

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS (UFMG)
FACULDADE DE LETRAS (FALE)
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS LINGUÍSTICOS (POSLIN)

ADRIANA DO CARMO FIGUEIREDO

**NARRATIVAS DE VIDA DE *ANTÍGONA* (SÓFOCLES), SOR JUANA E OLYMPE
DE GOUGES: a Justiça no divã da Análise do Discurso**

Belo Horizonte
2020

ADRIANA DO CARMO FIGUEIREDO

**NARRATIVAS DE VIDA DE ANTÍGONA (SÓFOCLES), SOR JUANA E OLYMPE
DE GOUGES: a Justiça no divã da Análise do Discurso**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Estudos Linguísticos da Faculdade de Letras, Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutora em Linguística do Texto e do Discurso.

Área de concentração: Linguística do Texto e do Discurso

Linha de pesquisa: Análise do Discurso

Orientadora: Dra. Ida Lucia Machado

Belo Horizonte
2020

Ficha catalográfica elaborada pelos Bibliotecários da Biblioteca FALE/UFMG

F475n Figueiredo, Adriana do Carmo.
Narrativas de vida de *Antígona* (Sófocles), Sor Juana e Olympe de Gouges [manuscrito] : a justiça no divã da Análise do Discurso/ Adriana do Carmo Figueiredo. – 2020.
300 f., enc.
Orientadora: Ida Lucia Machado.
Área de concentração: Linguística do Texto e do Discurso.
Linha de Pesquisa: Análise do Discurso.
Tese (doutorado) – Universidade Federal de Minas Gerais,
Faculdade de Letras.

Bibliografia: f. 286-299.

1. Sófocles – Antígona – teses. 2. Juana Inés de la Cruz, Sor, 1651-1695 – Teses. 3. Gouges, Olympe de, 1748-1793 – Teses. 4. Direito – História – Teses. 5. Análise do discurso – Teses. I. Machado, Ida Lucia. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Letras. III. Título.

CDD: 418



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS LINGUÍSTICOS

FOLHA DE APROVAÇÃO

**Narrativas de vida de Antígona (Sófocles), Sor Juana e Olympe de Gouges: a Justiça no divã da
Análise do Discurso**

ADRIANA DO CARMO FIGUEIREDO

Tese submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em ESTUDOS LINGUÍSTICOS, como requisito para obtenção do grau de Doutor em ESTUDO LINGUÍSTICOS, área de concentração LINGUÍSTICA DO TEXTO E DO DISCURSO, linha de pesquisa Análise do Discurso.

Aprovada em 08 de outubro de 2020, pela banca constituída pelos membros:

Prof(a). Ida Lucia Machado - Orientadora
UFMG

Prof(a). Wander Emediato de Souza
UFMG

Prof(a). Paulo Henrique Aguiar Mendes
UFOP

Prof(a). William Augusto Menezes
UFOP

Prof(a). Cláudio Humberto Lessa
CEFET-MG

Belo Horizonte, 8 de outubro de 2020.



Documento assinado eletronicamente por **Ida Lucia Machado, Servidora aposentada**, em 08/10/2020, às 22:14, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015.



Documento assinado eletronicamente por **Paulo Henrique Aguiar Mendes, Usuário Externo**, em 09/10/2020, às 10:28, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015.



Documento assinado eletronicamente por **Wander Emediato de Souza, Coordenador(a) de curso de pós-graduação**, em 09/10/2020, às 16:02, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Cláudio Humberto Lessa, Usuário Externo**, em 13/10/2020, às 22:21, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015.



Documento assinado eletronicamente por **William Augusto Menezes, Usuário Externo**, em 14/10/2020, às 07:26, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015.



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **0241954** e o código CRC **529E8386**.

Dedico esta pesquisa a todas e todos que me acompanharam durante as narrativas da minha trajetória acadêmica que resultaram na escrita desta tese, especialmente, ao meu amado marido Geraldo (Gê), meu porto-seguro e companheiro de todas as fases desta pesquisa.

AGRADECIMENTOS

O ato de agradecer é sempre um momento especial que revela a certeza de que uma pesquisa não se escreve a sós, ainda que estejamos em isolamento social. Trago, então, algumas memórias da minha gratidão.

À querida orientadora, Dra. Ida Lucia Machado, que, numa tarde primaveral de setembro, entre as camélias perfumadas do jardim da FALE/UFMG, trouxe-me a essência daquilo que me faltava para o desenvolvimento desta pesquisa sobre Linguagem e Direito. Refiro-me às narrativas de vida, um brinde à existência, fonte absoluta de todas as origens humanas.

Ao meu generoso irmão, Adriano José de Figueiredo, que, com sua sensibilidade, soube me proteger em momentos tão delicados da minha vida como pesquisadora, irmã e filha. Sem o suporte emocional do meu irmão, sem o seu zelo e a sua dedicação à minha mãe, durante as minhas ausências, não teria sido possível chegar até aqui.

Ao meu querido irmão do coração, Alexandre de Moraes, que trouxe para a nossa família a aliança perfeita de cuidado, zelo e sabores, elementos indispensáveis para que a minha trajetória de escrita pudesse fluir com serenidade.

À minha querida mãe, Maria Alice França de Figueiredo, pela sua força que sempre me inspira em momentos de luta e em instantes de incerteza. Minha gratidão eterna à senhora, mãe, por ter me concedido o dom da vida.

Ao meu saudoso pai, José Perpétuo de Figueiredo (*in memoriam*), que me ensinou a contemplar as borboletas e a observar as metamorfoses da vida.

Ao meu amado marido Geraldo da Costa Quinino, por tornar os meus dias mais leves, por ser meu companheiro de viagens, por acreditar em meu potencial e por sempre me incentivar a trilhar os rumos da pesquisa acadêmica.

Ao estimado professor da Faculdade de Direito da UFMG, Dr. David F. L. Gomes, pelos diálogos acadêmicos e por sua generosidade em permitir a minha presença em seus seminários sobre Jürgen Habermas. Esse encontro com você, David, nos seminários sobre Temas de

Sociologia Jurídica, foi fundamental para o meu aprimoramento intelectual nas leituras habermasianas.

Aos meus *hermanos* da *Facultad de Derecho, Universidad de Buenos Aires* (UBA), especialmente, aos juristas Dr. Ricardo Rabinovich-Berkman e Dr. Raúl Gustavo Ferreyra, pelas oportunidades que me concederam de profícuos diálogos acadêmicos para além das fronteiras brasileiras.

À minha querida amiga de tantos anos, Júnia Haddad, que carinhosamente me auxiliou nas leituras em língua francesa, nas traduções e na escrita do meu trabalho para o Congresso da *Université de Cergy-Pontoise*, em Paris.

Ao meu querido amigo e colega de profissão, Wagner Carvalho, carinhosamente conhecido por Wagnim, pelas generosas contribuições nas traduções dos textos originais em latim e nas revisões da linguagem científica.

À Maria Cecília Lima, pela participação na revisão formal da produção acadêmica apresentada à banca de qualificação.

À banca examinadora, Dr. Cláudio Lessa, Dr. Paulo Henrique Mendes, Dr. Wander Emediato e Dr. William Menezes (membros titulares), Dra. Maira Guimarães e Dra. Pollyanna Reis (membros suplentes), pela oportunidade de diálogo nesta pesquisa que me é tão cara, pois também compõe as minhas próprias narrativas de vida.

À UFMG, ao PosLin, aos servidores da secretaria de Pós-graduação em Estudos Linguísticos e aos professores que, sem dúvida, deixam também as suas marcas na minha trajetória acadêmica. Que orgulho tenho de ser cria da Federal de Minas Gerais, universidade pública, laica e gratuita!

Ao Ser Supremo e à Divina Mãe, fonte espiritual da luz que me guia em todos os momentos da minha existência, minha eterna gratidão.

