vento que passou derramando perfume, calor e sementes em vão [...]” (Queiroz, 2014, p. 42). Pode-se perceber em Jacinto que o cansaço existencial já era visto como um sintoma da performance sem essência, pois reforça o sentimento de futilidade e desperdício das potências humanas.

Outro vetor inescapável da crítica de Eça de Queiroz é a condenação impiedosa do fetiche do progresso industrial e tecnológico, que, no seu entender, não traz o desenvolvimento humano nas dimensões mais amplas da existência. O autor desmascara os paradoxos do progresso moderno, especialmente no contexto da burguesia decadente retratada nas suas obras. Encara a industrialização não como mero avanço mecânico, mas como um processo que arrasa tradições, corrompe o ambiente e aliena o indivíduo, traçando prefigurações de problemas que hoje se manifestam com maior gravidade, tais como a crise ambiental e a saturação tecnológica.

N’*A Cidade e as Serras*, vemos o protagonista Jacinto entusiasmado com as engenharias e invenções parisienses, apenas para descobrir, já extenuado, que “a máquina” não substitui o alívio de um horizonte rural; nesse momento, Eça antecipa debates atuais sobre sustentabilidade e qualidade de vida, denunciando a ilusão de que o progresso material traduz-se automaticamente em bem-estar psicológico e social. Enfatiza-se que, na era hipermoderna, essas mesmas tensões manifestam-se numa aceleração incessante da inovação — seja através da inteligência artificial, seja pelas novas formas de exploração de recursos naturais —, gerando um paradoxo cuja lógica é a de uma humanidade atrelada às suas próprias conquistas, sem tempo para refletir sobre as repercussões ecológicas e éticas. Neste quadro, Eça de Queiroz emerge não apenas como o crítico de uma burguesia delapidada, mas como um profeta involuntário das contradições que hoje nos afligem.

O tema da alienação moral e o vazio existencial das classes médias é um dos pilares da obra de Eça de Queiroz. O trecho a seguir, de *A Cidade e as Serras*, exemplifica como Jacinto, ao retornar à vida rural, reflete sobre a futilidade da modernidade urbana e a busca por valores mais profundos:

Depois, quando eu, velho familiar das serras, me não abandonava aos mesmos êxtases que a ele lhe enchiam a alma ainda noviça — o meu Príncipe rugia, com a indignação de um poeta que descobre um merceeiro bocejando sobre Shakespeare ou Musset. Eu ria. — Meu filho, olha que eu não passo de um pequeno proprietário. Para mim não se trata de saber se a terra é linda, mas se a terra é boa. Olha o que diz a Bíblia! «Trabalharás a quinta com o suor do teu rosto!» E não diz:

«Contemplarás a quinta com o enlevo da tua imaginação!» — Pudera! (Queiroz, 2014, p. 156)

Percebemos a crítica de Eça faz à superficialidade da burguesia urbana e a valorização da simplicidade e trabalho manual como formas de redenção. Ele ilustra a tensão entre contemplação estética e pragmatismo produtivo, temas recorrentes na obra do autor.

Partindo deste quadro de elementos — a degenerescência moral, o consumismo hedonista, a alienação social e a insensatez do fetiche do progresso —, convergimos para a ideia de que, tanto na modernidade burguesa quanto na hipermodernidade, subsiste uma crise de sentido que se manifesta na desvalorização do vínculo comunitário e na escassez de referências que reforcem a coexistência solidária. Essa desagregação é mais patente hoje, dado que a comunicação instantânea, longe de aproximar os sujeitos, muitas vezes acentua a distância emocional, criando espaços de convívio efêmeros e redundantes.

N’*Os Maias*, a família vê ruir a casa tal qual um microcosmos, onde cada personagem afasta-se dos laços de solidariedade e se refugia em caprichos individuais; no século XXI, essa ruína estende-se a comunidades inteiras que, desencantadas pela instabilidade política, pela precariedade laboral e pelo individualismo reinante, veem-se orbitando em bolhas informacionais, incapazes de construir narrativas coletivas coesas. Para Marc Augé (1992), a supermodernidade engendra “não-lugares” que neutralizam a memória, o enraizamento e a identidade coletiva.

Os salões de Eça, vazios de sentido ético, já antevêm esse tipo de espaço simbólico que, na contemporaneidade, se reproduz nas redes sociais, nos centros comerciais e nas zonas de trânsito da vida quotidiana. A alienação de que Eça faz bandeira encontra o seu duplo contemporâneo na sobrecarga de estímulos que impele o sujeito a escolher constantemente — entre ideologias, produtos, afiliações — sem possibilidade de um compromisso profundo e duradouro.

Esta dinâmica, em que a oferta de possibilidades supera a capacidade de reflexão, faz com que o indivíduo hipermoderno, tal como o burguês oitocentista, reste reduzido a um agente económico que, embora se julgue livre, permanece escravizado a desejos induzidos por discursos institucionais e mercadológicos. N’*Os Maias*, Eça de Queiroz explora a decadência social e a crise de identidade através da trajetória trágica da família Maia. Percebemos a construção da identidade no trecho a seguir que ilustra como o autor utiliza personagens para explorar temas universais como determinismo social, típicos da escrita do autor português:

Imediatamente Eça retomou a leitura: «Agora que voltei a mim reconheço, como sempre reconheci e proclamei, que é V. Ex.^a um carácter absolutamente nobre; e as outras pessoas, que nesse momento de embriaguez ousei salpicar de lama, são-me só merecedoras de veneração e louvor. Mais declaro que se por acaso tornasse a suceder soltar eu alguma palavra ofensiva para V. Ex.^a não lhe devia dar V. Ex.^a, ou àqueles que a escutassem, mais importância do que a que se dá

a uma involuntária baforada de álcool – pois que, por um hábito hereditário que reaparece frequentemente na minha família, me acho... (Queiroz, 2014, ano, p. 463)

Aqui, encontramos o personagem Ega a ler um texto em que Dâmaso retrata-se diante de Carlos da Maia de forma humilde e quase autodepreciativa, reconhece a sua própria falibilidade e a influência de “hábitos hereditários” sobre o seu comportamento. Esse momento é rico para análise crítica, pois reflete tanto características individuais quanto questões mais amplas relacionadas à moralidade, à educação e às convenções sociais.

Essa autocrítica também pode ser vista como uma forma de autoindulgência. Ao atribuir os seus erros a uma condição hereditária inevitável, Dâmaso parece tentar minimizar a sua responsabilidade pessoal. Ele pede que as palavras ditas sob efeito de álcool sejam tratadas como algo involuntário, sem peso moral. Essa atitude levanta questões sobre até que ponto podemos perdoar alguém que busca justificar os seus deslizes com argumentos que escapam ao controle consciente. Outro aspeto interessante do trecho é o tom formal e exageradamente respeitoso com que Dâmaso dirige-se ao destinatário da sua declaração (“V. Ex.^ª”). Essa linguagem cerimoniosa reflete as convenções sociais da época, marcadas por um rigor excessivo nas relações interpessoais, especialmente entre indivíduos de classes superiores. O uso de expressões como “carácter absolutamente nobre” e “veneração e louvor” soa artificial e distante, sugerindo que o pedido de desculpas está mais preocupado em manter as aparências do que em promover uma reconciliação genuína.

Por fim, a relevância que oferece uma interpretação do realismo queirosiano com ênfase nas críticas à hipocrisia e à corrupção moral da sociedade burguesa, ao assinalar a função crítica do Realismo enquanto instrumento de denúncia das contradições sociais, reforça a necessidade de continuar a ler Eça de Queiroz como um autor que se impõe contra o mito do progresso inquestionável. Como mostra a passagem retirada de *Fradique Mendes*:

Ora Fradique Mendes pertencia evidentemente aos poetas novos que [...] buscavam [...] a notação fina e sóbria das graças e dos horrores da Vida, da Vida ambiente e costumada, tal como a podemos testemunhar ou pressentir nas ruas que todos trilhamos, nas moradas vizinhas das nossas, nos humildes destinos... (Queiroz, 2014, p. 3)

Na nossa ótica, o realismo queirosiano não se acomoda a perceber a sociedade como uma entidade homogênea; antes, perfura as suas camadas, escavando as fissuras que se ocultam sob a superfície polida dos salões e dos clubes. Norbert Elias (1939) analisa como o processo civilizador implicou uma regulação contínua das emoções e comportamentos, especialmente nas elites, a fim de garantir o controle social. Em Eça, esse verniz civilizacional é desnudado como espetáculo artificial, no qual a cortesia e a aparência substituem os valores substanciais da convivência ética. Este método, que conjuga descrições minuciosas com um olhar irônico e lúcido, estabelece o paralelo mais evidente entre a burguesia do século

XIX e a hipermodernidade atual: ambas se convencem de que estão a construir um futuro melhor, enquanto empurram para segundo plano as questões fundamentais do bem-comum, da solidariedade e da preservação ecológica.

Assim, ao revisitar Eça de Queiroz através das lentes da contemporaneidade, percebemos que a sua crítica à modernidade burguesa permanece um alerta que reverbera no presente: seja na superfície lustrosa dos salões do Chiado, seja na superficialidade das redes sociais, seja na lógica predatória do mercado globalizado, a exposição das contradições envenenadoras do tecido social mantêm-se completamente atual. É este o legado queirosiano, cujo espelho continua a refletir, de forma inequívoca, as pedras que se erguem na senda da modernidade e da hipermodernidade — um convite irrecusável a não fecharmos os olhos perante as descidas íngremes que ameaçam a coesão social, a integridade ecológica e a substância ética do nosso tempo.

2 A Hiperconexão e a alienação humana: Reflexão sobre a alienação n’*Os Maias* e a sua relação com a Hiperconectividade Digital

Ao mergulharmos nas páginas d’*Os Maias* somos confrontados com um universo profundamente marcado pela alienação das personagens em relação ao mundo que as rodeia, à história que as constitui e à realidade social e política do seu tempo. Esta alienação, longe de ser uma simples falta de consciência ou uma espécie de desatenção existencial, é o produto de uma sociedade estruturada em torno do simulacro da civilização e do progresso em que as relações humanas são mediadas por convenções, aparências e rituais vazios. Tal como o Chiado oitocentista encena uma Lisboa burguesa sofisticada, mas profundamente desconectada da realidade nacional e do sofrimento das classes subalternas, também hoje assistimos a uma encenação permanente de laços sociais nas redes digitais, em que a hiperconectividade coexiste paradoxalmente com formas agudas de solidão e desumanização.

O romance *Os Maias* é exemplar na forma como retrata personagens cujas vidas decorrem numa espécie de suspensão existencial. Carlos da Maia, a figura central da narrativa, representa este homem moderno — culto, refinado, cosmopolita — mas também profundamente desarticulado do mundo histórico e social em que vive, como podemos observar no trecho a seguir: “E aqui tens tu a vida, meu Ega! Neste quarto, durante noites, sofri a certeza de que tudo no mundo acabara para mim... [...] Por fim, dez anos passaram, e aqui estou outra vez...” (Queiroz, 2014, p.589). Temos aqui em evidência o sentimento de vazio e o ciclo de repetição sem transformação que caracteriza a alienação — o que pode ser comparado, logo em seguida, ao “loop” emocional das redes sociais: euforia, tédio, frustração, e retorno à mesma dinâmica digital.

Carlos Eduardo da Maia habita uma sociedade convertida num teatro da futilidade, entre saraus literários, partidas de caça e jantares em hotéis parisienses, num contínuo de experiências estéticas que, contudo, não o aproximam dos outros nem de si próprio. Como podemos perceber, a alienação de Carlos não se deve à ignorância, mas a uma forma sofisticada de evasão. Carlos emerge como o arquétipo do dândi oitocentista, um homem cuja existência orbita em torno de prazeres refinados e uma busca incessante pela estética da vida elegante. Entretanto, essa vida aparentemente invejável esconde uma profunda vacuidade existencial. A passagem a seguir ilustra como Carlos, ao rejeitar as convenções sociais de Lisboa e idealizar Paris como o epicentro de sua concepção de felicidade, revela não apenas o seu desencanto com o mundo que o cerca, mas também a sua incapacidade de encontrar significado genuíno em meio à superficialidade das experiências que cultivava:

Carlos considerou Ega com espanto. Para quê? Para arrastar os passos tristes desde o Grémio até à Casa Havaneza? Não! Paris era o único lugar da Terra congénere com o tipo definitivo em que ele se fixara: — «o homem rico que vive bem». Passeio a cavalo no Bois; almoço no Bignon; uma volta pelo boulevard; uma hora no club com os jornais; um bocado de florete na sala de armas; à noite a Comédie Française ou uma soirée; Trouville no Verão, alguns tiros às lebres no Inverno; e através do ano as mulheres, as corridas, certo interesse pela ciência, o bric-à-brac, e uma pouca de blague. Nada mais inofensivo, mais nulo, e mais agradável. (Queiroz, 2014, p. 590)

Eça de Queiroz oferece um retrato mordaz da alienação burguesa através da figura de Carlos da Maia. A monotonia ritualística de sua rotina parisiense — descrita com ironia como “nada mais inofensivo, mais nulo, e mais agradável” — expõe a futilidade de uma vida dedicada exclusivamente ao hedonismo e ao culto das aparências. Embora Carlos se veja como o epítome do “homem rico que vive bem”, a sua existência é marcada por uma desconexão profunda, tanto de si mesmo quanto da realidade social que o circunda. Sobre a sua alienação mesmo quando cercado de luxo e objetos de valor, temos:

Mas Carlos queria realmente saber se, no fundo, eram mais felizes esses que se dirigiam só pela razão, não se desviando nunca dela, torturando-se para se manter na sua linha inflexível, secos, hirtos, lógicos, sem emoção até ao fim...— Creio que não — disse o Ega. — Por fora, à vista, são desconsoladores. E por dentro, para eles mesmos, são talvez desconsolados. O que prova que neste lindo mundo ou tem de se ser insensato ou sensabor... (Queiroz, 2014, p. 591)

Carlos não busca transcendência nem propósito; as suas atividades são meramente ornamentais, destinadas a preencher o vazio de uma vida desprovida de autenticidade. Essa crítica subtil à superficialidade da elite moderna reflete o olhar perspicaz de Eça sobre os mecanismos de evasão emocional e intelectual que caracterizam a modernidade. Carlos vive rodeado de objetos, saberes e prazeres, mas nenhum deles proporciona-lhe um

sentido duradouro ou um verdadeiro enraizamento no real; ele é um nómada elegante da superficialidade. Como analisado por Erving Goffman:

Quando um indivíduo desempenha um papel, implicitamente solicita de seus observadores que levem a sério a impressão sustentada perante eles [...] Num dos extremos, encontramos o ator que pode estar inteiramente compenetrado de seu próprio número. Pode estar sinceramente convencido de que a impressão de realidade que encena é a verdadeira realidade. (Goffman, 1985, p. 24)

A representação social é constituída por performances cuidadosamente encenadas, e, em muitos casos, o ator social torna-se ele próprio convencido da imagem que projeta. Tal diagnóstico é reconhecível em Carlos da Maia, cuja adesão ao papel burguês é tão internalizada quanto vazia, assim como nos sujeitos contemporâneos, que acreditam habitar plenamente os avatares digitais que constroem para si.

Esta forma de alienação, marcada pelo excesso e pela saturação de estímulos, encontra hoje uma impressionante analogia na hiperconectividade digital. As redes sociais, que prometem abolir distâncias, democratizar a comunicação e estreitar laços, têm-se revelado, paradoxalmente, instrumentos de fragmentação, de isolamento e de exaustão afetiva. A lógica que governa estas plataformas é, em grande medida, análoga àquela que Eça tão lucidamente denunciou: uma sociedade que se relaciona mais com a imagem do outro do que com o outro em si, em que os vínculos humanos são mediaticamente mediados, regidos por algoritmos de visibilidade e por métricas de prestígio tão voláteis quanto enganosas.

A figura de Carlos da Maia é marcada por uma dualidade constante entre o desejo de realização profissional e a sedução pelas convenções aristocráticas e o luxo. Apesar da sua formação médica e das ambições iniciais de construir uma carreira sólida, Carlos encontra-se preso em um ciclo de superficialidades e privilégios que minam as suas intenções mais sérias. A passagem a seguir ilustra esse momento de frustração e autocritica, revelando como as circunstâncias de sua vida o empurram inevitavelmente para o diletantismo, afastando-o da vocação original.

Carlos saía pouco de casa. Trabalhava no seu livro. Aquela revoada de clientela que lhe dera esperanças de uma carreira cheia, activa, tinha passado miseravelmente, sem se fixar; restavam-lhe três doentes no bairro; e sentia agora que as suas carruagens, os cavalos, o Ramalhete, os hábitos de luxo, o condenavam irremediavelmente ao diletantismo. (Queiroz, 2014, p. 157)

Neste trecho, Eça de Queiroz expõe com maestria a tensão entre ideal e realidade na trajetória de Carlos. O personagem, inicialmente movido por aspirações intelectuais e científicas, sucumbe aos apelos de uma vida de ostentação e conforto, que acabam por definir a sua existência. A ironia da situação reside no fato de que os mesmos símbolos de status que Carlos cultivava — as carruagens, os cavalos, o luxo do Ramalhete — tornam-se

os instrumentos da sua própria alienação. Ele não apenas falha em consolidar a sua carreira médica, mas também percebe, com certo desencanto, que esses elementos o distanciam ainda mais de qualquer propósito genuíno. Essa crítica ao diletantismo oitocentista reflete uma visão mais ampla e contemporânea sobre as elites digitais, cujas preocupações estéticas e materiais frequentemente esvaziam as suas vidas de significado e compromisso social.

Sobre esta questão, observa Turkle (2020, p.18) que “Nos acostumbramos a las conexiones baratas, que no requieren demasiada atención, ni demasiada profundidad. [...] Con cada mensaje de texto o tweet, reducimos nuestras expectativas sobre la otra persona, y también sobre nosotros mismos.” A hiperconectividade reduz as nossas expectativas sobre o outro e sobre nós mesmos, favorecendo vínculos rápidos e superficiais que se aproximam mais da simulação do que da presença real. Esse empobrecimento da experiência interpessoal atualiza, sob nova roupagem, a crítica de Eça aos vínculos sociais estetizados, como os do Chiado burguês.

Ao estabelecermos um diálogo entre Eça e a pós-modernidade, observamos que o sujeito queiroziano, embora ainda não disponha das tecnologias digitais, já antecipa uma subjetividade atomizada, marcada pela desconexão entre o eu e a comunidade, entre a linguagem e a ação, entre a experiência e o sentido. Esta desconexão, tão evidente em Carlos, que atravessa os salões lisboetas com um sorriso culto mas vazio, é hoje radicalizada pela hipercultura digital, na qual o sujeito se vê compelido a performar incessantemente — a exhibir-se, a reagir, a partilhar — sem que isso produza um verdadeiro encontro ou reconhecimento. Como no universo de *Os Maias*, a comunicação contemporânea tende a deslizar sobre uma superfície polida, em que os afetos são estetizados e as subjetividades se tornam produtos de consumo. Notamos isto na seguinte passagem: “Se Carlos aparecia no teatro, Dâmaso [...] vinha-se instalar na frisa, ao lado de Carlos, com a bochecha corada, camélia na casaca, exibindo os botões de punho [...]” (Queiroz, 2014, p.195). Eis aqui ilustrada a busca por validação social através da imagem, já presente no comportamento de Dâmaso, o que permite uma transição direta para uma reflexão contemporânea sobre o narcisismo digital e o valor simbólico da “presença” virtual.

É especialmente agudo quando relacionamos o processo de alienação burguês com a lógica do capitalismo informacional. Se a alienação oitocentista era marcada pelo excesso de formalismo e pelo esvaziamento da vida interior em função da etiqueta social, hoje ela manifesta-se por meio da tirania da atenção, da cultura da comparação permanente e da transformação da intimidade em espetáculo. Assim como Carlos da Maia se vê incapaz de viver plenamente o amor, a amizade ou a vocação médica — por estar sempre preso a um ideal estetizado e abstrato do que deveria ser a vida —, também o sujeito digital vê-se incapaz de experienciar o real sem a mediação do ecrã, do filtro ou do like. A tecnologia, que poderia ser instrumento de libertação, converte-se num novo dispositivo de alienação,

alimentando um narcisismo frágil e uma ansiedade permanente de pertença e validação. A análise de Christopher Lasch (1983, p. 75) diz que “A cultura contemporânea promove uma personalidade narcisista, centrada em exposições públicas, sedenta por aprovação, mas profundamente insegura. [...] A sensação de vazio é constante, camuflada por performances de autoconfiança e sucesso.” Esta visão sobre a cultura do narcisismo fornece um instrumento valioso para compreender a personagem de Carlos: sua vida, dominada por gestos públicos e refinamentos simbólicos, revela a mesma oscilação entre autoconfiança e vazio que Lasch observa nas subjetividades contemporâneas, saturadas de imagens de sucesso e carentes de substância emocional.

Esta dinâmica é ainda mais evidente se compararmos os modos de socialização descritos por Eça com os atuais. N’*Os Maias*, os encontros entre personagens são marcados por rituais e protocolos que escondem tanto como revelam. As conversas são, muitas vezes, variações sobre temas sociais banais, e o convívio é uma forma de manter aparências, de exercer prestígio ou de evitar o confronto com o vazio existencial. Percebemos neste comportamento uma antecipação das práticas de “sociabilidade performativa” que hoje se desenrolam nas redes sociais. O Facebook, o Instagram ou o TikTok transformaram o encontro humano num palco onde se representa uma vida idealizada, editada e interrompida por notificações, tal como os saraus dos Maias ocultavam a decadência familiar por detrás de um verniz aristocrático. O que permanece constante é o afastamento do real: ontem, pelos códigos de classe e de etiqueta; hoje, pela mediação digital e pela aceleração dos modos de vida. Esta mesma crítica aparece formulada, de forma ainda mais incisiva, na fala irónica de um dos personagens do círculo intelectual de Carlos: “No fim, este diletantismo é absurdo. Clamamos por aí, em cafés e nas redações, contra a corrupção e a imoralidade [...]” (Queiroz, 2014, p.431). Eça expõe aqui a esterilidade discursiva de uma elite intelectual encerrada no formalismo estético e na retórica moralista, incapaz de agir com eficácia ou transformar a realidade. Esta denúncia ressoa de modo inquietante na contemporaneidade, onde assistimos a uma proliferação de discursos indignados nas redes sociais, frequentemente dissociados de ações concretas. Tal como os “café-filósofos” lisboetas, também muitos sujeitos hipermodernos preferem a catarse da palavra à responsabilidade do ato.

Neste sentido, a hiperconectividade do presente não é, como se supõe frequentemente, uma vitória sobre o isolamento, mas antes uma nova forma de solidão coletiva, em que a quantidade de ligações virtuais coexiste com a rarefação de vínculos autênticos. Essa ideia é reforçada ao lembrar que Eça de Queiroz já denunciava, com mordacidade, a crença ingênua no progresso como solução universal. A técnica não salva o humano da sua miséria espiritual; ela pode, no máximo, amplificar os seus abismos.

Os Maias apresenta uma reflexão sobre os limites do progresso tecnológico e material. Este trecho ilustra como Jacinto percebe a falência da crença cega na tecnologia:

“carácter»; aos homens de letras – «menos eloquência e mais ideia»; aos cidadãos em geral – «menos progresso e mais moral». Isto entusiasmou o Ega! Justamente, aí estavam as verdadeiras feições da reforma espiritual que a revista devia pregar!” (Queiroz, 2014, p. 468) Temos a visão crítica de Eça sobre o progresso tecnológico e materialista, propondo uma reforma espiritual como alternativa ao excesso de materialismo. É uma crítica contundente às deficiências culturais, intelectuais e morais da sociedade portuguesa, vista através da perspectiva idealista e entusiasta de Ega. A fala sintetiza um diagnóstico das fragilidades que permeiam o ambiente cultural e social: a superficialidade dos homens de letras -os intelectuais - a falta de conteúdo substancial nas ideias defendidas e a priorização do progresso material em detrimento da ética.

Em outro trecho da obra, encontramos a mesma sátira à elite cultural da época, que valoriza a retórica vazia e a ostentação intelectual sem conteúdo substancial:

Gostava também do bric-à-brac; mas apanhava-se muita espiga, e as cadeiras antigas, por exemplo, não lhe pareciam cómodas para a gente se sentar. A leitura entretinha-o, e ninguém o pilhava sem livros à cabeceira da cama; ultimamente andava às voltas com Daudet, que lhe diziam ser muito chic, mas ele achava-o confuso. (Queiroz, 2014, p. 158)

Aqui, Eça critica a cultura superficial da elite, que consome arte e literatura como símbolos de status, sem engajamento verdadeiro. Isso ressoa na era digital, a cultura do consumo rápido e descartável, alimentada por algoritmos, muitas vezes substitui a reflexão crítica e a apreciação profunda.

Este traço de desresponsabilização ética, enraizado numa cultura que privilegia o prazer momentâneo e o rompimento de qualquer vínculo moral estável, manifesta-se de forma clara na cumplicidade entre Carlos e Ega: “Carlos achava deliciosa aquela naturalidade mefistofélica com que o Ega o induzia a quebrar uma infinidade de leis religiosas, morais, sociais, domésticas...” (Queiroz, 2014, p. 165). A naturalização da transgressão, aqui apresentada com requintes de charme e ironia, prefigura um modo de agir narcisista, onde a moral cede lugar à sedução do risco, do escândalo e do improvisado. A leitura desta passagem à luz da cultura digital permite identificar o modo como influenciadores e figuras públicas contemporâneas encarnam esta mesma lógica, promovendo estilos de vida baseados na rutura com normas, na glorificação da experiência individual e na ausência de responsabilização coletiva — o que acentua ainda mais a alienação das relações humanas no ambiente hiperconectado.

Ora, na era digital, os instrumentos de comunicação multiplicaram-se, mas os espaços de escuta e de alteridade reduziram-se. Tal como Carlos move-se entre os corredores do Ramalhete sem nunca compreender verdadeiramente a dor ou a solidão dos outros, também hoje os sujeitos circulam entre *timelines*, *stories* e *reels*, muitas vezes indiferentes às

experiências alheias, enclausurados numa bolha de autopromoção e entretenimento superficial. N’*Os Maias*, notamos esta questão no trecho: “Carlos mexeu-se no escuro da tipoia. Depois, lentamente, como cheio de cansaço: — Talvez vá amanhã... Ainda não disse nada, ainda não fiz nada...” (Queiroz, 2014, p. 546). Essa passagem mostra que Carlos representa o precursor do burnout existencial contemporâneo — alguém rodeado de estímulos, mas incapaz de transformar desejo em ação, o que dialoga com o “desempoderamento ativo” do sujeito digital.

O retrato de uma sociedade profundamente superficial na qual as interações são marcadas por convenções vazias e aparências. Outro trecho significativo que ilustra essa alienação é:

Este espectáculo indignava Afonso da Maia; e muitas vezes, na paz do serão, entre amigos, com o pequeno nos joelhos, exprimia a indignação da sua alma honesta. Já não exigia decerto, como em rapaz, uma Lisboa de Catões e de Múcios Cévolas. Já admitia mesmo o esforço de uma nobreza para manter o seu privilégio histórico; mas então queria uma nobreza inteligente e digna, como a aristocracia tory (que o seu amor pela Inglaterra lhe fazia idealizar), dando em tudo a direcção moral, formando os costumes e inspirando a literatura, vivendo com fausto e falando com gosto, exemplo de ideias altas e espelho de maneiras patricias... O que não tolerava era o mundo de Queluz, bestial e sórdido. (Queiroz, 2014, p. 18)

Afonso da Maia critica a decadência moral e intelectual da aristocracia portuguesa, cujas relações são baseadas em formalidades vazias e interesses egoístas. Essa descrição pode ser comparada à hiperconexão digital atual, em que as redes sociais frequentemente promovem interações superficiais e destituídas de autenticidade, priorizando *likes* e seguidores em vez de conexões genuínas.

A relação entre Maria Eduarda e Carlos da Maia, embora apaixonada, é marcada por um desconhecimento fundamental das suas identidades e culmina no trágico incesto inconsciente. Porque a fantasia aqui é o incesto inconsciente, não deliberado, possível nos termos objectivos de ambas as obras desde que alguém, homem ou mulher, por razões que aqui não vêm ao caso, deixe de querer saber da existência de determinado filho. A despersonalização das relações humanas n’*Os Maias* é evidente na falta de conhecimento mútuo entre os personagens. Na era da hiperconexão, essa despersonalização é amplificada pelas interações digitais em que as pessoas muitas vezes se relacionam sem nunca conhecerem verdadeiramente quem está do outro lado da tela.

O incesto n’*Os Maias* não é apenas um acontecimento dramático, mas também uma metáfora poderosa para a alienação humana. Carlos da Maia e Maria Eduarda, ao se apaixonarem sem saberem que são irmãos, representam indivíduos que vivem num estado de desconexão essencial: desconexão das suas origens, da sua identidade e, por extensão, de si mesmos. Essa desconexão reflete a alienação existencial típica da burguesia portuguesa

do século XIX, retratada por Eça como uma classe social que vive superficialmente, desconectada de valores autênticos e de uma compreensão profunda da realidade.

Na era digital contemporânea, essa alienação assume novas formas. A hiperconectividade tecnológica, embora promova conexões instantâneas, muitas vezes leva à desconexão emocional e à perda de identidade individual. Assim como Carlos e Maria vivem no escuro sobre as suas verdadeiras relações familiares, muitas pessoas hoje vivem desconectadas das suas próprias vidas, imersas em redes sociais e plataformas digitais que criam ilusões de proximidade enquanto amplificam o isolamento emocional.

Não é, pois, de surpreender que os diagnósticos de Eça sobre a alienação burguesa encontrem eco tão profundo na contemporaneidade. A crítica queirosiana, longe de se limitar ao seu tempo, aponta para um dilema ontológico: o modo como a modernidade — seja ela burguesa ou digital — tende a afastar o sujeito da sua humanidade plena, substituindo o contacto direto pela representação, o vínculo pelo contrato, a vida vivida pela vida encenada. Como podemos sintetizar, Eça de Queiroz escreve para um tempo em que os homens deixaram de se reconhecer uns aos outros nos rostos que têm diante de si; e escreve para um futuro — que é o nosso — em que os rostos já não são sequer visíveis, pois foram substituídos por avatares, por imagens planas, por sombras de si mesmos.

Assim, ao refletirmos sobre a alienação humana n’*Os Maias*, torna-se evidente que a crítica de Eça à Lisboa burguesa do século XIX é, simultaneamente, uma crítica a todas as formas de sociedade que, ao privilegiar a forma sobre a substância, a imagem sobre o encontro e o consumo sobre o sentido, condenam os seus sujeitos à solidão no meio da multidão. A hiperconectividade digital, nesse contexto, é apenas a face mais recente — e mais sofisticada — de um processo que já vinha sendo esboçado há séculos: a gradual substituição da experiência pelo simulacro, da relação pela projeção, do humano pelo algoritmo. Cabe-nos, assim, reler Eça não apenas como cronista do passado, mas como um intérprete visionário das angústias do presente e, talvez, como um dos poucos capazes de nos oferecer os instrumentos para pensar um futuro menos alienado, mais solidário e mais humano.

Considerações finais

A travessia empreendida por este estudo permitiu demonstrar que a obra de Eça de Queiroz ultrapassa o seu enquadramento oitocentista e converte-se numa chave hermenêutica insubstituível para pensar os impasses da hipermodernidade. Ao aliar ironia estilística a um agudo senso de diagnóstico sociocultural, Eça constrói um corpus literário que, longe de se esgotar na crítica à burguesia do seu tempo, antecipa patologias morais, estéticas e existenciais que se agudizaram no mundo contemporâneo. A alienação das personagens

queirosianas — enclausuradas em convenções, imagens e performances — é paralela à experiência fragmentária e estetizada do sujeito digital, que, imerso em redes, não raro se vê incapaz de viver vínculos autênticos ou de encontrar um sentido partilhado para a existência.

Neste quadro, a leitura de Eça emerge como prática de resistência: não apenas contra a banalização da experiência promovida pela lógica mercantil, mas também contra a naturalização da superficialidade, da desresponsabilização ética e da dissolução dos laços comunitários. A ficção queirosiana, com sua capacidade de denunciar a falência dos projetos civilizatórios baseados em fetiches de progresso e consumo, recoloca em pauta a urgência de um debate sobre o humano, sobre a autenticidade e sobre o sentido coletivo.

Mais do que espelhos que refletem, os textos de Eça funcionam como dispositivos que refratam — isto é, que desorganizam o olhar domesticado e convidam à desmontagem crítica dos discursos hegemônicos. No seu realismo mordaz, encontramos o prenúncio de um tempo que ainda se debate entre a promessa e o desencanto, entre o brilho das telas e o silêncio do vazio. Por isso, reler Eça é reencontrar, no exercício literário, uma forma de insubordinação simbólica diante da normatividade entorpecida do presente. É, em última instância, reaver a literatura como espaço de lucidez e de inquietação — e, quem sabe, como ensaio para uma outra forma de existência.

Referências

- AUGÉ, Marc. *Não-lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade*. Campinas: Papirus, 1994.
- BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- BOURDIEU, Pierre. *A distinção: crítica social do julgamento*. São Paulo: Edusp, 2007.
- ELIAS, Norbert. *O processo civilizador*. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.
- GOFFMAN, Erving. *A representação do eu na vida cotidiana*. Tradução de Maria Célia Santos Raposo. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 2002.
- HAN, Byung-Chul. *A sociedade do cansaço*. Lisboa: Relógio d'Água, 2014.
- JAMESON, Fredric. *Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio*. São Paulo: Ática, 1996.
- LASH, Christopher. *A cultura do narcisismo: a vida americana numa era de esperança e declínio*. Tradução de Ernani Pavanelli. Rio de Janeiro: Imago, 1983.
- LIPOVETSKY, Gilles. *O império do efêmero: a moda e seu destino nas sociedades modernas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

QUEIROZ, Eça de. *A cidade e as serras*. Lisboa: Livros do Brasil, 2016.

QUEIROZ, Eça de. *A correspondência de Fradique Mendes*. Lisboa: INCM – Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2014.

QUEIROZ, Eça de. *A Relíquia*. Porto: Porto Editora, 2009.

QUEIROZ, Eça de. *Notas Contemporâneas*. Porto: Lello Editores, 1979.

QUEIROZ, Eça de. *Os Maias*. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.

TURKLE, Sherry. *En defensa de la conversación: el poder de la conversación en la era digital*. Traducción de Joan Eloi Roca. Barcelona: Átomo de los Libros, 2020.

Temas Livres:

Um olhar ancestral: análise da obra haicaísta *Fios do tempo (quase haikais)*, de Graça Graúna

An ancestral perspective: analysis of the haiku work Fios do tempo (quase haikais), by Graça Graúna

DOI: 10.59666/fiosdeletras.v2i05.4669

Cacio José Ferreira ¹

 Universidade de Brasília
 caciosan@gmail.com



Revista Fios de Letras
ISSN: 2966-0130
v. 2, n. 05, e052502, jul-dez, 2025

Informações sobre os autores:

¹ Doutor em Literatura pela UnB. Professor da Universidade de Brasília (UnB), do Programa de Pós-graduação em Letras da Universidade Federal do Amazonas (PPGL/UFAM) e do Programa de Pós-graduação em Letras da Universidade Federal do Maranhão/Bacabal (PPGLB/UFMA)

Fluxo editorial:

Recebido: 19/08/2025

Aceito: 02/10/2025

Publicado: 03/10/2025



This work is licensed under a Creative Commons
Attribution 4.0 International License.

Plagius

Verificador de Plágio

Resumo: A investigação propõe uma análise crítica da obra *Fios do tempo (quase haikais)*, de Graça Graúna, com o objetivo de evidenciar como a poeta reelabora a forma tradicional do haikai japonês para evidenciar a cosmovisão indígena ancorada na espiritualidade, na ancestralidade e nos saberes nativos. Embora mantenha a estrutura tripartida característica do haikai, a autora não segue a rigidez métrica clássica e insere elementos simbólicos da natureza, do cotidiano e das práticas culturais dos povos originários e da memória, produzindo uma poética que dialoga com a oralidade, os ciclos da vida e o vínculo com a terra. A ancestralidade constitui o eixo central da obra, funcionando como fonte de sabedoria, resistência e pertencimento. Publicada pelas Edições Baleia Cartonera, a obra adere a uma proposta estética e política alternativa, que desafia o mercado editorial hegemônico e reafirma práticas de produção cultural autônomas e comunitárias. Além disso, Graúna ressignifica a poesia brasileira, destacando o haikai como ferramenta de afirmação identitária, promovendo uma escrita decolonial que rompe com as narrativas dominantes e valoriza os saberes originários. A obra insere-se, assim, no campo *ancestraletra*, conceito que pode definir a escrita como forma de existência, resistência e denúncia, especialmente quando protagonizada por mulheres indígenas. Dessa maneira, a poesia de Graúna se configura como instrumento de luta política, preservação da memória coletiva e reafirmação de uma identidade indígena viva, contemporânea e coletiva, em um universo da poesia tradicional japonesa.

Palavras-chave: Poesia indígena; Graça Graúna; haikai; *Ancestraletra*; Decolonialidade.

Abstract: This research proposes a critical analysis of the work *Fios do tempo* (*Quase Haikus*), by Graça Graúna, with the aim of highlighting how the poet reworks the traditional Japanese haiku form to highlight an Indigenous worldview anchored in spirituality, ancestry, and native knowledge. While maintaining the tripartite structure characteristic of haiku, the author departs from the classic metrical rigidity and incorporates symbolic elements of nature, the daily life and cultural practices of Indigenous peoples, and memory, producing a poetic style that engages with orality, the cycles of life, and the connection to the land. Ancestry constitutes the central axis of the work, functioning as a source of wisdom, resistance, and belonging. Published by Edições Baleia Cartonera, the work embraces an alternative aesthetic and political approach that challenges the hegemonic publishing market and reaffirms autonomous and community-based cultural production practices. Furthermore, Graúna redefines Brazilian poetry, highlighting haiku as a tool for identity affirmation, promoting a decolonial writing style that breaks with dominant narratives and values indigenous knowledge. The work thus falls within the field of *ancestraletra*, a concept that defines writing as a form of existence, resistance, and denunciation, especially when led by Indigenous women. Thus, Graúna's poetry is configured as an instrument of political struggle, preservation of collective memory, and reaffirmation of a living, contemporary, and collective Indigenous identity within a universe of traditional Japanese poetry.

Keywords: Indigenous Poetry; Graça Graúna; Haiku; *ancestraletra*; decoloniality.

Quem é Graça Graúna? No encarte final *Fios do tempo* (*quase haikais*) destaca que é uma das vozes mais expressivas da literatura indígena contemporânea no Brasil. Mulher do povo Potiguara, do Rio Grande do Norte, possui em sua trajetória a força da ancestralidade e a missão de preservá-la por meio da palavra. Nascida na pequena cidade de São José do Campestre/RN, a aproximadamente 70 km das cidades de Goianinha e Canguaretama, território onde vivem parentes potiguara na Aldeia Catu, Graúna se define como *Filha da Terra e de Tupã*, evocando a relação sagrada com a natureza e os deuses da tradição ameríndia. Nesse percurso do fazer literário, é poetisa, contista, educadora e militante, professora da Universidade de Pernambuco (UPE), lugar em que atua na área de Literatura, com contribuições importantes nos debates sobre cultura indígena, educação intercultural e decolonialidade. A produção literária é timbrada pela escrita que articula ancestralidade, resistência e espiritualidade, insere-se em um movimento maior de afirmação identitária e de luta contra o apagamento histórico dos povos originários.

As diversas obras transitam entre poesia, ensaio e narrativa, sendo reconhecida por dar voz à memória coletiva de seu povo e por construir a poética que une oralidade e escrita, tradição e contemporaneidade. A literatura, assim, é concebida por Graúna como um ato político e espiritual, como ela própria sugere no verso: *Escrever, pra que? / Pra respirar e resistir / como quer a Poesia* (2021, s/p). Com isso, reafirma o papel da palavra como instrumento de sobrevivência cultural e de reexistência.

Nessa perspectiva, a obra *Fios do tempo (quase haikais)* (2021), de Graça Graúna, propõe o gesto poético que tensiona a tradição e a reinventa. Ao apropriar-se da forma tripartida característica do haikai japonês, a poeta indígena constrói um espaço de diálogo intercultural no qual se manifestam ancestralidade e espiritualidade. Longe de replicar a métrica rígida das 17 moras (5-7-5 sílabas) típica do haikai clássico, a autora cria uma poética livre, entrelaçada pelo hibridismo entre concisão e densidade simbólica, explorando imagens que brotam da relação orgânica com a terra, com o corpo coletivo e com a memória indígena. Nesse sentido, no artigo *Literatura Indígena no Brasil contemporâneo e outras questões em aberto*, destaca que:

Ao longo da história da colonização, os povos indígenas vivenciaram a impossibilidade de escrever e expor o seu jeito de ser e de viver em sua própria língua. Diante disso, podemos dizer que não é à toa o fato de que «a memória oral continuou sendo o único caminho para [o ameríndio] guardar, pelo menos, parte da história», afirma o peruano Rodrigo Montoya Rojas. (Graúna, 2012, p. 268-269)

A afirmação de Graça Graúna explicita uma das dimensões mais violentas do processo colonial, ou seja, a supressão linguística como instrumento de apagamento cultural. Ao destacar essa impossibilidade histórica, a autora denuncia que a colonização restringiu à dominação territorial e também impôs a ruptura na expressão simbólica dos povos originários, interditando-lhes o direito de registrar, pela escrita, a própria visão de mundo. Essa violência, que marginalizou os sistemas de escrita nativos e desqualificou a oralidade, reforçou o domínio das línguas europeias e consolidou a hierarquia cultural que perdura até hoje.

Nesse sentido, Graúna cita Rodrigo Montoya Rojas para enfatizar a centralidade da oralidade como estratégia de sobrevivência cultural: “a memória oral continuou sendo o único caminho para [o ameríndio] guardar, pelo menos, parte da história”. Essa observação desvela que, diante da interdição da escrita e do apagamento sistemático das línguas indígenas, a palavra falada assumiu o papel de arquivo vivo, permitindo que narrativas, saberes e cosmologias resistissem ao esquecimento imposto pelo colonialismo. A oralidade, portanto, não é aqui um resquício de atraso, como sugeria a lógica eurocêntrica, mas um ato político e epistemológico, capaz de resguardar a memória coletiva e manter a continuidade das tradições.

Ao trazer essa discussão para o contexto contemporâneo, Graúna reposiciona a escrita literária indígena como gesto de reexistência. Dessa forma, se, no passado, a escrita foi negada aos povos originários, hoje se torna o território de retomada, articulando ancestralidade e modernidade, oralidade e grafia. Essa tensão se manifesta, por exemplo, em sua própria obra, que, ao dialogar com formas consagradas como o haikai, ressignifica-as a

partir da cosmovisão indígena, construindo o que se denomina de *ancestraletra*, uma escrita que insere a oralidade e a reinscreve na materialidade do texto. Assim, a citação mencionada denuncia a violência histórica da colonização e fundamenta o projeto poético e político de Graúna ao escrever para resistir, para reconstituir os fios da memória e para afirmar a presença indígena viva e insurgente na literatura brasileira.

Assim, Graça Graúna, reconhecida como a primeira haicaísta indígena do Brasil, após breve imersão na estética do haikai no Grupo Ipê de Haikai, em São Paulo, coletivo fundado na década de 1980, com o objetivo de difundir essa forma poética japonesa no país, inaugura uma tradição absolutamente singular: a dos haicais sinalizados pela cosmovisão indígena. Nessa proposta estética, a estrutura concisa do haikai é ressignificada como via de expressão do pensamento ameríndio, ancorado na oralidade, na memória ancestral e na relação espiritual com a Terra.

Por meio da escrita poética sensível e politicamente engajada, Graúna ressignifica e expande os sentidos do haikai, aproximando-o das epistemologias indígenas e convertendo-o em espaço de resistência cultural e afirmação identitária. Em sua trajetória haicaísta, destacam-se duas obras fundamentais: *Flor da mata* (2014), que propõe a reconexão com a terra e com os ancestrais a partir da poesia breve, em que cada haikai funciona como ponte entre mundos, ou seja, oralidade e escrita, memória ancestral e tempo presente, saberes indígenas e leitores pluriculturais; e *Fios do tempo (quase haikais)* (2021), escrita em meio à pandemia. Nela, tensiona o cotidiano com imagens que condensam aflição e resistência: *Parece inverno / tanta gente encapuzada! / Mas é pandemia* (2021, s/p).

A força do haikai de Graça Graúna dialoga com a concepção barthesiana expressa em *O império dos signos* (2007), em que Roland Barthes caracteriza o haikai como portador de uma propriedade “fantasmática”, ou seja, uma escritura que se abre em uma rede de sentidos possíveis, desvelados no instante da leitura. Para Barthes, o haikai é a “elegância das forças decifradoras, formalizantes ou tautológicas, as vias de interpretação, destinadas entre nós a penetrar o sentido, isto é, a fazê-lo entrar por arrombamento” (Barthes, 2007, p. 95). Essa afirmação sugere que o haikai não se limita ao visível ou ao literal. A potência reside na concisão que convoca a imaginação e no silêncio que reverbera como excesso de sentido.

Ao aproximar a visão de Barthes com a poética de Graúna, percebe-se que seus haicais, embora inspirados na estrutura tradicional, subvertem-na ao incorporar a cosmovisão indígena e a memória ancestral. Se, para Barthes, o haikai é “uma forma que resiste à interpretação totalizante, que escapa ao discurso explicativo”, em Graúna a resistência ganha nova dimensão: a de um gesto decolonial. Seus haicais, ao mesmo tempo em que mobilizam a delicadeza e o silêncio da forma japonesa, inscrevem nela vozes ancestrais, memórias coletivas e territorialidades ameríndias.

Nesse sentido, a leitura barthesiana ajuda a compreender por que o haicai de Graúna fascina, pois nele, como no haicai clássico, “o pensamento é cinzelado”, mas, diferentemente do modelo japonês, a pedra de lapidação é a ancestralidade viva, que torna cada signo em vereda aberta para universos de sentido, caminhos em que a palavra breve se converte em gesto ritual e político.

Assim como a força imagética do haicai, a capa de *Fios do tempo (quase haikais)* (2021) propõe, à primeira vista, uma imagem silenciosa. É ilustrada por uma folha de louro costurada por um fio vermelho, em destaque sobre um fundo limpo. No entanto, essa aparente simplicidade oculta a densidade simbólica que dialoga diretamente com a poética de Graúna, atravessada por memórias ancestrais, experiências de dor coletiva, afirmação identitária e um gesto contínuo de resistência estética e política.



Fonte: capa da obra *Fios do tempo (quase haikais)*, Baleia Cartonera, 2021.

A folha de louro, símbolo consagrado desde a Antiguidade greco-romana, tradicionalmente representa a vitória, a glória e a permanência da palavra poética. No entanto, ao ser transposta para um contexto indígena e feminino, essa simbologia se ressignifica. Aqui, a folha está exposta como símbolo de glória e costurada, como se ferida, mas ainda unida. É uma imagem que representa a tensão entre fragilidade e resistência, entre a vida marcada pelo trauma e a persistência do gesto criador. A folha, enquanto emblema natural, também aponta para a relação com a terra, com o vegetal, com o tempo cíclico da natureza, tão presente na cosmovisão indígena e no haicai.

A presença do fio vermelho costurando a folha de louro em *Fios do tempo (quase haikais)* adiciona diversas camadas de significação. A cor vermelha, associada ao sangue, à vida pulsante, à dor das feridas abertas e à resistência, transforma-se em símbolo de memória e luta. A costura, por sua vez, remete ao gesto de sutura, um ato de cuidado, reparação e reinscrição da identidade ferida. Nesse contexto, como afirma o artista indígena Denilson Baniwa, em entrevista a Marcelo Garcia Rocha (2021), a arte indígena contemporânea exige o enfrentamento do passado, com todas as suas camadas de dor, apropriação e criação:

Não dá para fazer arte indígena contemporânea hoje sem revisitar o passado, seja quando fomos o produto explorado, seja em processos colaborativos ou quando somos o produto de ação própria. É preciso entender todos esses momentos e capturar o que possa nos ser útil, e deixar no passado o que não foi útil, não repetir isso no presente. (Rocha, 2021, p. 94).

Nesse sentido, o fio vermelho na imagem da capa *Fios do tempo* (*quase haikais*) deixa de ser apenas um recurso visual e se converte em elemento de potência simbólica, ou seja, reafirma os saberes ancestrais, denuncia as feridas coloniais e territorializa, pela arte, o corpo e o espírito que persistem em existir e criar.

Nesse viés, o fio vermelho pode ser interpretado, ainda, como a linha que atravessa o tempo: o tempo da dor, da pandemia, das ausências, e que costura as memórias individuais e coletivas. Conecta passado e presente, como elo entre a ancestralidade e a reexistência. O ato de costurar remete também ao gesto de tecer, unir, como são os fios do bordado e a delicadeza combativa que atravessa a obra de tantas escritoras indígenas, como Eliane Potiguara e Auritha Tabajara, e que se manifesta em Graúna como força poética.

Além disso, a imagem da costura, aplicada à folha viva, tensiona o limite entre o que está morto e o que resiste. A folha arrancada da árvore não está mais em seu *habitat* natural, mas ainda carrega em si a memória da vida. É a metáfora perfeita para a poesia em tempos de crise: uma folha fora do caule, mas não sem história; um fragmento que insiste em comunicar, conforme destaca Ailton Krenak (2019, p. 31), em tempos de desumanização e devastação, “é preciso adiar o fim do mundo” com arte, com sonho e com poesia, mesmo que a folha esteja rasgada, ela ainda pode ser costurada.

A capa de *Fios do tempo* (*quase haikais*) é, portanto, um manifesto visual que antecipa a poética do livro. Os *quase haikais* ali contidos seguem esse mesmo gesto de sutura: breves, mas intensos; silenciosos, mas reverberantes. Como fios do tempo, cada poema costura a dor ao encantamento, o trauma à memória, a experiência da pandemia à resistência dos saberes originários.

Sob essa perspectiva, a imagem da folha de louro costurada com fio vermelho se configura como síntese visual da poética que não se dobra diante da ruptura, ou seja, se adapta, se transforma e, ao reconectar-se às raízes, inscreve-se no presente como forma de resistência simbólica e estética. Essa força que atravessa a imagem também ressoa na palavra indígena, que, como destaca Davi Kopenawa, em *A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami*, transporta um poder ancestral: “os brancos pensam que nossas palavras são inúteis e fracas. Mas nossas palavras estão cheias do sopro dos espíritos e da memória dos antigos. É isso que os sustenta” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 451). Nesse sentido, a palavra poética de Graúna é um gesto de sobrevivência que resiste aos cortes da história, à violência

colonial e às feridas contemporâneas, porque se costura, como a folha da capa, com o fio da memória e da tradição.

Dessa forma, a produção haicaísta de Graúna ocupa um lugar singular e pioneiro na literatura contemporânea brasileira, ao afirmar a presença e a potência dos povos originários no território da poesia e ao instaurar um diálogo fecundo entre tradição oral e escrita. Ao transitar por essas fronteiras, recupera a ancestralidade silenciada e imprime no texto a força da coletividade resistente e um sentimento verticalizado de pertencimento que ressoa para além dos limites estéticos, culturais e históricos.

Nesse raciocínio, é criado e conceituado o termo *ancestraletra*, que emerge como categoria crítica e poética que articula o gesto da escrita com a força ancestral dos saberes originários. Trata-se de um neologismo que funde *ancestralidade* e *letra*, evocando simultaneamente o enraizamento espiritual e cultural dos povos indígenas e a materialidade da palavra escrita. A *ancestraletra*, portanto, é registro textual e uma inscrição de mundos, é letra que canta, que reza, que ecoa os ensinamentos dos antigos.

Na obra *Fios do tempo (quase haikais)* (2021), esse conceito se realiza de maneira sensível e profunda. Os poemas breves funcionam como microarquivos de memória e resistência, nos quais cada palavra conduz a imagem poética e o peso da história coletiva. Como folhas costuradas por fios de sangue e cuidado, os haicais de Graúna são manifestações da *ancestraletra*, registros que brotam da terra, do corpo, da escuta espiritual e da dor compartilhada.

Assim, a *ancestraletra* se diferencia da letra ocidental hegemônica ao recusar o distanciamento entre o indivíduo e a escrita. Nela, o texto é extensão do corpo-território, e a palavra é viva, é a presença ancestral. Em vez de uma letra morta, institucionalizada, Graúna escreve com e para os que vieram antes, como quem costura o tempo com linhas de pertencimento. Essa letra ancestral é também instrumento de reexistência, pois denuncia apagamentos, evoca memórias e tensiona as fronteiras entre oralidade e escrita, natureza e cultura, feminino e cósmico.

Nesse sentido, *ancestraletra* pode ser resumida como a escrita que emerge do corpo ancestral, inscreve saberes comunitários na materialidade do texto e produz resistência simbólica frente à colonialidade. É a poética do pertencimento que transforma o gesto de escrever em ato ritual e político.

Outro evento importante da obra é o título *Fios do tempo (quase haikais)*, que se direciona para uma carga simbólica que anuncia a proposta estética e temática da obra. Concerne à ideia de continuidade, memória e ancestralidade. O *fio*, nesse contexto, é metáfora para o ato de tecer a vida, ligando passado, presente e futuro em uma trama que se renova a cada geração. Essa imagem dialoga com a cosmovisão indígena, para a qual o tempo circular amarrado aos vínculos espirituais com os ancestrais. Assim, cada poema da obra se

apresenta como um fragmento que, junto aos demais, forma o tecido de lembranças, saberes e afetos, reafirmando a oralidade e a coletividade como fundamentos da existência indígena.

Já o subtítulo (quase haikais) indica a escolha consciente da forma poética breve, inspirada no haikai japonês, sem seguir as regras rígidas. Graúna preserva a estrutura tripartida característica do gênero, porém rompe com a métrica tradicional (5-7-5) para criar a escrita livre, eivada de símbolos da espiritualidade e da vida cotidiana dos povos originários. O uso do advérbio *quase* é revelador, pois marca a fronteira entre apropriação e reinvenção, evidenciando a ressignificação do haikai a partir da cosmovisão ameríndia. Essa escolha estética é também um gesto político, pois desloca um formato consagrado no cânone para inscrevê-lo em um contexto decolonial, reafirmando a presença e a voz indígena no cenário literário contemporâneo.

Nesse percurso, o título sintetiza a essência da obra, a poesia que entrelaça memória, espiritualidade e resistência, utilizando a concisão poética para condensar séculos de saberes e experiências. Em *Fios do tempo (quase haikais)*, cada verso funciona como um nó dessa trama ancestral, desvelando que escrever, como afirma a própria autora em um de seus poemas, é “respirar e resistir como quer a Poesia” (Graúna, 2021, s/p).

A ancestralidade, na obra *Fios do tempo (quase haikais)*, é apresentada como princípio estruturante e pulsação vital da escrita poética. Em muitos poemas, emergem figuras centrais da cosmologia indígena: o xamã, os pajés, os cantos, os instrumentos, os rituais, que funcionam como mediadores entre os mundos visível e invisível, entre o corpo presente e as presenças espirituais que o antecedem e o atravessam. Esses elementos operam como expressões do conhecimento ancestral vivo, que se inscreve na forma breve e intensa do haikai como se fosse canto, encantamento, sopro.

No poema: *Ao som da flauta / o pajé tange o inverno / no meio da grande oca* (Graúna, 2021, s/p), por exemplo, essa dimensão se torna particularmente visível. A imagem sonora da flauta evoca o universo ritualístico, em que o som tem a função sagrada e performativa. O verbo *tanger*, nesse contexto, carrega a força miraculosa, o pajé toca e afasta o inverno, e vai além, o transforma, com o poder da música e da presença xamânica. O inverno, por sua vez, pode ser lido como metáfora das adversidades históricas, do luto coletivo, da dor existencial e dos tempos sombrios da pandemia. Ao tangê-lo, o pajé afirma o papel do saber ancestral como força de cura e de reequilíbrio cósmico.

A menção à oca amplia esse gesto simbólico além do espaço físico, a grande oca é o coração da coletividade, o lugar da escuta, da oralidade e da transmissão de saberes. Ali, a palavra é compartilhada e vivida. Como afirma Graúna em sua poética, o poema é extensão do corpo e da memória coletiva, e é nesse espaço que se configura o que denomina de *ancestraletra*, a letra viva que ressoa os ensinamentos dos antigos e inscreve a resistência no próprio gesto de escrever.

A ancestralidade, em *Fios do tempo: (quase haikais)*, é apresentada como princípio estruturante da própria tessitura poética. Ela é forma, ritmo, tempo e gesto como dimensões simbólicas que operam a convocação do sagrado, do ancestral e do coletivo. Na obra mencionada, o haikai opera como exercício de síntese lírica e se converte em território de travessia, espaço-tempo em que passado e presente se fundem numa linguagem ritualística. Cada poema torna-se fragmento de encantamento, em que a palavra carrega em si a memória dos cantos, das rezas, das danças e dos corpos em movimento. A poesia, nesse contexto, assume a função de rito de evocação e permanência, sendo atualização viva dos saberes e das presenças ancestrais. A ancestralidade, portanto, irrompe como presença encarnada na linguagem, instaurando a escuta que resiste ao esquecimento e inscreve o haikai no fluxo contínuo da oralidade e da cosmovisão ameríndia.

Graça Graúna reconceitua o *kigô*¹, ou seja, o elemento sazonal essencial na tradição do haikai japonês, ao transplantá-lo para um calendário afetivo, cosmológico e territorialmente situado nos saberes indígenas. Em vez de referências às estações da natureza segundo padrões japoneses, a poetisa inscreve no poema a presença de árvores como o ipê, o cajueiro, o jatobá e o umbuzeiro, que não figuram como meras paisagens de fundo, mas como entidades vivas, com agência simbólica e de tempo. No haikai *Ipês floridos:/ louvores indígenas/ no pé da serra* (Graúna, 2021, s/p), vislumbra-se a imagem contemplativa entrelaçada à evocação do ritual de celebração, em consonância com os ciclos da natureza e os saberes da terra. A paisagem, nesse gesto poético, se converte em signo identitário e memorial.

A oralidade, em *Fios do tempo: (quase haikais)*, manifesta-se de maneira estrutural em diversos poemas, como se observa em *Filhos da Terra / no caminho de volta: / cantos ancestrais* (Graúna, 2021, s/p). Expressões como *Filhos da Terra* e *cantos ancestrais* funcionam como refrãos proverbiais, condensando saberes coletivos e evocando vínculos com a ancestralidade. Essa presença se intensifica na cadência dos versos, marcada por ritmos que ecoam cantigas, rezas e narrativas orais. Trata-se de uma poética da escuta e da memória, em que a palavra escrita se torna extensão da oralidade sagrada. Nessa tessitura, a voz ancestral habita o texto, estruturando-o entrelaçada ao território e ao tempo ancestral.

O haikai como escrita decolonial é outro elemento que está presente em *Fios do tempo: (quase haikais)*. Ao tensionar um gênero tradicionalmente associado à estética japonesa e reinscrevê-lo no contexto ameríndio, Graúna pratica o gesto de decolonialidade estética, destacando a escrita que dialoga com o conceito de *ancestraletra*, no qual a palavra é instrumento de resistência, denúncia e pertencimento.

1 O *kigô* é um elemento sazonal presente no haikai japonês tradicional, funcionando como uma palavra-chave que indica a estação do ano e evoca uma atmosfera específica. Mais que marcador temporal, condensa sensações, memórias e simbolismos culturais ligados à natureza. Seu uso confere ao haikai profundidade poética e conexão com o ciclo da vida. Trata-se de um signo que une tempo e paisagem em um só gesto.

Nessa perspectiva, o haikai *Trilha imaginária: / trópico do colibri / em Ameríndia* (Graúna, 2021, s/p) elabora a imagem poética que tensiona e desloca referências geográficas, epistemológicas e estéticas. A *trilha imaginária* sugere um caminho que atravessa o tempo, os mitos e os territórios simbólicos, funcionando como percurso de reconexão com mundos apagados pela colonialidade. O *trópico do colibri* invoca uma cartografia própria, em que o colibri, ave sagrada em diversas cosmologias indígenas, substitui os marcos coloniais de orientação (como o trópico de Câncer ou Capricórnio), reinscrevendo o território por meio de símbolos ameríndios. Ao final, *em Ameríndia* nomeia o espaço poético e político em que a travessia se dá: não o continente *América*, como nomeado pelo colonizador, mas Ameríndia, território de existência originária, resistência simbólica e autonomia epistêmica.

Neste sentido, o haikai mencionado no parágrafo anterior é decolonial porque rompe com paradigmas eurocêntricos de nomeação, localização e estética, e propõe outra forma de ver e nomear o mundo, ancorada nas cosmologias e sensibilidades indígenas. Delineia a poética da reterritorialização do imaginário em que a brevidade haicaísta abriga a densidade histórica, espiritual e política. Ainda, explicita a função vital e política da literatura, contrapondo-se à visão ornamental ou contemplativa que marcou a recepção do haikai no Brasil. A poetisa transforma a forma breve em enunciação insurgente, capaz de reafirmar a existência indígena em meio às tentativas históricas de apagamento.

Outra característica do haikai tradicional japonês impressa em *Fios do tempo: (quase haikais)* é o *kireji*/cesura², ou seja, a pausa rítmica ou sintática. É frequentemente utilizada como recurso estruturante, mas ganha novos contornos em uma poética marcada pela ancestralidade indígena e pela perspectiva decolonial. Em diversos poemas da obra analisada, a cesura ocorre de maneira explícita, seja por meio da pontuação (como nos dois-pontos): *Ipês floridos: / louvores indígenas / no pé da serra* (Graúna, 2021, s/p), seja por pausas reflexivas que segmentam imagens e sentidos, como em *Súbita visão. / Beija-flor no terreiro: / mensageiro, xamã* (Graúna, 2021, s/p). Nessas construções, a pausa cria um espaço de suspensão em que o tempo da natureza, da memória e da espiritualidade ameríndia pode emergir com força simbólica.

A cesura, portanto, cumpre a função que ultrapassa a forma tradicional do haikai, pois abre brechas para a escuta da voz ancestral, para o silêncio que comunica e para o gesto poético que invoca o sagrado. Em alguns casos, como em *Misericórdia. / Não quero morrer de sede. / Salve o umbuzeiro!* (Graúna, 2021, s/p), a estrutura do poema é guiada por cesuras marcantes que conferem dramaticidade, resistência e clamor. Já em *Entre os hibiscos / uma graúna afugenta / os predadores* (Graúna, 2021, s/p), a fluidez contínua do verso indica que a cesura não é obrigatória, mas escolhida conforme a intencionalidade expressiva.

² *Kireji* é a “palavra de corte” do haikai japonês, marcando a pausa rítmica ou emocional entre imagens ou ideias. Funciona como cesura poética que cria suspensão, ênfase ou contraste. Sua presença intensifica a carga simbólica e filosófica do poema.

Ao empregar a cesura de forma orgânica, Graúna dialoga com a forma tradicional do haicai, ressignificando-a partir da epistemologia indígena e da estética decolonial. As pausas tornam-se lugares de reverência, reflexão e resistência, estruturando uma linguagem poética que conjuga ritmo, espiritualidade e territorialidade. Assim, a cesura nos haicais de Graúna é marca formal, funcionado como dispositivo de escuta do mundo, intervalo em que a poesia respira a memória coletiva, o tempo da terra e os gestos de sobrevivência.

Além de incorporar as características tradicionais do haicai japonês, como a brevidade, a concisão imagética e a evocação da natureza, cesura, a escrita de Graça Graúna se singulariza por outro aspecto fundamental: o entrelaçamento entre memória ancestral e contemporaneidade. Essa tensão produtiva permite que a poesia seja, ao mesmo tempo, gesto de resistência cultural e a expressão aberta aos desafios e experiências do presente.

Embora ancorada na ancestralidade, a autora não se restringe a um espaço-tempo fixo. Ao contrário, a obra dialoga com acontecimentos e cenários que ultrapassam os limites da aldeia, reafirmando a vitalidade da cultura indígena em contextos plurais. Os haicais que evocam situações diversas, como a pandemia: *Parece inverno / tanta gente encapuzada! / Mas é pandemia* (Graúna, 2021, s/p). Aqui a escrita se apropria de um fenômeno global para expressar a perplexidade e o estranhamento diante de um mundo em crise. Do mesmo modo, há haicais que remete à urbanidade: *Papéis coloridos: / na Praça da Liberdade / origamis voam* (Graúna, 2021, s/p). Evidencia que a cidade, longe de ser um espaço alheio, também integra o horizonte sensível do sujeito poético.

Portanto, esse trânsito entre tempos e territórios reforça a ética do vínculo com a Terra e com os saberes originários. Assim, a poesia de Graça Graúna assume-se como a prática intercultural, capaz de articular tradição e modernidade sem hierarquizá-las, mas antes promovendo um diálogo fecundo entre ambas. Assim, *Fios do tempo: (quase haikais)* desvela a escrita que, ao mesmo tempo, revisita e subverte a tradição haicaísta. Em vez da rigidez métrica, privilegia a liberdade formal e a densidade simbólica; em lugar da contemplação despolitizada, inscreve memória, espiritualidade e resistência. O resultado é uma poética que faz do haicai o espaço de encontro entre culturas, sob a primazia da cosmovisão indígena, para a qual a palavra é semente de vida e instrumento de luta. Nesse sentido, Graúna reafirma a literatura indígena como campo fértil de reinvenção e como gesto político-estético que resiste, persiste e floresce.

Nesse sentido, o haicai *Canoa Encantada / à sombra do jatobá: / sinais de espera* (Graúna, 2021, s/p), a título de exemplificação final, condensa, em a brevidade, a poética de Graça Graúna, articulando ancestralidade, simbologia indígena e contemplação do tempo. A imagem da canoa encantada, elemento recorrente em narrativas míticas amazônicas, sugere deslocamento e travessia, a espiritualidade, já que a canoa, nos imaginários originários, pode funcionar como mediadora entre mundos, o dos vivos e o dos ancestrais, o terreno e o sagrado.

O verso intermediário, à sombra do jatobá, ancora o poema na materialidade da floresta, invocando uma árvore de profundo valor simbólico e utilitário para povos indígenas, tanto como alimento quanto como remédio. Essa sombra é metafórica, pois nela habita a memória coletiva, um lugar de acolhimento e de permanência.

Por fim, a expressão *sinais de espera* abre um horizonte interpretativo que tensiona o movimento e a pausa. Há expectativa, é a espera ritmada pelo tempo da natureza, distinta da lógica acelerada do mundo urbano. Esse gesto poético reafirma a ética do vínculo com a Terra e a noção de tempo cíclico, tão presente nas cosmologias indígenas.

Assim, o haikai exemplifica a potência estética de Graúna em articular a estrutura mínima do haikai japonês com os sentidos da tradição oral indígena, sem abdicar da dimensão contemporânea que convida à reflexão sobre o equilíbrio entre deslocamento e enraizamento, memória e devir.

Considerações finais

A análise de *Fios do tempo: (quase haikais)* permitiu compreender que a escrita de Graça Graúna transcende os limites formais do haikai japonês para afirmar uma estética própria, que entrelaça ancestralidade, memória e contemporaneidade. Ao apropriar-se de um gênero consagrado, a autora o reinscreve sob a perspectiva da cosmovisão indígena, instaurando um diálogo intercultural que não é assimilacionista, mas insurgente, pois desloca a forma hegemônica para abrigar epistemologias ameríndias.

Nesse gesto de reinvenção, o haikai deixa de ser mero exercício contemplativo e passa a operar como território político e simbólico. Cada poema se constitui, na obra, como fragmento de uma narrativa maior, ou seja, a história de um povo que, ao longo da colonização, foi silenciado e expropriado, mas que persiste em reexistir pela palavra. Assim, a obra reafirma a função vital da literatura como instrumento de resistência e como prática de memória.

A ancestralidade emerge como eixo estruturante da poética de Graúna. Longe de um passado fossilizado, apresenta-se como força vital que orienta a relação com a terra, os saberes tradicionais e a espiritualidade. É nesse horizonte que se insere o conceito de *ancestraletra*, compreendido como a escrita que se ancora no corpo-território e no sopro dos ancestrais, recusando a dicotomia entre oralidade e letra. Em Graúna, a letra é canto, é sopro ritualístico, é gesto de cura. Cada haikai, embora breve, eleva a densidade histórica e afetiva, transformando-se em microarquivo de pertencimento e resistência.

Além disso, a poética de Graúna reinscreve a oralidade na materialidade do texto como fundamento epistemológico que tensiona a lógica ocidental de escrita. Essa dimensão é perceptível no ritmo dos versos, nas pausas (kireji) e nos elementos que evocam cantos, rezas

e narrativas ancestrais. A cesura, recurso característico do haikai japonês, é ressignificada como espaço de silêncio ritual, em que se ouvem as vozes da terra e da memória coletiva.

Outro aspecto relevante é a forma como a autora articula tradição e contemporaneidade. Embora enraizada nos saberes originários, a poesia não se limita à aldeia nem se isola das experiências globais. Haicais que evocam a pandemia ou a urbanidade evidenciam a abertura da escrita para os desafios e deslocamentos do presente, sem perder a ética do vínculo com a terra. Essa coexistência de temporalidades desvela a poética dinâmica, capaz de dialogar com a complexidade do mundo contemporâneo sem abdicar das raízes.

Portanto, *Fios do tempo: (quase haikais)* é um gesto decolonial que questiona hierarquias culturais e reinscreve a presença indígena no espaço da poesia. Ao ressignificar a forma breve para expressar a cosmovisão ameríndia, Graúna afirma a potência da literatura como espaço de luta, reexistência e reconexão com a terra. Em tempos de crise ecológica e desumanização, sua obra ecoa as palavras de Ailton Krenak (2019), para quem “é preciso adiar o fim do mundo” com arte, sonho e poesia. E Graúna o faz com haicais que costuram feridas históricas com fios de memória, transformando a escrita em ponte entre mundos, em instrumento de cura e em semente de futuro.

Referências

BARTHES, Roland. *O império dos signos*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

FERREIRA, Cacio José; OLIVEIRA, Rita Barbosa (orgs). *Casulos de imagens: a poesia japonesa no Amazonas*. Jundiaí: Paco Editorial, 2017.

FERREIRA, Cacio José. Macacos não de Nikko: haicais contestadores em *Borboletas de fogo*, de Luiz Bacellar. In: LEÃO, Allison; VIEIRA, Mariana. *Suíte crítica: estudos sobre a poesia de Luiz Bacellar*. Rio Branco: Nepan Editora, 2021.

GRAÚNA, Graça. *Fio do tempo: (quase haikais)*. Recife-PE: Baleia Cartonera, 2021.

GRAÚNA, Graça. *Flor da Mata*. Ilustradora: Carmen Barbi. Belo Horizonte: Penninha Edições, 2014.

GRAÚNA, Graça. Literatura Indígena no Brasil contemporâneo e outras questões em aberto. *Educação e Linguagem*, v. 15, n. 25, p. 266-276, 2012.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

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

KRENAK, Ailton. *Encontros*. Organização de Sergio Cohn. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2015.

ROCHA, Marcelo Garcia. *Arte indígena contemporânea por Denilson Baniwa*. Rotura, 2 (2021): 93-97. Entrevista.

Temas Livres:

Identidade, língua e cultura dos Munduruku do Amazonas – uma análise de Canumã: a travessia, de Ytanajé Cardoso

Identity, language and culture of Munduruku people from Amazonas – an analysis of the work Canumã: a travessia by Ytanajé Cardoso

DOI: 10.59666/fiosdeletras.v2i05.4673

Luisa Ribamar Santos ¹

 Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP)

 l242392@dac.unicamp.br



Juciane dos Santos Cavaleiro ²

 Universidade do Estado do Amazonas (UEA)

 jcavaleiro@uea.edu.br



Resumo: Este estudo analisa e investiga na obra *Canumã: a travessia*, de Ytanajé Cardoso, as implicações que a inserção da língua portuguesa – de forma colonial – trouxe para a identidade linguístico-cultural dos indígenas Munduruku do Amazonas. Para tanto, esta investigação inscreve-se no campo da Etnolinguística, abordando aspectos da língua, identidade e cultura, a partir dos pressupostos teóricos de Mattoso Câmara (1965,1975), Terry Eagleton (2005), Marilene Chauí (2006), Mikhail Bakhtin (2010) e Valentin Volóchinov (2018), em interface com os estudos culturais de Stuart Hall (2004), Edward Sapir (1921;1924), Gersem Baniwa (2017). Utiliza-se também o campo da Sociolinguística, especificamente acerca das Políticas Linguísticas na perspectiva de Jean Calvet (2002); juntamente com os estudos de Francês Júnior (2014) e Ytanajé Cardoso (2017, 2023) acerca da língua e cultura do povo Munduruku do Amazonas. Constata-se, portanto, que a obra *Canumã: a travessia* narra, através da voz autoral indígena, as transformações que os Munduruku do Amazonas perpassaram através do contato com o mundo branco, fazendo com que a identidade cultural do povo sofresse grandes transformações, resultando, dessa forma, em um grande deslocamento linguístico.

Palavras-chave: Língua. Cultura. Identidade. Canumã. Ytanajé Cardoso.

Revista Fios de Letras

ISSN: 2966-0130

v. 2, n. 05, e052503, jul-dez, 2025

Informações sobre os autores:

1 Mestranda em Linguística pela Universidade Estadual de Campinas - UNICAMP (2025). Graduada em Letras pela Universidade do Estado do Amazonas - UEA (2024).

2 Professora Titular da Universidade do Estado do Amazonas. Doutora em Linguística (2009) pela Universidade Federal da Paraíba, Mestre em Linguística Aplicada (2005) e Graduada em Letras (2003) pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos - UNISINOS. Docente no curso de Letras e no Programa de Pós-Graduação em Letras e Artes na Universidade do Estado do Amazonas e atua no Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Acre.