Enfim, a todas as Vozes inspiradoras que me guiaram e me guiam neste diálogo com as humanidades, em especial, às Vozes de Antígona (Sófocles), Sor Juana Inés de la Cruz e Olympe de Gouges, estrelas que me ajudaram a compreender melhor o sentido da dignidade da pessoa humana.

RESUMO

A proposta desta tese apresenta como objeto de estudo narrativas de vida que marcaram os fundamentos das origens do Direito, por meio de vozes femininas enunciativas do pensamento primitivo e fundacional que envolve a complexidade dos Direitos Humanos. O *corpus* é composto por epístolas, declarações, diálogos e cenas enunciativas de três expoentes literários, *Antígona* de Sófocles (442 a.C.), Sor Juana Inés de la Cruz (1648-1695) e Olympe de Gouges (1748-1793). Os referenciais teóricos da pesquisa concentram-se, especialmente, nas abordagens de Machado (2009, 2011, 2012, 2013, 2014, 2015, 2016, 2017, 2018, 2019) sobre narrativas de vida, na Teoria Semiociológica desenvolvida por Charaudeau (1983, 2001, 1992, 2012, 2013, 2014, 2015 [2005]), na Teoria da Ação Comunicativa, conforme Habermas (2014 [1962], 2010 [1971], 1999 [1981], 1989 [1983], 1997 [1992], 2002 [1996]), em alguns conceitos que tocam as noções de *ethos* panfletário, discutidos por Amossy (2014), e na dimensão do hiperenunciador, como propõe Maingueneau (2008). Para a revisão de literatura das fontes do Direito, a pesquisa buscou traçar um mapeamento do tema, conforme delineado por teóricos da Ciência Jurídica em diálogo com a filosofia de Michel Foucault (2002 [1969], 2004 [1970]). Essa cartografia das fontes nos propiciou uma reflexão inicial acerca das noções de tradição, descontinuidade e ruptura. Como resultado da nossa pesquisa, verificamos em que medida essas vozes integrantes do *corpus* supracitado podem ser compreendidas como precursoras das bases valorativas que nos levariam a ressignificar as fontes do Direito pelos olhares femininos, em suas dimensões enunciativas, históricas e sociológicas.

Palavras-chave: Narrativas de Vida. Fontes do Direito. Teoria Semiociológica. Ação Comunicativa.

RÉSUMÉ

La proposition de cette thèse a pour objet d'étude les récits de vie qui ont marqué les fondements des origines du Droit, à travers les voix féminines qui véhiculent la pensée primitive et fondatrice concernant la complexité des Droits de l'homme. Le *corpus* comprend des épîtres, des déclarations, des dialogues et des scènes énonciatives de trois représentants littéraires, *Antigone* de Sophocles (442 avant J.-C.), Sor Juana Inés de la Cruz (1648-1695) et Olympe de Gouges (1748-1793). Les repères théoriques de la recherche se concentrent, en particulier, sur les approches de Machado (2009, 2011, 2012, 2013, 2014, 2015, 2016, 2017, 2018, 2019) à propos des récits de vie, sur la Théorie Sémiolinguistique développée par Charaudeau (1983, 2001, 1992, 2012, 2013, 2014, 2015 [2005]), sur la Théorie de l'Agir Communicationnel, selon Habermas (2014 [1962], 2010 [1971], 1999 [1981], 1989 [1983], 1997 [1992], 2002 [1996]), sur certains concepts qui touchent aux notions d'*éthos* pamphlétaire, discutés par Amossy (2014), et sur la dimension d'hyperénonciateur proposée par Maingueneau (2008). Pour la revue de la littérature des sources du Droit, la recherche a cherché à cartographier le thème, tel que défini par les théoriciens des Sciences Juridiques en dialogue avec la philosophie de Michel Foucault (2002 [1969], 2004 [1970]). Cette cartographie des sources nous a fourni une première réflexion sur les notions de tradition, de discontinuité et de rupture. À la suite de nos recherches, nous avons vérifié dans quelle mesure ces voix qui font partie du *corpus* susmentionné peuvent être comprises comme des précurseurs des bases d'évaluation qui nous amèneraient à recadrer les sources du Droit à travers les regards féminins, dans leurs dimensions énonciatives, historiques et sociologiques.

Mots-clés : Récits de Vie. Sources du Droit. Théorie Sémiolinguistique. Agir Communicationnel.

RESUMEN

El propósito de esta tesis presenta como objeto de estudio narrativas de vida que marcaron los fundamentos de los orígenes del Derecho, a través de voces femeninas enunciativas del pensamiento primitivo y fundacional que envuelve la complejidad de los Derechos Humanos. El *corpus* consta de epístolas, declaraciones, diálogos y escenas enunciativas de tres exponentes literarios, *Antígona* de Sófocles (442 a. C.), Sor Juana Inés de la Cruz (1648-1695) y Olympe de Gouges (1748-1793). Los marcos teóricos de la investigación se centran, especialmente, en los enfoques de Machado (2009, 2011, 2012, 2013, 2014, 2015, 2016, 2017, 2018, 2019) sobre las narrativas de vida, en la Teoría Semiolingüística desarrollada por Charaudeau (1983, 2001, 1992, 2012, 2013, 2014, 2015 [2005]), en la Teoría de la Acción Comunicativa, según Habermas (2014 [1962], 2010 [1971], 1999 [1981], 1989 [1983], 1997 [1992], 2002 [1996]), en algunos conceptos que tocan las nociones de *ethos* panfletario, discutidos por Amossy (2014), y en la dimensión del hiperenunciador, como propone Maingueneau (2008). Para la revisión de la literatura de las fuentes del Derecho, la investigación ha buscado mapear el tema, tal como lo perfilan los teóricos de las Ciencias Jurídicas en diálogo con la filosofía de Michel Foucault (2002 [1969], 2004 [1970]). Esa cartografía de las fuentes nos ha brindado una primera reflexión sobre las nociones de tradición, discontinuidad y ruptura. Como resultado de nuestra investigación, hemos comprobado en qué medida esas voces que forman parte del *corpus* mencionado pueden ser comprendidas como precursoras de las bases de valoración que nos llevarían a redefinir las fuentes del Derecho por las miradas femeninas, en sus dimensiones enunciativa, histórica y sociológica.

Palabras-clave: Narrativas de Vida. Fuentes del Derecho. Teoría Semiolingüística. Acción Comunicativa.

ABSTRACT

The proposal of this thesis presents narratives of life as a research object that marked the foundations of the origins of the Law, through female voices enunciating the primitive and foundational thought that involves the complexity of Human Rights. The *corpus* is composed of epistles, declarations, dialogues and enunciative scenes of three literary exponents, *Antigone* of Sophocles (442 BC), Sor Juana Ines de la Cruz (1648-1695) and Olympe de Gouges (1748-1793). The theoretical references of the research focus, especially, in the Machado's theoretical approaches (2009, 2011, 2012, 2013, 2014, 2015, 2016, 2017, 2018) about the *récit de vie*, in the Semiolinguistic Theory of Charaudeau (1983, 2001, 1992, 2012, 2013, 2014, 2015 [2005]), in the Theory of Communicative Action, according to Habermas (2014 [1962], 2010 [1971], 1999 [1981], 1989 [1983], 1997 [1992], 2002 [1996]), and in some concepts that touch on the notions of pamphletary ethos, according to Amossy (2014), and the dimension of the hyper-announcer, as proposed by Maingueneau (2008). For the literature review of the sources of Law, the research sought to map the theme, as outlined by legal science theorists in dialogue with the philosophy of Michel Foucault (2002 [1969], 2004 [1970]). This cartography of the sources gave us an initial reflection on the notions of tradition, discontinuity and rupture. As a result of our research, we verified to what extent these voices that compose the aforementioned *corpus* can be understood as precursors of the valuation bases that would lead us to re-significate the sources of Law in its enunciative, historical and sociological dimensions, by feminine views.

Keywords: Life Narratives. Sources of Law. Semiolinguistic Theory. Communicative Action.

SUMÁRIO

PREÂMBULO	14
INTRODUÇÃO.....	19
CAPÍTULO 1 – PERCURSO HISTÓRICO DAS FONTES DO DIREITO: EM BUSCA DE NOVAS LEITURAS PELAS VIAS DO TEXTO E DO DISCURSO.....	27
1.1 A teoria das fontes e sua problemática: de onde nasce o Direito?	29
1.2 Classificações das fontes materiais e formais: notas sobre a herança discursivo-cultural que brota das origens do Direito	32
1.3 As fontes do Direito e as noções de tradição e descontinuidade	41
1.4 As fontes do Direito como espelho das narrativas de vida: novas perspectivas metodológicas para o estudo das Ciências Jurídicas.....	46
1.5 Entre o mítico, o vivido e o narrado: as fontes do Direito em diferentes materialidades discursivas	53
CAPÍTULO 2 – A ANÁLISE DO DISCURSO E A HERMENÊUTICA JURÍDICA: O DIREITO E SEUS POSSÍVEIS INTERPRETATIVOS	63
2.1 Por que escolhemos as narrativas de vida para pensarmos as origens do Direito?	66
2.2 Aproximações entre a Teoria Semiolinguística de Charaudeau e a Teoria Social de Habermas	70
2.3 O contrato comunicativo de Charaudeau e a ideia de consenso em Habermas.....	86
2.4 Das imagens de mundo dentro de uma concepção de justiça aos imaginários sociodiscursivos.....	95
CAPÍTULO 3 – ENTRE O DIZER E O DITO... O QUE DIZEM AS NARRATIVAS DE ANTÍGONA?	101
3.1 Direito e Discurso literário: narrativas da teoria da justiça	103
3.2. A complexidade da categoria sujeito e sua ética discursiva.....	108
3.3. As narrativas de vida em Antígona e seus efeitos discursivos	114
3.4 Quem é “essa mulher”?... nasce Antígona, desvanece Sófocles	128
3.5. Por quais direitos clama Antígona?	140
CAPÍTULO 4 – NARRATIVAS DE VIDA DE SOR JUANA INÉS DE LA CRUZ: O DIREITO DA MULHER AO CONHECIMENTO E À LIBERDADE DE EXPRESSÃO... 149	
4.1 Breve panorama da trajetória de vida da Fênix do México: a racionalidade como fundamento da “inclinação”	151
4.2 Sor Juana Inés de la Cruz: uma “transclasse” <i>avant la lettre</i>	163
4.3 Entre véus e plumas: o espanto como elemento constitutivo do universo <i>trans</i>	178
4.4 Uma mulher <i>criolla</i> no cativo da nação mexicana: as máscaras e seus vestidos	185

4.5 Por quais direitos clama Sor Juana Inés de la Cruz?	200
CAPÍTULO 5 – NARRATIVAS DE VIDA DE OLYMPE DE GOUGES: O SÉCULO DAS LUZES E O DIREITO À CIDADANIA	209
5.1 A Revolução Francesa e suas contradições: o humanismo condenado à guilhotina	212
5.2 A menina do Languedoc e as memórias do seu nascimento	226
5.3 A carta à Rainha e o <i>pot-pourri</i> de imaginários	239
5.4 O apelo humanitário de Olympe de Gouges e a defesa pela igualdade de direitos	247
5.5 É pelas urnas que se decide o destino da pátria!	263
5.6 Entre a vida privada e a esfera pública: a política que brota dos “salões”	270
5.7 Por quais direitos clama Olympe de Gouges?	274
CONSIDERAÇÕES FINAIS	280
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	286

PREÂMBULO

Há algum tempo venho¹ me dedicando aos estudos que envolvem a temática dos *Direitos Humanos* e sua possível relação com o legado literário e artístico que se desvela por meio da linguagem e das narrativas de vida de personagens ou de figuras míticas/históricas. As vozes discursivas da personagem Antígona e das escritoras Sor Juana e Olympe de Gouges têm acompanhado as minhas reflexões jurídicas a respeito das possíveis marcas enunciativas que se deixam entrever no entendimento valorativo do que seria concebido como justo e universal.

O primeiro instante acadêmico que me levou a problematizar a existência de uma possível doutrina da justiça, que se constrói discursivamente por meio da literatura, aconteceu quando realizei uma pesquisa visando a obter o mestrado em Estudos Literários, no programa PosLit da UFMG. Na ocasião, analisei as vozes polifônicas das obras poéticas e epistolares da escritora barroca mexicana Sor Juana Inés de la Cruz (1648-1695). Como primeira mulher intelectual a defender os direitos da mulher dentro de um convento *jerónimo*, na América Latina, Sor Juana, com seus testemunhos de vida, revela uma possível construção identitária e discursiva daquilo que poderia ser a base primitiva e fundacional das noções de Direitos Humanos da mulher latino-americana.

Ao concluir o mestrado em Letras, iniciei o meu bacharelado em Direito com o propósito de compreender as origens do pensamento jurídico, suas relações com a linguagem e a complexidade da efetividade de direitos² em tempos atuais. Foi, então, durante a minha formação como jurista que me deparei com alguns enunciados extraídos da obra de Sófocles, intitulada *Antígona*. Conheci a personagem Antígona, pela ótica do Direito, durante uma aula de Filosofia Jurídica, que teve como objeto de estudo o Direito Natural. No entanto, esse assunto, proveniente da voz mítica dessa personagem grega, foi rapidamente distanciado das aulas regulares do curso de Direito para dar lugar àquilo que realmente parecia interessar aos pensadores da Lei³.

¹ Permitam-me o emprego da primeira pessoa do singular, neste Preâmbulo, e em outras passagens da tese. A convocação do “eu” se faz necessária, pois intenciono contar um pouco das minhas narrativas de vida que fizeram (fazem) parte da minha trajetória acadêmica.

² Nesse sentido, entendo que há algumas dificuldades apresentadas pelo Direito, no que diz respeito ao conteúdo positivo de suas normas, expresso em suas *Declarações Universais de Direitos Humanos*, e sua prática efetiva no dia a dia das pessoas que clamam pela efetividade de seus direitos. Essas dificuldades me parecem atreladas às noções de Linguagem e Direito e aos modos interpretativos dos seus discursos que se consolidam nos núcleos jurídicos.

³ Refiro-me ao positivismo jurídico e aos conceitos da norma fundamental, temas que, no meu entendimento, engessam o discurso do Direito dentro de uma redoma arquitetada pela lógica formal, fato que, quase sempre, traz sérias complicações para o intérprete da lei.

Em 2015, em um seminário doutoral na *Universidad de Buenos Aires* (UBA), tive a honra e o privilégio de participar das aulas sobre História do Direito, ministradas pelo historiador e jurista argentino Ricardo Rabinovich-Berkman. Para minha surpresa, o tema central desse seminário era analisar a obra *Antígona* de Sófocles, pelas vias cinematográficas.

A partir de então, iniciou-se o meu interesse em compreender a relevância da personagem Antígona e sua relação com o saber jurídico. Percebi que as narrativas míticas de Antígona, na condição de filha de Édipo e irmã de Etéocles e Polinices, revelavam a construção embrionária de uma noção de justiça que era reivindicada dentro da *pólis* grega, cujas práticas ritualísticas ocorriam de forma simultânea, com gestos religiosos, políticos, sociais e jurídicos que marcaram os dizeres dessa voz trágica criada por Sófocles. Pode-se assim dizer que, em *Antígona*,⁴ notam-se elementos discursivos incorporados pela voz feminina de uma heroína que defende o princípio jurídico da dignidade humana em confronto com as propostas sustentadas pelo rei Creonte.

Essa personagem, quando evocada por alguns doutrinadores do Direito, surge como uma representação daquilo que se entende por Direito Natural. No entanto, o próprio discurso contraditório da Ciência Jurídica não confere aos dizeres de Antígona a posição de destaque que sua filosofia deveria ocupar, como uma das fontes do pensamento jurídico, já que há uma tendência ao silenciamento das vozes femininas na construção da noção do saber que se forma dentro do Direito. Nas narrativas de Antígona, há registros significativos dos modos de governar e fazer justiça que são alicerçados pelas condutas das personagens. Esses relatos desvelam contradições fundamentais da existência humana face às leis que regem uma sociedade.