Fluxo editorial:

Recebido: 20/08/2025

Aceito: 09/12/2025

Publicado: 10/12/2025



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

Plagius

Verificador de Plágio

Abstract: This study analyzes and investigates in the work *Canumã: A travessia*, written by the indigenous author Ytanajé Cardoso, the implications that the insertion of the Portuguese Language - in a colonial way - brought to the cultural-linguistics identity of the indigenous of Munduruku people of Amazonas. This research falls within the field of Ethnolinguistics, addressing aspects of language, identity, and culture, based on the theoretical assumptions of Mattoso Câmara (1965,1975), Terry Eagleton (2005), Marilene Chauí (2006), Mikhail Bakhtin (2010) e Valentin Volóchinov (2018), in interface with the cultural studies by Stuart Hall (2004), Edward Sapir (1921;1924), Gersem Baniwa (2017). It also draws on the field of Sociolinguistics, specifically regarding Language Politics in the perspective of Jean Calvet (2002); alongside with the studies of Francês Júnior (2014) and Ytanajé Cardoso (2017, 2023) on the language and culture of the Munduruku people of Amazonas. It is concluded that, the work “Canumã: a travessia” narrates through the indigenous authorial voice, the transformations that the Munduruku people of Amazonas faced during their contact with the white world, causing a large cultural identity change of the people, resulting in a significant linguistic displacement.

Keywords: Language. Culture. Identity. Canumã. Ytanajé Cardoso.

Introdução

Antes da chegada da esquadra cabralina, os povos indígenas já habitavam o Brasil, marcando, portanto, seus territórios e identidades mediante variedade de culturas e tradições próprias, inclusive, com uma enorme diversidade linguística. Na obra *Línguas Indígenas: tradição, universais e diversidade*, Luciana Storto (2019, p. 11) pontua que “o Brasil tem hoje 150 línguas, e que, no passado, antes da colonização portuguesa, elas somavam entre 600 e mil”.

No que concerne à presença indígena no Amazonas, segundo os dados do Censo 2022, divulgados pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), mostram que o Amazonas concentra a maioria dos indígenas no país, com 28,98% da população. Dessa forma, há uma variedade de povos indígenas, com sua identidade cultural e código linguístico, marcando, assim, suas alteridades. Estima-se que, no período da chegada dos colonizadores, 459 línguas indígenas eram faladas na Amazônia brasileira, contendo uma diversidade linguística advinda de diferentes famílias e de mais de um tronco linguístico, marcando, assim, o plurilinguismo amazônico.

Ao longo da história, os povos originários foram forçados a ocupar lugares estereotipados, passando por uma tentativa de anulamento de suas vozes, e muitos tiveram sua identidade linguístico-cultural apagada em prol de um modelo cultural “soberano”. A língua portuguesa é considerada uma língua de prestígio, ocasionando a tomada de espaço das línguas étnicas. O intenso contato com a cultura do colonizador resultou na inserção de traços da cultura branca nas culturas indígenas, o caso do povo Munduruku do Amazonas, por exemplo, que, para lutar por seus direitos básicos de sobrevivência, deveria estudar e

dominar “o código dos brancos”, inserindo a língua portuguesa no dia a dia dos Munduruku, resultando na mudança linguístico-cultural.

A língua permeia todos os aspectos sociais, ela nos singulariza seres humanos, influenciando nossa forma de ver o mundo. É por meio da língua que somos sujeitos sociais, com uma história de vida que nos marca, tanto socialmente quanto linguisticamente. Em suma, nós somos a língua que falamos. Dessa forma, “quando uma língua deixa de ser falada, desaparece a herança criativa linguística e cultural acumulada através dos anos pela coletividade de falantes” (Storto, 2019, p. 7).

Diante disso, este estudo visa investigar e analisar, através da obra *Canumã: a travessia*, de Ytanajé Cardoso, quais as implicações que a inserção – de forma colonial – da língua portuguesa trouxe para a identidade linguístico cultural dos indígenas Munduruku do Amazonas. Busca, também, mostrar a importância que a língua materna possui para a identidade cultural de um povo. Assim como procura evidenciar os desafios enfrentados na atualidade para a preservação e revitalização das línguas indígenas na Amazônia.

Esta investigação, inscrita no campo da Etnolinguística, aborda aspectos da língua e sua importância para a identidade cultural dos povos indígenas, e busca mostrar como a língua, a identidade e a cultura embriam-se e completam-se no espaço individual e social. Ancora-se, sobretudo, nos pressupostos teóricos de Mattoso Câmara (1965, 1975), Chauí (2006), Bakhtin (1998, 1997), Eagleton (2005), em interface com os estudos culturais de Hall (2004), Silva (2000), Sapir (1924). Busca o diálogo com a Antropologia, a partir dos postulados de Gersem Baniwa (2017), para que se possa compreender a cosmologia indígena, seus modos de ver o mundo e sua língua, identidade e cultura. Ademais, busca acolhida em Calvet (2002; 2007), ao que se refere às Políticas Linguísticas, e nos estudos de Francês Júnior (2014), Adalberto Beleza (2002) e Ytanajé Cardoso (2017, 2023) acerca da língua e cultura do povo Munduruku do Amazonas.

2. A língua e a linguagem

A língua envolve todas as ações e pensamentos humanos, possibilitando ao indivíduo exercer influências ou ser influenciado pelo outro, desempenhar seu papel social na sociedade, relacionar-se com os demais, participar na construção de conhecimentos e da cultura. Enfim, permite-lhe se constituir como ser social, político e ideológico.

Em uma vertente filosófica indígena, a língua para os indígenas é uma questão de alma, de essência, de autovalorização. Como exemplificação, o antropólogo e professor Gersem Baniwa (2017, p. 296) explica que para seu povo “a linguagem é também o meio pelo qual se comunicam com outros seres do mundo e com o próprio mundo, uma vez que,

para estes, a comunicação entre os seres é o segredo para o equilíbrio do mundo cósmico”. Dessa forma:

Importa destacar essa importância vital e simbólica da língua para os povos indígenas, por meio da qual estabelecem as conexões com a natureza e com o mundo. Assim sendo, a língua é um fenômeno de comunicação sociocósmica, de vital importância na relação recíproca entre sociedades humanas e estas com os seres não humanos da natureza. Neste sentido, a perda de uma língua por um povo indígena afeta diretamente também a relação deste povo com a natureza e com o cosmo, resultando também em quebra ou redução de conectividade entre os seres e, consequentemente, afetando o equilíbrio e a harmonia da vida no mundo (Baniwa, G. L, p. 17, 2017).

Assim, compreendendo a percepção de língua sob o olhar indígena, faz-se necessário atentar-se ao seu caráter sociocósmico. Diante disso, ao apresentar as funções sociais e transcendentais das línguas indígenas, Gersem Baniwa (2017) explica que o caráter sociocósmico permite que haja um elo, ou seja, conexão e comunicação com os mundos existentes. E ressalta que é por meio dessa capacidade privilegiada de comunicação transcendental que o indígena exerce seu papel de destaque na mediação entre os seres da natureza, por meio de diversas formas de linguagem: palavras, cantos, músicas, rezas, rituais, cerimônias etc.

O linguista Valentin Volóchinov, em *Marxismo e filosofia da linguagem* (2018), observa que “o enunciado humano mais primitivo, pronunciado por um organismo, é organizado fora dele do ponto de vista do seu conteúdo, sentido e significação: nas condições extraorgânicas do meio social” (Volóchinov, 2018, p. 216). Em consonância com esta compreensão, Mattoso Câmara (1975, p. 53-54) é categórico: “a língua não tem finalidade em si mesma, dessa forma, ela desempenha o papel de expressar a cultura para permitir a comunicação social”. Portanto, os sujeitos, via língua e linguagem, possibilitam o contato com a cultura, as ideologias e as identidades, tornando-se um elo para que possam interagir linguística e socialmente com seus semelhantes.

3. A Cultura e Identidade Cultural Indígena

A cultura é um processo contínuo em que se acumulam conhecimentos e práticas que resultam da interação social entre indivíduos. Em *Língua(gem) e Linguística* (1989), John Lyons, citando Hudson, explica que “cultura pode ser descrita como conhecimento adquirido socialmente, isto é, como o conhecimento que uma pessoa tem em virtude de ser membro de determinada sociedade” (Hudson, 1980, p. 74, *apud* Lyons, 1989, p. 274).

Ampliando mais o conceito, Eagleton (2005) tem a visão de que a cultura pode ser entendida como o conjunto de valores, crenças, costumes e práticas que caracterizam o

modo de vida de determinado grupo social. Esse conjunto possibilita ao indivíduo inserir-se e interagir em seu grupo social, pois lhe permite negociar “maneiras apropriadas de agir em contextos específicos” (Eagleton, 2005, p. 55). Assim, a cultura inclui, conforme o autor, aquilo de que vivemos e aquilo para o que vivemos, como “afeto, relacionamento, memória, parentesco, lugar, comunidade, satisfação emocional, prazer intelectual” (Eagleton, 2005, p. 184).

Em *Cultura: genuína e espúria* (1949), Sapir discute acerca dos conceitos de cultura mais recorrente em sua época e, ao final, apresenta a sua própria concepção, explicando que cultura não é apenas um fenômeno social ou individual, uma vez que pode ser vista como o conjunto de práticas relacionadas aos interesses e desejos que tomam por ponto de partida o indivíduo enquanto agente de grupo social. Portanto, a cultura não é resultado da ação isolada de um único indivíduo, mas de uma coletividade e se configura como sinônimo de criação, de aprendizagem e de cooperação. Ela é modificada e enriquecida continuamente, num processo coletivo.

É a partir da cultura que as identidades são formadas, dessa forma, ao tentarmos descrever o que vem a ser identidade, observa-se que se trata de um tema que engloba comportamentos que contém histórias de vidas, de crenças, visões de mundo, valores morais e simbólicos. A identidade cultural desenvolve-se como algo vivo, que cada ser humano traz consigo, sendo práticas do dia a dia e convívio mútuo com a comunidade. Ao mesmo tempo em que é particular de cada pessoa, se forma com o meio em que o indivíduo se encontra inserido na sociedade e está ligada ao “habitat natural”, a existência numa sucessão de episódios. Segundo Stuart Hall (2011), atualmente uma alteração estrutural está transformando as sociedades, pois “estas transformações estão mudando nossas identidades pessoais, abalando a ideia que temos de nós próprios como sujeitos integrados” (Hall, 2011, p. 9).

As mudanças influenciam na identidade cultural dos povos indígenas, nos ensinamentos passados de geração em geração, sendo atualmente adaptados na contemporaneidade como forma de sobrevivência. Considera-se importante, neste trabalho, que não é possível constituir uma única compreensão acerca da identidade cultural indígena, uma vez que os povos indígenas são vários e distintos, tanto no processo de diferentes etnias, quanto ao que se refere a seus modos de vida. Assim, “as diferenças culturais podem permanecer apesar do contato interétnico e da interdependência dos grupos” (Barth, 1998, p.188). Na perspectiva do autor, entende-se que a busca da identidade se encontra na fronteira étnica que determina o grupo ao qual pertence, já que os grupos étnicos são organizações sociais e referem-se sempre a uma origem comum.

Segundo Daize Wagner (2018, p. 125),

A identidade é compreendida como a autoidentificação do sujeito, decorrente do laço de pertencimento que o liga ao seu grupo étnico e o reconhecimento pelo grupo de que essa pessoa é um dos seus. Fundado num sentimento de origem comum partilhado pelo grupo, que o distingue dos demais.

Sendo assim, a modernização vai construindo novos sujeitos sociais, mudando as práticas cotidianas, estabelecendo novas condutas sociais, políticas e organizações de vida. Em suas discussões em *Identidade e Diferença*, Tomaz Silva (2008) traz as contribuições de Jonathan Rutherford, especialista em estudos culturais, que define:

[...] a identidade marca o encontro de nosso passado com as relações sociais, culturais e econômicas nas quais vivemos agora [...] a identidade e a intersecção de nossas vidas cotidianas com as relações econômicas e políticas de subordinação e dominação (Rutherford, 1990, p. 19-20 *apud* Silva, 2008, p. 19).

Os povos indígenas demonstram persistência diante do cenário histórico de homogeneização e marginalização, violências materiais e simbólicas que registram os conflitos e as transformações que sucederam a esses grupos. Na década de 1970 formou-se um movimento de representantes dos povos indígenas no Brasil direcionados à defesa de seus direitos e em virtude de sua condição étnica. A partir de então a Constituição Federal de 1988 possibilitou mudanças, assegurando aos grupos étnicos autonomia em sua organização social, costumes, línguas e tradições, percebendo assim que tais povos passam a serem sujeitos do direito de modo a modificar o contexto em que vivem e defenderem seus interesses. Dar condições para as transformações sociais acontecerem com ampla liberdade aos povos originários é permitir que exerçam seus projetos de vida e possam ter suas escolhas respeitadas.

4. A relação de interdependência entre língua, identidade e cultura

Em *Linguagem* (1980, p. 170-182), Sapir, no capítulo X, versa sobre a questão da língua, raça e da cultura, pontuando que a “língua não existe separada da cultura, isto é, do conjunto socialmente herdado de práticas que determinam a textura de nossas vidas”. Aqui, pode-se ter a visão de língua como um fato cultural, pois para Sapir (1980) a língua é uma prática herdada socialmente e inerente ao nosso cotidiano.

A relação entre língua, identidade e cultura é imanente, uma vez que não há cultura sem língua e que a identidade é construída por meio desta e da cultura, conforme esclarece Chauí (2006, p. 156):

Há um vaivém contínuo entre as palavras e as coisas, entre elas e as significações, de tal modo que a realidade (as coisas, os fatos, as pessoas, as instituições sociais, políticas, culturais), o pensamento (as ideias ou conceitos como significações)

e a linguagem (as palavras, os significantes) são inseparáveis, suscitam uns aos outros, referem-se uns aos outros e interpretam-se uns aos outros.

A língua configura-se como produto cultural e histórico, e é utilizada para representar, de forma oral ou escrita, nossos pensamentos, sentimentos, sensações, emoções e percepções. Ela é, portanto, fundamental para compreendermos a identidade de um povo num determinado contexto social. Assim como a identidade e a cultura, a língua também sofre transformações por inserir-se na teia das relações sociais. Frente às mudanças que atingem vertiginosamente a sociedade em todos os setores, ela não poderia isentar-se desse movimento.

O indivíduo não cria a língua, ele apenas faz uso de um bem que é social. É uma relação de imbricação, haja vista que a língua é a manifestação de uma cultura e, ao mesmo tempo, precisa de uma cultura que lhe dê suporte, sendo também suporte para uma cultura.

Assim, a LÍNGUA, em face do resto da cultura, é o resultado dessa cultura, ou sua súpula, é o meio para ela operar, é a condição para ela subsistir. E mais ainda: só existe funcionalmente para tanto: englobar a cultura, comunicá-la e transmiti-la (Mattoso Câmara, 1955, p. 54, grifo do autor).

Ela é, portanto, a expressão da cultura, uma vez que se constitui como instrumento decisivo para a assimilação e difusão de uma cultura, afinal, as experiências sociais só são transmitidas por meio da língua.

Consoante a Hall (2004, p. 50-51):

As culturas nacionais são compostas não apenas de instituições culturais, mas também de símbolos e representações. Uma cultura nacional é um discurso – um modo de construir sentidos que influencia e organiza tanto nossas ações quanto a concepção que temos de nós mesmos [...] As culturas nacionais, ao produzir sentidos sobre “a nação”, sentidos com os quais podemos nos identificar, constroem identidades. Esses sentidos estão contidos nas histórias que são contadas sobre a nação, memórias que conectam seu presente com seu passado e imagens que dela são construídas.

Assim, observa-se, na visão do teórico, a interrelação entre cultura, língua e identidade, voltando para a concepção de que a cultura somente se constrói por meio da língua e, ao produzir sentidos sobre algo, constrói identidades. Essas identidades só adquirem significado com base em um conjunto de atributos culturais que se relacionam mutuamente e que se sobressaem com relação a outros atributos.

Em vista disso, segundo Bakhtin (2010, p. 29), não se deve

[...] imaginar o domínio da cultura como uma entidade espacial qualquer, que possui limites, mas que possui também um território interior. Não há território interior no domínio cultural: ele está inteiramente situado sobre fronteiras, fronteiras que passam por todo lugar, através de cada momento seu, e a unidade

sistemática da cultura se estende aos átomos da vida cultural, como o sol se reflete em cada gota. Todo ato cultural vive por essência sobre fronteiras: nisso está sua seriedade e importância; abstraído da fronteira, ele perde terreno, torna-se vazio, pretensioso, degenera e morre.

Com isso, Bakhtin reforça o caráter de movência da cultura. Ela, assim como a língua e a identidade, não é algo fixo, determinado e acabado. Está em processo de constituição, uma vez que é produzida por seres sociais que estão em constante processo de interação, inseridos em uma sociedade que passa por transformações em todos os setores (político, econômico, científico, social, ideológico, cultural, etc.). Dialogando, por exemplo, com o apagamento das línguas indígenas no Brasil, a questão de transformar a Língua Geral – no processo de colonização – uma língua “homogênea” para todas as etnias indígenas, a princípio, sendo a língua criada pelo branco, e, agora, na atualidade, o indígena (por exemplo, a etnia Baré) toma a Língua Geral – o Nheengatu – para si, como uma espécie de tomada de identidade cultural. Assim, havendo um longo processo de transformações entre língua, cultura e identidade para as etnias indígenas.

Prosseguindo, conforme Bakhtin (2010), se dotarmos a palavra de tudo o que é próprio à cultura – as significações culturais cognitivas, éticas e estéticas, observaremos que “não existe absolutamente nada na cultura além da palavra, que toda a cultura não é nada mais que um fenômeno da língua” (Bakhtin, 2010, p. 45). Bakhtin defende que a palavra é o que move a cultura, que lhe dá sustentação. Assim, compreendemos que não há cultura sem língua, nem língua desprovida de cultura. Não há identidade desvinculada da língua, nem língua que não pressuponha a construção de uma identidade.

A palavra é o meio pelo qual a cultura e a identidade se constroem e se disseminam. Ela é a mediadora da relação entre o homem e a cultura e entre este e as identidades. Portanto, como bem disserta Mattoso Câmara (1955), “as aquisições culturais são ensinadas e transmitidas em grande parte pela língua”.

5. A importância da voz autoral do escritor indígena e o objeto de análise, a obra Canumã: a travessia de Ytanajé Cardoso

A reflexão crítica da produção cultural dos povos originários e do papel indígena na construção cultural do país é um de fundamental importância, pois:

A voz autoral do escritor indígena no século XXI protagoniza o direito de os povos originários narrarem sua própria história. Seus textos descortinam verdades silenciadas há séculos, possibilitando repensar e ressignificar a história do país e o papel dos povos originários na construção de nossa identidade como brasileiros. (Sicsú; Pereira, 2021, p. 31).

Dessa forma, ler a literatura indígena é conhecer o outro lado da história que não foi contada pelos colonizadores. Também não foi contada pelos escritores da literatura brasileira. A leitura, porém, oportuniza repensar a identidade nacional, considerando-se, inclusive, a possibilidade de se ser indígena, haja vista os diversos processos de colonização e apagamento das identidades dos povos originários não nos legou esse pertencimento.

Como ressalta Kambeba (2020, p. 93),

o escritor indígena sabe da responsabilidade que carrega sua escrita, uma vez que ela não representa apenas sua memória, senão que se transforma em coletivo quando sai de suas mãos e ganha um público leitor dentro da aldeia e fora dela.

Portanto, os textos literários de autoria indígena – como *Canumã: a travessia* – possibilitam confrontar a literatura brasileira num processo dialógico que reconheça o indígena como sujeito de sua própria história e com sua identidade singularizada dentro de um contexto étnico diverso. De forma inconfundível, é evidente em *Canumã* que os indígenas são os sujeitos de papéis (personagens, narrador) desta obra e representam o homem originário do Brasil em toda a sua complexidade. Não ficando, então, espaço para a idealização do ser indígena e do seu contexto sociocultural.

Em seu primeiro romance *Canumã: a travessia* (2019), Ytanajé Cardoso traz diversas questões a respeito dos povos nativos e sua relação com a sociedade não indígena. A leitura do romance nos convida a conhecer a cultura Munduruku na contemporaneidade em diálogo com seu passado ancestral, nos provocando a pensar e refletir sobre a concepção que se tem do ser indígena no contexto da aldeia e na cidade.

A obra apresenta a família de Maria e Antônio, que migra da aldeia Kwatá para a cidade de Nova Olinda, a fim de que os filhos possam estudar. Um dos filhos conclui o ensino básico, ingressa na universidade e se torna mestre em Antropologia, reconhecido como referência pelos parentes na aldeia. O narrador em primeira pessoa acompanha esse processo de migração da família. Ytanajé Cardoso, ao dar vida aos seus personagens, traz à tona problemas vividos pelos povos originários na contemporaneidade, entre eles a perda linguística, o alcoolismo, o avanço das tecnologias na aldeia, bem como os estereótipos presentes sobre os indígenas.

6. O contato entre Munduruku e pariwát

Mergulhando no romance *Canumã: a travessia*, de Ytanajé Cardoso, observa-se um episódio que exemplifica uma das guerras entre os Munduruku do Amazonas e pariwát (os brancos): a personagem Maria está navegando pelo rio Canumã com seus filhos, e resolve

contar-lhes uma história dos antigos. Aponta para uma imbaubeira no outro lado do rio, e diz que lá estão enterradas quatro pessoas, sendo dois homens, uma freira e um e explica:

- Naquela época, logo depois da criação do SPI, vieram pra cá muitos padres e freira querendo catequizar os índio, assim conta tua avó, que era criança naqueles tempo. A primeira vez que eles chegaro teve muita matança, muita guerra. Às vezes, os índio enterrava quatro num só buraco, como aconteceu com aqueles ali, ó (Cardoso, 2019, p. 14).

Quando um povo passa a ter contato com uma cultura distinta da sua, acaba por haver trocas culturais, sejam elas partindo do próprio povo ou feitas de forma impositiva. Dessa forma, o intenso contato dos munduruku com os pariwát desde o período colonial resultou nas inserções culturais dos não indígenas dentro da cultura indígena. Assim, o primeiro passo se dá muitas vezes pela inserção da religião, uma vez que o branco olha para os indígenas como cultuadores pagãos, reduzindo, portanto, a cultura daquele povo como algo ruim.

Com isso, a catequização surge como forma de evangelizar e salvar as almas perdidas. É exatamente o que aconteceu com os munduruku do Amazonas, em que a “religiosidade sofreu significativos impactos da religiosidade cristã como vinha ocorrendo desde o período colonial, pressionando os munduruku a deixarem de acreditar no seu sistema religioso ancestral” (Cardoso, 2023, p. 85). Atualmente, a maioria do povo munduruku adota a religiosidade cristã, principalmente a vertente católica.

O segundo passo se dá pela introdução de uma língua considerada supraétnica, o caso da Língua Portuguesa, por exemplo, que, com sua introdução em uma determinada sociedade, acaba por ser colocada em um posto de língua verdadeira, levando as línguas indígenas ao posto do desprestígio, como foi o caso da língua munduruku. Diante do exposto, entramos no tópico central deste estudo, a questão Etnolinguística dos Munduruku do Amazonas transposta na obra Canumã: a travessia.

6. A inserção da língua portuguesa e suas implicações para a identidade linguístico-cultural dos Munduruku

A fala abaixo pertence à personagem Ester, uma anciã detentora de muitas histórias que revelam o passado ancestral e a contemporaneidade do povo Munduruku.

- Ah, meu filho! Naquela época não existia pariwát por aqui. Os filhos respeitavam os pais, bastava olhar de banda, aí o filho já entendia o pai. Todo mundo falava na língua munduruku. Eu não sabia falar português, quase ninguém sabia. Só começaram a falar português quando chegou pra cá um grupo de pariwát que não queria que ninguém falasse a língua não (Cardoso, 2019, p. 54).

Com ela tomamos conhecimento de que antes da chegada dos brancos, os Munduruku falavam sua língua materna, ninguém sabia o português, mas a chegada dos pariwát, como os Munduruku chamam os brancos, resultou no início do cenário de perda linguística.

É fundamental pontuar que Ester¹ não é apenas uma personagem de *Canumã: a travessia*, mas foi uma mulher indígena importantíssima na luta pela educação do povo Munduruku do Amazonas, sendo uma voz ancestral que viveu as mudanças significativas na TI Kwatá-Laranjal. A partir dos relatos ancestrais dos últimos anciãos falantes da língua Munduruku, Ytanajé Cardoso tece histórias do seu próprio povo em sua obra.

No tópico anterior foi explorado de forma breve acerca do contato entre Munduruku e pariwát, com isso, tem-se o posicionamento de que o intenso contato entre eles resultou na transferência de culturas, o que mais tarde resulta no que a personagem Ester explica “só começaram a falar quando chegou pra cá um grupo de pariwát que não queria que ninguém falasse a língua não” (Cardoso, 2019, p. 54). No entanto, Cardoso (2023) esclarece que esse não era o objetivo da liderança indígena dos Munduruku, pois, a princípio, levaram em consideração que por terem tido bastante contato com os não indígenas, precisavam aprimorar as relações interculturais, que só seria possível, primordialmente, pelo domínio da língua portuguesa.

Diante disso, dialogando com os conceitos teóricos das políticas linguísticas de Calvet (2002, 2007), em que há, claramente, a forma *in vivo*, uma gestão que procede das práticas sociais, ou seja, é o modo como as pessoas cotidianamente resolvem os problemas de comunicação. Por exemplo, para que pudessem aprimorar as relações interculturais, muitos buscaram meios efetivos para aprender a língua portuguesa. Cardoso (2023, p. 97) explica através dos relatos de Ester Cardoso que:

Com a intenção de conseguirem uma professora de língua portuguesa e depois de algumas reuniões, os Munduruku contrataram a professora Amélia para dar aulas para as crianças da aldeia Xadá, por volta de 1931, a fim de que ensinasse o português oral e escrito. O recurso para pagar Amélia era dos próprios indígenas.

Contudo, o ensinamento da língua portuguesa se dá de uma forma totalmente contrária ao que previam, pois como explica a personagem Ester:

[...] Eles maltratavam as crianças, castigavam. Eu era criança, assim como a Daniele. Tinha uma tal de Amélia, ela era professora que ensinava português, ela e o marido dela chegaram pra cá querendo mandar. As crianças eram obrigadas a falar o português, para quem desobedecia, existiam vários castigos. Ajoelhar no milho, palmatória, ela chegava a pelar as crianças, deixava tudinho careca. [...] Isso durou um bom tempo. Muita gente já estava falando português, eu mesmo já só falava português, mas eu nunca perdi a língua (Cardoso, 2019, p. 54).

¹ Ester Cardoso Munduruku faleceu no dia 28 de julho de 2023, cumpriu sua missão na terra, e agora faz parte da ancestralidade dos Munduruku do Amazonas.

Com isso, tem-se a inserção da língua portuguesa de forma colonial, uma vez que a professora Amélia não levou em conta a língua materna daquele povo, querendo somente apagar a língua das crianças Munduruku. Cardoso (2023) explica que, depois que Amélia começou a dar suas aulas, logo os Munduruku se decepcionaram com a atuação da professora, pois, após três meses na aldeia, a professora passou, inclusive, a proibir as crianças Munduruku de falarem a sua língua étnica. O castigo para quem desobedecesse a ordem de Amélia era: ajoelhar no milho; ter a cabeça raspada; e tomar palmadas de palmatória. Logo os Munduruku se decepcionaram com o procedimento utilizado por Amélia, então resolveram pedir para que ela fosse embora da região, pois ela não tinha paciência e mais maltratava as crianças do que ensinava.

A partir de uma ideologia colonialista, assume-se o posicionamento de que a professora Amélia desconsiderava a cultura dos Munduruku, e a língua acaba sendo principal alvo. Mattoso Câmara (1995) disserta que a língua é o meio para a cultura operar, ou seja, é através da língua que uma cultura pode ser transmitida, ela é a expressão da cultura de um povo. Por isso, o primeiro passo para apagar uma cultura é proibir o uso da língua materna, exatamente o que aconteceu com as crianças Munduruku no início do século XX.

A língua faz parte da identidade do povo, mas através da força das armas do colonizador, ela se torna indesejada dentro da própria terra do indígena. É válido frisar o que a personagem Ester pontua:

Muita gente já estava falando português, eu mesmo já só falava português, mas eu nunca perdi a língua” (Cardoso, 2019, p. 54).

Com isso, sabe-se então que a língua munduruku já estava perdendo força, sendo reforçado ainda mais pela continuação do ensino da língua portuguesa, uma vez que,

depois do incidente com Amélia, outra professora chegou na região. Essa sim conseguiu maior adesão entre os munduruku, pois não maltratava os alunos e tinha mais paciência do que Amélia” (Cardoso, 2023, p. 97).

Cardoso (2023, p. 97) fala que “mesmo tendo ido embora, certamente Amélia ajudou a fortalecer o preconceito em relação à língua Munduruku como língua inferior, como gíria”, e isso é observado quando a personagem Ester ressalta: “Eu só tinha vergonha de falar perto dos missionários. Eles diziam que a gente era pagão e que a gente tinha que se converter e se batizar. Eu sempre desconfiei” (Cardoso, 2019, p. 54)

É possível apontar que os missionários eram espécie de um grupo social com maior prestígio, e acabam por determinar um padrão de atitude linguística na comunidade de fala dos Munduruku, uma vez que também eram eles que ensinavam a língua portuguesa. Desse modo, a língua portuguesa assume este papel, pois “ela apresenta estas características de

estratos sociais mais elevados, e por outro lado a Língua Munduruku se apresenta com o contrário” (Francês Júnior, 2014, p. 48).

Na pesquisa “Atitudes linguísticas e revitalização da Língua Munduruku: observações preliminares”, Francês Junior (2014) traz o depoimento feito por um dos colaboradores de sua pesquisa, que ilustra a questão de que o português exerceu uma pressão social sobre a Língua Munduruku e tal pressão continuou sendo exercida nas gerações seguintes a dos avós:

Quando eu era pequeno, eu sempre via meus avós falar o português né, já o português... Porque eles foram proibidos de não falar a língua (Munduruku). Eu já me criei escutando o português né, só o português (MDKC25)

A vergonha, o medo e o preconceito acentuam o desprestígio da língua mundurukú e este fato gera um comportamento de repúdio ao uso da língua. Esta foi a maneira que a comunidade reagiu diante da língua desde as gerações dos avós dos colaboradores, e este comportamento foi sendo acentuado nas gerações seguintes (Francês Júnior, 2014, p. 49).

Assim, criou-se uma atitude negativa dos indivíduos da comunidade indígena do Kwatá-Laranjal com a sua própria língua e fez com que essa língua de menor prestígio fosse sendo substituída pela de maior.

Retornando ao discurso de que Ester tinha vergonha de falar a língua munduruku perto dos missionários, e que os afirmavam como pagãos, pode-se ter a visão de que eles olhavam a língua dos munduruku também como algo ruim, pois poderiam pensar que a língua daquele povo serviria para cultuar deuses que não eram do agrado da ideologia cristã. Do contrário, é importante mencionar o que Gersem Baniwa (2017, p. 17) disserta acerca da língua como um fenômeno de comunicação sóciocósmica, ou seja, é através dela que há a comunicação entre sociedades humanas com os seres não humanos na natureza. Dessa forma, a proibição de uma língua indígena faz com que as sociedades indígenas deixem de cultuarem seus deuses ancestrais, sendo, portanto, o objetivo central dos padres e missionários, como foi o caso dos munduruku do Amazonas e diversas outras etnias indígenas.

Nessa mesma linha, o narrador e personagem Felipe ressalta que:

Diziam os antigos para minha avó, que quando os munduruku perdessem a língua, o comportamento nas aldeias iria mudar, de maneira que os filhos não obedeceriam mais os pais, os pais não respeitariam mais seus filhos. Até os bichos da floresta desapareceriam juntamente com os peixes. As coisas ficariam escassas nessas terras. Talvez ela soubesse muito melhor a relação que há entre língua e cultura do que muitos estudiosos, pois a língua não é apenas um conjunto de frequências sonoras – nesse caso, para as línguas indígenas – mas é substância que significa um povo, que nomeia estruturas culturais, que reverbera um universo de manifestações milenares (Cardoso, 2019, p. 56).

Dialogando com as visões que os antigos passavam para a personagem Ester, Adalberto Beleza (2002, p. 38) traz algumas explicações acerca de como a língua portuguesa adentra na comunidade munduruku, implicando na perda cultural. Assim, o pesquisador mostra um depoimento feito por dona Antônia, uma senhora com 72 anos, aproximadamente:

Naquela época o padre era o professor dos índios. Forem eles que ensinaram o português para os índios. Minha mãe falava, dizia dona Antônia, ainda me lembro bem, pra gente ter cuidado. Ela dizia que um dia os brancos iam chegar na aldeia e que iam nos ensinar a falar o português e a gente ia perder a linguagem. Quando isso acontecesse, a gente ia perder a cultura. Os filhos não iam mais respeitar os pais, os pais não iam mais respeitar os filhos, ninguém ia mais obedecer, tudo ia se acabar. É assim mesmo que tá acontecendo nos dias de hoje. (Beleza, 2002, p. 38).

Fazendo uma interseção entre a percepção da personagem Ester e o depoimento de dona Antônia, é notável o discurso de que a cultura deles entraria em um desequilíbrio, uma vez que a língua munduruku fosse esquecida. Retomando a fala de Gersem Baniwa (2017), a linguagem possibilita a comunicação entre outros seres do mundo com o próprio mundo. Contudo, a perda da língua para um povo indígena afeta diretamente a relação deste povo com a natureza e com o cosmo, conseqüentemente, afetando o equilíbrio e a harmonia da vida no mundo.

O narrador e personagem Felipe prossegue:

Quando essas estruturas se sincretizam com outras, temos um impacto que pode tanto ser reinventado como um projeto de melhoramento e manutenção de culturas, ou pode degradingolar para o aniquilamento total dos povos, o que infelizmente aconteceu nesse país (Cardoso, 2019, p. 56).

Dessa forma, nota-se que o a cultura dos Munduruku teve um grande impacto negativo, visto que houve um forte deslocamento linguístico, tendo uma língua quase totalmente apagada, salva pelos últimos falantes, que hoje fazem parte da ancestralidade do povo além de mudanças na própria religião do povo. Por outro lado, na atualidade, há uma manutenção da cultura munduruku que passou e ainda passa por uma reinvenção.

7. Os anciãos Munduruku e suas preocupações com a perpetuação da Cultura

Relembrando o que foi pontuando anteriormente, a cultura é um processo em que se acumulam conhecimentos, sendo estes os valores, as crenças, os costumes e as práticas que caracterizam o modo de vida de um determinado povo (Eagleton, 2005). Diante disso, todas as experiências adquiridas ao longo do tempo são perpassadas para as gerações seguintes. Contudo, a cultura pode passar por transformações, em que os valores culturais de determinado grupo podem ser (re) vividos e (re) atualizados. Por outro lado, pode sofrer

tantas transformações que acaba por afetar negativamente a identidade cultural de um povo, e essa era a grande preocupação dos anciãos munduruku.

[...] Dizia-me que antes tinha mais histórias para contar, mas atualmente essas histórias estão sendo esquecidas. [...] Todos os velhos daquela geração já percebiam isso e a grande preocupação era a de como passariam o legado aos jovens, já que esses não se interessavam mais pelas histórias (Cardoso, 2019, p. 56-57).

Desse modo, o narrador e personagem Felipe, viajando pela memória em que passado ancestral e o mundo contemporâneo se encontram, mostra-nos um recorte de que já havia uma preocupação por parte dos anciãos munduruku acerca da perpetuação da cultura munduruku, ou seja, eles estavam preocupados com o destino das crenças, valores, costumes e práticas nas mãos da nova geração dos munduruku. Uma situação comum em *Canumã*: a travessia é a contação de histórias, uma prática milenar dos povos originários, momento em que as crianças, jovens e adultos se reúnem para ouvir os anciãos contarem histórias que fazem parte da cultura daquele povo. A personagem Ester, por exemplo, apesar de ter uma idade avançada, conta as histórias que seu pai lhe narrava, dessa forma, “projetando como num ritual na qual as lembranças milenares que vão se projetando para o coletivo, para os futuros herdeiros da cultura” (Cardoso, 2019, p. 55).

Assim, as contações de histórias presentes na comunidade munduruku servem como uma ação para que as novas gerações lembrem das lutas e vitórias de seus ancestrais, e para que a cultura sobreviva nas veias dos descendentes. É observado que os mais antigos estão tão preocupados com a perpetuação da cultura que acabam por suplicar as novas gerações. Ilustrando, tem-se o personagem Parawá, ancião detentor de várias histórias ancestrais do povo munduruku:

[...] – Não sei por quanto tempo ainda vou viver, mas enquanto eu tiver vida, eu digo para vocês, que não deixa nossa cultura morrer, não desobedeçam a mãe nem o pai de vocês. A velharia está morrendo tudo. Já está pra chegar minha hora! [...] – Eu já vivi muita coisa nessa minha vida, e vocês curuminzada, ainda vão viver também. Eu lembro que quando era da idade de vocês, que meu pai me dizia na língua, pra eu não esquecer dos nossos antepassados. Agora eu estou aqui, falando a mesma coisa pra vocês (Cardoso, 2019, p. 117).

Essa preocupação se dava também por conta das mudanças significativas que os munduruku do Amazonas sofreram com o intenso contato com os brancos. Como bem explicado pelo narrador-personagem Felipe:

O grande interesse dos antigos é passar seus conhecimentos a quem quer que seja, sobretudo aos mais jovens, os quais deveriam absorver a história dos antepassados, assim, como era feito antes do Serviço de Proteção ao Índio. Mas parece que hoje, na medida em que o conhecimento não indígena, suas tecnologias e seu *modus operandi*, adentram o cotidiano dos munduruku – não só dos munduruku,

mas também de todos os povos indígenas que mantêm algum tipo de relação com esses instrumentos do mundo ocidental – parece que as estruturas milenares se descaracterizam, tornando-se cada vez mais claudicantes (Cardoso, 2019, p. 51).

Assim, os Munduruku passam a integrar traços culturais dos brancos em sua cultura. Dessa forma, a identidade daquele povo começa a passar por transformações constantes, uma vez que o convívio mútuo com uma outra cultura acaba por resultar em novas identidades culturais. Nessa linha de pensamento, o narrador-personagem Felipe explica uma das transformações que a aldeia Munduruku sofreu:

E é assim na aldeia hoje, alguns se interessam por futebol, outros desenvolvem a habilidade da caça e da pesca, alguns aprendem a ouvir os mais velhos e interpretá-los, e grande parte gosta mesmo é de patetar na frente da TV (Cardoso, 2019, p. 52).

Portanto, fica evidente que a assimilação de traços da cultura branca acabou por mudar significativamente o dia a dia na aldeia dos munduruku. Contudo, essa mudança pode afetar grandemente a ancestralidade da etnia, eis então a preocupação dos anciãos para com o futuro da cultura de seu povo.

Felipe relembra:

[...] Eu vi. A língua e seus últimos falantes. Como vai ser quando o último falante morrer? Esse era um questionamento não só meu, mas de toda a comunidade. Há muito mais na língua do que se pode imaginar. A honra, a arte a cultura, a política, a lei (Cardoso, 2019, p. 104).

E essa mudança de comportamento das novas gerações perante a cultura também recai na língua materna do povo, dialogando com o sonho da personagem Ester “o de que o povo aprendesse novamente a língua munduruku” (Cardoso, 2019, p. 50). Nota-se uma enorme inquietação não só para os anciãos, mas para toda a comunidade munduruku, uma vez que a língua munduruku nadou no rio do esquecimento, e para mantê-la viva, os últimos anciãos ainda falavam a língua materna entre si, pois eles possuíam a consciência de que a língua é a realização e manifestação de um povo.

8. Um cenário de revitalização e ressignificação da identidade linguístico-cultural do povo Munduruku do Amazonas

Jimenes (2021) disserta que os povos indígenas brasileiros carregam as marcas de um processo histórico chamado pela literatura tradicional historiográfica como “colonização”, que é uma cadeia de eventos que, ainda em marcha, continua exercendo uma influência grandiosa sobre o universo ameríndio. Dessa forma, esses povos fazem uso da resistência

adaptativa, que consiste em adaptar a comunidade indígena perante o fluxo cultural que é imposto pelo branco, visando a perpetuação de sua cultura ancestral.

Levando em consideração o que Stuart Hall (2011) aponta sobre as sociedades atuais que estão passando por mudanças estruturais, portanto, mudando as identidades. Há, então, uma incessante busca do “eu” com o “mundo”. E perante as transformações culturais provocadas pela consolidação dos modelos desenvolvimentistas do Brasil, os diferentes povos indígenas brasileiros, repletos de alteridades acabam por construir identidades que mesclam a ancestralidade e a adaptação cultural na contemporaneidade, sendo exatamente o que aconteceu e ainda acontece com o povo Munduruku do Amazonas desde o primeiro contato com os pariwát.

Uma passagem simbólica que ilustra a adaptação cultural dos Munduruku na contemporaneidade é a visão do narrador-personagem Felipe:

A resistência não cessou, está apenas começando, só que doravante, tal investida se fará não mais com arcos e flechas, mas com o caderno e lápis na mão de nossas crianças. E não se deve pensar que os munduruku pararam de cortar cabeças, o que houve foi uma ressignificação. Ao invés de cortarem a cabeça fisicamente de seus rivais, agora fazem isso a partir da inteligência social, do diálogo, ferramenta intelectual imprescindível para as conquistas dos destemidos mundurukus (Cardoso, 2019, p. 55).

Ou seja, os indígenas mundurukus tornam-se o chamado “novo sujeito histórico coletivo” (Wolkmer, 2001, p. 238), uma vez que passam a lutar pelo direito autônomo de terem suas vidas e seus costumes respeitados, abrangendo, deste modo, o individual e o coletivo. E essa luta agora é ressignificada, e passa a ser uma luta através de ferramentas intelectuais, estando nas mãos de todas as gerações as novas armas contemporâneas, o caderno e o lápis. Portanto, as adaptações culturais se fazem necessárias, pois como bem pontuado pelo personagem Parawá:

Mas eu sei também que as coisas estão mudando, e que os nossos filho tem que estudar pra defender o povo lá fora. Porque vai chegar o dia que vão querer tomar nossas terra, aí a gente vai ter que falar que nem branco, pra poder defender a nossa casa, né (Cardoso, 2019, p. 103).

E é exatamente o que acontece com o narrador-personagem Felipe e seu parente Raçâp, que ainda jovens saíram de Kwatá e foram estudar em Manaus, pois queriam conhecer o código dos brancos para que pudessem lutar pela etnia munduruku. Assim, após anos de lutas, conseguiram ingressar na Universidade Federal do Amazonas faculdade (UFAM), e agora possuem o título de mestre. Ambos com estudos voltados para a cultura de seu povo.

Cresce, no novo sujeito histórico do povo munduruku do Amazonas, a vontade de reviver a língua munduruku, pois agora sabem que ela faz parte e é crucial para a identidade

cultural da comunidade. Assim, ao longo dos anos, as gerações passam a ter interesse em aprender a língua do povo, como é o caso do personagem Felipe, por exemplo, que após estudos na universidade, aprendeu com sua professora de Antropologia a importância da língua, e agora possui estímulo para perpetuar o sonho de sua avó Ester de que o povo aprenda novamente a língua Munduruku (Cardoso, 2019, p. 50).

O último sábio, Parawá, emudece, e marca a passagem simbólica de Canumã: a travessia, em que passa a ser o espírito da ancestralidade dos Munduruku. A comunidade chora a perda, pois sabe que ela é grandemente significativa para a cultura daquele povo. Ester, na obra, passa a ocupar o lugar de última voz anciã daquele povo. Agora, alimentados pela “travessia” que liga passado e futuro, os Munduruku lutarão através das armas intelectuais para resguardar o que é seminal para a perpetuação de sua cultura.

Considerações finais

Ytanajé Cardoso recupera, em *Canumã*, algumas transformações na identidade linguístico-cultural do povo Munduruku do Amazonas, decorrentes, sobretudo, do contato entre brancos e Mundurukus. Assim, pela voz autoral indígena, temos acesso ao outro lado da história, que, por muitos anos, foi negada e apagada. A obra traz vozes ancestrais e constrói um cenário explicativo de como os Munduruku foram criados e acerca das lutas que enfrentaram para que a cultura se mantivesse viva até os dias atuais.

Canumã: a travessia mostra-nos a realidade de muitos povos indígenas brasileiros, que diante de uma visão supraétnica do homem branco, passam a assimilar traços da cultura Ocidental para que possam manter suas culturas vivas. Como constatado na análise da obra, são os próprios Munduruku que tomam iniciativa para aprender o código dos pariwát, a língua portuguesa, mas isso só acontece porque precisaram encontrar um meio para que as relações interculturais pudessem ser efetivadas, e a luta pelos direitos fossem alcançadas. Contudo, o equívoco da imposição da supremacia de uma língua em detrimento de outra, corroborou por apontar estigmas para a língua munduruku, fazendo com que as novas gerações vissem sua língua materna como estranha, não desejável. Assim, surge um devastador cenário de deslocamento linguístico, fazendo com as gerações posteriores dos munduruku não tivessem a língua munduruku como sua língua materna.

A língua faz parte da identidade cultural de um povo, ela é responsável pela transmissão da cultura, e quando passa a ocupar um lugar inferior, fazendo com que seus falantes a deixem de lado, acaba por ocasionar uma perda identitária, bloqueando, de certa forma, o equilíbrio com a ancestralidade daquele povo. Contudo, diante das transformações culturais, os Munduruku do Amazonas passam a ser pessoas históricas coletivas que lutam para a perpetuação da cultura, mesmo que tenham passado por um grande processo de

perdas, mas agora é a hora do ganho, a hora da cultura ser (re)vivida e (re)atualizada, é hora da revitalização de uma língua, pois esse era o sonho dos anciões que agora fazem parte da ancestralidade munduruku. Portanto, *Canumã: a travessia* mostra-nos, com grande maestria, a importância que a língua e cultura possui para um povo, não restando dúvidas que a identidade cultural de um povo pode ser ressignificada.

Referências

- BAKHTIN, Mikhail. *Questões de Literatura e de Estética: a teoria do romance*. Trad. Aurora Fornoni Bernadini, José Pereira Junior, Augusto Góes Júnior, Helena Spryndis Nazário, Homero Freitas de Andrade. 6 ed. São Paulo: Editora Unesp, Hucitec, 2010.
- BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFFENART, Jocelyne. *Teorias da etnicidade; seguido de Grupos Étnicos e suas Fronteiras de Fredrik Barth*. 2 ed. São Paulo: UNESP, 1998.
- BELEZA, Adalberto Rodrigues. *Kwatá-Laranjal, história e reconquista da terra*. Manaus: SEDUC-AM, 2002.
- CALVET, Louis-Jean. *Sociolinguística: uma introdução crítica*. Parábola Editorial, 2002.
- CALVET, Louis-Jean. *As políticas linguísticas*. Parábola Editorial, 2007.
- CARDOSO, Ytanajé Coelho. *Canumã: a travessia*. Manaus: Editora Valer, 2019.
- CARDOSO, Ytanajé Coelho. *Os últimos falantes da língua Munduruku do Amazonas: habitus, dialogismo e invenção cultural no campo discursivo*. Dissertação de mestrado, 2017. Disponível em: <http://repositorioinstitucional.uea.edu.br/handle/riuea/1944>. Acesso em 25 de março de 2023.
- CARDOSO, Ytanajé Coelho. *Interculturalidade dialógica no currículo de linguagens da educação escolar munduruku: a ascensão da literatura indígena*. 2023. 267 f. Tese (Doutorado em Educação) - Universidade Federal do Amazonas, Manaus (AM), 2023. Disponível em: <https://tede.ufam.edu.br/handle/tede/9640>. Acesso em 22 de dezembro de 2023.
- CHAUÍ, Marilena. A linguagem. In: _____. *Convite à filosofia*. 13 ed. São Paulo: Ática, 2006. p. 136-151.
- EAGLETON, Terry. *A ideia de cultura*. São Paulo: Ed. Unesp, 2005.
- FRANCÊS JÚNIOR, Celso. *Atitude linguística e revitalização da Língua Mundurukú: observações preliminares*. 2014. 106 f. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Pará, Instituto de Letras e Comunicação, Belém, 2014. Programa de Pós-Graduação em

Letras. Disponível em: <https://repositorio.ufpa.br/jspui/handle/2011/5951>. Acesso em 21 de janeiro de 2024.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Trad. Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 9 ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2004.

IBGE – INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *Brasil tem 1,7 milhão de indígenas e mais da metade deles vive na Amazônia Legal*. Disponível em: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/37565-brasil-tem-1-7-milhao-de-indigenas-e-mais-da-metade-deles-vive-na-amazonia-legal>. Acesso em 15 nov. 2023.

JIMENES, Amílcar Aroucha. *Sobre flechas e canetas: Faces da política indígena em Manaus (1980-2019)*. Manaus: Valer, 2021.

KAMBEBA, Márcia Wayna. O olhar da palavra. In: DORRICO, Julie; DANNER, Fernando; DANNER, Leno Francisco (orgs.). *Literatura indígena contemporânea: autoria, autonomia, ativismo*. Porto Alegre: Editora Fi, 2020.

LUCIANO, G. J. dos S. Língua, educação e interculturalidade na perspectiva indígena. *Revista de Educação Pública*, [S. l.], v. 26, n. 62/1, p. 295–310, 2017. Disponível em: <https://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/educacaopublica/article/view/4996>. Acesso em: 8 nov. 2023. doi: <https://doi.org/10.29286/rep.v26i62/1.4996>

LYONS, John. *Língua(gem) e linguística*. Rio de Janeiro: LTC, 1987.

MATTOSO CÂMARA Jr, Joaquim. *Língua e cultura*. Transcrito da revista Letras, 1955. In: UCHÔA, Carlos Eduardo Falcão (sel e introdução) *Dispersos de J. Mattoso Câmara Jr*. 2 ed. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1975.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *Identidade étnica, identificação e manipulação*. *Sociedade e Cultura*, v. 6, n. 2, p. 117-131, jul./dez, 2003. doi: <https://doi.org/10.5216/sec.v6i2.912>

SAPIR, Edward. *A Linguagem*. São Paulo: Perspectiva, 1980.

SAPIR, Edward. “Cultura: autêntica e espúria”. In: Pierson, Donald (org.). *Estudos de organização social*. São Paulo: Martins Editora, 1970 (1924).

SILVA, Tomaz Tadeu da. *Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000.

STORTO, Luciana. *Línguas indígenas: tradição, universais e diversidade*. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2019.

PEREIRA, D.C.; SICSU, D. Denúncia e dialogismo em Canumã: a travessia. In: Danglei de Castro Pereira; Rosana Cristina Zanelatto Santos. (Org.). *A insustentável leveza: e a*

literatura e sua análise. 1ed. Brasília/DF: Editora da unB - selo TEL, 2021, v. 1, p. 58-64.
doi: <https://doi.org/10.26512/9786589350026>

VOLÓCHINOV, Valentin (Círculo de Bakhtin). *Marxismo e filosofia da linguagem*. Trad. Sheila Grillo e Ekaterina Américo. São Paulo: Editora 34, 2018.

WAGNER, Daize Fernanda. Identidade étnica, índios e direito penal no Brasil: paradoxos insustentáveis. *Revista Direito GV*. São Paulo, v. 14 n. 1, p. 123-147, jan-abr, 2018. doi: <http://dx.doi.org/10.1590/2317-6172201806>

WOLKMER, Antonio Carlos. *Pluralismo Jurídico. Fundamentos de uma nova cultura no Direito*. 3. ed. rev. e atual. São Paulo: Alfa Omega, 2001.

Temas Livres:

Revista Fios de Letras
ISSN: 2966-0130
v. 2, n. 05, e052504, jul-dez, 2025

Informações sobre os autores:

1 Graduação em Letras pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos(2024). Atualmente é Professora da Prefeitura Municipal de Parobé.

2 Mestre em Letras pelo Centro Universitário Ritter dos Reis (2009), Especialista em Ensino de Literaturas de Língua Portuguesa pela Universidade Luterana do Brasil (2005) e Licenciado em Letras pela mesma Universidade (2003). Atualmente é Professor e Coordenador do Curso de Letras da Universidade La Salle, Professor da Universidade do Vale dos Sinos, do Colégio Leonardo da Vinci - Gama e do Colégio Leonardo da Vinci - Beta.

Fluxo editorial:

Recebido: 08/08/2025

Aceito: 07/11/2025

Publicado: 11/12/2025



This work is licensed under a Creative Commons
Attribution 4.0 International License.

Plagius

Verificador de Plágio

Vozes Femininas Negras na Literatura Contemporânea: Resistência e Representatividade em Conceição Evaristo e Chimamanda Ngozi Adichie

Black Women's Voices in Contemporary Literature: Resistance and Representation in Conceição Evaristo and Chimamanda Ngozi Adichie

DOI: 10.59666/fiosdeletras.v2i05.4646

Catia Andreia Vargas Ribeiro ¹



Universidade do Vale do Rio dos Sinos



catiaandreiaribeiro@gmail.com



Eduardo Pereira Machado ²



Universidade La Salle



eduardo.machado.letras@gmail.com



Resumo: Este artigo analisa a expansão da literatura feminista no século XXI, a partir das obras “Olhos D’água” (2014), de Conceição Evaristo, e “Americanah” (2013), de Chimamanda Ngozi Adichie. Ambas as escritoras representam vozes significativas na literatura contemporânea, abordando questões de gênero, raça, classe social e identidade cultural em suas narrativas. Conceição Evaristo, escritora afro-brasileira, oferece uma visão profunda das experiências das mulheres negras no Brasil, desafiando estereótipos e explorando as interseccionalidades de opressão que moldam suas vidas. Por outro lado, Chimamanda Ngozi Adichie, escritora nigeriana, aborda temas similares em um contexto africano, destacando as lutas das mulheres africanas por autonomia e igualdade. As autoras possuem uma habilidade única de articular questões complexas de forma acessível, alcançando um público amplo e influenciando debates sobre feminismo e justiça social. Este estudo oferece uma análise comparativa das obras de Evaristo e Adichie, destacando tanto as especificidades das experiências femininas em diferentes contextos culturais quanto as semelhanças subjacentes que unem as lutas das mulheres em todo o mundo. Através de uma análise das obras dessas duas escritoras, o artigo mostra como a literatura feminista tem se fortalecido e ganhado espaço nos últimos anos, contribuindo para a construção de um discurso mais inclusivo e igualitário.

Palavras-chave: Literatura feminista. Conceição Evaristo. Chimamanda Ngozi Adichie. Mulheres negras. Interseccionalidade.

Abstract: This article examines the expansion of feminist literature in the 21st century through the works “Olhos D’água” (2014) by Conceição Evaristo and “Americanah” (2013) by Chimamanda Ngozi Adichie. Both authors represent significant voices in contemporary literature, addressing issues of gender, race, social class, and cultural identity in their narratives. Conceição Evaristo, an Afro-Brazilian writer, offers a profound insight into the experiences of Black women in Brazil, challenging stereotypes and exploring the intersectional oppressions that shape their lives. On the other hand, Chimamanda Ngozi Adichie, a Nigerian writer, approaches similar themes within an African context, highlighting the struggles of African women for autonomy and equality. Both authors possess a unique ability to articulate complex issues in an accessible way, reaching a wide audience and influencing debates on feminism and social justice. This study presents a comparative analysis of Evaristo’s and Adichie’s works, emphasizing both the specificities of women’s experiences in different cultural contexts and the underlying similarities that unite women’s struggles worldwide. Through the analysis of these two writers’ works, the article demonstrates how feminist literature has strengthened and gained visibility in recent years, contributing to the construction of a more inclusive and egalitarian discourse.

Key-words: Feminist literature, Conceição Evaristo, Chimamanda Ngozi Adichie, Black women Intersectionality

Considerações Iniciais

A literatura feminista tem desempenhado um papel fundamental na construção e valorização das vozes femininas, especialmente aquelas que historicamente foram silenciadas. Nos últimos anos, autoras como Conceição Evaristo e Chimamanda Ngozi Adichie têm emergido como importantes figuras nesse movimento, trazendo à tona experiências e narrativas que abordam as complexas intersecções de raça, gênero e classe. Enquanto Evaristo, uma autora afro-brasileira, explora as nuances da vivência negra no Brasil, Adichie, escritora nigeriana, aprofunda questões de identidade e pertencimento no contexto da diáspora africana. Suas obras transcendem fronteiras culturais, oferecendo reflexões profundas sobre a opressão e a resiliência das mulheres negras, cada uma em seu contexto sociocultural.

Embora a presença das mulheres na literatura brasileira tenha aumentado significativamente ao longo dos anos, ainda há desafios a serem enfrentados. No século XXI, as mulheres continuam lutando contra a desigualdade de gênero no mundo literário, enfrentando obstáculos como a falta de reconhecimento, o sexismo e a discriminação. As obras “Olhos D’água” (2014), de Conceição Evaristo, e “Americanah” (2013), de Chimamanda Ngozi Adichie, vêm se destacando como exemplos proeminentes dessa expansão da literatura feminista, oferecendo narrativas poderosas que desafiam normas sociais e exploram questões complexas de gênero, raça, classe social e identidade cultural.

Este estudo busca analisar como a literatura de Evaristo e Adichie contribui para a expansão da literatura feminista no século XXI, promovendo diálogos sobre igualdade, justiça social e a representatividade de mulheres negras. A análise compara as abordagens das autoras em relação a temas centrais como ancestralidade, resistência e empoderamento, destacando suas similaridades e especificidades. Ao investigar essas conexões, espera-se evidenciar a importância da literatura feminista como uma ferramenta de transformação social e cultural.

1. A evolução da literatura feminista: das primeiras vozes ao século XXI

A literatura feminista tem suas raízes profundamente entrelaçadas com os movimentos sociais que buscaram promover os direitos e a igualdade das mulheres ao longo da história. Embora haja exemplos de escritos feministas em diferentes épocas e culturas, a literatura feminista como a conhecemos hoje começou a ganhar destaque no século XIX, durante o movimento sufragista e o surgimento do feminismo como movimento político e social, as primeiras feministas basicamente mulheres brancas, de classe média, com acesso à educação exigiam direito a voto, acesso igualitário à educação e direitos iguais ao casamento.

Dentre essas pioneiras, destacam-se Mary Wollstonecraft e Charlotte Perkins Gilman. Wollstonecraft, autora de “A Vindication of the Rights of Woman” (1792), dizia “Eu não desejo que as mulheres tenham poder sobre os homens; mas sobre si mesmas” (p. 88), e Charlotte Perkins Gilman, autora de *The Yellow Wallpaper* (1892,) afirmava que “A escrita é uma grande alegria e alívio para minha mente” (p. 64), foram pioneiras na escrita feminista, abordando questões como educação, direitos civis e saúde mental das mulheres.

Já no século XX, a literatura feminista se expandiu e ganhou novas dimensões, com autoras de diversas partes do mundo contribuindo para a discussão. No início do século, a escritora Virginia Woolf publicou “Um teto todo seu” (1929), um ensaio de caráter científico-literário em que discute, em particular, as questões da escrita produzida por mulheres. Esta obra destaca as demandas relacionadas à produção literária feminina, como a estabilidade financeira para dar vazão à criatividade, o acesso à educação e a necessidade de um espaço próprio para a liberdade criativa. Inseridas em um contexto patriarcal e desprovidas de recursos financeiros, as mulheres careciam de meios viáveis para exercer a escrita profissional. Na Inglaterra, até meados do século XIX, uma mulher não poderia ser a dona de seu próprio dinheiro. Diante dessa observação, Virginia Woolf, com astúcia clara, argumenta:

Porque é um enigma perene a razão pela qual nenhuma mulher jamais escreveu qualquer palavra de uma literatura extraordinária quando todo homem, ao que parece, é capaz de uma canção ou um soneto. Quais eram as condições em que as mulheres viviam? perguntei a mim mesma; a ficção, quer dizer, o trabalho imaginativo, não cai como uma pedra no chão, como na ciência; ficção é como

uma teia de aranha, presa por muito pouco, mas ainda assim presa à vida pelos quatro cantos. (Wolf, 2014, p. 63- 64).

Essa reflexão de Virginia Woolf ressoa com a questão persistente sobre as barreiras enfrentadas pelas mulheres na literatura. Ela desafia a suposição de que apenas homens têm sido capazes de criar grandes obras literárias, destacando as condições sociais e culturais que historicamente limitaram a expressão criativa das mulheres. A analogia da ficção como uma teia de aranha, delicada e facilmente desfeita, ilustra vividamente as dificuldades enfrentadas pelas mulheres para afirmarem sua voz e seu talento no mundo literário.

Foi somente na década de 1980 que emergiu o feminismo negro, também conhecido como mulherismo, introduzindo a ideia de interseccionalidade - um reconhecimento das múltiplas barreiras enfrentadas pelas mulheres negras que o feminismo dominado por mulheres brancas de classe média havia deixado de abordar. Este conceito, apresentado por Kimberlé Crenshaw em 1989, ressoou não apenas nos Estados Unidos, mas também em países ao redor do mundo que já haviam sido colônias. O conceito apresentado por Crenshaw é o da interseccionalidade, que é uma abordagem teórica e prática que reconhece como diferentes formas de opressão, como racismo, sexismo, classe social, orientação sexual, entre outros, se interseccionam e se sobrepõem, criando experiências únicas de discriminação e desvantagem para indivíduos ou grupos que pertencem a múltiplas categorias de marginalização. Essa abordagem visava entender e abordar a complexidade das identidades e das experiências sociais, promovendo uma luta mais inclusiva e eficaz contra todas as formas de discriminação, conhecida por seu trabalho seminal sobre interseccionalidade. Diante dessa informação, Kimberlé Crenshaw, em “Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics” (1989), com sagaz lucidez, argumenta:

In cases of racial discrimination, especially as they progressed through federal courts, the courts generally considered race only in relation to Black men. In cases of sex discrimination, the courts generally considered sex only in relation to White women. By failing to consider how the intersection of race and gender affected Black women, the courts generally failed to appreciate the dual discrimination or the compounded privilege that often shape the experiences of Black women.” (Crenshaw, 1989).

Essa passagem de Kimberlé Crenshaw destaca como os tribunais frequentemente falhavam em reconhecer como a interseção de raça e gênero afetava as mulheres negras, resultando em uma falta de compreensão das formas únicas de discriminação e privilégio que caracterizam a experiência das mulheres negras.

Durante as décadas seguintes, o feminismo se diversificou em diferentes correntes, como o feminismo negro, o feminismo lésbico e o feminismo pós estruturalista, cada um

trazendo novas perspectivas e vozes para o movimento. Autoras como Audre Lorde, Angela Davis, Bell hooks, Adrienne Rich e muitas outras contribuíram significativamente para a literatura feminista, abordando questões de raça, classe, sexualidade e interseccionalidade.

No século XXI, a literatura feminista continua a evoluir, com autoras contemporâneas como Chimamanda Ngozi Adichie, Roxane Gay, Elena Ferrante, Margaret Atwood, Conceição Evaristo e muitas outras dando voz a uma variedade de experiências femininas e promovendo a igualdade de gênero por meio de suas obras. Ao longo da história, a literatura feminista tem sido uma ferramenta poderosa para desafiar as normas sociais, promover a conscientização e inspirar a mudança social.

2. Conceição Evaristo e Chimamanda Ngozi Adichie: vozes que transcendem fronteiras socioculturais

Conceição Evaristo e Chimamanda Ngozi Adichie são duas autoras contemporâneas que emergiram em contextos socioculturais distintos, mas compartilham de preocupações e temáticas similares em suas obras.

Conceição Evaristo, escritora brasileira nascida em 1946 em uma favela de Belo Horizonte, Minas Gerais, imaginou desde cedo as adversidades impostas pelo racismo e pela exclusão social. Sua obra é uma reflexão poderosa sobre as vivências da mulher negra no Brasil, tratando de temas como ancestralidade, discriminação racial e de gênero. Evaristo destaca as vozes marginalizadas da sociedade brasileira, dando visibilidade e protagonismo às mulheres negras.

Sua contribuição à literatura brasileira contemporânea é essencial para a representação das vozes negras. Em obras como “Olhos D’Água” e “Becos da Memória”, Evaristo explora as interseccionalidades de gênero, raça e classe social, oferecendo um olhar profundo sobre as experiências das mulheres negras no país. Conhecida por sua linguagem poética e sensível, a autora aborda questões sociais urgentes de maneira impactante, consolidando-se como uma das principais vozes da literatura brasileira.

Seu trabalho não apenas contribui para a ampliação do espaço literário dedicado às vozes marginalizadas, mas também promove um debate essencial sobre desigualdade, discriminação e resistência. Evaristo traz à tona histórias que muitas vezes permanecem invisibilizadas, reafirmando o papel da literatura como ferramenta de empoderamento e transformação social. Assim, seu legado transcende as páginas de seus livros, refletindo uma luta contínua por justiça, dignidade e representatividade.

Por outro lado, Chimamanda Ngozi Adichie, nascida na Nigéria, cresceu em um país profundamente marcado por conflitos políticos e étnicos. Sua obra retrata com profundidade as complexidades da sociedade nigeriana, explorando temas como colonização, pós-

colonialismo, identidade africana, feminismos africanos e diáspora. Reconhecida por sua escrita envolvente e perspicaz, Adichie ilumina as experiências das mulheres africanas e sua luta por autonomia, igualdade e justiça social. Nascida em 1977, Chimamanda é uma escritora renomada cujas obras ganharam destaque internacional, abordando questões de identidade, gênero, colonialismo e cultura africana.

Suas obras retratam uma ampla gama de temas que abordam questões profundas e complexas relacionadas à identidade, raça, classe social e gênero, especialmente no contexto das mulheres negras. Entre as principais obras de Chimamanda Ngozi Adichie, destacam-se “Meio Sol Amarelo” (2006), que é ambientado durante a Guerra Civil da Nigéria e acompanha as vidas entrelaçadas de várias pessoas que lutam por justiça e sobrevivência em meio aos horrores da guerra e “Americanah” (2013), que explora questões de raça, identidade e pertencimento através da história de Ifemelu, uma jovem nigeriana que se muda para os Estados Unidos em busca de oportunidades educacionais e enfrenta desafios relacionados ao racismo e à assimilação cultural.

Por outro lado, as obras de Conceição Evaristo, como “Ponciá Vicêncio” (2003), retratam a vida de Ponciá, uma mulher negra que enfrenta diversas adversidades ao longo de sua vida, refletindo as experiências de opressão e resistência das mulheres negras no Brasil. “Becos da Memória” (2006) é uma coletânea de contos que exploram as memórias e vivências das mulheres negras nas periferias urbanas brasileiras, destacando questões de identidade, racismo e ancestralidade. “Olhos D’Água” (2014) aborda temas como violência doméstica, racismo, pobreza e exclusão social, oferecendo uma visão profunda das experiências das mulheres negras no Brasil contemporâneo.

Tanto Evaristo quanto Adichie são conhecidas por suas narrativas envolventes, personagens complexos e temas que provocam reflexão sobre as dinâmicas sociais e culturais contemporâneas. Suas obras contribuem significativamente para o debate sobre identidade, poder e justiça social, especialmente no que diz respeito às experiências das mulheres negras. Em uma análise comparativa das contribuições feministas nas escritas de Conceição Evaristo e Chimamanda Ngozi Adichie, revela-se nuances distintas e complementares no tratamento das questões de gênero, raça, classe social e identidade cultural. Ambas as autoras oferecem perspectivas profundas e críticas sobre a condição das mulheres em diferentes contextos socioculturais, destacando-se por suas narrativas envolventes e empoderadoras.

3. A literatura feminina e a desconstrução de estereótipos: Evaristo e Adichie

Evaristo, em “Olhos d’Água”, aborda a identidade feminina com uma profundidade e sensibilidade únicas. Através de uma coleção de contos, Evaristo explora as vivências das mulheres negras, enfocando temas como a luta por autonomia, a resistência diante

das adversidades e a busca por dignidade. Frequentemente explorando as experiências das mulheres negras brasileiras, ela desafia estereótipos e oferece uma visão autêntica das complexidades de suas vidas. No trecho a seguir, Evaristo entrelaça as histórias de vida de diferentes gerações de mulheres, ilustrando como a identidade feminina é formada através das gerações.

Eu me lembrava também de algumas histórias da infância de minha mãe. Ela havia nascido em um lugar perdido no interior de Minas. Ali, as crianças andavam nuas até bem grandinhas. As meninas, assim que os seios começavam a brotar, ganhavam roupas antes dos meninos. Às vezes, as histórias da infância de minha mãe confundiam-se com as de minha própria infância. Lembro-me de que muitas vezes, quando a mãe cozinhava, da panela subia cheiro algum (Evaristo, 2014, p. 11).

A narradora relembra as histórias de infância de sua mãe, misturando-as com suas próprias lembranças. Este entrelaçamento de memórias reflete como a identidade feminina é formada através das gerações, destacando a continuidade e a conexão entre as experiências das mulheres de uma mesma família. As histórias de sua mãe, que nasceu em um lugar remoto no interior de Minas Gerais, trazem à tona as tradições e costumes que moldam a vida das meninas e mulheres, como o momento em que ganhavam roupas quando começavam a desenvolver seios. Este trecho demonstra como Conceição Evaristo utiliza a memória e a experiência cotidiana para explorar e construir a identidade feminina, destacando a importância das relações interpessoais e da herança cultural na formação das mulheres.

3.1 Desafios emocionais e sociais

No desenvolvimento da narrativa de “Olhos d’água”, Conceição Evaristo explora as nuances da experiência emocional de suas personagens, destacando a complexidade de suas vidas e as dificuldades que enfrentam na sociedade. Através de uma prosa poética e rica em simbolismos, a autora capta os sentimentos de dor, esperança e resistência presentes na trajetória de mulheres negras.

No princípio a aprendizagem lhe custara muito. Acostumada ao amor em que tudo ou quase tudo pode ser gritado, exibido aos quatro ventos, Salinda perdeu o chão. Habituada ao amor que pede e permite testemunhas, inclusive nas horas do desamor, viver silente tamanha emoção, era como deglutir a própria boca, repleta de fala, desejosa de contar as glórias amorosas. E por que não gritar, não pichar pelos muros, não expor em outdoor a grandeza do sentimento? Não, não era a ostentação que aquele amor pedia. O amor pedia o direito de amar, somente. Salinda tentou guardar em si as lembranças e retomar a rotina. Era preciso viver a calma e o desespero como se nada estivesse acontecendo. Havia quase um ano que a felicidade lhe era servida em conta-gotas. Pequenas gotículas que guardavam a força e a aparência de reservatórios infindos, de represas de felicidade inteira. (Evaristo, 2014, p. 42-43)

Evaristo, ao delinear a jornada emocional de Salinda, oferece-nos uma visão profunda da resiliência feminina diante das adversidades e das expectativas sociais. A dificuldade de Salinda em aceitar um amor mais reservado e o contraste entre seu desejo de exibir suas emoções e a necessidade de contenção reflete a flexibilidade entre o desejo pessoal e as normas sociais que moldam a experiência das mulheres negras. Assim, a autora não apenas narra uma história individual de amor e autodescoberta, mas também se destaca como lutas universais e como complexidades das relações humanas, mostrando como os personagens navegam entre a opressão e a autonomia em sua busca por convivência e felicidade. No mesmo contexto de desconstrução, Chimamanda Ngozi Adichie, apresenta personagens femininas, fortes e multifacetadas que desafiam normas sociais e expectativas culturais. Através de narrativas ricas e envolventes, Adichie amplia a compreensão das interseções de gênero, raça e identidade, complementando a abordagem de Evaristo na formação da identidade feminina e na resistência a preconceitos. Uma visão penetrante das complexas realidades enfrentadas pelas mulheres africanas na diáspora. Em seu aclamado romance “Americanah”, Adichie apresenta personagens femininas fortes e multifacetadas que desafiam normas sociais e expectativas culturais. Através dessas narrativas envolventes, ela expande nossa compreensão das interseções de gênero, raça e identidade, complementando assim a abordagem de Conceição Evaristo sobre a formação da identidade feminina através da memória e da herança cultural. Um trecho, particularmente revelador mostra Ifemelu refletindo sobre sua relação com o cabelo e como as expectativas culturais moldam sua percepção de si mesma:

Ifemelu tinha crescido à sombra do cabelo de sua mãe. Era preto retinto, tão grosso que sugava dois frascos de relaxante no salão, tão cheio que tinha de passar duas horas sob o secador e, quando finalmente era libertado dos bobes rosa, saltava, livre e vasto, cascadeando pelas costas como uma celebração. Seu pai dizia que era uma coroa de glória. “É seu cabelo de verdade?”, perguntavam estranhos, esticando o braço para tocá-lo com reverência. Outros indagavam “Você é jamaicana?” como se apenas o sangue estrangeiro pudesse explicar cabelos tão abundantes que não rareavam nas têmporas. Durante toda a infância, Ifemelu muitas vezes olhava no espelho e puxava seu cabelo, esticava os cachinhos, desejando que ficasse como o da mãe; mas ele permaneceu crespo e crescia com relutância; as cabeleireiras que o trançavam diziam que os fios cortavam que nem faca (Adichie, 2013, p. 51).

Essa passagem não apenas ilumina a jornada pessoal de Ifemelu em direção à aceitação, mas também simboliza a resistência contra padrões de beleza eurocêntricos e a afirmação da identidade africana. A luta de Ifemelu para aceitar seu cabelo natural é emblemática das lutas mais amplas das mulheres africanas por autonomia e igualdade, desafiando as expectativas culturais que frequentemente tentam moldar suas identidades.

Em outra passagem de “Americanah”, Adichie explora de maneira profunda e multifacetada a vida e os desafios enfrentados por Ifemelu, a protagonista. Em contraste

com a imagem pública que ela projeta, suas reflexões em seu blog oferecem um espaço onde se sente livre para expressar suas opiniões sem filtros. Nesse ambiente, Ifemelu desafia abertamente as narrativas dominantes e confronta as desconexões entre as declarações institucionais e a realidade vivida. A tensão entre o discurso adaptado e a crítica honesta é ilustrada na seguinte citação.

Durante suas palestras, Ifemelu dizia: “Os Estados Unidos já progrediram muito e devemos nos orgulhar disso”. Em seu blog, escrevia: O racismo nunca devia ter acontecido, então você não ganha um doce por ele ter diminuído. (Adichie, 2013, p. 370).