Durante a minha trajetória de estudos sobre Direitos Humanos, pude perceber que muitos dos conceitos estampados nos documentos oficiais provenientes da Organização das Nações Unidas (ONU), como as *Declarações Universais*, trazem enunciados que não se sustentam em sua pretensão universal, uma vez que foram oriundos de instâncias legitimadoras hegemônicas e poderosas que traçaram os rumos do Direito levando em conta uma visão excludente, pois se propunham a traçar as noções de Direitos Humanos pelo olhar dos vencedores da Segunda Guerra Mundial⁵.

⁴ Usaremos aqui o livro: SÓFOCLES. *Antígona*. Tradução de FIALHO, M. H. R. P. Brasília: UnB, 1997.

⁵ A *Declaração Universal de Direitos Humanos* foi elaborada sob o impacto das atrocidades que surgiram durante a Segunda Guerra Mundial. O documento parece ter sido escrito de forma parcial e excludente, pois houve omissão de temáticas referentes à União Soviética e dos abusos cometidos pelas potências ocidentais durante a guerra. Sabe-se que nem todos os membros das Nações Unidas compartilhavam das convicções expressas nesse

Diante dessa inquietude sobre os conceitos de justo e universal propostos pelos documentos oficiais, comecei a pesquisar sobre outras fontes de Direitos Humanos que não eram tratadas nos discursos oficiais da Academia. Assim, encontrei as narrativas da revolucionária francesa Olympe de Gouges. Naquele momento, deparei-me com a *Déclaration des Droits de la Femme et de la Citoyenne*, documento escrito por Olympe de Gouges, em 1791. Quando comecei a pesquisar mais sobre esse texto, percebi que ele se tornou uma espécie de revelação de certas perguntas que sempre me fazia sobre a história dos direitos humanos, pela óptica das mulheres.

Nesse texto, pude perceber uma construção de narrativas que reivindica, por meio de uma voz coletiva, a presença política das mulheres no espaço das assembleias nacionais. Essa Declaração não é reconhecida pela ciência do Direito como documento oficial, mas sim como texto histórico ou literário, tentativa de uma escritora militante de criticar e denunciar os revolucionários franceses que, envoltos pelos discursos de *liberdade, igualdade e fraternidade*, não cumpriam efetivamente com os valores que se extraíam dessas enunciações, uma vez que nelas se excluía as mulheres dos espaços políticos.

Percebi que a voz feminina de Olympe de Gouges clama por uma igualdade que deveria ser construída pelas vozes de milhares de pessoas excluídas dos espaços decisórios e dos sistemas de poder. Assim, Olympe defende, por exemplo, no artigo 10, do seu documento: [...] “a mulher tem o direito de subir ao cadafalso; mas ela deve igualmente ter o direito de subir à tribuna, contanto que suas manifestações não perturbem a ordem pública estabelecida pela lei” (GOUGES, 1791, trad. nossa)⁶.

Desse modo, as vozes de Antígona, Sor Juana e Olympe de Gouges foram se tornando, durante a minha trajetória de pesquisa, alicerces de discursos silenciados e, ao mesmo tempo, reveladores de *imaginários sociodiscursivos* que parecem abrir um entendimento fecundo sobre a complexidade da efetividade de direitos e sua finalidade social, tornando-se um material propício a ser estudado em um doutorado na área de Estudos textuais e discursivos do PosLin da FALE/UFMG.

documento. Embora a *Declaração de Direitos Humanos* tenha sido aprovada por unanimidade, os países comunistas (União Soviética, Ucrânia e Rússia Branca, Checoslováquia, Polônia e Iugoslávia), além da Arábia Saudita e da África do Sul abstiveram-se de votar. Cf.: <<http://www.escoladegoverno.org.br/>>. Acesso em: 6 mar. 2018.

⁶ No original: [*...] la femme a le droit de monter sur l'échafaud ; elle doit avoir également celui de monter à la Tribune ; pourvu que ses manifestations ne troublent pas l'ordre public établi par la Loi.*] <<http://www.toupie.org/Textes/Ddfc.htm>>. Acesso em: 10 jul. 2016.

Tendo essas vozes como ponto de partida para a pesquisa doutoral em Análise do Discurso (AD), cursei algumas disciplinas isoladas, em 2015, no Programa de Estudos Linguísticos do PosLin, UFMG. Entre elas, o Seminário sobre *Linguística do Texto e do Discurso: estudo de estratégias discursivas correntemente empregadas em diferentes atos comunicativos*, disciplina ministrada pela professora Ida Lucia Machado. Percebi então que as narrativas de vida, como materialidade discursiva (MACHADO, 2009, 2011, 2012, 2013, 2014, 2015, 2016, 2017), abrem um campo epistemológico relevante tanto para a Análise do Discurso quanto para a Ciência Jurídica, pois elas nos permitem teorizar sobre os discursos provenientes de distintos sujeitos com seus fins comunicativos.

Ao conhecer a proposta teórica sobre narrativas de vida, dediquei-me a traçar um campo de estudo, dentro da Linguística do Texto e do Discurso, cujo objetivo era compreender as narrativas vindas das vozes de Antígona, Sor Juana e Olympe de Gouges, comparando-as com algumas noções de justiça que configuram fontes determinantes do Direito.

Acredito que esse tipo de trabalho poderá abrir um caminho de contestação ao universal e ao dogmático, problemática suscitada em nossa pesquisa. Assim, a escolha desse recorte teórico, representado pelos relatos dos sujeitos-femininos-que-se-narram, vai ao encontro da proposta central desta pesquisa que entende as noções de Justiça, antes de tudo, como construção discursiva inerente à linguagem.

As fontes do Direito pensadas como relatos de vida construídos por vozes femininas são, conforme nossa visada, herdeiras das narrativas dos povos excluídos que deixaram suas marcas testemunhais que ora são mantidas, no Parlamento, ora são silenciadas por aqueles que fazem as leis, o que gera brechas ou lacunas interpretativas durante a compreensão e aplicação do Direito.

Essas fissuras no discurso jurídico parecem incorporar o conceito de *mise-en-scène*, na perspectiva de Patrick Charaudeau (1983), dado que a teatralização da vida cotidiana com suas narrativas também se incorpora ou se nega na abstração da lei e nos seus atos enunciativos internos. Segundo o supracitado linguista (2005), o ato de linguagem pressupõe uma intencionalidade que é esboçada pelos sujeitos falantes, participantes das trocas comunicativas. Em decorrência dessas trocas languageiras, esse ato está atrelado à identidade dos sujeitos, de onde se extraem as intenções de influência e as noções de proposição sobre o mundo.

Quando analisamos as vozes de Antígona, Sor Juana e Olympe de Gouges, comparadas aos discursos oficiais do Direito que se materializam nas *Declarações Universais de Direitos Humanos*, percebemos que a estruturação dos atos de linguagem comporta dois espaços, conforme propõe Charaudeau (2005): “um *espaço de restrições*, que compreende as condições mínimas às quais é necessário atender para que o ato de linguagem seja válido, e um *espaço de estratégias*, que corresponde às escolhas possíveis à disposição dos sujeitos na *mise-en-scene* do ato de linguagem” (CHARAUDEAU, 2005, itálicos do autor)⁷.

Devemos comentar que essa transição entre espaços explica a escolha do *corpus* recortado, envolvendo três situações distintas com vozes femininas, em diferentes épocas da nossa história. Assim concebida, entendemos que a nossa escolha, materializada nesta tese, poderá talvez ser útil para outras disciplinas, uma vez que evocará discussões sobre a temática das humanidades com a vinculação que propomos entre os campos da Linguística discursiva e do Direito.