Ifemelu vivia uma dualidade entre o que expressava em suas palestras e o que compartilhava em seu blog. Durante as apresentações públicas, ela adaptou seu discurso às expectativas da audiência, dizendo: “Os Estados Unidos já progrediram muito e devemos nos orgulhar disso”. Contudo, no blog, seu espaço de voz autêntico e crítico, ela abordou a questão racial com mais profundidade, afirmando: “O racismo nunca deveria ter acontecido, então você não ganha um doce por ele ter diminuído” (Adichie, 2013, p. 370). Essa diferença reflete como as narrativas sobre raça são moldadas por contextos sociais e a necessidade de consolar os ouvintes, em detrimento de uma análise mais honesta e incisiva sobre a realidade. Tanto Evaristo quanto Adichie utilizam suas obras para explorar as complexidades da identidade feminina, abordando questões de raça, cultura e herança. Evaristo, ao entrelaçar memórias e gerações de mulheres negras brasileiras, ressalta a importância da memória e das relações interpessoais na formação da identidade feminina. Já Adichie, através de suas personagens na diáspora, examina as tensões entre normas culturais e a luta pela auto aceitação, especialmente em relação à aparência física e à racialização. Ambas as autoras oferecem perspectivas profundas sobre as lutas e resistências das mulheres negras, desafiando estereótipos e destacando a busca por autonomia e dignidade. Além disso, ao aprofundarmos o estudo das obras, observa-se que a interseccionalidade é um conceito central nas narrativas de Evaristo e Adichie, permitindo uma abordagem multifacetada das opressões. Em “Olhos d’Água”, Evaristo ilustra, por meio de suas personagens, como o racismo e o sexismo interagem para moldar as vivências das mulheres negras no Brasil. Episódios de discriminação explícita e violência revelam as sobreposições de preconceitos, demonstrando como esses fatores intensificam a exclusão social. A interseccionalidade é um conceito crucial na análise das opressões que se sobrepõem e interagem de maneiras complexas e multifacetadas. Um exemplo poderoso dessa abordagem pode ser visto no trecho a seguir, onde a protagonista enfrenta uma série de agressões verbais e físicas no transporte público.

Ouviu uma voz: Negra safada, vai ver que estava de coleio com os dois. Outra voz vinda lá do fundo do ônibus acrescentou: Calma, gente! Se ela estivesse junto com eles, teria descido também. Alguém argumentou que ela não tinha descido só para disfarçar. Estava mesmo com os ladrões. Foi a única a não ser assaltada. Mentira, eu não fui e não sei porquê. Maria olhou na direção de onde vinha a voz e viu um rapazinho negro e magro, com feições de menino e que relembra vagamente o seu filho. A primeira voz, a que acordou a coragem de todos, tornou-se um grito: Aquela puta, aquela negra safada estava com os ladrões! O dono da voz levantou e se encaminhou em direção à Maria. A mulher teve medo e raiva. Que merda! Não conhecia assaltante algum. Não devia satisfação a ninguém. Olha só, a negra ainda é atrevida, disse o homem, lascando um tapa no rosto da mulher. Alguém gritou: Lincha! Lincha! Lincha!...” (Evaristo, 2014, p. 32).

Evaristo ilustra de forma visceral as várias camadas de preconceito e violência que podem se manifestar simultaneamente contra uma mulher negra. Maria, a protagonista, é acusada injustamente e sofre agressões baseadas tanto em sua raça quanto em seu gênero.

A interseccionalidade é evidenciada pela forma como o racismo e o sexismo se combinam, intensificando a hostilidade e a violência dirigidas a ela. A personagem Maria não apenas enfrenta suspeitas infundadas e insultos racistas, mas também é desumanizada e atacada fisicamente. A reação da multidão, que rapidamente escalam para um linchamento, reflete como as mulheres negras são frequentemente posicionadas em situações de extrema vulnerabilidade e são julgadas mais severamente devido a estereótipos raciais e de gênero. Este episódio serve como uma poderosa ilustração da necessidade de reconhecer e abordar a interseccionalidade na luta por justiça social, demonstrando como as experiências das mulheres negras não podem ser compreendidas plenamente sem considerar as múltiplas formas de opressão que enfrentam. Além do racismo e do sexismo, a escrita de Conceição Evaristo em “Olhos d’Água” reflete com profundidade as complexidades da experiência feminina negra, especialmente em relação ao corpo, à sexualidade e às normas sociais que moldam essas vivências. Ao desafiar as expectativas tradicionais sobre o amor e o desejo, Evaristo oferece uma visão poderosa da multiplicidade de identidades que suas personagens carregam, explorando a interseção entre gênero, raça e orientação sexual. Em um dos trechos mais marcantes, a autora questiona os limites impostos pela sociedade heteronormativa, revelando as nuances do amor entre mulheres e a maneira como esse amor rompe com as convenções estabelecidas.

E quando se sentiu coberta por pele, poros e pelos semelhantes aos seus, quando a sua igual dançou com leveza a dança-amor com ela, saudade alguma sentiu, vazio algum existiu, pois todas as fendas de seu corpo foram fundidas nas femininas oferendas da outra. O amor se guarda só na ponta de um falo ou nasce também dos lábios vaginais de um coração de uma mulher para outra? (Evaristo, 2014, p. 51).

Essa passagem sublinha como o amor e o desejo entre mulheres podem transcender as normas tradicionais e explorar novas dimensões da identidade. Ao destacar a experiência de

Luamanda com outra mulher, Evaristo não apenas desafia as expectativas heteronormativas, mas também celebra a autenticidade e a profundidade das relações amorosas entre mulheres. A descrição das interações e da conexão emocional revela como o amor pode ser uma força transformadora que desafia e redefine padrões sociais, oferecendo uma visão enriquecedora e inclusiva da experiência feminina. Dessa forma, Evaristo contribui para uma compreensão mais ampla e diversificada do amor e da identidade, mostrando que essas experiências são tão multifacetadas quanto as mulheres que as vivem.

Em “Americanah”, Chimamanda Ngozi Adichie oferece uma análise profunda das pressões sociais sobre mulheres negras na diáspora, especialmente nos Estados Unidos. Através de personagens multifacetadas e narrativas ricas, Adichie expõe como a raça e o gênero podem influenciar as expectativas sociais, a autoimagem e as interações cotidianas. Um trecho particularmente revelador do livro aborda as nuances da interseccionalidade, ilustrando as pressões únicas enfrentadas pelas mulheres negras nos Estados Unidos e como essas pressões moldam suas vidas de maneiras profundas e muitas vezes dolorosas.

A escritora aborda de maneira crítica a expectativa social de que as mulheres negras nos Estados Unidos devem ser vistas como “fortes”. Essa noção de força, embora muitas vezes celebrada, pode ser limitante e opressiva, pois ignora a humanidade completa das mulheres negras, incluindo suas vulnerabilidades e emoções. Adichie revela como essa expectativa impõe uma máscara de resiliência constante, impedindo que essas mulheres expressem suas verdadeiras experiências e sentimentos. Ao explorar as dinâmicas de relacionamentos e as escolhas de parceiros, é essencial considerar como fatores raciais e étnicos influenciam essas decisões e suas implicações emocionais. O parágrafo a seguir oferece uma reflexão crítica sobre as preferências raciais em contextos de namoro e como essas escolhas podem revelar e reforçar estereótipos e preconceitos. Ao discutir a forma como homens de diferentes etnias selecionam parceiras e a forma como isso pode afetar a percepção de valor e amor, a citação ilustra a complexidade das interseccionalidades raciais e de gênero nas relações afetivas. Essa análise ajuda a entender como as experiências pessoais são moldadas por essas interações e como o verdadeiro amor pode transcender tais categorias preconceituosas.

E vi vários perfis. Mas sabe a hora em que você escolhe em qual etnia está interessado? Os homens brancos escolhem mulheres brancas e os mais corajosos escolhem asiáticas e hispânicas. Os homens hispânicos escolhem brancas e hispânicas. Os homens negros são os únicos que provavelmente vão escolher “todas”, mas alguns nem escolhem as mulheres negras. Escolhem brancas, asiáticas e hispânicas. Não fez com que eu me sentisse muito amada. Mas o que o amor tem a ver com essas escolhas? Você pode entrar no supermercado, encontrar alguém por acaso e se apaixonar, e essa pessoa não ser um membro da raça que você escolheria on-line (Adichie, 2013, p. 272).

A autora também aponta para o duplo padrão em que as mulheres negras de personalidade forte são vistas como ameaçadoras. Isso força muitas a moderarem suas palavras e ações, resultando em uma autocensura que sufoca sua autenticidade e liberdade de expressão. Esse comentário é um lembrete poderoso das complexas dinâmicas de poder que operam na interseção de raça e gênero, e da necessidade urgente de reconhecer e desafiar esses estereótipos limitantes para permitir que as mulheres negras vivam suas vidas de forma plena e autêntica.

Ademais, a exploração da interseccionalidade na literatura revela como raça, gênero, sexualidade e outras formas de identidade se entrelaçam para moldar as experiências humanas de maneira profunda e multifacetada. As autoras nos oferecem narrativas poderosas que expõem as diversas opressões enfrentadas pelas mulheres negras, ao mesmo tempo que celebram suas resistências e subjetividades. Ao iluminar as vivências individuais e coletivas de suas personagens, essas obras não apenas desafiam estereótipos, mas também ampliam o entendimento das lutas sociais contemporâneas, convidando à reflexão sobre as maneiras de construir uma sociedade mais justa e inclusiva. A literatura, nesse sentido, continua a ser uma ferramenta indispensável para questionar, confrontar e dismantelar as estruturas de poder que perpetuam desigualdades interseccionais.

4. Narrativas de empoderamento: o papel da literatura no empoderamento feminino e negro

Para abordar o tema das narrativas de empoderamento atualmente, é essencial considerar como a literatura contemporânea tem explorado a complexidade das identidades femininas e negras. Obras como “Olhos d’Água” e “Americanah”, oferecem representações poderosas que vão além dos estereótipos, proporcionando visibilidade e voz a personagens historicamente marginalizadas. Essas narrativas não apenas exploram as desigualdades de gênero e raça, mas também celebram a resiliência e a autonomia das mulheres negras. Ao utilizar trechos dessas obras, podemos entender como as autoras promovem o empoderamento ao questionar as normas sociais e ao enfrentar diretamente as opressões. Analisando as citações desses livros, é possível refletir sobre a importância de tais narrativas para inspirar a conscientização e a mudança social, mostrando que a literatura é um instrumento vital para a transformação e a construção de um mundo mais justo e igualitário.

Em “Olhos d’Água”, Conceição Evaristo frequentemente explora temas de resistência, resiliência e empoderamento através das histórias de mulheres que, apesar das adversidades, escolhem viver suas vidas com dignidade e coragem. “Mas achava também que qualquer vida era um risco e o risco maior era o de não tentar viver” (Evaristo, 2014, p. 19). Essa passagem reflete uma atitude de coragem e determinação em face dos desafios

da vida. Ela transmite a ideia de que viver plenamente, apesar dos riscos e dificuldades, é um ato de resistência e afirmação da própria existência, algo que é fundamental para o empoderamento feminino, especialmente no contexto das mulheres negras que enfrentam múltiplas formas de opressão.

Nessa passagem, Evaristo nos leva a refletir sobre o empoderamento geracional, em que os legados de resistência são passados de avó para neta. A personagem Querença, ao evocar a sabedoria de sua avó Duzu, encontra forças para seguir em frente, honrando a ancestralidade que a forma e fortalece sua identidade. O voo simbólico, representando a liberdade e a continuidade dos sonhos, revela como o empoderamento é alimentado pela memória, pela herança cultural e pelo afeto, permitindo que as novas gerações carreguem as histórias de luta e sobrevivência de seus antepassados.

Menina Querença, quando soube da passagem da Avó Duzu, tinha acabado de chegar da escola. Subitamente se sentiu assistida e visitada por parentes que ela nem conhecera e de quem só ouvira contar as histórias. Buscou na memória os nomes de alguns. Alafaia, Kiliã, Bambene... Escutou os assobios do primo Tático lá fora chamando por ela. Sorriu pesarosa, havia uns três meses que ele também tinha ido... Querença desceu o morro recordando a história de sua família, de seu povo. Avó Duzu havia ensinado para ela a brincadeira das asas, do voo. E agora estava ali deitada nas escadarias da igreja. E foi no delírio da avó, na forma alucinada de seus últimos dias, que ela, Querença, haveria de sempre umedecer seus sonhos para que eles florescessem. (Evaristo, 2014, p. 29).

Esse fragmento destaca o poder transformador da ancestralidade e da memória como fontes de força. Querença, ao lembrar os ensinamentos de sua avó, encontra nos laços familiares uma energia que transcende o tempo e o espaço. O voo que herda simboliza mais do que resistência: é a continuidade dos sonhos em meio à adversidade. Ao valorizar suas raízes, Querença reforça sua identidade, mostrando que o empoderamento vai além do individual, sendo moldado pelas conexões com sua história e os que vieram antes. Assim, o legado da avó torna-se um guia para que os sonhos da neta floresçam, revelando o poder da transmissão geracional na busca por liberdade e dignidade.

Por outro lado, em “Americanah”, Adichie aborda questões de representatividade e inclusão nas mídias, destacando a falta de representatividade de mulheres negras. A personagem enfatiza que os padrões de beleza predominantes ignoram completamente as necessidades e características únicas das mulheres negras, como a cor da pele, o tipo de cabelo e as cores de maquiagem que lhes convêm.

Ou seja, três mulheres negras em cerca de duas mil páginas de revistas femininas, e todas são mestiças ou racialmente ambíguas, de modo que também poderiam ser italianas, porto-riquenhas ou sei lá. Nenhuma tem a pele escura. Nenhuma se parece comigo, então eu não posso pegar dicas de maquiagem nestas revistas. Olhe, este artigo diz que você deve beliscar as bochechas para ficar corada, porque

supõe que todas as leitoras da revista têm uma pele que fica corada desse jeito. Este aqui fala em produtos para o cabelo de todas — e ‘todas’ significa louras, morenas e ruivas. Eu não sou nada disso. E este fala dos melhores condicionadores — para cabelo liso, cacheado e encaracolado. Não crespo. Está vendo o que eles chamam de cabelo encaracolado? Meu cabelo nunca fica assim. Este aqui fala de combinar a cor de seus olhos com a cor da sombra — olhos azuis, verdes e castanho-esverdeados. Mas meus olhos são negros, então eu não sei que sombras funcionam para mim. Este diz que este batom rosa é universal, mas eles querem dizer universal se você for branca, porque eu ia parecer uma palhaça se tentasse usar esse tom. Ah, veja, aqui temos algum progresso. Um anúncio de base para o rosto. Tem sete tons diferentes para pele branca e um tom genérico de chocolate, mas isso já é um progresso. Agora vamos conversar sobre racialmente tendencioso. (Adichie, 2013, p. 356)

Ao criticar a ausência de diversidade, essa passagem reflete a importância do empoderamento feminino ao desafiar e expor a marginalização de mulheres negras em contextos que deveriam ser inclusivos e representativos de todas as mulheres. Essa crítica é um ato de resistência e um chamado à inclusão, sublinhando a necessidade de uma representação mais diversificada e autêntica nos meios de comunicação, para que todas as mulheres possam se ver refletidas e valorizadas. Esse excerto de “Americanah” reflete o impacto da racialização sobre a protagonista Ifemelu ao se mudar para os Estados Unidos. Ao deixar a Nigéria, onde sua cor de pele nunca havia sido um fator definidor de sua identidade, Ifemelu depara-se com a realidade de que, na América, a raça desempenha um papel central na forma como as pessoas são vistas e tratadas. Esse momento marca um ponto crucial de conscientização, em que ela percebe que ser “negra” nos Estados Unidos não é apenas uma característica física, mas uma construção social carregada de expectativas, estereótipos e opressões. A surpresa de Ifemelu diante dessa categorização revela as complexidades da experiência de imigração e identidade em um país onde as divisões raciais são profundamente enraizadas.

Ela havia se tornado negra na América, e estava surpresa por isso. Antes, não era negra. Apenas uma pessoa. Sua cor não lhe dizia nada. Na Nigéria, ela não pensava em si mesma como negra. Mas aqui, em seu novo país, ela era negra. Porque aqui a raça era importante. Aqui, você vivia sua vida em categorias cuidadosamente escolhidas. (Adichie, 2013, p. 175)

Essa citação sintetiza a complexa jornada de autodescoberta de Ifemelu e a forma como o contexto social molda a identidade. Ao reconhecer como a raça é construída e imposta na América, Ifemelu adquire uma nova compreensão de si mesma e do mundo ao seu redor. Esse despertar não apenas a empodera, mas também a capacita a questionar e resistir às categorias limitantes impostas pela sociedade. A partir desse ponto, Ifemelu passa a construir uma narrativa própria, desafiando as convenções e reivindicando sua individualidade em meio às expectativas raciais que a cercam.

Embora suas abordagens e contextos sejam distintos, as obras de Conceição Evaristo e Chimamanda Ngozi Adichie convergem em seu compromisso com a justiça social, a igualdade de gênero e a valorização das experiências das mulheres, especialmente as negras. Ambas autoras utilizam suas narrativas para denunciar as opressões estruturais e culturais que afetam essas mulheres, ao mesmo tempo em que celebram sua resistência e resiliência. As personagens que criam enfrentam desigualdades de raça e gênero, revelando a importância da ancestralidade, da memória e da representatividade como fontes de força. Suas obras, além de enriquecer o movimento feminista contemporâneo, fornecem novos horizontes para entender como o empoderamento é construído, nutrido e transmitido. A literatura, nesse sentido, se torna uma ferramenta vital na construção de um futuro mais justo e inclusivo, onde todas as mulheres, independentemente de raça, classe ou origem, possam se reconhecer, se empoderar e transformar o mundo ao seu redor.

As obras “Olhos d’Água”, de Conceição Evaristo, e “Americanah”, de Chimamanda Ngozi Adichie, oferecem perspectivas complementares e contrastantes sobre as vivências de mulheres negras em contextos culturais e históricos distintos. Enquanto Evaristo explora as marcas deixadas pela colonização e escravidão no Brasil, Adichie foca na diáspora africana, destacando as complexidades da identidade negra em um contexto migratório, especialmente entre a Nigéria e os Estados Unidos. Essas abordagens refletem as realidades socioculturais específicas de Brasil e Nigéria e as diferentes trajetórias literárias das autoras, mas ambas convergem ao oferecer narrativas poderosas de empoderamento, resistência e identidade feminina.

Em “Olhos d’Água”, Evaristo enfatiza a importância das relações familiares e a transmissão de sabedoria entre gerações, reforçando a força comunitária e a ancestralidade como pilares da resistência das mulheres negras brasileiras. O livro explora as cicatrizes do passado escravocrata e colonial, mostrando como essas marcas ainda moldam as experiências sociais e econômicas da população negra no Brasil. A linguagem lírica e poética da autora, que incorpora elementos de oralidade e tradição afro-brasileira, cria uma atmosfera intimista e reflexiva, que dá voz às experiências cotidianas de dor e resiliência.

Já em “Americanah”, Adichie aborda as relações interpessoais em um cenário multicultural, explorando os desafios de gênero, raça e classe em uma perspectiva global. A obra investiga as transformações que a protagonista, Ifemelu, vivencia ao migrar da Nigéria para os Estados Unidos, confrontando-se com uma realidade em que a raça adquire uma centralidade que não possuía em seu país de origem. Nesse contexto, Adichie combina crítica social incisiva com humor, questionando normas americanas e ressaltando as tensões da vida na diáspora. A narrativa mais direta e contemporânea oferece uma visão crítica das complexas expectativas sociais e das nuances do amor e da identidade em um mundo marcado pela migração.

Essas divergências narrativas e estilísticas não apenas enriquecem a compreensão das múltiplas formas de opressão enfrentadas por mulheres negras, mas também demonstram como diferentes contextos culturais e históricos podem moldar as experiências de empoderamento. Enquanto “Olhos d’Água” destaca a força da comunidade e da ancestralidade em um Brasil pós-colonial, “Americanah” revela os desafios de navegar entre diferentes mundos, onde questões de raça, classe e identidade sexual se entrelaçam. Assim, ambas as obras, com suas perspectivas únicas, oferecem uma contribuição valiosa para o entendimento das complexidades da identidade negra e feminina no cenário literário contemporâneo.

4.1 Literatura e ensino

Tanto Evaristo quanto Chimamanda possuem obras inspiradoras que podem e devem ser apresentadas nas escolas, pois têm uma linguagem acessível e retratam histórias reais sobre o cotidiano das mulheres. Isso contribui para o ensino sobre os preconceitos e a discriminação enfrentados pelos negros, especialmente pelas mulheres, nos dias de hoje. De maneira lenta, mas gradualmente positiva, a educação está deixando de ser um espaço que perpetua privilégios e se transformando em um ambiente que promove a igualdade e o respeito às diversidades. As estruturas racistas, machistas, homofóbicas e classistas, reforçadas tanto pela escola quanto pela sociedade, estão sendo questionadas.

As escritoras Chimamanda e Conceição Evaristo são amplamente reconhecidas por suas produções literárias e pela forma como despertam sentimentos em seus leitores. Embora seja ficção, suas escritas, se baseiam em suas experiências pessoais, históricas e ancestrais, como mulher negra, filha, mãe e alguém que vivenciou a privação material. Seus relatos não descrevem exatamente o que elas vivenciaram, mas refletem as experiências que poderia ter tido, além de relatar as vivências de mulheres, homens e crianças em situações sociais e identitárias semelhantes às dela.

Assim, oferecer aos alunos acesso às obras de Evaristo e Chimamanda é uma prática que une dois elementos importantes: o estímulo à leitura literária, previsto no currículo escolar e enfatizado pela BNCC (Base Nacional Comum Curricular), e o debate necessário sobre o passado e o futuro da nossa sociedade. A escritora Adichie, em uma de suas reflexões, afirma que “o problema com os estereótipos não é que sejam falsos, mas que são incompletos. Eles fazem com que uma história se torne a única história”. Dessa forma, ao permitir que uma visão mais ampla sobre a experiência de grande parte da população brasileira seja abordada na educação, a partir do PNLD (Programa Nacional do Livro e do Material Didático) de 2018, três livros de Evaristo foram indicados como leituras para estudantes do Ensino Médio em todas as escolas públicas do Brasil, entre eles a coletânea de contos “Olhos d’água.” O manual voltado para professores sobre este título aborda tanto a reflexão

e discussão sobre problemas sociais que afetam a comunidade negra, quanto atividades que apresentam aspectos importantes da cultura negra, muitas vezes desconhecidos pelos alunos. A inclusão de “Americanah” no ambiente escolar permite que os estudantes reflitam sobre preconceitos e discriminação de uma perspectiva global, ampliando a compreensão das relações interpessoais e da formação identitária em um mundo cada vez mais conectadas.

Considerações finais

A análise das obras de Conceição Evaristo e Chimamanda Ngozi Adichie permite reconhecer a literatura feminista como um espaço essencial de resistência e visibilidade para as mulheres negras, cujas experiências históricas de opressão muitas vezes foram silenciadas ou ignoradas. Ambas as autoras utilizam suas narrativas para explorar as complexas intersecções de raça, gênero e classe, abrindo caminhos para debates sobre identidade, pertencimento e igualdade. Enquanto Evaristo revela as vivências da mulher negra no Brasil através de uma linguagem poética e intimista, Adichie questiona as normatividades raciais e culturais do Ocidente, especialmente em seu retrato da diáspora africana.

O estudo comparativo destaca não apenas as particularidades culturais e históricas de cada contexto, mas também os pontos de convergência que unem as lutas das mulheres em diversas partes do mundo. Evaristo e Adichie, em suas obras, reafirmam a importância da memória e da ancestralidade como fontes de força e empoderamento, ampliando a presença de vozes femininas negras na literatura contemporânea. Dessa forma, a literatura feminista transcende o âmbito artístico, tornando-se uma ferramenta de transformação social que incentiva reflexões sobre justiça social, igualdade e inclusão.

Portanto, a literatura feminista no século XXI, representada por autoras como Evaristo e Adichie, fortalece a construção de um discurso plural, questionando estruturas de poder e propondo novas perspectivas de liberdade e dignidade para as mulheres negras. Suas contribuições, além de enriquecerem o cenário literário, desafiam leitores a repensarem preconceitos e a valorizarem a diversidade de experiências que compõem a sociedade global.

Referências

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **Americanah**. São Paulo: Cia das Letras, 2013.

ADICHIE, Ngozi. Chimamanda. **Sejamos todos feministas**. [s.l.: s.n.]. Disponível em: <https://professor.pucgoias.edu.br/sitedocente/admin/arquivosUpload/7771/material/LIVRO%20Sejamos-Todos-Feministas.pdf>. Acesso em: 4 nov. 2024.

CRENSHAW, Kimberlé. **Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory, and Antiracist Politics**.” University of Chicago Legal Forum, vol. 1989, nº. 1, 1989, pp. 139-167.

EVARISTO, Conceição. **Olhos D’água**. Rio de Janeiro: Pallas, 2014.

GILMAN, P. et al. **Mulheres em cena: Uma análise de gênero em “The Yellow Wallpaper” de Charlotte.** [s.l: s.n.]. Disponível em: https://letras.ufv.br/wp_content/uploads/2023/05/TCC-Aline-Santos-artigo.pdf Acesso em: 10 nov. 2024. Acesso em: 10 Nov. 2024f.

JEANINE, C.; ZINANI, A. **CRÍTICA FEMINISTA: Uma contribuição para a história da literatura.** [s.l: s.n.]. Disponível em: <https://editora.pucrs.br/edipucrs/acessolivres/Ebooks/Web/978-85-397-0198-8/Trabalhos/18.pdf>. Acesso em: 4 nov. 2024.

WOOLF, Virginia. **Um teto todo seu.** Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4671119/mod_resource/content/0/Um%20Teto%20Todo%20Seu%20-%20Virginia%20Woolf.pdf. Acesso em: 04 nov. 2024.

WOLLSTONECRAFT, M. **Reivindicação dos direitos da mulher.** [s.l.] Boitempo Editorial, 2017.

Temas Livres:

As saídas de emergência estão sinalizadas: destinação e animalidade em três poemas de *Le chemin familial du poisson combatif*, de Pierre Alferi

*The Emergency Exits Are Marked: destination and animality in three
poems from Le chemin familial du poisson combatif by Pierre Alferi*

DOI: 10.59666/fiosdeletras.v2i05.5073

Revista Fios de Letras
ISSN: 2966-0130
v. 2, n. 05, e052506, jul-dez, 2025

Informações sobre os autores:

1 Doutorando em Teoria e História Literária pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Mestre em Letras e Artes pela Universidade do Estado do Amazonas (UEA) e licenciado em Letras Língua Portuguesa pela mesma instituição.

Fluxo editorial:

Recebido: 28/11/2025

Aceito: 15/01/2026

Publicado: 15/01/2026



This work is licensed under a Creative Commons
Attribution 4.0 International License.

Plagius

Verificador de Plágio

Jamerson Eduardo Reis Silva ¹



Universidade Estadual de Campinas



reis.je91@gmail.com



Resumo: O presente trabalho tem como objetivo apresentar uma leitura de três poemas de *Le chemin familial du poisson combatif*, de Pierre Alferi. Nos referidos poemas, o poeta nos apresenta um experimento concentrado no movimento de sair. Esses versos recuperam poeticamente as formulações científicas do biólogo germânico Jakob Von Uexküll a respeito da noção de “caminho familiar” e sua construção por animais como o peixe lutador e a gralha. Uexküll, em suas formulações, busca nos convencer que os animais são organismos que interagem diretamente com o mundo e que cada interação configura também um ponto de vista, um mundo desconhecido. Tal esforço é de alguma forma recuperado por Alferi, que buscará explorar o princípio básico do projeto científico do biólogo germânico: o empréstimo do ponto de vista de um animal espectador. A recuperação, entretanto, não deixa de carregar consigo alguns problemas, ignorados por Uexküll, cujo foco é a instauração de uma nova perspectiva científica em relação ao comportamento animal, como as limitações de acesso a um ponto de vista semelhante, mas completamente outro. Em outras palavras, a transposição da “experiência” perceptiva de um animal pela via da linguagem humana não deixa de ser, em certa medida, uma transposição limitada pela própria linguagem e, por consequência, contaminada pela nossa própria percepção. Como pretendemos propor nesta leitura, Alferi não só não ignorou tal problema como fez dele uma das motivações para sair, uma saída pela poesia que não deixa de ser uma exploração das limitações do gênero, mas também início de uma caminhada em direção à noção de animalidade e seu caráter dito insondável.

Palavras-chave: Poesia. Animalidade. Pierre Alferi.

Abstract: The aim of the present study is to offer a reading of three poems from *Le chemin familier du poisson combatif*, by Pierre Alferi. In these poems, the poet presents an experiment centered on the act of setting out. The verses poetically rework the scientific formulations of the German biologist Jakob von Uexküll concerning the notion of the “familiar path” and its construction by animals such as the fighting fish and the jackdaw. In his formulations, Uexküll seeks to persuade us that animals are organisms that interact directly with the world and that each interaction also constitutes a point of view—an unknown world. This effort is, in a certain sense, taken up by Alferi, who explores the fundamental principle of the biologist’s project: the borrowing of an observing animal’s point of view. Such a recovery, however, inevitably carries with it certain problems overlooked by Uexküll, whose focus lies in establishing a new scientific perspective on animal behavior—namely, the limitations inherent in accessing a point of view that is similar yet entirely other. In other words, the transposition of an animal’s perceptual “experience” through human language is, to some extent, constrained by language itself and consequently shaped by our own perception. As this reading proposes, Alferi not only acknowledges this problem but makes it one of the motivations for setting out—a departure enacted through poetry, which becomes both an exploration of the genre’s limitations and the starting point of a journey toward the notion of animality and its supposedly unfathomable character.

Keywords: Poetry; Animality; Pierre Alferi.

*Come shadow, come, and take this shadow up,
Julia’s Wild, de Louis Zukofsky*

*Alors j’ai bien besoin de toi pour avancer:
Une défense de la poésie, de Pierre Alferi*

Este texto tem como foco uma saída. O início de uma caminhada em direção à noção de animalidade e seu caráter dito insondável, em que perguntar se o caminho tomado em direção ao destino faz sentido e quem faz o caminho é tão ou até mais importante que chegar a ele. Algo que pode ser descrito como um experimento, nos sentidos do exercício científico e da ação de experimentar um fenômeno físico, o de sair. Para começar a tornar familiar o rumo, é importante especificar que o experimento em questão é levado a cabo pelo poeta, romancista, tradutor e professor francês Pierre Alferi (1963-2023) nos primeiros três poemas de seu segundo livro, *Le chemin familier du poisson combatif* (1992).

O livro citado é mais um daqueles em que há a presença de animais, uma aparição comum em grande parte da obra de Alferi, como bem demonstra Trudel em *Entre Zone et Zoo: Figures et écriture du devenir-animal chez Pierre Alferi* (2012), texto focado na figuração do animal nos textos do poeta francês. Entretanto, como pretendemos demonstrar, o que separa o livro em questão de seus semelhantes é o aprofundamento do mecanismo

experimental já presente em seu livro de estreia, *Les allures naturelles* (1991), que explora a antinaturalidade do movimento animal, e uma interessante inversão no modo de lidar com o animal e, por extensão, a animalidade, ao tomar a experiência dita humana como ponto de partida/encontro dessa noção.

Publicado em 1992, entre textos importantes para a compreensão de uma poética alferriana, como *Chercher une phrase* de 1991, *Vers le prose* de 1994 e *La mécanique lyrique* com Olivier Cadiot de 1995, *Le chemin familial du poisson combattif*, como propõe sua quarta capa, é um “relatório de uma aventura” dividido a partir de quatro experiências usuais: sair, passar o tempo, voltar para casa e observar. Cada uma das quatro partes possui uma estrutura básica introduzida por uma imagem e um curto poema prólogo grafado em itálico e uma sequência de poemas em que há uma alternância entre um poema “comum” e uma *reprise*, que segundo prescreve o livro são poemas que têm o primeiro verso em maiúsculas e são feitos para serem lidos duas vezes (LCF, p. 8). As três primeiras partes possuem ainda no fim de cada sequência um poema de um verso só grafado em itálico, uma espécie de conclusão acerca do experimento, que na verdade são *cut ups*¹ do livro *Mondes animaux et monde humain suivi de la Théorie de la signification* (1965), tradução francesa da primeira obra do etólogo nascido na Estônia e radicado na Alemanha, Jakob Von Uexküll. Como bem explora o ensaio *Pierre Alferi and Jakob von Uexküll* de Michael Sheringham (2010), a obra de Uexküll é a fonte de todos os quatro experimentos que dividem o livro: *Le chemin familial du poisson combattif* (O caminho familiar do peixe lutador), *Le moment de l'escargot* (O momento do caracol); *Demeure et territoire de l'épinoche* (Lar e território do esgana-gato); *La même rue, pour un oeil de mouche* (A mesma rua, pelos olhos de uma mosca).

Apesar das várias possibilidades de leitura que todas as partes do livro oferecem em relação à já mencionada questão animal, resolvemos nos concentrar na primeira parte e, mais especificamente, em seus três primeiros poemas, considerando que além de representarem um recorte menor da estrutura base de todas as partes do livro: poema introdutório-poema-*reprise*, também permitem uma leitura mais focada no processo de destinação que, segundo acreditamos, é uma das chaves para a compreensão de uma das dimensões mais importantes da questão animal para Alferi: a busca por uma resposta ou a construção de um caminho familiar frente ao mundo desconhecido e inacessível da experiência animal.

Nesse contexto, faz bastante sentido que o poeta busque um diálogo com a obra de Uexküll, cujas primeiras linhas de introdução também serviram tranquilamente como uma introdução ao livro de Alferi: “*Ce petit livre n’a pas prétention de servir de guide à une nouvelle science. Il s’en tient d’abord à ce que l’on peut nommer la description d’une*

¹ Descrito por Alferi e Olivier Cadiot em *La mécanique lyrique* (1995, p. 10) como o processo de recuperação de um texto já produzido em um contexto que possa renovar sua leitura, uma espécie de exumação do texto morto.

promenade dans des mondes inconnus”² (1965, p. 13). A dita “caminhada por mundos desconhecidos” de Uexküll é ao mesmo tempo um esforço científico e ético de busca de sentido, considerando que as ideias propostas em seu livro, em especial da noção de *Umwelt*, são uma resposta à visão mecanicista dos animais presente no racionalismo cartesiano. Isso fica claro quando, na introdução, Uexküll simula um diálogo entre um fisicista e um biólogo acerca do tema para ilustrar seu ponto de vista. Durante o diálogo em que o fisicista afirma que os organismos são estruturas mecânicas que respondem a qualquer tipo de estímulo da mesma forma, o biólogo vai demonstrar, a partir do ponto de vista de uma pulga, que, ainda que possa aceitar a visão de que organismos funcionam como máquinas, as respostas a estímulos na verdade dependeriam de “operadores”; isto é, dependendo do estímulo, o “operador” do mecanismo escolhe reagir ou não. Buscando exemplificar, o aparelho olfativo de uma pulga não é um mecanismo e sim um dos “operadores” por meio dos quais o artrópode responde aos estímulos do mundo ao seu redor. Desse modo, Uexküll busca nos convencer que os animais são organismos que interagem diretamente com o mundo e que cada interação configura também um ponto de vista, um mundo desconhecido.

Tal esforço é de alguma forma recuperado por Alferi em *Le chemin familier du poisson combattif*, considerando que buscará explorar o princípio básico do projeto científico do biólogo germânico: o empréstimo do ponto de vista de um animal espectador (SHERINGHAM, 2010, p. 125). A recuperação, entretanto, não deixa de carregar consigo alguns problemas, ignorados por Uexküll, cujo foco é a instauração de uma nova perspectiva científica em relação ao comportamento animal, como as limitações de acesso a um ponto de vista semelhante, mas completamente outro. Em outras palavras, a transposição da “experiência” perceptiva de um animal pela via da linguagem humana não deixa de ser, em certa medida, uma transposição limitada pela própria linguagem e, por consequência, contaminada pela nossa própria percepção.

Como pretendemos propor nesta leitura, Alferi não só não ignora tal problema como fez dele uma das motivações para *sair*, uma saída pela poesia que não deixa de ser uma exploração das limitações do gênero, uma das questões que movem a contemporaneidade da produção poética francesa dos anos 90, como aponta Gleize (2004, p. 47). O rumo e os efeitos da saída motivada por esse problema tornam-se ainda mais interessantes quando o poeta nivela o campo das espécies ao lidar apenas com a perspectiva do *homo sapiens* ao submeter-se, do seu modo, ao mesmo experimento que Uexküll utiliza para apresentar a noção de caminho familiar, um aspecto do comportamento animal ligado à percepção visual e reconhecimento do ambiente (UEXKÜLL, 1965, p. 63). Para tentar explicar o funcionamento do caminho familiar, Uexküll recorre a uma analogia simples, ele sugere que

2 “Este pequeno livro não pretende ser uma introdução a uma nova ciência. Pelo contrário, limita-se a ser apenas o que se poderia chamar de uma caminhada por mundos desconhecidos” (Todas as traduções presentes no texto são de nossa autoria).

imaginemos um passeio por uma área não familiar acompanhados de um guia local. Certo do caminho a seguir pelas incontáveis árvores e rochas, que para nós são uma paisagem qualquer, ele nos guiará com facilidade porque consegue diferenciá-las transformando-as em uma espécie de sinalização do caminho a seguir. A experiência subjetiva anterior com o ambiente cria o guia, e o guia é por sua vez o próprio caminho familiar. Antes de ceder à tentação de começar pelo meio do caminho, é importante que nos voltemos para o início, para o poema prólogo:

*Pour faire cette expérience
on place dans un aquarium
une cloison d'un bord à l'autre
percée en deux endroits
et une seconde au milieu
perpendiculaire et libre. Alors
en lui montrant une proie
on entraîne un poisson combatif
par le premier passage
le long de la seconde cloison
par le second passage
dans une ronde. Ensuite
voyant des proies à sa portée
il reféra tout le détour. Ainsi
le jeune choucas retourne
à son point de départ
qu'il n'avait pas reconnu
en venant par l'autre côté
(LCF, p. 13)³.*

É no prólogo que somos apresentados ao experimento com um peixe lutador descrito por Uexküll e uma observação acerca do comportamento das gralhas convertidas aqui em um poema de 18 versos por Alferi. No primeiro momento, podemos destacar a concisão com a qual o poeta francês nos oferece a descrição do passo a passo do experimento, que é aparentemente simples: precisaríamos apenas inserir duas divisórias, uma delas com dois furos, em um aquário, e em seguida induzir um peixe lutador a fazer o caminho já definido entre as divisórias, mostrando-lhe uma “presa”. A linguagem objetiva comum aos gêneros instrucionais não deixa de carregar consigo o aspecto cinematográfico comum à poesia de Alferi, comentado por autores como Lemos (2017, p. 49), que de forma precisa aponta no uso do *enjambement* pelo poeta “um instrumento de corte e montagem”, afirmação que pode

3 “Para fazer esse experimento / pomos uma divisória entre / as bordas de um aquário / perfurada em dois lugares / e uma segunda no meio / perpendicular e livre. Então / mostrando-lhe uma presa / guiamos um peixe lutador / através da primeira passagem / ao longo da segunda divisória / pela segunda passagem / em um círculo. Desse modo, / revendo a presa ao seu alcance / ele repetirá todos os desvios. Tal qual / a jovem gralha retorna / ao seu ponto de partida / que não reconheceu / ao vir da direção contrária” (tradução nossa).

ser comprovada de maneira mais aparente nas transições entre os versos 6-7, 12-13 e 14-15, mas que em todos os versos garante um ritmo de passo a passo que auxilia na compreensão detalhada do experimento. O detalhamento das ações nos primeiros 12 versos assume uma posição importante em um contexto de leitura em que o leitor pode se sentir atraído a tomar a saída sinalizada pela indefinição do pronome *on* do início do segundo verso. Uma saída rumo ao mundo desconhecido da percepção do outro a partir do experimento proposto por Alferi, que nos permite sugerir que o que está em jogo não é necessariamente quem executará as ações e sim quem deseja executá-las. O modo pelo qual o poeta se dirige ao seu destinatário, repassando-lhe instruções, enseja do último uma postura ética, no sentido de envolver-se ele também com o experimento/poema e eventualmente pensar algo a respeito de seus “resultados”. Assim envolvidos, podemos seguir adiante e, com as divisórias já dispostas, continuar a executar as instruções do poeta, que agora nos recomenda guiar o peixe lutador por entre as divisórias mostrando-lhe uma “presa”. Se executadas como sinalizadas, as ações nos permitirão contemplar o seguinte resultado: ao removermos as divisórias e mostrarmos uma “presa” novamente ao peixe lutador, ele refará os “desvios” anteriormente impostos pelas divisórias, entretanto, ao invés de sugerir que esta é portanto mais uma prova da existência do caminho familiar, como faz o autor original do experimento, Alferi realiza um corte abrupto introduzindo uma observação a respeito do comportamento de um segundo animal, a gralha, que também está presente no trecho do livro em que Uexküll discute o caminho familiar. A inserção do recorte é interessante, pois, além de introduzir um outro ser cuja percepção é totalmente diferente daquela do peixe lutador, retoma apenas um trecho específico da observação do etólogo gêrmanico, que, em sua versão integral, nos informa que, ao voarem ao redor de uma casa, as gralhas jovens tendem a refazer o caminho para retornar ao ponto de saída, uma vez que não o reconhecem vindo da direção contrária. O poema recupera apenas o retorno da gralha e aponta para uma relação de semelhança entre as espécies: como o peixe lutador, que tende a retomar os desvios, a gralha refaz o caminho guiada pela percepção e experiência física original de já o ter feito. Isso nos permitiria sugerir que, se por um lado o objetivo de Uexküll é apresentar as diferenças de percepção de mundo de diferentes espécies, o de Alferi seria o de insistir rastros de semelhança que as aproximam, recuperando o experimento no poema como um desvio para pensar na emergência das questões animais em um contexto de extinções em massa já bastante relevante no início dos anos 90. Essa recuperação se constitui ainda como uma tentativa de buscar uma saída pela poesia de uma estrutura de pensamento binária que produz a ideia de superioridade do homem, insistindo nas diferenças entre as categorias humano e animal, uma máquina antropológica, como propõe Agamben em *O aberto* (2013). Nesse sentido, o *cut up* do texto de Uexküll complementa o caráter de pesquisa científica que ecoa no versos, que podem

então ser lidos como parte da busca por uma resposta no corpo do texto morto. Reanimado, ele agora nos oferece a oportunidade de buscar por conta própria a partir da execução do experimento: o poema seguinte.

Composto por 37 versos, o segundo poema possui uma marcação de primeira pessoa que ajuda a identificá-lo como uma espécie de relato do experimento proposto pelo poema prólogo concentrado no primeiro passo do processo de construção do caminho familiar, o ato de sair. Nesse contexto, o uso da primeira pessoa no poema, de um *je* (eu), que pode parecer uma escolha comum à escrita de um relatório de experiência, ganha no poema algumas dimensões a serem exploradas que podem auxiliar na compreensão do mecanismo lírico, para usar a expressão de Alferi e Cadiot, que faz mover a instauração do caminho familiar no mundo desconhecido da experiência animal.

A primeira diz respeito à inversão da dinâmica observador-objeto de observação que corresponde à própria relação entre humano (sempre observador) e animal (sempre objeto de observação). Alferi se recusa a repetir o experimento como proposto no poema prólogo, toma um desvio consciente para complicar o caminho usual e criar um cenário de observação. Assumindo a partir de um *je* o risco de ser também objeto de observação, uma “cobaia autônoma”. Vale ressaltar que essa recusa, além de estar alinhada à perspectiva anti-anropocêntrica do poeta francês em relação à presença do animal na literatura — que, como bem aponta Trudel (2012, p. 150), resiste em enxergar nesse outro uma simples metáfora ou alegoria — não se configura como uma negação do caráter experimental do livro, pelo contrário, o novo paradigma de observação tem relação direta com a própria noção de experimento na obra do poeta. Segundo Bergstrom (2020, p. 212), em seu trabalho poético, Alferi parece se esforçar por meio de um rigoroso e contínuo exercício experimental para descobrir o que é possível ser inserido em um texto. Assim, não seria um exagero supor que a inversão nesse caso tem relação direta com a impossibilidade de textualizar a percepção do peixe lutador ou da gralha durante o processo de estabelecimento do caminho familiar dessas espécies, restaria para manter a rigorosidade do experimento recorrer ao animal próprio: o *je* ou *homo sapiens*; sinalizando por meio da primeira pessoa a presença de um animal, uma saída de emergência para fora de uma interioridade exclusivamente humana e, portanto, capaz de oferecer uma percepção passível de textualização.

A segunda diz respeito à adoção da primeira pessoa pelo poeta como uma estratégia de integração de um destinatário que não deixa de compartilhar com ele as possibilidades de convergência perceptuais e também físicas daqueles que pertencem à mesma espécie. Se no poema prólogo podemos nos valer da indeterminação do dêitico para assumir a responsabilidade de ser um destinatário disposto a realizar o experimento descrito, no segundo poema o modo pelo qual Alferi propõe o estabelecimento de uma relação com o destinatário é, acreditamos, um tanto mais complexa, mas que não deixa de integrá-lo e de fazer desse

esforço o próprio elã, o mecanismo lírico. Antes que uma máscara do poeta no poema, o eu que enuncia é sobretudo a imitação de uma voz anônima, nos lembra Alferi em *Procurar uma frase* (2024, p. 99), e como tal não pertence a ninguém, como a carta na garrafa à qual se refere Osip Mandelstam (1977, p. 59), ao comentar sobre a necessidade de indeterminação de um destinatário para que um poema possa ter “asas”, isto é, mover-se, ou melhor, vagar em busca de alguém que não só o encontre como também aceite o risco de ser o seu destinatário. Acontece que no caso do poema em questão um interlocutor e possível destinatário não lida apenas com imperativo ético de assumir a sua posição como tal, mas também com o vácuo do locutor, um sinal que aponta para a “emergência de uma subjetividade”, para usar as palavras de Sermet (2019). A autora, ao se debruçar sobre a questão do endereçamento, afirma que a “instabilidade generalizada” das referências dêiticas no discurso lírico fazem com que um poema em primeira pessoa convoque seu leitor a tomar o lugar do eu, tornando-se assim um “terceiro incluso”, que teria então a finalidade de assumir a posição dupla de remetente e destinatário (2019, p. 277-278). Embora Alferi rejeite a tradição lírica, no sentido de simples expressão do eu, a afirmação de Sermet nos ajuda a entender como a estrutura experimental de inversão que estabeleceu o *je* também funciona como uma saída para que o destinatário possa, ao ocupá-lo, compartilhar da experiência do outro animal que também somos. Dessa forma, o mecanismo lírico produz desvios a partir dos deslocamentos do eu que criam a sensação de um ponto de partida comum para remetente e destinatário, que, como a gralha, não poderíamos reconhecer vindos apenas do lado do destinatário, do lado exclusivamente humano. Tendo encontrado uma sinalização da saída de emergência, no sentido de emergir, para uma interioridade, uma perspectiva outra sem apagá-la por completo, resta sair para ver com o tato, como sugere Alferi, a execução do experimento.

Sorti. Il y a des pauses qui sont des coups de rame,
des longueurs parcourues les yeux fermés, les mains
dans les poches. Et même dans les tournants prévus,
toute une géométrie, une négociation inconscientes⁴
(LCF, p. 15).

O primeiro passo não é de fato primeiro se levarmos em consideração que a primeira palavra, o registro do movimento: *sorti*, funciona na verdade como a “presa” que impele movimento do peixe lutador do poema prólogo. Solta, *sorti* é apenas uma partícula do *participe passé* que necessita de um complemento, de um corpo que a faça ir adiante, mesmo que esse seja uma sombra ou substituto de um imaginário enunciador original. Ecoam nesse momento, os primeiros versos de *Julia's Wild*, de Zukofsky, poeta objetivista americano que teve uma seleção de ensaios traduzida pela primeira vez para o francês pelo próprio

4 “Saí. Há pausas que são golpes de remo, / distâncias percorridas de olhos fechados, mãos / nos bolsos. E mesmo nas curvas previstas / toda uma geometria, uma negociação inconsciente.”

Alferi. O poema suspenso antes do anúncio da primeira palavra é a sombra que pede a outra, um destinatário, para assumir a responsabilidade de movê-la, levá-la adiante: “*Come shadow, come and take this shadow up*”. *Sorti* é um dispositivo, que posto para funcionar no momento da leitura imprime um movimento ao texto imóvel. Nesse sentido é que o destinatário sai, que começa então a traçar a familiaridade do caminho, movendo-se sem se mover: uma “pausa”, uma suspensão de si mesmo, que possui a propulsão “de um golpe de remo” como propõe a comparação do primeiro verso. Daí a possibilidade de “percorrer as distâncias com os olhos fechados” e “mãos nos bolsos”, uma vez que tomar o caminho já estabelecido por Alferi no poema é retrospectivamente a recuperação da experiência no presente da leitura, para usar as suas palavras em *Procurar uma frase* (2024, p. 51). Esse poder de presentificação do passado narrado a partir da enunciação do texto que Alferi propõe faz inicialmente convergirem no poema o cálculo inconsciente da passada (já feito) e a execução do caminho no presente, assim, mesmo a “geometria” das “curvas previstas” vai tornando-se familiar. O cálculo no entanto é contínuo, não deixamos de negociar com outras possibilidades na continuidade do movimento.

D’autres ont des aventures ; étonné de ne rien attendre
plus impatientement qu’une heure libre, un prétexte
pour compliquer le chemin que j’emprunte tous les jours,
j’ai fait semblant de croire qu’il s’agissait d’une expérience⁵
(LCF, p. 15).

A urgência da negociação deixa claro a consciência de que são “Os outros que têm as aventuras”, supondo que não estão a pensar na execução do próprio caminho, o que os torna diferentes de quem ao ler o poema faz do caminho do outro o seu. Para esse último a aventura reside menos nos passos rumo ao desconhecido “dos outros” que na surpresa de encontrar-se disposto a “complicar o próprio caminho” ao “crer” que o movimento contínuo “faz parte de um experimento”. E como tal deve ter seu rumo estabelecido, negociado, uma vez que, como nos permitem fazer saber os versos seguintes, nenhum caminho além daquele “percorrido todos os dias” é capaz de gerar “o desvio desejado”, isto é, fazer do caminho usual uma observação do modo de estabelecimento do caminho familiar do animal *je*. Busca-se, assim, a partir do acaso “covarde” porque programado, um recorte que poderia emular a concisão do aquário do peixe lutador, já que um outro caminho mais longo “como o cruzamento de um túnel” torna obscuros os passos, dificulta a observação do reconhecimento do que é familiar. Junto ao caminho estabelecido está também o destino que não por acaso é o “mesmo ponto de saída”, retomando mais um aspecto do experimento do prólogo. Esses “cálculos míopes”, para usar a expressão do terceiro poema, é que tornam difícil reconhecer que o movimento

⁵ “Outros têm aventuras; pasmo por não esperar nada / mas ansiosamente que uma hora livre, um pretexto / para complicar o caminho que percorro todos os dias, / fingi acreditar que fazia parte de um experimento”.

realizado pelo corpo para caminhar não é um esforço tátil: *Pas si facile de se convaincre que marcher se fait pas à pas, / qui'ici le modèle est le tact, non la vue*⁶ (LCF, p. 16). Podemos confirmar mais adiante que a visão referida aqui não é necessariamente o uso dos olhos, mas uma retrospectiva, uma memória visual que nos convence do avanço, fazendo do corpo a sombra que segue e leva-o adiante ficar um pouco para trás. Se aqui já é possível perceber um sinal da falha na sincronia entre o ritmo do caminhar e da retrospectiva que se adianta, empurrando para o presente o caminho que já foi feito por Alferi, mas não por quem lê, é justamente porque começamos a ter um feixe do efeito que o caminho familiar impõe ao movimento. Quando imaginamos a partir do poema a “paisagem expandida” inicialmente nada familiar, a linguagem cinematográfica e sua cadeia de cenas de lugares em sucessão como um ímã nos atraem para o polo do familiar ou no mínimo nos impele a continuar em direção ao destino, mesmo em um centro urbano como Paris:

le trapèze jaune et blanc des V° et VI°
arrondissements, ses confins esquissés vert clair,
un trait noir, tremblant, gras comme celui d'une pointe
feutre. Ce sont au contraire les séquences
– l'enseigne du relieur, la grue, la blanchisserie,
le mur interminable de l'Institut des Jeunes Sourds,
la palissade en plastique vert et gris, les grilles, le bassin –
qui constituent le fonds de l'art de la mémoire⁷
(LCF, p. 15-16).

A capacidade de agrupar essas sequências a partir da retrospectiva é o que constitui “a essência da arte da memória”, o eixo fundamental do estabelecimento do que entendemos por caminho familiar. Em outras palavras, essa técnica auxilia na organização de conexões de sentido entre espaços que simultaneamente coexistem na memória e no mundo real e guiam um movimento sem a necessidade de uma nova percepção do redor. Daí a afirmação de que no meio desse processo de retrospectiva, visível apenas na leitura do poema, o que está em jogo é uma topologia “obscura”, por isso imperceptível, da expansão contínua do espaço da memória em direção ao mundo muscular do movimento, que não deixa de ser para nós, quando enunciada, um fato da nossa zoologia, que diz respeito à “natureza” do animal *je*. Na interioridade o caminho familiar para nós deixa de ser um problema de percepção do ambiente e passa a ser um problema de destinação, de escolher o destino para em seguida iniciar o cálculo da “topologia obscura” que sempre sinaliza a saída. Por isso, quando os

6 “Não é fácil de se convencer que andar é dar passos, / que o padrão aqui é o tato e não a visão”.

7 “o trapézio amarelo e branco dos V° e VI° / arrondissements, seus limites esboçados em verde claro, / um traço negro, trêmulo, escuro como a ponta / de uma caneta. Pelo contrário são as sequências / – a placa da gráfica, o guindaste, a lavanderia / o muro interminável do Instituto dos Jovens Surdos, / a cerca de plástico verde e cinza, as grades, o lago – / que compõem a essência da arte da memória”.

versos nos fazem recuperar uma busca por sentido em “artigos sobre o senso de orientação” não encontramos uma definição correspondente, seja ela a ideia de “algoritmo local” ou de um “faro de corpo inteiro”.

Assim, nada faz tanto sentido quanto continuar a investigação durante o monólogo em movimento: “*Je monologue en route sur le ton contraint de la science / amusante, un cobaye autonome*”⁸. A consciência desse monólogo é um aceno para entender a sua comicidade, afinal quem enuncia parece ter sido tomado pela loucura do locutor que é indiferente aos outros que o cercam enquanto caminha, a mesma loucura à qual se refere Mandelstam quando se pergunta para quem o poeta fala (1977, p. 58). E não só isso, aceitar falar consigo mesmo e ocupar o *je*, que é chave do dispositivo do experimento, também é a razão da quebra do tom contido da ciência na linguagem que, após o corte do *enjambement* entre os versos 32 e 33, passa a ser lúdica, justamente porque permite a existência de uma “cobaia autônoma”. A palavra “cobaia” é pouco usual em contextos científicos justamente pela conotação pejorativa que assumiu, qual seja, a de um objeto de experimento que desconhece fazer parte de um. Nesse sentido, seria impossível ser uma cobaia consciente, sem assumir as regras de um jogo, de aceitar a ludicidade de um experimento, acima de tudo, poético. Nesses termos, a retrospectiva, que na verdade nunca parou, continua a nos mover pelas ruas de Paris sinalizando o rumo da saída:

[...]. La rue des Feuillantines,
la rue Saint-Jacques jusqu’à l’église Saint-Jacques-du-Haut-Pas,
la rue de l’Abbé-de-l’Epée jusqu’au jardin du Luxembourg
forment une gaine visuelle étanche qui m’imprime
le mouvement qui lui manque⁹
(LCF, p. 16).

A retomada dos versos que recolocam a cidade em cena serve ainda para dar uma forma visual à experiência de trilhar um caminho familiar construída até aqui: a de um mecanismo imóvel que faz mover, algo semelhante a um poema. A sombra que chama a sombra. O sentido da forma, entretanto, só parece ser visível para quem escolhe fazer o caminho, aceita o risco de sair de si ou de pelo menos imaginar-se como um outro.

Tendo percorrido o caminho até aqui o verso inicial sinalizado pelas letras maiúsculas do terceiro e último poema que comentaremos parece conectar-se de imediato com experimento executado, como um espécie de conclusão concisa: *LE REGARD TATE LES PAROIS*. A sinestesia retoma o sentido do “invólucro visual”; é ele que tateia as paredes e arquiva as cenas que serão utilizadas na retrospectiva que impele o movimento do caminho

⁸ “Ao caminhar falo comigo mesmo no tom contido da ciência / lúdica uma cobaia autônoma”.

⁹ Rua Feuillantines, / rua Saint-Jacques até a igreja Saint-Jacques-du-Haut-Pas, / rua l’Abbé-de-l’Epée até o jardim de Luxemburgo / formam um invólucro visual impermeável que me oferece / o movimento que ele não tem.

familiar. De todo modo, é importante apontar que a apreensão de qualquer conclusão que resulte dessa, que é a primeira *reprise* do livro, só é possível a partir de um desvio, mais um pretexto para complicar o caminho usual, já que se seguirmos as instruções de Alferi, renovando o compromisso ético de ser o leitor engajado com o jogo experimental, devemos ler a *reprise* duas vezes.

LE REGARD TATE LES PAROIS
la ville n'a pas de plan, on ne voit pas le plan
les signes de piste sont précis et discrets
on retient des images actives et leur ordre
tout peut s'apprendre ainsi par cœur
on avance mais on se demande, à certain moments, si vraiment
on avance mais on se demande, à certain moments, si vraiment
une enjambée vaut une phrase
le trajet n'a pas de dessin, on ne voit pas le dessin
les pas d'orientation sont des calculs myopes
on avance dans un tube capillaire onduleux
tout est compact opaque autour¹⁰
(LCF, p. 16).

A repetição adiciona uma última camada ao processo experimental iniciado com o primeiro poema criando uma espécie de desvio que dificulta a apreensão de qualquer sentido imediato que possa surgir desse que é um poema que conclui algo acerca da etapa anterior do experimento ou pelo menos que levaria à busca pela resposta adiante. Considerando a “meteorologia do sentido” de Alferi, o efeito da leitura dupla converte o poema em uma “nuvem”, um lugar de experiência, em qual “teor semântico importa menos nos produtos de uma arte, do que a maneira pela qual o sentido se produz, se oferece e se recusa, se desdobra, se reserva” (2024, p. 17). Nesse sentido, a preocupação mais aparente com o ritmo é mais do que justificada e se concentra no próprio processo de repetição: repetição de palavras, de esquemas de verso e de versos completos que acentuam as aliteraões e fazem flutuar a busca pelo sentido.

Aliás, se ainda podemos dizer algo sobre essa busca, que de certa forma se confunde com a noção de caminho familiar, é que ela própria só faz sentido, isto é, leva a algum lugar, quando ignoramos a necessidade de um mapa, de um referencial que antecede a experiência, considerando que, como nos sugere o poema: “não há mapa”. Como reforça a leitura de Lemos (2017, p. 59) do mesmo poema, não há uma possibilidade de referencialidade do tipo de um mapa, pois a experimentação física do espaço geralmente não condiz com sua

10 “O OLHAR TATEIA AS PAREDES / a cidade não tem mapa, não vemos o mapa / os sinais da pista são precisos e discretos / gravamos as imagens ativas e a ordem delas / assim tudo se aprende de cor / a gente às vezes avança, mas se questiona se realmente / a gente às vezes avança, mas se questiona se realmente / uma passada vale uma frase / a rota não tem forma, não vemos a forma / as etapas de orientação são cálculos míopes / a gente avança em um tubo capilar ondulado / tudo é compacto opaco ao redor.”

forma. Trata-se, nos lembra o segundo poema, de um problema topológico, uma vez que o cálculo do caminho familiar sempre deforma o mapa para traçar a sua própria “precisa e discreta” sinalização subjetiva. Os versos seguintes então fazem referência direta ao processo de retrospecto do segundo poema que, ao mesmo tempo, apresenta a sequência de cenas “ordenadas” e “aprendidas de cor”, mas também deformadas pela experiência da repetição do caminho familiar, basta lembrar o “muro interminável” do Instituto de Jovens Surdos.

Nesse cenário de possíveis repetições *ad infinitum*, Alferi nos impõe mais um dilema. No processo de dupla leitura, repetimos quatro vezes a mesma dúvida: será que realmente avançamos? É possível avançar, como também se questiona Sheringham (2010, p. 118), quando o caminho depois de várias repetições tornou-se tão familiar ao ponto de ser ele que determina os movimentos de quem caminha? Antes de responder a dúvida o *enjambement* a desdobra a partir da segunda repetição, faz um desvio que garante o avanço, ele agora é dado como certo numa estrutura sintática que leva em conta o passo para o verso seguinte: “*on avance mais on se demande, à certain moments, si vraiment une enjambée vaut une phrase*” (a gente às vezes avança, mas se questiona se realmente um passo vale uma frase). O leitor atento à poética alferiana poderia sugerir que esse avanço segue “rumo à prosa”, reinserindo a dúvida no contexto de “busca da frase”, isto é, conforme Lemos (2017, p. 45), de um “trabalho de alargamento de nosso mundo e de nossa possibilidade de pensar, [...] refazendo de maneira incessante frases e imagens gastas”, repetidas. Pensar na possibilidade de avanço é de algum modo avançar, confirmam os versos finais pondo uma última imagem em cena: passos adiante em um “tubo capilar onduloso” enraizado em um mundo compacto e opaco, que serviria aqui como um correspondente visual do caminho familiar. A imagem nos põe em processo de colisão com o ponto de partida, já que é possível reconhecer nela a busca de uma resposta ou estabelecimento de um caminho familiar frente à opacidade do mundo desconhecido e inacessível da experiência do animal que também somos.

Se Alferi nos propõe essa experiência ética possível a partir do aceite do convite da sombra que pede que sejamos um destinatário assombrado pelo caminho familiar já estabelecido enquanto destino, se levamos adiante o experimento lúdico iniciado com os três poemas, não deixamos de fazer porque nos apiedamos do mesmo poeta que pede em “*Une défense de la poésie*” nossa ajuda para avançar. Nesse contexto de relação com a poesia, o que chamamos de experiência ética é aquela em que, conforme afirma o professor e poeta Marcos Siscar (2011, p. 48),

a técnica não é um mero abridor de lata da subjetividade escolhida a dedo, mas, em sua produtividade característica, um modo de apontar para os vazios da interioridade em que nos situamos: um modo tão contundente que transforma esses vazios em espaço de convivência, de destinação, de herança.

Buscando concluir, poderíamos afirmar que o experimento iniciado pelos três poemas aqui lidos, concentrados no movimento de sair, recuperam poeticamente as formulações científicas de Uexküll insistindo em seus desvios, brechas e desejo pela busca de sentido em contextos em que procurá-lo é construir um caminho familiar a ser compartilhado. Os poemas revelam-se então o próprio caminho familiar, trata-se, entretanto, de um tipo de revelação distante de qualquer efeito transcendente, seu efeito é pragmático, já que nos permite o uso do “mecanismo poético” para ver funcionar em nós o “invólucro visual que imprime movimento”. Assim, por meio de suas maquinações experimentais de linguagem, Alferi nos sugere que a percepção do caminho familiar do peixe lutador ou da gralha, embora diferentes, carrega consigo o mesmo efeito antinatural de um mecanismo que construído sinaliza um destino, uma saída de emergência para fora da opacidade do desconhecido.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. *O aberto: o homem e o animal*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

ALFERI, Pierre. *Le chemin du poisson combatif*. Paris: POL, 1992.

ALFERI, Pierre. *Procurar uma frase*. Tradução de Inês Oseki-Deprê. Belo Horizonte: Relicário, 2024.

ALFERI, Pierre; CADIOT, Oliver. *La mécanique lyrique*. Revue de Littérature Gennérale, Paris, v. 1, p. 3-22, 1995.

BERGSTROM, Victoria. Entre signal reçu et crypté: Pierre Alferi's Poetics of Remediation. *French Forum*, Pennsylvania, Penn Press, v. 45, n. 2, p. 205-222, 2020.

GLEIZE, Jean-Marie. Para onde vão os cães. Tradução: Masé Lemos. *Inimigo Rumor*, São Paulo/ Rio de Janeiro, n. 16, p. 38-49, jan./jun., 2004.

LEMONS, Masé. Rumo à prosa: a frase na poesia de Pierre Alferi. In: GORRILLOT, Bénédicte et al. (orgs.). *Poesia e interfaces: operações, composições, plasticidades*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2017.

MANDELSTAM, Osip. *Selected Essays*. Translated by Sidney Monas. Austin: University of Texas Press, 1977.

SERMET, Joëlle de. O endereçamento lírico. Tradução de Francine Fernandes Weiss Ricieri e Maria Lúcia Dias Mendes. *Lettres Françaises*, São Paulo, Unifesp, v. 2, n. 20, p. 261-279, 2019.

SHERINGHAM, Michael. Pierre Alferi and Jakob von Uexküll: Experience and Experiment in Le Chemin Familier Du Poisson Combatif. *SubStance*, vol. 39, n. 3, p. 105–27, 2010.

SISCAR, Marcos. *Ana Cristina Cesar*. Coleção Ciranda de Poesia. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2011.

TRUDEL, Eric. Entre Zone et Zoo: Figures et écriture du devenir-animal chez Pierre Alferi. *French Forum*, Pennsylvania, Penn Press, v. 37, n. 1, p. 149-165, 2012.

UEXKÜLL, Jakob Von. *Mondes animaux et monde humain suivi de la Théorie de la signification*. Trad. Philippe Muller. Paris: Éditions Denoël, 1965.

Temas Livres:

Racismo e antirracismo no ensino de línguas no sul da Bahia: Ilhéus e Itabuna

Racism and anti-racism in language teaching in southern Bahia: Ilhéus and Itabuna

DOI: 10.59666/fiosdeletras.v2i05.4704

Makosa Tomás David ¹

 Universidade Federal de São Carlos

 davidmakosa929@gmail.com



Justino Jorge José ²

 Universidade Federal do Sul da Bahia

 justinojorge21@gmail.com



Gabriel Nascimento ³

 Universidade Federal do Sul da Bahia

 gabriel@ufsb.edu.br



Resumo: Esta pesquisa explora a interseção entre o ensino de línguas e o racismo no Brasil, com foco na necessidade de integrar práticas antirracistas e decoloniais no contexto educacional. Procura-se analisar as manifestações de racismo e práticas antirracistas no ensino de línguas no Estado da Bahia, com foco nas escolas de Ilhéus e Itabuna, para identificar as pedagogias culturalmente relevantes adotadas por professores de línguas. Além disso, o estudo também destaca a lacuna existente na integração entre o antirracismo e a perspectiva decolonial no ensino de línguas, e discute como movimentos do Sul global desafiam abordagens do Norte global que, muitas vezes, assimilam vozes emergentes em políticas neoliberais. Esse trabalho trata-se de uma pesquisa de cunho qualitativo com traços de uma pesquisa etnográfica e pesquisa-formação, com investigação de práticas pedagógicas em escolas de Ilhéus e Itabuna, na Bahia. Os dados revelam que, embora o progresso em termos de conscientização sobre o racismo seja limitado, existem avanços nas novas pedagogias emergentes. Estas práticas pedagógicas têm fortalecido a confiança dos professores ao abordarem práticas educativas críticas, contribuindo para a construção de um ensino de línguas antirracista. A conclusão aponta para a necessidade de maior integração entre as abordagens antirracistas e decoloniais.

Palavras-chave: Antirracismo; Decolonialidade; Educação Linguística; Racismo; Ensino de línguas.

Revista Fios de Letras

ISSN: 2966-0130

v. 2, n. 05, e052507, jul-dez, 2025

Informações sobre os autores:

1 Mestrando do Programa de Pós-graduação em Linguística da Universidade Federal de São Carlos, São Paulo.

2 Graduado em Licenciatura Interdisciplinar em Linguagens e Códigos e suas Tecnologias. Itabuna, BA.

3 Doutor em Letras pela Universidade de São Paulo (USP), tendo recebido o título de mestre em Linguística Aplicada pela Universidade de Brasília (UnB). Concluiu a graduação em Letras Inglês Português pela Universidade Estadual de Santa Cruz. É professor de estudos linguísticos na Universidade Federal do Sul da Bahia, tendo sido Visiting Scholar das seguintes universidades: University of Pennsylvania, Estados Unidos, King's College London, Reino Unido, e University of South Australia, Australia.

Fluxo editorial:

Recebido: 07/09/2025

Aceito: 20/01/2026

Publicado: 23/01/2026

Retificação: 11/02/2026



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

Plagius

Verificador de Plágio

Abstract: This research explores the intersection between language teaching and racism in Brazil, focusing on the need to integrate anti-racist and decolonial practices in the educational context. It seeks to analyze manifestations of racism and anti-racist practices in language teaching in the state of Bahia, focusing on schools in Ilhéus and Itabuna, to identify culturally relevant pedagogies adopted by language teachers. In addition, the study also highlights the gap in the integration of anti-racism and the decolonial perspective in language teaching, and discusses how movements in the global South challenge approaches from the global North that often assimilate emerging voices into neoliberal policies. This work is a qualitative study with elements of ethnographic and formative research, investigating pedagogical practices in schools in Ilhéus and Itabuna, Bahia. The data reveal that, although progress in terms of awareness of racism is limited, there are advances in new emerging pedagogies. These pedagogical practices have strengthened teachers' confidence in addressing critical educational practices, contributing to the construction of anti-racist language teaching. The conclusion points to the need for greater integration between anti-racist and decolonial approaches.

Keywords: Anti-racism; Decoloniality; Language Education; Racism; Language Teaching

Introdução

Este projeto “Racismo e antirracismo no ensino de línguas no sul da Bahia: Ilhéus e Itabuna” teve seu início em 01/09/2021 e concluído no dia 30/09/2024. Tendo sido 3 anos de pesquisa e desenvolvimento dos dados, o projeto foi conduzida no interior do Nordeste brasileiro, especificamente no sul da Bahia nas cidades de Ilhéus e Itabuna. O estado da Bahia é conhecido por ter a maior população negra no país. Essa localização é relevante, porque a maioria das pesquisas sobre racismo e educação são realizadas nas regiões Sudeste e Sul do Brasil, deixando um vácuo significativo no Nordeste.

O ensino de línguas no Brasil frequentemente perpetua uma visão de meritocracia centrada na branquitude, exacerbada pela privatização e terceirização da oferta de ensino de línguas estrangeiras. Como analisa Anya (2016), essa dinâmica resulta na sub-representação de negros como falantes de outras línguas, reforçando desigualdades raciais. O racismo afeta profundamente o ensino de línguas ao promover identidades negras que historicamente eram multilíngues (Canagarajah e Liyanage, 2012), mas que se tornaram monolíngues devido à colonização.

A escravidão no Brasil, uma das últimas a ser abolida, deixou marcas profundas na sociedade, perpetuando a desumanização e a dependência dos negros (Fanon, 2008; Nascimento, 2019). As teorias de superioridade racial, implementadas por meio de ideologias coloniais, ainda influenciam a sociedade brasileira contemporânea, manifestando-se em práticas racistas sistemáticas e na brutalidade policial (Carneiro, 2005; Nascimento, 2023).

A linguagem é um espaço de manifestação do racismo, onde os negros são frequentemente considerados “sem língua” e sujeitos a racismo linguístico (Nascimento, 2019; 2023). A imposição de um padrão linguístico que privilegia a norma culta perpetua a supremacia branca e a exclusão dos negros. Apesar de a linguagem ser um veículo de colonialidade e epistemicídio, também é um espaço de resistência. O conceito de “Pretuguês” (Gonzalez, 1984 apud David e Nascimento, 2023) exemplifica como a língua pode ser reconstituída para refletir a identidade negra e resistir às imposições coloniais.

Este projeto busca analisar como o racismo se manifesta no ensino de línguas e como isso pode ser transformado. Focando na educação no Sul da Bahia (Ilhéus e Itabuna), o projeto visou fomentar encontros e fluxos globais que promoviam uma formação continuada antirracista para professores de língua, um campo ainda pouco explorado na região. É crucial compreender e combater o racismo no ensino de línguas no Brasil, especialmente no contexto do interior da Bahia. Ao trazer uma perspectiva antirracista para a formação de professores, a pesquisa contribui para uma educação mais equitativa e inclusiva, alinhada com as necessidades e realidades da população negra no país.

1 Raça, racismo e língua(gem) no Brasil

O Brasil foi um dos últimos países onde o estado português aboliu a escravidão. E dentro desse fato/processo histórico, a escravidão deixou um conjunto de marcas profundas, até os dias atuais, na sociedade brasileira a partir das políticas coloniais implementadas. Todo esse processo político europeu era sustentado pela ideia de não aceitação do povo negro como um povo e a esse povo era questionada a sua humanidade. Tendo o negro desumanizado, a ele é imposto um conjunto de dependência fomentada pela sociedade como forma de se igualar ao branco para ter a humanidade reconhecida (Fanon, 2008; Nascimento, 2019).

E a partir disso, as teorias de superioridade e inferioridade de raça na Europa e nos territórios subjugados começaram a ser fortalecidos em uma ideologia construída com a finalidade de subjugar, maltratar e civilizar o povo colonizado (Fanon, 2008; Trajano, 2018). A superioridade e inferioridade racial ocorrem por ação racista independente da proporção de negro e branco em uma determinada região.

No contexto das análises sociológicas no Brasil, o racismo foi frequentemente subestimado devido à predominância das teorias econômicas que, ao herdar perspectivas marxistas e liberais, enfatizam exclusivamente a importância da classe social ou de que somente a classe social importa no Brasil (Gomes, 2005; 2017; Nascimento, 2023). Isso faz com que ainda haja dualidade evidente no período pós-abolição, em alguns casos os negros não têm direito à liberdade e a eles são sistematicamente privados de condições de

vida dignas, frequentemente perpetuando lógicas de escravidão. De alguma maneira, essa realidade persiste atualmente por meio de práticas racistas e ainda é uma luta constante numa sociedade onde a desigualdade racial ainda é fixa e o nível de vítimas sob a mira de uma arma de um genocídio e epistemicídio é perpetrado pela brutalidade policial sobre o povo negro (Carneiro, 2005).

Sendo o racismo ainda uma construção ideológica que através dele foram dissipadas guerras, a questão racial no Brasil interveio na estrutura de grandes organizações, administrações-governamentais e influenciou as economias do ponto de vista negativa (Trajano, 2018, p. 4). E num país onde a maioria das pessoas provem de uma estrutura de escravatura e de comércio de escravos, a ideia de raça ainda não aparece em primeiro lugar, mesmo que 55,5%¹ da população se informe como negro. A disparidade cultural e social entre os negros no Brasil não é somente destacada por meio de estatísticas, pois ainda é possível perceber a invisibilidade dos negros brasileiros em posições que requerem educação superior. Isso, porque os comportamentos da sociedade brasileira dão vantagens aos brancos (Khouri, 2019, p. 269).