Salientamos que esta pesquisa se sustenta no entendimento de que o Direito se constrói dos mananciais provenientes das vozes dos povos que o criam ou que o negam. Isso nos leva a propor como meta a ser alcançada a discussão de que a representação discursiva do justo é uma problemática de primeira ordem, que pode ser reconstituída e reinventada pela análise das tessituras das narrativas vindas de vozes femininas.

Por fim, cabe dizer que não é fácil produzir uma pesquisa com a intencionalidade transversal, envolvendo duas grandes áreas, a Linguística e o Direito, pois sempre há o risco de supervalorizar uma área em detrimento da outra, ou ainda, de percorrer superficialmente certos conceitos, em razão do tempo e da extensão da pesquisa. No entanto, assumimos as responsabilidades decorrentes dessa escolha, pois acreditamos que a nossa proposta é apenas o início do debate de um campo fecundo, sobre o qual ainda há muito o que dizer.

⁷ As citações de Charaudeau referentes ao ano de 2005 foram retiradas do portal *Le site de Patrick Charaudeau - Livres, articles, publications*. Cf.: <<http://www.patrick-charaudeau.com>>. Acesso em: 10 fev. 2019.

INTRODUÇÃO

A proposta da nossa tese apresenta como objeto de estudo as narrativas de vida e seus efeitos, conforme Machado (2009, 2011, 2012, 2013, 2014, 2015, 2016, 2017, 2018, 2019)⁸, tendo em vista os arranjos linguageiros⁹ de três expoentes literários, *Antígona* de Sófocles (442 a.C.), Sor Juana Inés de la Cruz (1648-1695) e Olympe de Gouges (1748-1793), vozes femininas que revelam as marcas identitárias de um pensamento primitivo e fundacional sobre a complexidade dos Direitos Humanos. Assim, ao longo desta pesquisa, buscamos verificar em que medida essas vozes, componentes do *corpus* selecionado, podem ser entendidas como precursoras das bases principiológicas que nos levariam a ampliar o estudo das fontes do Direito¹⁰ pelos olhares femininos, em suas dimensões históricas e discursivas.

Vale destacar que as fontes do Direito são compreendidas por nós como uma metáfora (GALLO, 1966), que indica a origem de institutos jurídicos empregados nos modos de interpretação da Lei e nos processos de aplicação do Direito. Assim, essas fontes são compostas por saberes e fatos dispersos, pulverizados ao longo da história, e auxiliam na compreensão das intenções que existem por trás das normas e seus alcances interpretativos.

Existe uma controvertida rede de opiniões acerca dessas fontes jurídicas e alguns questionamentos sobre como devem ser classificadas ou, ainda, de onde elas brotam para a configuração dos modos de pensar o Direito. Dessa forma, nos processos de interpretação da Lei, juristas e operadores do Direito procuram buscar, nessas fontes, inspirações e soluções

⁸ Importante comentar que a pesquisadora Ida Lucia Machado vem tratando dessa temática das *narrativas de vida*, na Análise do Discurso, desde 2009. Trata-se de uma abordagem dos estudos discursivos que dialoga com a Teoria Semiolinguística de Patrick Charaudeau, aberta também a outros diálogos teóricos. A produção bibliográfica de Machado sobre o tema é bastante diversificada, pois a pesquisadora tem publicado vários trabalhos em formato de livros, artigos, capítulos de livros, seminários e outras fontes. Ao longo da tese doutoral, pretendemos traçar um panorama desse campo teórico e demonstrar sua relevância para os estudos discursivos, em diálogo com a Hermenêutica Jurídica.

⁹ Esses arranjos serão compreendidos dentro do *ato de linguagem* (CHARAUDEAU, 1983), tendo em vista a natureza dos enunciados e enunciadorees convocados pelas *vozes-que-se-narram*, o que nos leva a pensar numa leitura das *narrativas de vida* como um fenômeno discursivo que articula o explícito do ato, ou seja, os mecanismos linguísticos ali empregados, e também o viés implícito desse ato, em outras palavras, as intenções que existem por trás dos seus enunciados. Cf.: MACHADO, I. L. *Seminário de tópico variável em Linguística do Texto e do Discurso*, Belo Horizonte: PosLin, 2015 (notas de aula).

¹⁰ Nesta pesquisa, empregaremos o termo fontes do Direito, em sentido amplo, para fazermos referências aos aspectos discursivos e históricos que resultaram nas origens do pensamento jurídico como fenômeno social e cultural. Entendemos que esses aspectos são relevantes para a compreensão de elementos normativos, quando operados pelos aplicadores da Lei ou, ainda, quando esmiuçados pelos pensadores do Direito. As dimensões discursivas e históricas nos parecem também favorecer a compreensão das bases dos Direitos Humanos, como são conhecidas na atualidade.

históricas que possam resolver as lacunas que se deixam entrever nos discursos das normas que regulamentam a vida em sociedade.

O estudo das fontes do Direito é relevante para a compreensão da essência discursiva dos institutos jurídicos, bem como suas finalidades erguidas pelo querer social, pois as ações e os clamores populares são os principais elementos componentes das bases empregadas pelo legislador para a criação das normas. Entendemos que o Direito em suas fontes, de modo geral, parece ter sido construído por meio de vozes enunciadoras que nem sempre buscaram a inclusão dos grupos minoritários em seus debates. Ao que parece ser, a exclusão dessas vozes minoritárias, nos processos de formação do Direito, ocorreu em razão de uma tradição jurídica que reforçou uma noção greco-romana do Direito respaldada em valores hegemônicos, patriarcais e canônicos.

Ao longo da nossa tese, buscaremos averiguar se é possível propor uma nova abordagem para as noções relativas às fontes do Direito, com base nos discursos do *corpus* recortado por nós. Interessa-nos sugerir um alargamento discursivo dessas fontes, para melhor compreender as bases dos Direitos Humanos e seu alcance, em causas que envolvem, especialmente, os direitos da mulher.

Além disso, buscaremos entender em que medida as vozes femininas que compõem o nosso *corpus* de análise são significativas como antecedentes históricos esclarecedores dos clamores das lutas das mulheres, muitas vezes silenciados pelas vozes masculinas das Assembleias Nacionais, encarregadas da configuração de direitos e da organização da vida em sociedade. Desse modo, avaliaremos se as vozes enunciadoras da personagem Antígona e das escritoras Sor Juana e Olympe de Gouges podem ser compreendidas como embrionárias do que hoje entendemos como dignidade da pessoa humana, fundamento do Estado Democrático de Direito, alicerçado pelos princípios da igualdade, liberdade e fraternidade.

Acreditamos que pensar o Direito, por meio de uma nascente aberta por vozes femininas, pode abrir um caminho interpretativo relevante para a compreensão da linguagem jurídica e das zonas de silenciamento que se fazem notar em algumas lacunas normativas. Assim, essas vozes femininas serão por nós analisadas, tendo em vista as suas respectivas materialidades discursivas que, em seu conjunto, compõem as narrativas de vida e seus efeitos.

Trata-se de um conjunto de vozes erguidas por meio de diferentes enunciadores: seja na condição de uma personagem feminina proveniente do teatro grego, ou de uma monja jerônima que traça seus relatos testemunhais numa colônia latino-americana, ou, ainda, de uma

revolucionária que se propõe a escrever um documento jurídico na França do século XVIII. Todas elas trazem em seus relatos de vida as lutas pelo respeito e as noções de dignidade que compõem os fundamentos do humanismo.

Dessa forma, a personagem que dá nome à peça *Antígona* e as escritoras Sor Juana e Olympe de Gouges serão vistas, todas as três, como símbolos de mulheres que falam e reivindicam direitos, figuras femininas, intelectuais e, de certo modo, militantes em suas respectivas situações de comunicação. Elas serão aqui entendidas como representações enunciativas que clamam por uma ressignificação da justiça, ao notar as contradições que esta apresenta. Acreditamos que essa multiplicidade de vozes femininas, ainda que transitem em diferentes contratos comunicativos (CHARAUDEAU, 1983), tocam, com suas vozes, enquanto personagens e escritoras, as noções basilares de Direito Natural, Direito Canônico e Direitos Humanos, alicerces para o entendimento humanístico dos ideais de justiça.