Wedderburn (2007 apud Trajano, 2018, p. 4) explica que em todas as circunstâncias que se pode identificar o surgimento do racismo, acha-se três tipos de dinâmicas convergentes do mesmo processo, como a fenotipização de diferenças civilizatórias e culturais, a simbolização da ordem fenotipizada através da transferência do conflito concreto para a esfera fantasmático e a ereção de uma superioridade raciológica do poder social, diante da subordinação política e socioeconômica que permanece no mundo populacional conquistado. Até os dias atuais, ainda existe uma forte presença de sistematização de classe dominante na sociedade brasileira que controla os negros da posição socioeconômica, embora ainda reproduzam as mesmas ideologias europeias (Trajano, 2018, p. 5), que o Quijano (2005) vai chamar de colonialidade.

Nascimento (2019) parte da hipótese de que, se o racismo permeia em todas as estruturas da sociedade brasileira, a língua também é afetada, pois tudo parte da língua como um mecanismo politizado que sempre é submetido aos projetos de poder. O mito da democracia racial (Ferreira e Camargo, 2014) foi designado por Nascimento (2023, p. 151) como paraíso racial. Para além de influenciar o ensino de línguas no Brasil, promove o racismo linguístico.

Sendo a linguagem um instrumento de comunicação, ainda serve como um espaço para ser enquadrada manifestações de racismo linguístico e ideologias racistas, como, “os negros são os sem línguas, pois até não conseguem falar o português brasileiro”. Observar-se um grande ato de racismo linguístico, por exemplo, na escolha de autoridades consideradas “adequadas e que podem (falar)” que atuam como apresentadores de televisão

¹ De acordo com o Censo Demográfico de 2022

e na definição de um padrão linguístico que privilegia a norma culta de um determinado grupo, enquanto outras formas de linguagem são desvalorizadas. Um exemplo difundido de racismo linguístico é a construção histórica em torno do conceito de “erro de português”. Essa abordagem contribui para reforçar, na linguagem, uma visão que reflete a supremacia branca.

Segundo Nascimento (2019) a língua tem cor e é um fator de exclusão e aceitação, mas também é um espaço de luta da racialidade, pois a mesma língua que nomeia é a mesma que racializa. Mesmo que a categorização racial dos negros tenha sido influenciada pela linguagem, existem evidências de resistência por meio dela, delineando o que Makoni e Pennycook (2007) denominam como o ato de reconstruir uma língua.

Mbembe (2014) e Nascimento (2019) olham a língua como um espaço de negação da raça e a racialização dentro desse processo cria pressupostos de negação e afirmação para aqueles sujeitos vítimas de negação devido às suas colorações. “O eu não sou negro, sou moreno”, ou “você não é negro” são formas de admitir a concessão de um espaço de negação produzido e imposto pela branquitude” (Nascimento, 2019).

Como a língua é o primeiro lugar de desenvolvimento do poder colonial (Fanon, 2008) e de negação, para o miscigenado vai servir como um abrigo, mesmo que ele no automático vai ser forçado a adquirir valores brancos como forma de não ser exterminado, então, nega-se pela língua silenciando um conjunto de marcas linguísticas que fazem parte do Pretuguês (David e Nascimento, 2023). Por exemplo, ao se misturar com os brancos, em vez de se identificar como negro, ele passa a se ver como “moreno” ou então como “mulato claro” e “moreno escuro”, sendo outras variações de “moreno” (Nascimento, 2019, p. 29). Essa fragmentação de identidade acontece principalmente através da linguagem.

2 Brasil e as suas manifestações da colonialidade

Depois da abolição da escravatura, o Brasil não criou condições necessárias para a inserção digna da população negra na sociedade brasileira. De maneira oposta, inúmeras produções, estratégias e entidades propagaram a concepção de uma nação miscigenada, onde a convivência se desse equilibradamente entre as distintas raças.

A persistência do racismo e da discriminação permanece forte sem apresentar sinais de diminuição (Osório, 2021, p. 10), assim ao longo da história, o racismo estrutural foi gradualmente formado como um processo evolutivo que, segundo Pires e Silva (2015, p. 66), opera como um sistema de poder de convergência de interesses resultante em um ciclo desfavorável para os negros, em que o racismo leva à subjugação e perda tangível e simbólica dos benefícios sociais que, tradicionalmente, geram respeito e estima social para essa comunidade. Ao mesmo tempo, os brancos são envolvidos em um sistema de privilégios

percebido como algo natural e normativo. É desse jeito que o racismo faz parte de um dos elementos fundamentais que se integra na organização social da era do capitalismo moderno. Osorio (2021, p. 10) analisa que, novas evidências sobre a desigualdade racial desmentiram o mito da democracia racial e a ideia de que, o racismo e a discriminação desapareceriam com o tempo, por serem vistos como vestígios do passado sem lugar em uma sociedade liberal, ou somente como reflexos da desigualdade de classe, que seria resolvida por uma mudança socialista ou comunista.

Seguindo a ideia do autor, a escravidão havia sido abolida quase cem anos antes, e a sociedade urbana e industrial estava se desenvolvendo rapidamente. Se a raça não fosse importante ou estivesse perdendo importância, negros e pardos deveriam estar se distribuindo mais uniformemente nas diferentes camadas socioeconômicas. No entanto, as novas evidências mostravam que os negros ainda estavam muito concentrados na base da pirâmide social, algo que contraria o mito de uma sociedade de classes sem racismo.

Dessa forma, os preconceitos contra a população negra estão profundamente enraizados no inconsciente e na subjetividade de indivíduos e instituições, manifestando-se em ações discriminatórias regulares, como a violência policial (Anunciação, 2020), alta incidência de homicídios, desigualdades educacionais e sociais.

No Brasil, a disparidade social é evidente. Segundo a Organização das Nações Unidas (ONU), ocorre a morte de um jovem negro a cada 23 minutos. O Atlas da Violência de 2021 revela que 66% das mulheres negras são vítimas de homicídios; o Plano Nacional de Desenvolvimento (PNAD²) de 2019 indica uma evasão escolar de 79,9% entre pretos e pardos. Além disso, a taxa de analfabetismo nesse grupo etário, entre 15 e mais de 60 anos, varia de 7,4% a 23,3%. No âmbito profissional, a taxa de desemprego é de 13,6%, enquanto nas ocupações informais chega a 47,4% (Marques, 2017). Assim como em outros espaços, esse racismo estrutural também está presente nas instituições ligadas à educação. Um combate a esse processo de colonialidade ainda presente é indispensável para qualquer mudança. Para haver uma mudança, é necessário haver uma desconstrução do mito da superioridade branca e da inferioridade negra (Munanga, 2005).

3 Desigualdade racial no ensino de línguas no Brasil

A raça ainda é um dos problemas de exclusão num país onde a maioria das pessoas, supostamente, identificam-se como negros ou pardos (Nascimento, 2023, p. 150) e onde a abolição da escravatura foi em 1888. Uma escravidão que resultou em desordem, supressão,

2 https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv101736_informativo.pdf

segregação e desvalorização dos povos indígenas e negros. E que teve uma resistência que durou aproximadamente mais de 350 anos, foi a escravidão mais duradoura no continente americano, ou seja, nas Américas.

A colonização, a modernidade, o liberalismo, o capitalismo, entre outros, está profundamente ligado à desumanização dos negros. Esses fenômenos são uma das consequências diretas da escravidão e do comércio de escravos, que representaram processos extremamente cruéis para o Brasil. Dentro disso, historicamente, o mundo não-branco ou zona do não-ser foi frequentemente percebido por uma lente racializada, enquanto o mundo branco (zona do ser) foi associado à ideia de humanização (Fanon, 2008 apud Nascimento, 2019). Isso decorre de uma reflexão sobre a interpretação humanista que valida a existência da modernidade europeia, contrastando com o restante do mundo não-branco e não-europeu.

Embora haja esse processo, a ideia de superioridade e inferioridade, como aponta Fanon (2008), ainda continua a ser um fato bastante impactante na sociedade brasileira, mesmo que isso tudo tenha partido de uma influência colonial. Podemos observar um conjunto de racismo e discriminação presentes contra as pessoas negras, e Trajano (2018) vai mais afundo explicando que na sociedade brasileira existe uma forte presença de sistematização de classe dominante que controla os negros da posição socioeconômica.

E, desse jeito, as questões de ensino de línguas não ficam de fora. Ferreira (2002) questiona o ensino de idiomas nas desigualdades raciais que o Brasil tem, escrevendo vários artigos que criticam a forma de ensino de línguas dentro dessas desigualdades raciais que o Brasil vem enfrentando há anos. A desigualdade racial no ensino de línguas parte da ideia de que o prestígio do capital cultural e econômico se deve aos brancos e ricos. Como Ferreira (2002) questiona, nós também questionamos esse ensino de línguas que reflete os instrumentos de colonização contra o povo negro, como exclusão de raça, epistemicídio (Carneiro, 2005; 2011) e outras diversas formas de racismo.

A língua politizada é a mesma língua que define os padrões de aprendizagem de uma língua. A racialização enquanto um elemento da colonialidade, materializa-se em como as línguas são ensinadas (Nascimento, 2019; 2020). Por exemplo, a dicotomia que existe entre falante nativo e falante não-nativo é uma das formas como o racismo perpetua desigualdades até no conhecimento.

Os professores de segunda língua têm de desmistificar o mito do essencialismo cultural e étnico quando estamos falando de aprendizagem de segunda língua (Kubota, 2004, p.44). Isso é uma problemática que acontece com detalhes para as línguas estrangeiras, como forma de falante obter o essencialismo da identidade branca (Nascimento, 2020, p. 100), assim apagando as suas marcas de africanização.

A dicotomia falante nativo e não-nativo tem ocupado um lugar de mito cada vez mais no ensino-aprendizagem de segunda língua ou língua estrangeira. Isso contribui para a crescente exclusão de professores de inglês que não são considerados nativos (Norton, 1997; Kubota, 2009). Os professores negros de línguas compõem uma minoria entre os professores de língua inglesa no Brasil. Várias interpretações atribuídas ao ensino de línguas por meio de certos mitos desempenham um papel crucial na sustentação, em grande medida, de diversas formas de racismo, incluindo o racismo epistêmico (Nascimento, 2020, p. 101; 2023).

Essencializar o estudante com outra identidade linguística é permitir que seja apagado suas identidades linguísticas que advieram de sua língua materna (Nascimento, 2023), e num Brasil como esse constituído por várias influências linguísticas, principalmente africana, atos como esses são visíveis. E essa é uma das formas de atuação do racismo através das políticas linguísticas que surge de mitos de essencialidade impostos pela dominação racial.

Nascimento (2023, p. 100) aborda que o ensino de língua inglesa no Brasil é um exemplo de como o racismo influencia e, por sua vez, como a língua perpétua o racismo. Continua dizendo que, em vários momentos da história do ensino de língua inglesa no Brasil, notam-se marcas de elitização que se manifesta como uma forma de racialização, uma vez que, ao elitizar, somente os brancos, que geralmente detêm o poder econômico no Brasil, têm acesso a esse tipo de ensino. Um exemplo disso, podemos dizer, são os primeiros livros didáticos de inglês mencionados pelo Paiva (2009) que, em 1940, ainda apresentavam conteúdo racista:

Apesar de não haver mais escravidão no Brasil em 1940, o livro não parece ter sofrido a revisão merecida e algumas frases remetem ao contexto do século XIX, com referências à escravidão ou ao preconceito contra os negros, como nos exemplos: “A minha prima vendeu seu escravo.” para ser vertida para o inglês, ou “That negress has very good teeth” [Aquela negra tem ótimos dentes] e “A European is generally more civilized than na African” (Paiva, 2009, p.5).

O ensino de língua inglesa contribui muito na reprodução de exclusões étnicas, ao destacar uma conexão entre o prestígio do capital cultural e econômico e a associação predominante desses atributos com indivíduos brancos e ricos.

4 Por uma educação linguística antirracista

A língua é uma invenção europeia, ou seja, a ideia de língua e dominação sempre esteve presente na linguística, não é nova. Na verdade, se tivermos uma observação mais ampla sobre a linguística histórica, conseguimos ver os termos substrato e superstrato explicados em todo momento, como afirmam Castro (1991) e Teyssier (2007). Porém, nos trabalhos

desses autores evidenciamos o desejo de propor uma história de língua portuguesa, com isso se nota que é possível utilizar sinais ou indícios que demonstram as relações de poder e de dominação existentes no processo de contato entre essas línguas e os seus respectivos povos.

Para hooks (2008, apud Neto, 2021), ao se falar de língua como um lugar onde nós mesmos somos os sujeitos, ele manifesta o seu entendimento de língua como um lugar para interação e simultaneamente de troca (é na língua que somos). É fácil para entender que o lugar não é necessariamente metafórico, ou seja, a língua cria esse espaço-momento de ser, é uma manifestação do ser.

Em alguns seus trechos, hooks (2008, apud Neto, 2021) nos mostra o encontro de povos, de cultura, de línguas e de interiorização de várias línguas em língua inglesa. As várias línguas inferiorizadas ou que sofreram violências são aquelas abafadas pelas chamadas línguas padrão ou língua prestigiosa, assim como explica David (2023).

Quando abordo sobre a língua prestigiosa nesse tema, falo de todas as línguas consideradas padrão do ponto de vista europeu e da colonialidade, pois a língua padrão e não-padrão o tal dito língua popular são construções ideológicas europeias que partem do pressuposto da racialização, superioridade e da inferiorização como elemento de divisão entre colonizador e colonizado a partir da língua (David, 2023, p. 11).

A língua não domina, mas sim o que fazem com ela (Gates, JR. 2014). No seu livro “Racismo Linguístico”, Nascimento (2019, p. 21) nos mostra que nenhuma língua tem cor por si só, pois nenhuma língua existe de maneira isolada, porém, ao serem politizadas, as línguas ganham um conjunto de identificação, pois servem como ferramentas para construir nos projetos de poder. Isso inclui o colonialismo, que começou em 1492, e a colonialidade, que ainda persiste como sua continuação.

Desse modo, toda visão sobre o racismo é uma forma de preconceito e discriminação que acredita em raças superiores e inferiores e assim se cria um mecanismo social, cultural e político para restringir as raças consideradas inferiores pautada numa visão eurocêntrica (Silva e Silva, 2009). Combater esses tipos de práticas que subjugam raças consideradas inferiores, olhadas numa visão eurocêntrica, é uma realidade que deve ser construída. E começar com a educação linguística racial seria um pilar importante, olhando que toda essa manifestação parte por língua e ações.

Neto (2021, p. 183) define a educação linguística antirracista como um estilo de vida que adota uma abordagem interdisciplinar sócio-político-pedagógica. Essa educação procura combater todas as manifestações de racismo na linguagem. Isso inclui práticas para dismantelar o racismo como uma força organizacional e estrutural na sociedade, assim como aponta Müller e Cardoso (2018 apud, Neto, 2021, p. 182).

Além disso, a educação linguística antirracista busca propor intervenções didáticas e políticas para orientar o uso da linguagem. Assim, Neto (2021) propõe descentralizar a condução pedagógica das instituições convencionais de ensino, como escolas e universidades. Isso se justifica pela constante aprendizagem da língua em diversos contextos e locais. É crucial legitimar e evidenciar todos os espaços de aprendizado, reflexão e aplicação da língua.

Para Munanga (2005), é possível persistir e superar o racismo nas escolas, a partir de estudos na antropologia educacional, fazendo uma relação entre práticas docentes. A escola está inserida na sociedade e é um lugar onde a maioria das pessoas passa o seu tempo, é na escola também onde são refletidos vários problemas sociais, políticos, culturais, ambientais e históricos.

Para Enid Lee (1999, apud Neto, 2021, p.181), uma educação antirracista abrange diversas áreas do conhecimento e dá destaque às histórias e experiências das pessoas que foram deixadas de fora dos currículos tradicionais. Seu objetivo é promover a equidade nas diferenças culturais e raciais presentes na humanidade trata-se de fornecer aos alunos, pais e professores as ferramentas necessárias para combater o racismo e a discriminação racial, além de buscar formas de construir uma sociedade inclusiva e equitativa para todos.

Para consolidarmos uma educação antirracista ainda temos muitos desafios pela frente, por exemplos: várias escolas só fazem ações em datas comemorativas, como o 13 de maio e o 20 de novembro, mas essas ações não são implementadas no projeto político pedagógico da escola e os livros didáticos ainda mostram a repetição de estereótipos. A educação antirracista ainda é uma forma camuflada na educação brasileira que se vê em certas datas comemorativas e que não seria desta forma.

Os estudos ancestrais trazem uma contribuição para uma educação linguística antirracista, assim como os textos da hooks que são uma agenda para uma educação linguística antirracista (Gonzalez, 1984; Brito et al., 2018; Cavalleiro, 2001; Souza, 2021).

Neto (2021, p. 182) explica que os estudos de Lélia Gonzalez são tão impactantes que nos levam a adotar uma agenda de educação linguística que seja humanizadora e antirracista. Essa proposta, que já existe há mais de 30 anos, visa essencialmente promover uma compreensão mais profunda dos povos que falam português no Brasil, o que, por sua vez, resulta em um entendimento mais completo da própria manifestação da língua.

5 Uma agenda antirracista ou aprender com as experiências dos próprios professores?

Para objetivarmos uma concepção curricular antirracista precisamos promover debates acerca da descolonização da nossa mente e dos nossos discursos. A escola, de certeza, é um universo privilegiado onde podemos identificar sugestões que têm uma ligação de reflexão com o pensamento decolonial. Com isso estaríamos pensando em alguns

métodos de pedagogias decoloniais, como metodologias produzidas em contextos de luta, marginalização, resistência [...]; pedagogias como práticas insurgentes que fissuram a modernidade/colonialidade e permitem outras maneiras de ser, estar, pensar, saber, sentir, existir e viver com (Walsh, 2013 apud Miranda, 2019). Para a escola ser esse universo privilegiado é importante explorar todas as ligações entre o pedagógico e o decolonial, assim, compreendendo a inclusão de momentos vivenciados que são explicados nos caminhos percorridos que será evidenciado com mais facilidade o agrupamento de proposições metodológicas que tendem e as possibilita vários entendimentos (Miranda e Riascos, 2016 apud Miranda, 2019).

A defesa das pedagogias decoloniais é parte de uma visão educacional emergente, cuja compreensão se aprimora quando integrada aos estudos desenvolvidos na América Latina (Ibidem, 2016), especialmente em diálogo com os movimentos sociais que resistem contra os processos de subalternização.

Para se falar de pedagogias decolonial é essencial entendermos que a colonialidade é uma parte integrante da modernidade, ou seja, ambas caminham de mãos dadas, são facas de dois gumes. A colonialidade é uma ferramenta importantíssima para os europeus, porque graças a ela, a Europa produziu várias ciências humanas com um modelo único chamados conhecimentos eurocêntricos, um conhecimento universal e objetivo, para além de privar e anular todas as epistemologias de outros povos (Mignolo, 2005).

O colonialismo e a colonialidade, ambos conceitos, estão intrinsecamente ligados, mas diferentes (Quijano, 2007). O colonialismo é entendido como um método de dominação e exploração de uma nação sobre outra por meios culturais, territoriais, econômicos e políticos.

Deste modo, o colonialismo não é simplesmente entendido como uma imposição política, militar, jurídica, territorial, cultural e administrativa. A colonialidade por ser uma ramificação do colonialismo, chega a ser às raízes mais profundas de um povo e sobrevive nele. Embora o colonialismo chegou ao fim para os países do continente de África, América Latina e da Ásia, para alguns autores do grupo da “Modernidade/Colonialidade”, as estruturas subjetivas, a imaginação dos pensamentos utópicos e a neocolonização epistemológica continuam fortemente presentes atualmente.

Quijano (2005) cunhou o conceito de colonialidade do poder para referir-se à situação desta natureza. O termo se refere à invasão do imaginário de outra cultura, ou seja, sua ocidentalização. Mais especificamente, trata-se de um discurso infiltrado no mundo do colonizado, mas também se reproduz no contexto do colonizador. Nesse processo, o colonizador destrói o imaginário da cultura dominada, tornando-o invisível e subalterno, ao mesmo tempo que reafirma o seu próprio imaginário.

A professora Ladson (1994) em sua tese coletou alguma agenda antirracista das experiências dos próprios professores, essas agendas estariam enquadradas como pedagogias culturalmente relevantes para as crianças negras. Com isso, os professores teriam uma facilidade em utilizar essas pedagogias culturalmente relevantes para que as crianças negras se sentissem incluídas na educação.

Relata Ladson (1994) que, durante a sua passagem na segunda série, os seus colegas e ela própria sempre tiveram o amor de ler todos os livros básicos de leitura. No decorrer dessas leituras, ela foi castigada por ler livros a mais, mas a professora da Ladson escolheu ela para participar de algumas aulas de leituras especiais. Essas aulas eram reservadas para alunos que tinham uma boa leitura.

Tabela 1 - Conceito de si e dos outros

Culturalmente relevante	Assimilacionista
Professora vê a si mesma como uma artista, o magistério como uma arte. Professora vê a si mesma como parte da comunidade, e ensinar como dar algo de volta à comunidade, encoraja os alunos a fazerem o mesmo. Professora acredita que todos os alunos podem ser bem-sucedidos. Professora ajuda os alunos a fazerem conexões entre sua comunidade, identidade nacional e global. Professora vê o ensino como "extrair conhecimento" – se – semelhante a "escavação"	Professora vê a si mesma como um técnico, o magistério como uma tarefa técnica. Professora vê a si mesma como um indivíduo que pode ou não ser parte da comunidade; encoraja o êxito como um meio de escapar da comunidade. Professora acredita que o fracasso é inevitável para alguns. Professora homogeneiza os alunos em uma identidade "americana". Professora vê o ensino como transmitir conhecimento-semelhante a um "depósito bancário".

Fonte: Ladson (1994)

Tabela 2-Relações sociais

Culturalmente Relevante	Assimilacionista
Relação professor-aluno é flexível, humanamente justa, se estende às interações fora da sala de aula e dentro da comunidade. Professora demonstra uma relação próxima com todos os alunos. Professor incentiva alunos a estudar cooperativamente. Espera-se dos alunos que ensinem uns aos outros e sejam responsáveis uns pelos outros.	Relação professora-aluno é fixa, tende a ser hierárquica e limitada aos papéis formais da sala de aula. Professor demonstra proximidade com alunos isolados. Professor incentiva a desempenho competitivo. Professor incentiva alunos a estudar individualmente, em isolamento.

Fonte: Ladson (1994)

Tabela 3- Concepções de Conhecimento

Culturalmente Relevante	Assimilacionista
Conhecimento é continuamente recriado, reciclado e compartilhado pelos professores e alunos. Não é estático ou imutável. Conhecimento é visto criticamente. Professor é entusiasmado pelo conteúdo. Professor ajuda alunos a desenvolver habilidades necessárias. Professor vê excelência como um padrão complexo que deve envolver alguns postulados, mas leva em consideração a diversidade dos alunos e as diferenças individuais.	Conhecimento é estático e é transmitido em uma direção, do professor para o aluno. Conhecimento é visto como infalível. Professor é isento, neutro sobre o conteúdo. Professor espera que alunos de mostrem habilidades prévias. Professor vê excelência como um postulado que existe independentemente da diversidade dos alunos ou diferenças individuais.

Fonte: Ladson (1994)

Advogar por agendas antirracistas, portanto, implica em dirigir nosso olhar para as zonas periféricas e seus habitantes. Isso requer uma reavaliação constante das percepções das relações sociais das quais fazemos parte. O progresso nesse processo depende de iniciativas individuais, de pequenas revoluções cotidianas. Torna-se imperativo descolonizar tanto o corpo quanto a consciência para reconhecer outras epistemologias, provenientes de perspectivas distintas. Esta é, sem dúvida, a questão mais desafiadora para aqueles que estão no Sul e ainda têm o Norte como destino (Miranda, 2019, p. 19).

6 Metodologia

Este trabalho trata-se de pesquisa de cunho qualitativo (Denzin e Lincoln, 2000), com traços de uma pesquisa etnográfica e pesquisa-formação (Anjos, 2015), que propõe, como objetivos uma análise de como ocorrem manifestações de racismo e práticas antirracistas no ensino de línguas no estado da Bahia com foco nas escolas de Ilhéus e Itabuna, Identificar as pedagogias culturalmente relevantes adotadas por professores de línguas, que podem configurar uma agenda antirracista no ensino de línguas na região, tendo em vista as ideias sobre racismo linguístico e cidadania linguística. Pretendemos usar as narrativas autobiográficas como dispositivo de formação que na qual se pretende realizar as principais etapas desta pesquisa durante um ciclo de formação para professores de línguas das redes estaduais de Ilhéus e Itabuna, na Bahia.

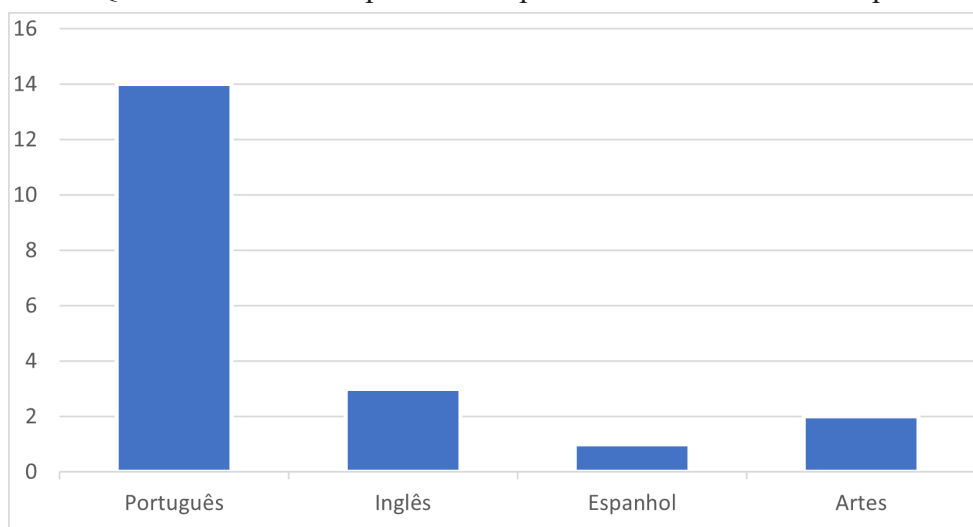
Para conduzir uma pesquisa com professores, considerando a diversidade racial (brancos, negros e pardos), serão escolhidos professores por sua disposição em participar desta pesquisa nos mais diversos níveis. A coleta de dados será realizada antes, durante e após a formação pedagógica com professores de línguas de Ilhéus e Itabuna–BA.

7 Discussão e conclusão

Com os dados coletados, analisaremos eles a fim de que se perceba que a condição aqui descrita é saber as práticas racistas e antirracistas no ensino de línguas. Além disso, apresentaremos os dados dos participantes ao lado de uma contextualização e análise. A pesquisa visitou 6 escolas estaduais de Itabuna e 5 escolas estaduais de Ilhéus, contabilizando assim 11 escolas.

No primeiro momento da pesquisa, coletamos dados etnográficos de 20 professores de línguas das redes estaduais de Ilhéus e Itabuna a partir de uma entrevista semiestruturada, diagnóstico e preenchimento de formulário, como se vê abaixo:

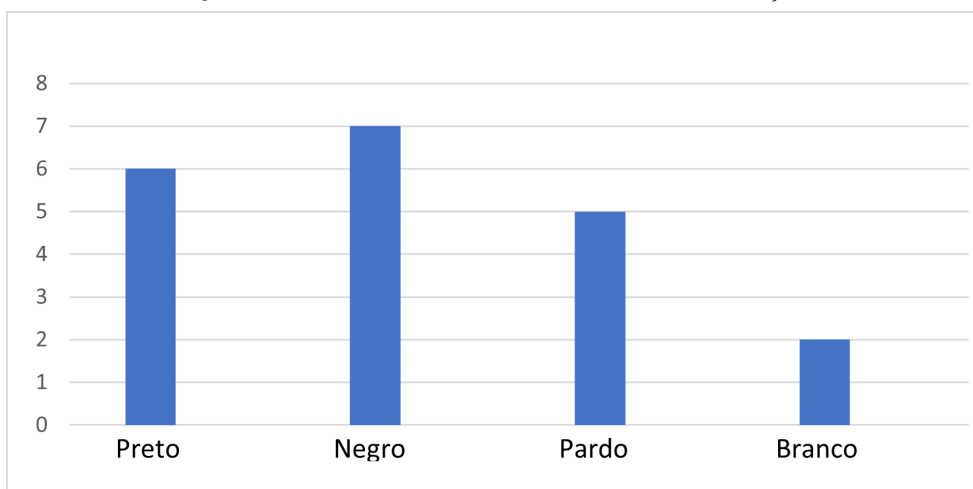
Quadro 1: Perfis dos professores por área de ensino das disciplinas.



Fonte: acervo pessoal

Tendo em vista a diversidade racial, os perfis raciais dos professores eram compostos por:

Quadro 2: Perfil racial – dados da autoidentificação



Fonte: acervo pessoal

Dado o preenchimento do formulário, dez professores afirmam ter apreciado racismo e duas disseram que nunca. Dez professores já foram vítimas de qualquer racismo ou discriminação racial na escola, oito professores nunca foram e um professor talvez. Dez professores enxergam o racismo como “um sistema de poder que afeta pessoas pretas e algumas pardas, gerando a elas desigualdades sociais, políticas e econômicas” enquanto nove olham como “qualquer discriminação que ocorre contra raças ou etnias”. E todos esses professores se consideram antirracistas sobre os exemplos de atividades antirracistas presentes na sua atuação, como mural com personalidades negras, estímulo a apresentações culturais negras em suas disciplinas, leitura pública de textos escritos por alunos negros/ personalidades negras e história da arte africana.

A partir dos dados citados, nota-se que a maioria dos professores relatou ter presenciado ou sido vítima de racismo, mostrando que o racismo é uma realidade presente no ambiente escolar. Embora isso seja um caso, alguns professores negros ainda veem as escolas como espaços seguros contra o racismo no Brasil, mas, mesmo assim, isso sugere a necessidade de intervenções mais efetivas para combater essa questão.

A percepção do que constitui o racismo revela diferentes níveis de compreensão sobre o fenômeno. Enquanto alguns veem o racismo como um sistema de poder estrutural, outros o veem como atos individuais de discriminação. Isso aponta para a necessidade de uma formação contínua e mais aprofundada sobre o racismo estrutural e suas implicações. E a diversidade racial dos professores, com uma predominância de negros, pretos e pardos, reflete a composição demográfica local e pode influenciar positivamente a sensibilidade e as práticas pedagógicas relacionadas ao combate ao racismo.

E a presença de, somente, dois professores brancos indicou uma sub-representação que também mereceu atenção e análise no contexto das políticas de contratação e diversidade nas escolas.

As várias atividades antirracistas mencionadas, como murais com personalidades negras e estímulo a apresentações culturais negras, mostram um esforço ativo por parte dos professores para incorporar a temática racial em suas práticas pedagógicas. E a eficácia dessas iniciativas pode ser analisada em termos de impacto nos alunos, promovendo uma maior conscientização e valorização da diversidade cultural e histórica afro-brasileira.

Os relatos de racismo e discriminação indicam que, apesar dos esforços, ainda há um ambiente desafiador que necessita de políticas e práticas mais efetivas para a inclusão e equidade racial. E a identificação de todos os professores como antirracistas e suas práticas ativas no combate ao racismo representam uma base sólida para o desenvolvimento de um ambiente educacional mais inclusivo e consciente.

Dez professores pretos, quatro professores pardos e um professor branco já apreciaram algum tipo de racismo/discriminação racial entre si / contra os alunos.

Tabela 4: Exemplos de discriminação racial entre /contra os alunos

Bullying” (contra um estudante negro)
“Um aluno disse que cabelo Crespo era feio”
“Os alunos negros foram os últimos convidados a se juntar aos grupos de alunos para as aulas”
“Comentários racistas”
“Numa apresentação, os alunos negros gostariam de representar anjos, mas a professora disse que os anjos são somente brancos”
“Comentários racistas, mas logo depois eu repreendi os alunos”
“O uso do negro entre os estudantes para ofender”

Fonte: acervo pessoal

Os dados destacam a presença significativa de racismo e discriminação racial no ambiente escolar, conforme relatado, a maioria dos professores reconhece a presença de discriminação racial, com 15 de 20 professores (aproximadamente 83%) confirmando a existência desse problema. Porém, a maior proporção de professores que reconhecem a discriminação é de preto, negro e pardos. Somente uma pequena minoria (4 de 20 professores) nega a ocorrência de discriminação racial.

Isso pode indicar uma variedade de fatores, como uma percepção diferente da discriminação, falta de visibilidade dos incidentes, ou uma menor sensibilidade ao tema. E a negação da existência de discriminação por parte de alguns professores pode indicar uma disparidade na percepção e na conscientização sobre a gravidade do problema. Os exemplos específicos ilustram como essa discriminação se manifesta de várias formas, desde o bullying até exclusões sociais e comentários depreciativos.

É crucial haver um esforço contínuo para educar e sensibilizar todos os membros da comunidade escolar, além de implementar políticas e práticas que promovam a inclusão e o respeito pela diversidade. A intervenção de alguns professores após comentários racistas, mostra uma ação corretiva por parte de alguns docentes, embora a eficácia dessas intervenções não tenha sido detalhada para sabermos se há um sistema de suporte para lidar com tais incidentes.

A variação nas respostas sugere que o ambiente escolar pode influenciar a percepção e a ocorrência de discriminação. Escolas com maior diversidade e políticas inclusivas podem ter uma menor incidência ou uma maior conscientização sobre o problema. A discriminação racial tem um impacto profundo no ambiente escolar, afetando tanto as vítimas de racismo quanto a coesão social da escola todo.

Alunos negros que enfrentam discriminação podem ter suas oportunidades de aprendizado e desenvolvimento prejudicadas, resultando em baixa autoestima, isolamento social, e desempenho acadêmico inferior.

Pessoas brancas que se consideram candidatas à pergunta “Quais são as suas pedagogias raciais?” Responderam somente vagamente: “respeito” e levanta debate em aula”. Do total de respostas, a principal resposta alcançada foram leituras antirracistas.

No segundo momento da pesquisa, seguindo os objetivos iniciais, decidimos prosseguir com etnografia e microetnografia em sala de aula com poucos professores que responderam “leituras antirracistas”, dando formação pedagógica aos professores, conforme apresenta o projeto:

Figura 1: Prof. Gabriel Nascimento dando formação pedagógica aos professores em escola pública



Fonte: acervo pessoal

Figura 2: Estudantes angolanos (Makosa e Justino) dando formação pedagógica aos professores em escola pública



Fonte: acervo pessoal

Nas imagens acima, podemos notar que é importante a presença dos alunos em cursos de formação que proporcionam clareza em suas trajetórias profissionais. (Nós, Makosa e o Justino, estamos cursando a graduação em Linguagem voltada à formação inicial de professores de português. A diversidade de seus níveis educacionais sublinha a necessidade de programas formativos que atendam às diferentes fases e necessidades da carreira docente).

Esses programas devem oferecer uma base sólida de conhecimentos pedagógicos e oportunidades práticas, auxiliando os alunos a desenvolver uma visão clara de suas trajetórias profissionais. A atualização contínua dos conteúdos e o suporte individualizado são essenciais para maximizar o potencial dos alunos. A integração entre teoria e prática é crucial, permitindo que os futuros professores apliquem conhecimentos em contextos reais. Com essa abordagem, os programas de formação podem preparar melhor os alunos para carreiras docentes bem-sucedidas, contribuindo para a melhoria da qualidade da educação.

Como ferramentas e estratégias adicionais, a formação pedagógica aos professores nas escolas públicas foi pensada com o propósito de promover um ambiente colaborativo, reflexivo e prático. Essa abordagem visou preparar os educadores para enfrentar e superar os desafios relacionados à diversidade racial e à inclusão nas salas de aula, fortalecendo suas capacidades de criar um ambiente educacional mais justo e equitativo.

Para apresentar e enfatizar uma pedagogia culturalmente relevante, tal como nos provoca Ladson (1994), e a importância da formação antirracista (Nascimento, 2019). Isso envolveu a introdução de conceitos e práticas que valorizem e respeitem as diversas culturas presentes no ambiente escolar. Além disso, a formação antirracista é crucial para capacitar os professores a identificar, enfrentar e combater o racismo em todas as suas formas, tanto no ambiente escolar quanto na sociedade em geral.

Outro ponto fundamental foi fornecer aos professores um embasamento teórico sólido sobre racismo linguístico e cidadania linguística. Quando trazemos o racismo linguístico, é para pontuar toda a discriminação baseada nas variedades linguísticas que os alunos trazem para a sala de aula. A formação buscou conscientizar os educadores sobre essas questões, promovendo práticas pedagógicas que respeitassem e valorizassem a diversidade linguística. Já a cidadania linguística, por sua vez, envolve garantir que todos os alunos tenham o direito de usar e desenvolver suas línguas de origem, fortalecendo sua identidade cultural e autoestima.

A perspectiva de ensino de língua no Brasil ainda é relacionada a uma visão colonial (Ferreira, 2015; Dias e Silva, 2018) marcada pela racialização, pois essas línguas são levadas a uma posição de língua dos brancos e do ponto de vista de sotaque como algo primordial (Blommaert, 2009) que procura moldar as identidades dos falantes.

As informações originadas de entrevista serão marcadas com personagens com nomes fictícios.

Tabela 5: Análise de nota de campo

Professor	Ferramenta Pedagógica	Notas de Campo
Sara/Colégio Estadual de Salobrinho	Disciplina/Curso: Literatura de ancestralidade	O curso parece uma forma legítima de trabalhar com ancestralidade negra, porém ainda é muito vago e não totalmente implementado com autores negros da África ou uma vasta quantidade de materiais, mas somente trechos vagos.
Sara	Muralha africana com aspectos culturais negros do Brasil e do continente africano.	A parede apresenta diversas tradições e identidades. Embora sejam importantes, são demasiado superficiais, ao mesmo tempo que restringem a África e os seus descendentes a generalizações.

Fonte: acervo pessoal

“Conhecer melhor a África parece uma forma de os estudantes pensarem que África não é o que consideram natural” - Sara/entrevista.

Figura 4: Mural com personalidades negras e áreas de conhecimento



Fonte: acervo pessoal

Com o abraço de ensino de línguas antirracistas, a criação do mural com personalidades negras e suas contribuições em diversas áreas do conhecimento foi uma iniciativa importante por várias razões. Muitas vezes, as contribuições de pessoas negras são sub-representadas ou ignoradas nos currículos tradicionais. Destacar essas figuras importantes oferece visibilidade e reconhecimento merecido a lei 11.645/2008.

Tabela 8: Análise de nota de campo

Professor	Ferramenta Pedagógica	Nota de Campo
Lila	O projeto das escritoras negras e a cultura afro-brasileira	Apesar de focar em ferramentas como a leitura de autores negros no projeto, nas aulas regulares, ela citou somente dois autores negros entre os majoritariamente brancos (incluindo o escritor abertamente racista Monteiro Lobato) com quem trabalha.

Fonte: acervo pessoal

“Meu trabalho com Literatura para estudantes do Ensino Médio inclui autores como Mário de Andrade, Monteiro Lobato, Castro Alves, Carolina de Jesus e José de Alencar” - Lila/entrevista.

Para combater a discriminação racial e promover a inclusão no ambiente escolar (Cavallero, 2001) é crucial adotar uma abordagem abrangente que incorpore várias ferramentas e estratégias. Além de formação pedagógica, políticas e protocolos de promoção da diversidade.

Nota-se que ao investigar as práticas racistas e antirracistas no ensino de línguas, nas escolas públicas de Ilhéus e Itabuna, revelam um cenário complexo, onde, apesar de avanços nas práticas pedagógicas, ainda há desafios significativos a serem superados. A partir dos dados coletados, é possível observar que a compreensão do racismo por parte dos professores varia entre uma visão estruturada, que o entende como um sistema de poder, e uma visão mais superficial, que o percebe como discriminação individual. Isso indica uma lacuna importante na formação docente sobre o racismo estrutural, ressaltando a necessidade de uma educação contínua e mais profunda nesse campo.

A pesquisa também evidenciou exemplos de práticas racistas persistentes nas escolas, como a discriminação racial entre alunos, o bullying contra estudantes negros, e a exclusão social baseada em estereótipos raciais. Exemplos dessas discriminações, desde

comentários depreciativos sobre o cabelo crespo até a marginalização dos alunos negros em dinâmicas escolares, são indicativos que o racismo está presente no cotidiano escolar, afetando diretamente as relações entre alunos e professores, e prejudicando o ambiente de aprendizado.

No entanto, destaca-se a presença de práticas antirracistas emergentes, muitas vezes impulsionadas pelos próprios professores. A adoção de atividades pedagógicas que valorizam a cultura negra, como murais com personalidades negras e a inclusão de autores negros no currículo, tem se mostrado uma tentativa consciente de combater os estereótipos raciais e promover a visibilidade de contribuições históricas e culturais afro-brasileiras. Esses esforços refletem um movimento positivo no ensino de línguas, que busca não somente combater o racismo, mas também fomentar um ambiente mais inclusivo e plural. A introdução de práticas como a leitura de textos de autores negros e a valorização de diferentes formas de expressão cultural nas aulas de línguas visa desconstruir a ideia de que o conhecimento legítimo e culturalmente válido está restrito a um único padrão, muitas vezes branco e eurocêntrico.

Os murais com personalidades negras e a promoção de práticas culturais afro-brasileiras nas escolas também representam uma estratégia eficaz de visibilização das culturas negras, contribuindo para a construção de uma identidade mais inclusiva e representativa. Embora as representações presentes nesses murais ainda sejam, em muitos casos, superficiais e não suficientemente aprofundadas, elas funcionam como um primeiro passo para uma maior valorização da diversidade cultural e racial no espaço escolar.

Além disso, a formação pedagógica oferecida aos professores, que inclui abordagens sobre racismo linguístico e cidadania linguística, mostrou-se essencial para sensibilizar os educadores sobre a importância de respeitar as variações linguísticas e as identidades culturais dos alunos. O racismo linguístico, ao associar um sotaque ou dialeto a um valor inferior, contribui para a exclusão social e acadêmica dos estudantes negros e pardos. A cidadania linguística, por sua vez, é um conceito fundamental que garantirá o direito dos alunos de utilizarem e desenvolverem suas línguas de origem, respeitando sua identidade cultural e promovendo sua autoestima.

Embora as práticas antirracistas estejam ganhando espaço, a pesquisa aponta que o caminho para uma verdadeira transformação educacional ainda é longo. A combinação de ações pedagógicas antirracistas com políticas públicas mais eficazes, como a ampliação da formação continuada para os professores, a promoção de uma maior diversidade no corpo docente e a implementação de um currículo mais inclusivo e crítico, são fundamentais para superar as práticas racistas que ainda permeiam o ensino de línguas. A adoção de uma pedagogia culturalmente relevante, como sugerido por Ladson (1994), e a conscientização

sobre o impacto do racismo linguístico são passos essenciais para garantir que o ensino de línguas não somente forme cidadãos linguísticos, mas também indivíduos conscientes de sua identidade racial, cultural e histórica.

Portanto, a pesquisa reafirma a importância da educação como uma ferramenta de transformação social, ressaltando a necessidade de um compromisso contínuo com a implementação de práticas pedagógicas antirracistas que contribuam para a construção de um ambiente educacional mais inclusivo, equitativo e representativo para todos os alunos, independentemente de sua origem racial ou cultural. A superação do racismo no ensino de línguas depende, de uma mudança estrutural nas práticas pedagógicas, nas políticas educacionais e nas mentalidades dos educadores e da comunidade escolar como um todo.

Referências

ANUNCIACÃO, D. et al. “Mão na cabeça!”: abordagem policial, racismo e violência estrutural entre jovens negros de três capitais do Nordeste. **Saúde Soc.** São Paulo, v.29, n.1, 2020.

ANYA, U. **Racialized Identities in Second Language Learning: Speaking Blackness in Brazil.** New York: Routledge, 2016.

BRITO, T. H. B.; MUNIZ, K. S.; SOUZA, A.L. S. Letramentos de reexistência: produção de cartazes digitais como forma de afirmação da intelectualidade. **Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)**, [S. l.], v. 10, n. Ed. Especi, p. 601–628, 2018. Disponível em: <https://abpnrevista.org.br/site/article/view/556>. Acesso em: 11 nov. 2025

CANAGARAJAH, S.; LIYANAGE, I. Lessons from pre-colonial multilingualism. In: MARTIN-JONES, M.; BLACKLEDGE, A.; CREESE, A. (Orgs.). **The Routledge Handbook of Multilingualism.** New York: Routledge, 2012.

CARNEIRO, S. **Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil.** São Paulo: Selo Negro, 2011.

CARNEIRO, Sueli. **A construção do outro como não ser como fundamento do ser.** 2005. 339 f. Tese (Doutorado em Educação) - Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

CASTRO, Ivo. **Curso de história da língua portuguesa.** Lisboa: Universidade Aberta, 1991.

CAVALLERO, E. **Racismo e anti-racismo na educação: repensando nossa.** 5. ed. São Paulo: Summus, 2001.

DAVID, Makosa Tomás. As línguas angolanas: resistência e a cosmovisão do poder angolano no mundo. **Mandinga** – Revista de Estudos Linguísticos, Redenção-CE, v. 07, n. 02, p. 07-21, 2023.

DAVID, T. M; NASCIMENTO, G. A influência das línguas bantu no português do Brasil: origens e trajetórias rumo ao Pretuguês. **Mandinga** –Revista de Estudos Linguísticos, Redenção-CE, v. 07 n. 1, p. 7-20, jan./jul. 2023.

FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: Edufba, 2008.

FERREIRA, A. J. **Narrativas Autobiográficas de Identidades Sociais de Raça, Gênero, Sexualidade e Classe em Estudos da Linguagem**. 1. ed. Campinas: Pontes Editores, 2015.

FERREIRA, A. J., and M. Camargo. (2014), Racismo Cordial no Livro de Língua Inglesa Aprovado pelo PNLD. **Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores(as) Negros(as) – ABPN**, 6: 177–202.

FERREIRA, AJ. ‘**Formadores de Professores em Serviço e o Desenvolvimento do Ensino Crítico: Pluralidade Cultural – “Raça” e Etnia na Educação ELT em Brasil**’, Educate –

GATES JR, Henry Louis. The signifying monkey: A theory of African American literary criticism. Oxford University Press, 2014.

GOMES, N. L. **O movimento negro educador**. 1. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2017.

GOMES, Nilma Lino et al. **Alguns termos e conceitos presentes no debate sobre relações raciais no Brasil: uma breve discussão**. Educação anti-racista: caminhos abertos pela Lei Federal, v. 10639, n. 03, p. 39-62, 2005.

GORSFOGUEL, Ramon. Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico. Belo Horizonte. Autêntica. 2017 jovem e negra. **Revista ABPN**, v. 10, p. 601-628-628, 2018.

KHOURI, Magda Guimarães. **O racismo e o negro no Brasil Questões para a psicanálise**. Revista Brasileira de Psicanálise. 2019.

KUBOTA, R. e Lin, A. **Raça e TESOL: Introdução a conceitos e teorias**. (2006).

LADSON-BILLINGS, G. (1994). **The dreamkeepers: Successful teachers of African American children**, 2nd edition. San Francisco: Jossey Bass.

MAKONI, S.; PENNYCOOK, A. (Org.). **Disinventing and Reconstituting Languages. Clevedon: Multilingual Matters**, 2007.

MARQUES, M. **A cada 23 minutos, um jovem negro morre no Brasil**’, diz ONU ao lançar campanha contra violência. G1- Comunicação e participação. 2017.

MBEMBE, A. **Crítica da razão negra**. Lisboa: Antígona, 2014.

MIGNOLO, Walter. **A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade**. In: LANDER, E. (Org.). A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: Clacso, 2005.

MIRANDA, Claudia e RIASCOS, Fanny Milena Quiñones. **Pedagogias decoloniais e interculturalidade: desafios para uma agenda educacional antirracista**. Educ. Foco, Juiz de Fora, v.21, n.3, 545 set. / dez. 2016 p. 545-572

MIRANDA, claudia. **Agenda anti-racista e pedagogias decoloniais: alternativas para desaprender e re-aprender no ambiente escolar**. Congresso de Educação Básica – COEB,

MUNANGA, K. **Superando o Racismo na escola**. 2ª edição revisada [Brasília]: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2005

NASCIMENTO, G. **Crítico Pedagogias para o Moderno línguas Educação: Criticalidade, Descolonização e Justiça Social**. Grã-Bretanha em 2023

NASCIMENTO, G. **Rascimo linguístico: os subterrâneos da linguagem e do racismo/** Belo Horizonte, Letramento: 2019

NASCIMENTO, Gabriel. **Ethnicity and race in English Language Activities at a university in Bahia**. Cadernos de pesquisa (Fundação Carlos Chagas. online), v. 49, p. 208-224, 2019.

NASCIMENTO, G. **A linguagem como zona do não-ser na vida de pessoas negras no sul global**. Gragoatá, Niterói, v. 28, n. 60, e-53299, jan.-abr. 2023.

NASCIMENTO, G. **Do limão faço uma limonada: estratégias de resistência de professores negros de língua inglesa** - São Paulo, 2020.

NETO, Mauricio S. **Por que pensar hoje em uma educação Linguística Antirracista? Limites, tensões e possibilidades**. Paraguaçu, revista de estudos linguísticos e literários. p.168-191 volume – v.1 número – n.1 ago. – 2021

NORTON, B. **Language, Identity, and the Ownership of English**. Tesol Quaterly. v.31, n.3, 1997.

OSORIO, R. G. **A desigualdade racial no brasil nas três últimas décadas Texto para discussão / Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada**. - Brasília: Rio de Janeiro: Ipea. 2021

PAIVA, V. L. M. de O. **História do material didático de língua inglesa no Brasil.**

In: Dias, Reinildes; Cristóvão, Vera Lúcia Lopes. (Org.). O livro didático de línguas estrangeira: múltiplas perspectivas. 1ed.Campinas: Mercado de Letras, 2009

PIRES, Thula e SILVA, Caroline Lyrio. **Teoria crítica da raça como referencial teórico necessário para pensar a relação entre direito e racismo no Brasil.** COMPEDI, 2015

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidad del poder y clasificación social.** In: CASTROGÓMEZ, S.; GROSFUGUEL, R. (Orgs.). **El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global.** Bogotá: Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO, Siglo del Hombre Editores, 2007. p. 93-126.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina.**

Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. 2005

SILVA, Kalina Vanderlei; SILVA, Maciel Henrique. **Dicionário de Conceitos Históricos.** São Paulo: Contexto, 2009.

TEYSSIER, Paul. **História da língua portuguesa.** Tradução de Celso Cunha. São Paulo: Martins Fontes Editora, 2007

TRAJANO, Ingrid Romaially Lucas. **Raízes do racismo brasileiro: breves considerações acerca das relações étnico-raciais no Brasil (séculos xv-xxi).** Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), 2018

Varia:

Revista Fios de Letras
ISSN: 2966-0130
v. 2, n. 05, e052505, jul-dez, 2025

Informações sobre os autores:

1 Estudante do mestrado do Programa de Pós-Graduação em Linguística e Literatura (PPGLL) da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Alagoas. Licenciado em Letras Português (2016) pela Universidade Federal de Sergipe (UFS). Professor efetivo da Rede Pública Estadual de Ensino de Alagoas.

A palatalização progressiva de /t/ e /d/ em Alagoas: Um fenômeno influenciado por fatores macrossociais e linguísticos

DOI: 10.59666/fiosdeletras.v2i05.4886

José Humberto dos Santos Santana ¹



Universidade Federal de Alagoas



humbertosantana88@hotmail.com



Resenha de:

OLIVEIRA, A. A.; OLIVEIRA, A. J. “Muitcho doidjo”: a palatalização progressiva em Alagoas por quê. In: DE PAULA, A. S.; VITÓRIO, E. G. S. L. A. (org.). **30 anos do Programa de Estudos Linguísticos (PRELIN – PPGLL/UFAL) – Volume I – Estudos em variação e mudança linguística**. Campinas, SP: Pontes Editores, 2023. p. 68-87.

Fluxo editorial:

Recebido: 17/10/2025

Aceito: 09/12/2025

Publicado: 13/12/2025



This work is licensed under a Creative Commons
Attribution 4.0 International License.

Plagius

Verificador de Plágio

Resumo: Neste texto, reapresento e discuto os principais resultados da pesquisa realizada por Almir Almeida de Oliveira (UNEAL e UFAL) e Alan Jardel de Oliveira (UFAL) entre 2019 e 2020, publicada em 2021 e republicada sob o título “*Muitcho doidjo*”: a palatalização progressiva em Alagoas por quê na coletânea *30 anos do Programa de Estudos Linguísticos (PRELIN – PPGLL/UFAL) – Volume I – Estudos em variação e mudança linguística*, organizada por Aldir Santos de Paula (UFAL) e Elyne Giselle de Santana Lima Aguiar Vitorio (UFAL). A pesquisa de Oliveira e Oliveira (2021; 2023) analisa a palatalização progressiva das consoantes /t/ e /d/ no português falado em Alagoas. Fundamentada na “teoria da variação e mudança linguística”, a investigação baseou-se em 168 entrevistas realizadas em sete cidades do estado, com 844 ocorrências do fenômeno (20,9%). Os autores verificaram a influência de quatro variáveis linguísticas (tonicidade, posição, tipo de consoante e vogal seguinte) e quatro sociais (sexo, idade, escolaridade e cidade). Constatou-se que o fenômeno, socialmente estigmatizado, é mais frequente no nordeste alagoano, região interiorana e pouco escolarizada (segundo dados do Censo Demográfico de 2022 do IBGE). A escolarização reduz o uso, sobretudo entre jovens, enquanto a vogal /i/, a consoante /t/ e sílabas átonas favorecem a ocorrência. Os autores concluem que a escolarização tende a conter a expansão do processo, mas argumento que ele pode permanecer forte como marcador identitário regional. A utilização de regressão multinível conferiu robustez metodológica à análise, destacando fatores internos e externos que influenciam o fenômeno.

Palavras-chave: Palatalização progressiva. Variação diatópica. Variação diastrática. Variante estigmatizada. Falar alagoano.

Introdução

A palatalização progressiva das consoantes alveolares /t, d/ é um fenômeno fonético-fonológico característico de seis estados do Nordeste do Brasil, a saber: Bahia, Sergipe, Alagoas, Pernambuco, Paraíba e Rio Grande do Norte. Estudos linguísticos fundamentados na teoria da variação e mudança linguística (Weinreich; Labov; Herzog, 2006 [1968]; Labov, 2008 [1972]) evidenciam que esse fenômeno é mais recorrente na fala de nordestinos pouco escolarizados (variação diastrática) e em municípios interioranos (variação diatópica) dos referidos estados.

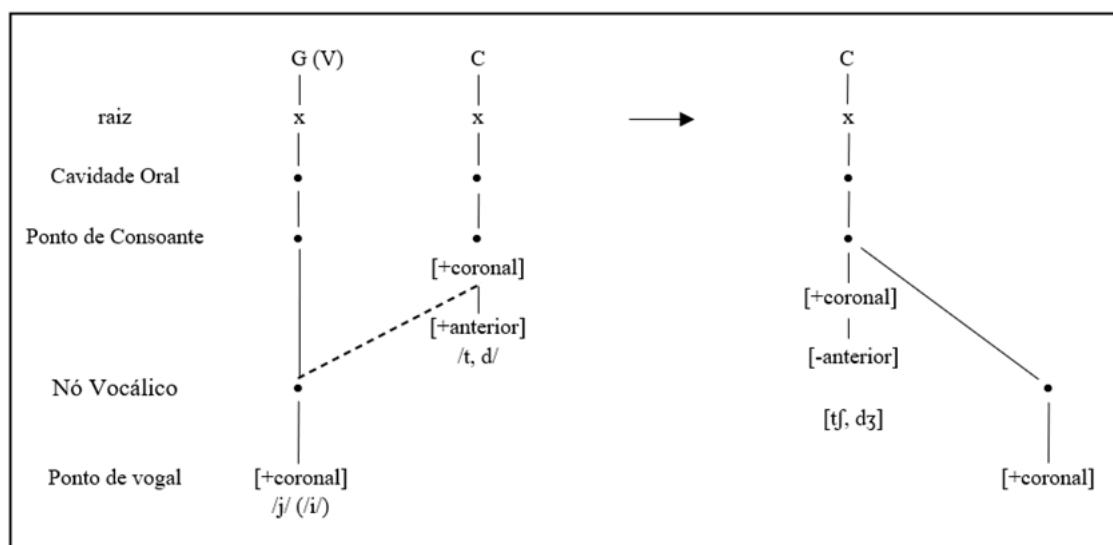
Esse tipo de palatalização é, também, bastante produtivo nas áreas periféricas das capitais dos estados supracitados (cf. Mota; Rolemberg, 1997; Souza Neto, 2008; Oliveira; Oliveira; De Paula, 2018). Tal produtividade está correlacionada, certamente, com o êxodo rural, pois “os migrantes rurais que se estabelecem nas cidades são [geralmente] semiletrados e falam variedades regionais e rurais do português” (Bortoni-Ricardo, (2011 [1985], p. 12).

As palavras em que ocorre a palatalização progressiva dos referidos segmentos consonantais podem ser pronunciadas com ou sem a realização plena do glide palatal /j/ que os antecede na modalidade escrita da língua portuguesa. Assim, palavras como “muito”, “peito”, “oito”, “doido” e “cuidado” têm as seguintes realizações fonéticas: [ˈmũjtʃu] e [ˈmũtʃu]; [ˈojtʃu]¹ e [ˈotʃu]; [ˈdojdʒu] e [ˈdodʒu]; [kujˈdʒadu] e [kuˈdʒadu]. A realização palatalizada de /t/ e /d/ que não apaga o glide /j/ é considerada “segmento complexo” (resulta da assimilação dos traços [coronal, -anterior] da vogal — /i/ na subjacência — que se realiza como o glide /j/ na superfície); e a que apaga, “segmento de contorno” (resulta do apagamento dos traços do glide na superfície — /i/ na subjacência —, o qual é compensado com o alongamento da vogal do ditongo) (cf. Souza Neto (2013 [2010])). As figuras 1 e 2, elaboradas com base na Geometria de Traços (Clements; Hume, 1995), ilustram essa classificação.

Esse fenômeno foi investigado por Almir Almeida de Oliveira (UNEAL e UFAL) e Alan Jardel de Oliveira (UFAL) entre 2019 e 2020. Os resultados da investigação foram publicados no volume 65 da *Alfa (Revista de Linguística)*, em 2021, e republicados na coletânea *30 anos do Programa de Estudos Linguísticos (PRELIN – PPGLL/UFAL) – Volume I – Estudos em variação e mudança linguística*,² organizada por Aldir Santos de Paula (UFAL) e Elyne Giselle de Santana Lima Aguiar Vítório (UFAL). Na coletânea, os referidos resultados estão inseridos no capítulo intitulado “*Muitcho doidjo*”: a palatalização progressiva em Alagoas por quê. Tal capítulo descreve, com base na teoria da variação e mudança linguística, fatores linguísticos que condicionam a palatalização progressiva de /t, d/ e fatores sociais correlacionados com esse fenômeno no estado de Alagoas.

1 Convém destacar que essas e as demais palavras em que ocorre o referido fenômeno podem ser pronunciadas com a acomodação do glide /j/ na sílaba seguinte. Exemplos: [ˈotʃu], [kuˈdʒadu].

2 A coletânea é composta por “14 artigos que focalizam descrições de fenômenos linguísticos variáveis situados em diferentes níveis gramaticais, bem como a contribuição dessas descrições para ensino de língua e para políticas linguísticas” (De Paula; Vítório, 2023, p. 7).

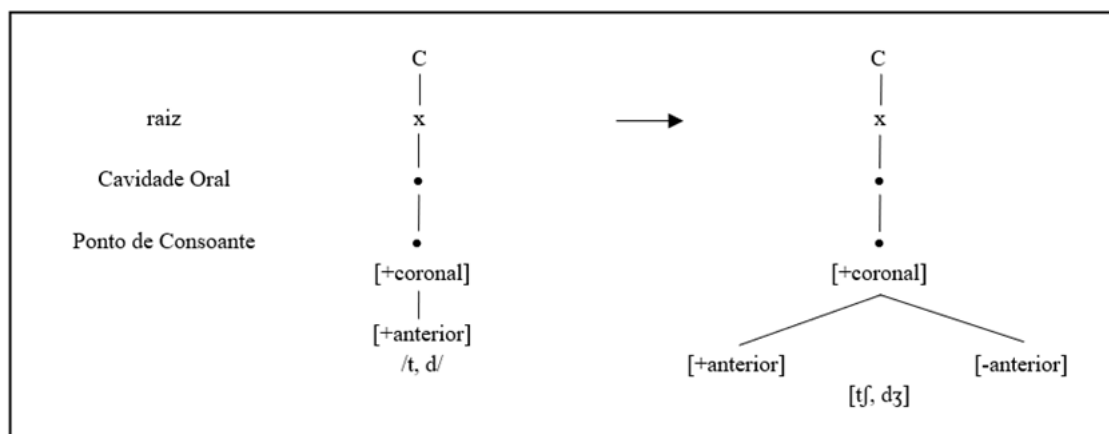


Legenda

G — glide | V — vogal | C — consoante

Figura 1. [tʃ] e [dʒ] como "segmentos complexos" (palatalização progressiva)

Fonte: elaborada pelo autor



Legenda

C — consoante

Figura 2. [tʃ] e [dʒ] como "segmentos de contorno" (palatalização progressiva)

Fonte: elaborada pelo autor

1. A palatalização progressiva de /t/ e /d/ em Alagoas: fatores externos e internos

A pesquisa realizada por Almir Almeida de Oliveira e Alan Jardel de Oliveira buscou responder às seguintes perguntas:

- Qual a interferência de aspectos geográficos na palatalização em Alagoas?
- O processo é sensível ao aumento da escolarização?
- O processo é socialmente estigmatizado em falares alagoanos?
- Trata-se de um processo de mudança linguística em progresso?
- Como os fatores internos da língua atuam no processo de palatalização? (Oliveira; Oliveira, 2023, p. 69).

Para responder a essas perguntas, eles analisaram dados de fala coletados em sete cidades alagoanas (Maceió, Arapiraca, Delmiro Gouveia, Santana do Ipanema, Palmeira dos Índios, União dos Palmares e São Miguel dos Campos) por meio de entrevistas sociolinguísticas. Os dados pertencem ao projeto *PORTAL: Variação linguística no português alagoano*³ (Oliveira, 2017).

Os autores adotaram, como *corpus* de análise, 168 entrevistas, 24 por cidade. No *corpus*, identificaram 844 ocorrências de palatalização progressiva de /t, d/ precedidos de /j/. Essa quantidade de ocorrências corresponde a 20,9% do total de contextos (4.046) em que poderia ter ocorrido o fenômeno.

Na análise, os autores observaram o efeito de quatro variáveis linguísticas (tonicidade, posição da consoante no item lexical, tipo de consoante e vogal seguinte) e o de quatro variáveis sociais (sexo (masculino e feminino), idade, escolaridade e cidade) sobre a palatalização progressiva. Por meio de um modelo multivariado de regressão logística multinível, constataram que, em Alagoas, o fenômeno está correlacionado com as seguintes variáveis (nesta ordem): (1ª) cidade, (2ª) idade/escolaridade, (3ª) posição da consoante no item lexical, (4ª) vogal seguinte, (5ª) tipo de consoante e (6ª) tonicidade.

Os resultados para cada variável estatisticamente significativa são os seguintes:

1.1 Cidade e região

A análise da variável “cidade” revelou a existência de três grupos distintos no estado de Alagoas.

- a) “Cidades que favorecem a palatalização”: São Miguel dos Milagres e União dos Palmares.
- b) “Cidades com efeito neutro”: Maceió, Santana do Ipanema, Arapiraca e Palmeira dos Índios.
- c) “Cidade que desfavorece a palatalização”: Delmiro Gouveia.

Com base nessa distribuição, os pesquisadores criaram a variável “região”, que contribuiu para a simplificação do modelo e demonstrou relevância estatística equivalente. Essa variável permitiu identificar o seguinte padrão geográfico para o uso da palatalização progressiva em Alagoas: a frequência do fenômeno aumenta progressivamente do oeste para o leste e se intensifica na região nordeste do estado. Isso evidencia que, em Alagoas, fatores regionais exercem influência significativa sobre a distribuição do processo fonético analisado.

³ Projeto financiado pelo CNPq (406218/2012-9) e aprovado pelo Comitê de Ética da Universidade Federal de Alagoas, parecer nº 621.763.

1.2 Idade e escolaridade

O estudo identificou uma forte interação entre as variáveis idade e escolaridade, que foram analisadas de forma contínua.

- a) “Efeito da escolaridade”: Em todas as faixas etárias, quanto maior o nível de escolaridade do falante, menor é o uso da palatalização.
- b) “Interação com a idade”: O impacto da escolaridade é mais acentuado entre os falantes mais jovens. À medida que a idade dos indivíduos aumenta, a influência da escolaridade na diminuição do uso da palatalização torna-se menor.

Esses resultados indicam que a palatalização progressiva tende a ser avaliada negativamente em escolas e universidades, que influenciam principalmente os mais jovens. Essa constatação reforça o estudo de Vitorio (2020), que verificou que o fenômeno é avaliado negativamente por estudantes universitários oriundos de municípios do agreste alagoano. Esse desprestígio é sucintamente expresso por um dos informantes da pesquisa: “Essa forma de falar não tem prestígio social.” (Vitorio, 2020, p. 224).

1.3 Posição da consoante no item lexical

Esta variável se refere à posição onde o fenômeno ocorre: dentro de uma palavra (contexto interno) ou entre duas palavras (contexto de fronteira).

O “contexto interno” (ex.: “muito”, “doido”) favorece fortemente a ocorrência da palatalização. Já o “contexto de fronteira” (ex.: “peguei duas”) desfavorece o processo. Esse resultado demonstra que o fenômeno, embora não seja bloqueado em domínios superiores, tende a ocorrer no domínio da palavra fonológica.

1.4 Vogal seguinte

A vogal que sucede a consoante-alvo (/t/ ou /d/) também influencia o processo.

- a) A “vogal /i/” é a que mais favorece a palatalização.
- b) A “vogal /a/” desfavorece o fenômeno.
- c) As “demais vogais” não apresentaram efeito estatisticamente significativo.

Segundo os autores do estudo, a vogal /i/ favorece a palatalização progressiva porque sua presença duplica o “gatilho” (acionador) universal desse fenômeno: o traço [+coronal].

1.5 Tipo de consoante

A natureza da consoante oclusiva alveolar (/t/ ou /d/) é um fator relevante.

- a) A “consoante /t/” (surda) favorece significativamente a palatalização, com uma probabilidade de ocorrência muito maior (23,3%).
- b) A “consoante /d/” (sonora) desfavorece o processo, apresentando uma taxa de realização de apenas 4,2%.

Esse resultado está em conformidade com outros estudos sobre o tema (cf. Santos, 1996; Mota; Rolemberg, 1997; Souza Neto, 2008; Oliveira, 2017).

1.6 Tonicidade

A tonicidade da sílaba onde se encontra a consoante-alvo também demonstrou ser um fator com significância estatística.

- a) As “sílabas átonas” (não acentuadas), como em “oitocentos”, favorecem a ocorrência da palatalização.
- b) As “sílabas tônicas” (acentuadas), como em “prefeitura”, desfavorecem o fenômeno.

Isso corrobora a hipótese de que fenômenos linguísticos avaliados negativamente tendem a ocorrer em sílabas menos proeminentes, que, por serem menos percebíveis, reduzem a crítica social ao fenômeno. Essa hipótese não está explícita no artigo de Oliveira e Oliveira (2023), mas é possível inferi-la, pois a palatalização progressiva de /t/ e /d/ não é um fenômeno fonético inovador (como afirmaram os autores), mas, sim, antigo. A “baixa saliência fônica” favorece não só o uso de formas linguísticas inovadoras, mas também o de formas antigas e estigmatizadas.

Conclusão

Considerando os resultados apresentados, conclui-se que os autores não só responderam satisfatoriamente às cinco questões propostas, mas também contribuíram significativamente para a compreensão dos fatores (internos e externos) que influenciam o fenômeno da palatalização progressiva de /t/ e /d/ no estado de Alagoas.

Discordo dos autores quando concluem que, apesar do fenômeno ser bastante produtivo em Alagoas, pressões sociais como a escolarização impedirão o aumento de sua frequência de uso ao longo do tempo. Embora a palatalização progressiva de /t/ e /d/ seja avaliada negativamente por grupos de maior prestígio social e escolaridade (Mota, 2008; Freitag; Souza Neto; Corrêa, 2019; Vítório, 2020; Sales; Silveira, 2022), parece que ela funciona como um marcador de identidade regional. Se essa hipótese estiver correta, a

ocorrência do fenômeno continuará elevada em grupos específicos, como (i) alagoanos pouco escolarizados, (ii) residentes no interior do estado e (iii) falantes da zona rural de Maceió.

Por fim, destaco que o emprego de modelos de regressão multinível para controlar as variáveis agregadas “indivíduo” e “item lexical” conferiu maior confiabilidade à identificação dos efeitos das variáveis independentes linguísticas e sociais. Essa metodologia permitiu isolar as idiosincrasias inerentes aos elementos das variáveis agregadas, constituindo um significativo avanço nos estudos sociolinguísticos variacionistas brasileiros.

Referências

BORTONI-RICARDO, S. M. *Do campo para a cidade: estudo sociolinguístico de migração e redes sociais*. Tradução: S. M. Bortoni-Ricardo, M. R. R. Caxangá. São Paulo: Parábola Editorial, 2011. (Educação Linguística; 6).

CLEMENTS, G. N.; HUME, E. V. The internal organization of speech sounds. In: GOLDSMITH, J. (ed.). *The Handbook of Phonological Theory*. Cambridge, MA: Blackwell, 1995. p. 245-306.

DE PAULA, A. S.; VITÓRIO, E. G. S. L. A. Apresentação. In: DE PAULA, A. S.; VITÓRIO, E. G. S. L. A. (org.). *30 anos do Programa de Estudos Linguísticos (PRELIN – PPGLL/UFAL) – Volume I – Estudos em variação e mudança linguística*. Campinas, SP: Pontes Editores, 2023. p. 7-10.

FREITAG, R. M. K.; SOUZANETO, A. F.; CORRÊA, T. R. A. Panorama da Palatalização em Sergipe. In: LOPES, N. S.; SANTOS, E. S.; CARVALHO, C. S. (org.). *Língua e Sociedade: diferentes perspectivas, fim comum*. São Paulo: Blucher, 2019. p. 63-80. DOI <https://doi.org/10.5151/9788580394016-04>.

LABOV, W. *Padrões Sociolinguísticos*. Tradução: M. Bagno, M. M. P. Scherre, C. R. Cardoso. São Paulo: Parábola Editorial, 2008 [1972]. (Língua[gem]; 26).

MOTA, J. A. Como fala o nordestino: a variação fônica nos dados do Projeto Atlas Linguístico do Brasil. In: SIMPÓSIO MUNDIAL DE ESTUDOS DA LÍNGUA PORTUGUESA – SIMELP, 1, 2008. São Paulo. *Anais [...]*. São Paulo: FFLCH-USP, v. 1, 2008. Disponível em: <https://simelp.fflch.usp.br/slp22>. Acesso em: 27 out. 2023.

MOTA, J.; ROLEMBERG, V. Variantes africadas palatais em Salvador. In: DA HORA, D. (org.). *Diversidade Linguística no Brasil*. João Pessoa: Ideia, 1997. p. 131-140.

OLIVEIRA, A. A. *Processos de Palatalização das oclusivas alveolares em Maceió*. 2017. Tese (Doutorado em Linguística) – Faculdade de Letras, Programa de Pós-Graduação em Linguística e Literatura, Universidade Federal de Alagoas, Maceió, 2017.

OLIVEIRA, A. A.; OLIVEIRA, A. J. Variação diatópica e o processo de mudança na valorização social da palatalização progressiva em Alagoas. *ALFA: Revista de Linguística*, São Paulo, v. 65, 2021. DOI: <https://doi.org/10.1590/1981-5794-e12280>.

OLIVEIRA, A. A.; OLIVEIRA, A. J.; DE PAULA, A. S. Palatalização das oclusivas alveolares [t] e [d] com a semivogal [j] em contexto anterior na cidade de Maceió. *Revista Leitura*, Maceió, v. 1, n. 60, p. 102-122, jan./jun. 2018. DOI: <https://doi.org/10.28998/2317-9945.201860.102-122>.

SALES, G.; SILVEIRA, E. F. B. Percepção sociolinguística da palatalização de /t/ e /d/ próximos a ditongo no Rio Grande do Norte. *Revista (Con)Textos Linguísticos*, Vitória, v. 16, n. 34, p. 106-125, 2022. DOI: <https://doi.org/10.47456/cl.v16i34.38332>.

SANTOS, L. F. *Realização das oclusivas /t/ e /d/ na fala de Maceió*. 1996. Dissertação (Mestrado em Letras e Linguística) – Faculdade de Letras, Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística, Universidade Federal de Alagoas, Maceió, 1996.

SOUZA NETO, A. F. *Realizações dos fonemas /t/ e /d/ em Aracaju-Sergipe*. 2008. 186 f. Dissertação (Mestrado em Linguística) – Faculdade de Letras, Programa de Pós-Graduação em Linguística e Literatura, Universidade Federal de Alagoas, Maceió, 2008. Disponível em: <http://repositorio.ufal.br/handle/riufal/441>. Acesso em: 13 set. 2023.

SOUZA NETO, A. F. Realizações palatalizadas de /t/ e de /d/: segmentos de contorno ou segmentos complexos? — o caso de Sergipe. *Interdisciplinar: Revista de Estudos em Língua e Literatura*, São Cristóvão, SE, ano 5, v. 10, Edição Especial 2010, p. 141-149, 2013. Disponível em: <https://periodicos.ufs.br/interdisciplinar/article/view/1237>. Acesso em: 13 set. 2023.

VITÓRIO, E. G. S. L. A. Acessando o significado social da palatalização /t, d/. *Revista (Con)Textos Linguísticos*, Vitória, v. 14, n. 29, p. 208-226, 2020. DOI: <https://doi.org/10.47456/cl.v14i29.32356>.

WEINREICH, U.; LABOV, W.; HERZOG, M. I. *Fundamentos empíricos para uma teoria da mudança linguística*. Tradução: Marcos Bagno. São Paulo: Parábola Editorial, 2006 [1968]. (Lingua[gem]; 18).