Para a representação desse *pot-pourri* de vozes, escolhemos a simbologia da pirâmide como uma metáfora da trajetória das lutas femininas em prol da efetiva inclusão ou ascensão das mulheres no sistema de direitos e garantias fundamentais. Entendemos que a pirâmide, como símbolo hierárquico de ascensão, simboliza também os próprios labirintos percorridos por nós, durante esta pesquisa, para a propositura das fontes do Direito pela óptica das mulheres.

Vale dizer que a simbologia da pirâmide tem sido empregada, especialmente pelo Direito Constitucional, para a compreensão da estrutura hierárquica das normas, por meio daquilo que a doutrina denomina como “pirâmide de Kelsen”. Essa pirâmide foi concebida pelo jurista austríaco para fundamentar a sua proposta teórica, baseada na ideia de que as normas jurídicas inferiores, conhecidas como normas fundadas, retiram o fundamento de validade das normas jurídicas superiores, intituladas de normas fundantes.

A “pirâmide de Kelsen” é muito empregada pelos juristas para a explicação do escalonamento normativo jurídico brasileiro. Na nossa pesquisa, não pretendemos estabelecer um contraponto com a teoria de Kelsen, mas nos apropriaremos da simbologia universal da pirâmide em sua significação enunciativa, que indica, para nós, movimentos de integração e convergência, tanto no plano individual, quanto na esfera coletiva. A pirâmide, na nossa visada, simboliza a ideia de uma árvore invertida, cuja ponta representaria a base do tronco, em contraponto com o discurso hegemônico, erguido pelas instâncias oficiais que se encarregaram de traçar os rumos teóricos do Direito. No ápice da nossa pirâmide,

destacaremos, então, a força do humanismo convocado pelas vozes femininas analisadas nesta pesquisa.

Em outras palavras, a proposta da nossa tese foi construída de forma a confrontar o que dizem essas três vozes femininas com a perspectiva jurídica universal extraída, especialmente, dos princípios republicanos *igualdade, liberdade e fraternidade*, conforme se apresentam no sistema contemporâneo de direitos e garantias fundamentais. Para tanto, o nosso ponto de partida surgiu de um questionamento acerca da universalidade dos direitos evocados pelas *Declarações Universais de Direitos Humanos*, especialmente, aquela escrita em 1789, no berço da Revolução Francesa.

Acreditamos que os enunciados dos textos declaratórios nem sempre se sustentam em sua pretensiosa universalidade, dado que esses discursos foram construídos por poderes centralizadores¹¹ que faziam (fazem) parte das vozes dominantes, encarregadas de traçar os rumos do pensamento jurídico vigente para a regulamentação da vida em sociedade. Além disso, a Ciência Jurídica¹², da forma como se apresenta, traz uma noção do Direito composta por expressões das construções modais da racionalidade humana e da abstração da norma fundamental, conforme preceitua o positivismo¹³ erguido na tradição do pensamento jurídico.

Tendo isso em vista, investigaremos a respeito de um provável silenciamento da amplitude conceitual da noção de justiça e dos valores a ela atribuídos, no que se refere ao sistema de direitos. Acreditamos que pensar o Direito, por meio da enunciação feminina, pode nos conduzir a uma reinterpretação de suas origens. Essa visada se justifica porque as fontes jurídicas, quando compreendidas como oriundas das vozes militantes femininas, deixam rastros significativos de marcas identitárias e imaginários sociodiscursivos (CHARAUDEAU, 2015)

¹¹ O primeiro rascunho da *Declaração Universal dos Direitos Humanos* (DUDH) contou com a participação de mais de 50 países na sua redação e foi apresentado em setembro de 1948. Embora esse documento tenha sido elaborado por um coro de vozes diferentes, não podemos nos esquecer de que havia líderes mundiais, ou seja, potências econômicas encarregadas de traçar os modos de organização dos direitos que foram postulados nessa carta de valores. Assim, entendemos que os direitos denominados de “humanos”, conforme expostos na DUDH, estão alicerçados sobre fundamentos distintos e essencialmente contraditórios, pois eles estabelecem elementos econômicos e políticos como se estes fossem da mesma natureza que os direitos da pessoa humana. Ao longo da tese, explicaremos, de forma mais detalhada, a crítica que faremos sobre essas vozes dominantes que fizeram parte da escrita dos Direitos Humanos e explicitaremos o papel que desempenhavam nos contextos da época em que foram criados.

¹² Entendemos por Ciência Jurídica o conhecimento do Direito guiado por um método que orienta as bases da sua sistematização. Trata-se de uma atividade intelectual centrada na noção do “dever ser”, que tem como pressuposto a investigação da conduta humana em situações intersubjetivas guiadas pelas normas jurídicas. Cf.: DINIZ, 2008. A experiência científica do Direito busca compreender a verdade processual dos fatos que se apresentam na sociedade. Dessa forma, o Direito, entendido como ciência, valoriza e atribui consequências a certos comportamentos, tendo em vista a função social que pretende alcançar.

¹³ Cf.: KELSEN (2000 [1945] e 2003 [1934]).

alinhados a fatos omitidos ou pouco discutidos pelos discursos oficiais. Desse modo, buscaremos verificar se tais vozes foram realmente silenciadas por sujeitos da linguagem hegemônicos, encarnados em enunciadores (CHARAUDEAU, 1983) e hiperenunciadores (MAINGUENEAU, 2008) que, supostamente, excluíram a participação política das mulheres nos processos de elaboração da Lei.

Acreditamos que a nossa proposta de leitura das fontes do Direito, pelas vias do Discurso, e pelo plano enunciativo feminino, poderá também contribuir para a compreensão do sentido atribuído à Justiça, como projeto emancipatório da civilização. Para tal abordagem, usaremos alguns conceitos provenientes da teoria social de Jürgen Habermas (2014 [1962], 2010 [1971], 1999 [1981], 1989 [1983], 1997 [1992], 2002 [1996]), com a finalidade de compreendermos a prática social como uma ação comunicativa mediada pela linguagem e orientada ao entendimento.

Dessa forma, no primeiro capítulo, explicitaremos uma síntese da trajetória histórica das fontes do Direito, com o objetivo de encontrarmos possíveis interpretativos dessas fontes, pelas vias do texto e do discurso. Traçaremos, então, um breve panorama das fontes jurídicas, por meio de um mapeamento da literatura que se destaca sobre o assunto. Buscaremos apresentar as classificações dessas fontes, conforme se apresentam na doutrina jurídica, para que possamos compreendê-las também na dimensão discursiva.

No segundo capítulo, apresentaremos algumas considerações sobre as possíveis relações entre a Análise do Discurso (AD) e a Hermenêutica Jurídica (HJ). Fizemos esse cruzamento entre as disciplinas, pois acreditamos que ambas têm em comum o mesmo objeto de interesse para a nossa pesquisa: a linguagem. Nesse capítulo, apresentaremos uma síntese do recorte teórico-metodológico adotado por nós. Explicitaremos a nossa escolha pelas teorias sobre narrativas de vida, desenvolvidas em conformidade com a pesquisadora brasileira Ida Lucia Machado.

Faremos uma síntese da visada de Machado, lida por nós, à luz da Teoria Semiollingüística, conforme propõe o linguista francês Patrick Charaudeau. Para que possamos costurar esse diálogo entre Análise do Discurso (AD) e Hermenêutica Jurídica (HJ), buscaremos explicitar também alguns conceitos sobre o agir comunicativo, conforme propõe a teoria social de Jürgen Habermas, representante da 2ª geração da Escola de Frankfurt.

No terceiro capítulo, faremos uma abordagem sobre as origens do direito humano e fundamental de velar os mortos, discutido pela personagem Antígona da obra homônima de

Sófocles, em 442 a. C. Analisaremos a força enunciativa dessa personagem, com o objetivo de mostrar que o nosso Direito apresenta em suas bases uma composição de dramas não apenas individuais, mas, especialmente, coletivos. Para tal, analisaremos alguns efeitos de narrativas de vida, segundo propõe Machado (2016c), extraídos dos discursos da personagem grega anteriormente citada. Indicaremos, nessa análise, algumas cenas enunciativas que nos conduzem às origens das noções do Direito de Família provenientes do Direito Natural¹⁴.

Essa dramatização performativa do Direito, extraída da obra de Sófocles, também será analisada por nós, tendo em vista as noções de consenso e agir comunicativo, dentro do sistema de direitos, conforme a perspectiva habermasiana (1968, 1971, 1981). Analisaremos os discursos da referida personagem ao evocar as leis dos deuses como sendo aquelas que não fazem distinção entre os homens, no que se refere ao direito à dignidade do sepultamento¹⁵.

Assim, Antígona será lida como a representação de um coro de vozes enunciativas que traz as origens da discussão do princípio da igualdade, que brotou na Grécia antiga e foi incorporado pelo Direito em suas transições semânticas e temporais. A análise das narrativas míticas de Antígona sustentará um dos eixos da base piramidal das fontes jurídicas que pretendemos construir em nossas considerações finais, pela óptica das mulheres. Nessa base, indicaremos o princípio da igualdade como um dos pilares do Estado Democrático de Direito.

No quarto capítulo, iremos analisar trechos extraídos das narrativas de vida da escritora mexicana Sor Juana Inés de la Cruz, voz feminina que se ergueu no Convento das jerônimas e que parece questionar a noção de Direito Canônico¹⁶. Analisaremos, especialmente, a carta *Respuesta a Sor Filotea*, escrita em 1691, além de outros trechos epistolares e poéticos escritos

¹⁴ De maneira geral, podemos definir o Direito Natural como aquele que tem sua origem no pensamento grego e traz uma base valorativa atrelada à noção de um direito ideal, composto por princípios que visam ao justo, o que nos permite inferir sobre a legitimidade ou não da própria noção de direito positivo, ou seja, aquele determinado pelo poder estatal. Assim, o conceito de Direito Natural se funda na existência de uma noção de direito proveniente da natureza das coisas, conforme a concepção *jusnaturalista*. O *jusnaturalismo* é uma corrente que tem reunido ideias que surgiram, ao longo da história da humanidade, em torno à noção de Direito Natural, sob diferentes orientações. Nader (2014) entende que a ideia do Direito Natural brota da noção de que “todo ser humano é dotado de uma *natureza* e de um *fim*.” Ainda em conformidade com o jurista, o diálogo entre Antígona e Creonte, presente na obra de Sófocles (494-406 a.C) expressa a ideia da superioridade do Direito Natural em relação ao Direito temporal. Cf.: NADER, Paulo. *Introdução ao estudo do direito*. 36 ed. Rio de Janeiro: Forense, 2014.

¹⁵ O excerto a ser analisado, em nossa pesquisa, levará em conta a discussão que a personagem Antígona fará a respeito da morte dos dois filhos de Édipo, Etéocles e Polinices, que se mataram na luta pelo trono de Tebas, e o édito proclamado pelo rei Creonte. Essa ordem de Creonte determinava o sepultamento de Etéocles, segundo a justiça e a lei. Em relação ao cadáver de Polinices, foi decretado que este deveria perecer de forma miserável, e que nenhum cidadão o recolhesse no sepulcro, nem o lamentasse, deixando-o à mercê das aves de rapina (Sófocles, 1997, p. 30).

¹⁶ O Direito Canônico pode ser definido como um conjunto de normas oriundas do poder eclesiástico que instituiu as regras para o comportamento e a organização de seus membros. Cf.: Brundage, James A., *Medieval Canon Law*, London; New York: Longman, 1995.

pela monja mexicana. Sor Juana põe em cena uma voz defensora dos direitos da mulher ao conhecimento e, por isso, em seu discurso, são criadas estratégias argumentativas de resistência aos domínios católicos que se edificaram na Nova Espanha, no período colonial referente ao México do século XVII.

As vozes enunciativas, evocadas pela monja jerônima, corporificam o direito à liberdade, ao livre arbítrio e à expressão do pensamento, temas caros ao sistema jurídico de liberdades fundamentais que se apresentam de forma positiva nas *Declarações Universais de Direitos Humanos*. Além disso, acreditamos que as narrativas de vida, extraídas, principalmente, das epístolas de Sor Juana, nos permitirão enxergar as bases primitivas de uma noção de Direito, erguida dentro da colônia latino-americana e consolidada para além de suas fronteiras.

Discutiremos os clamores de Sor Juana, à luz da esfera pública representativa, segundo propõe Habermas (2014 [1962]). Abordaremos também algumas noções a respeito do sujeito transclasse, conforme teorias desenvolvidas por Machado (2019). Nesse contexto de representação, analisaremos como se ergueu a trajetória militante de Juana Inés pelo direito da mulher à educação.

As narrativas da monja jerônima compõem o outro eixo-lateral das bases da nossa pirâmide simbólica, pois trazem uma luta de valor inestimável para o sistema das liberdades fundamentais. Assim, indicaremos o princípio da liberdade também como um dos alicerces para o fundamento do Estado Democrático de Direito e, portanto, como valiosa fonte jurídica.

No quinto capítulo, apresentaremos as narrativas de vida e os discursos revolucionários da escritora francesa Olympe de Gouges. Ela põe em cena as vozes das mulheres oprimidas e excluídas do sistema de representação da Assembleia Nacional. No berço do Iluminismo francês, De Gouges apresenta a sua *Déclaration des Droits de la Femme et de la Citoyenne* (1791), documento histórico que traz as bases dos Direitos Humanos, vistos pela óptica de uma mulher.

Além disso, a escritora francesa compõe o seu memorial discursivo por meio da sua *Autobiographie* intitulada *Mémoire de Madame de Valmont*, que será lida por nós à luz das teorias sobre narrativas de vida desenvolvidas por Machado (2019). Explicitaremos as vozes enunciativas evocadas por Olympe de Gouges e o desenho dos imaginários sociodiscursivos, conforme Charaudeau (2015), que se fazem presentes nos textos analisados.

Indicaremos, também, a noção de um *ethos*, de natureza panfletária, conforme propõe Amossy (2014), como chave de leitura dos manifestos propostos por De Gouges, em resposta aos discursos instituídos pela Assembleia Nacional da França do século XVIII. Demonstraremos que os discursos panfletários de De Gouges representam um coletivo de reivindicações das mulheres militantes que viveram o século das luzes. Por esse motivo, faremos ainda um breve diálogo com a noção de hiperenunciador, segundo propõe Maingueneau (2008).

Seguiremos com o nosso diálogo hermenêutico guiado pelas teorias habermasianas (1962, 1985), a respeito das noções sobre esfera pública, racionalidade comunicativa, mundo da vida, entre outras categorias. Dessa forma, analisaremos como se ergueu a trajetória de vida dessa francesa universal, tendo em vista o momento histórico de turbulência e transformação em que viveu. Por isso, apresentaremos um sucinto contexto da Revolução Francesa e das contradições que circularam em torno desse movimento.

Em nossas considerações finais, situaremos os discursos de De Gouges como o ápice do humanismo que configura o topo da nossa pirâmide simbólica, pois acreditamos que sua militância trouxe as bases do conceito de soberania popular, fundamento primordial do Estado Democrático de Direito. O valor extraído da soberania popular nos parece ser a costura necessária para a congruência dos princípios da igualdade e liberdade entre as pessoas, independentemente de raça, gênero ou classe social.

Também, em nossas considerações finais, apresentaremos a nossa visão das fontes do Direito, como uma atividade discursiva em contínuo movimento, instância em que se concretizam memórias históricas e sociais, indispensáveis para a elaboração das normas. Consideraremos as vozes femininas supracitadas como representantes de uma visão inovadora das fontes do Direito, na medida em que revelam seus discursos de resistência, em contextos de opressão.

CAPÍTULO 1 – PERCURSO HISTÓRICO DAS FONTES DO DIREITO: EM BUSCA DE NOVAS LEITURAS PELAS VIAS DO TEXTO E DO DISCURSO

Antes de traçarmos um panorama da problemática relacionada à origem do Direito, gostaríamos de destacar que a Análise do Discurso (AD) é uma disciplina que se constituiu, especialmente, pelo diálogo com as Ciências Humanas e Sociais. Esse diálogo transdisciplinar cria condições favoráveis para pensarmos nas relações possíveis entre a AD e os diferentes objetos provenientes de outras disciplinas, no caso específico, o Direito. Como analistas do discurso, acreditamos que a AD nos permite buscar os procedimentos teórico-metodológicos para a composição do instrumental necessário à análise que faremos em nossa pesquisa.

Em sua obra *Langage et Discours*, Patrick Charaudeau (1983) afirma que toda teoria nos leva a outra temática teórica, e todo ato de linguagem nos leva também a outro ato de linguagem. Essa relação interdiscursiva nos parece inerente ao discurso e se manifesta nos atos linguageiros dialógicos que nós, pesquisadores, buscamos manter com outras áreas do conhecimento.

Nesse sentido, a nossa pesquisa é construída com a perspectiva de

[...] um semiólogo, analista do discurso que, tendo atravessado as ciências da linguagem da época do estruturalismo até os dias de hoje, se confrontou com os pensamentos e os trabalhos de semanticistas em torno de Bernard Pottier, com os semioticistas em torno de Algirdas Greimas, de narratologistas em torno de Genette, se viu diante de uma certa filosofia em torno de Michael Foucault, de uma semiologia polivalente em torno de Roland Barthes, e que foi levado a colaborar com sociólogos e psicossociólogos em seus trabalhos sobre a mídia e sobre o discurso político (CHARAUDEAU, 2013, p. 20).

A Teoria Semiolinguística, criada pelo autor supracitado, parece-nos, portanto, um campo fecundo para os estudos interdisciplinares relacionados à linguagem e ao Direito, pois essa teoria nos permite pensar numa abertura a metodologias e conceitos advindos de diferentes ramos do conhecimento.

Além disso, conforme propõe a Filosofia de Michel Foucault (2002 [1969])¹⁷, as noções de descontinuidade e ruptura nos levarão a revisar algumas das teorias que trouxeram os

¹⁷ Na nossa tese, utilizamos a edição brasileira da obra *L'Archéologie du Savoir (A Arqueologia do Saber)*, traduzida por Luiz Felipe Baeta Neves, publicada, em 2002, pela editora Forense Universitária. Por isso, empregaremos a marca temporal 2002 nas referências que faremos às ideias de Foucault contidas nessa obra. Optamos por empregar a teoria foucaultiana apenas neste primeiro capítulo e em um pequeno trecho do segundo, pois, ao longo da nossa pesquisa, identificamos alguns pontos de tensão entre o pensamento de Foucault e a teoria

alicerces dos fundamentos da ciência jurídica. Por meio da visada foucaultiana, buscaremos problematizar questões procedimentais e teóricas relativas às fontes do Direito, tendo em vista as incertezas implicadas no emprego de certos conceitos propagados pela tradição jurídica.

Nesse contexto e para melhor compreensão das diversas vozes que fazem brotar o Direito, acreditamos que as narrativas de vida, conforme propõe Machado (2009, 2011, 2012, 2013, 2014, 2015, 2016, 2017 e 2018), nos ajudarão a trilhar o caminho em busca das origens do pensamento jurídico. Com as palavras da autora, explicitamos as nossas razões para a escolha desse componente teórico:

A primeira [razão] é por acreditar que o sintagma “narrativa de vida” se enquadra bem com a Análise do Discurso (AD) e, em particular, com uma teoria de AD que muito apreciamos — a Semiolinguística, de Patrick Charaudeau. Como já dito (MACHADO, 2010) trata-se de uma teoria compósita que foi construída tendo por base principal conceitos da linguística discursiva, mas que também se abriu a outros, vindos de universos de saber tais como a Sociologia, a Antropologia, a Etnologia, a Psicologia social. Assim, narrativa de vida se encaixa mais às análises, ações e considerações de alguns analistas do discurso, já que o sintagma se refere a uma teoria que busca desvelar ou realizar pesquisas sobre o discurso, objeto multifacetado e estudado em tantas outras frentes de pesquisa tais como as supracitadas e também a Literatura, a História, a Psicanálise etc. (MACHADO, 2014b, p. 1131).

Entendemos que as diversas narrativas deixadas como legado cultural para a história da humanidade também explicitam as lutas sociais que resultaram nos sistemas de direitos e garantias, tal como se mostram na contemporaneidade.

Propomos, a seguir, um breve panorama teórico e histórico das *fontes do Direito*¹⁸, nosso objeto de pesquisa, conforme dispõe a hermenêutica jurídica¹⁹, para que possamos, posteriormente, analisar essas fontes pelas vias dos estudos discursivos.

social proposta por Habermas. Em razão do nosso foco de pesquisa, centrado na Análise do Discurso e num possível diálogo com a perspectiva habermasiana, optamos, então, por não seguir com a abordagem foucaultiana nos capítulos seguintes. Para mais informações sobre a crítica de Habermas a Foucault, recomendamos a obra: HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade: doze lições*. Trad. Luiz Sérgio Repa. Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes. 2000 [1985].

¹⁸ Nesta pesquisa, empregaremos o termo *fontes do Direito* ou *fontes jurídicas*, em sentido amplo, para fazermos referências a uma metáfora que contempla os aspectos histórico-discursivos que nos conduzem às origens do pensamento jurídico, como fenômeno sociocultural, e que fundamentam a noção de Direitos Humanos na atualidade.

¹⁹ O círculo hermenêutico é convocado pelo Direito para auxiliar na interpretação dos institutos jurídicos e, por isso, parte da noção de que, sem essa composição interpretativa e dialogada dos institutos, não se poderia compreender a amplitude semântica dos textos jurídicos. Para a composição da nossa tese, faremos um recorte dos principais posicionamentos a respeito do tema, trazendo vozes de diferentes pensadores do Direito.

1.1 A teoria das fontes e sua problemática: de onde nasce o Direito?

A teoria jurídica tem-se dedicado a definir as fontes do Direito em diferentes perspectivas. Essas fontes são empregadas nas práticas forenses quando há situações que implicam um poder de decidir ou um poder de optar por um dos diferentes caminhos possíveis para a solução de um caso concreto²⁰.

O poder é um componente fundamental para analisarmos as origens do Direito. Por isso, juristas e pesquisadores têm apresentado diversificadas modalidades de classificações das fontes jurídicas. Essas classificações operam com base em um conjunto de experiências sociais. Vejamos:

Miguel Reale entende que existem quatro fontes do Direito:

A *legal*, resultante do *poder estatal* de legislar editando leis e seus corolários normativos; a *consuetudinária*, expressão do *poder social* inerente à vida coletiva e revelada através de sucessivas e constantes formas de comportamento; a *jurisdicional*, que se vincula ao Poder Judiciário, expressando-se através de sentenças de vários graus e extensão; e, finalmente, a *fonte negocial*, ligada ao poder que tem a vontade humana de instaurar vínculos reguladores do pactuado com outrem (REALE, 1994, p. 12, itálicos do autor).

As fontes do Direito, segundo Reale (1994), não se referem apenas às normas de comportamento²¹, pois elas estão relacionadas também às normas de competência. E ainda, as fontes do Direito são produtoras das normas jurídicas, em geral, e, por isso, podem ser compreendidas como modelos dos quais derivam certas prescrições, tendo em vista o poder de obrigar. Os modelos jurídicos são compreendidos como aquilo que se refere ao conteúdo das fontes, e, por isso, eles “[...] representam a atualização ou projeção destas no espaço e no tempo sociais, no plano da eficácia, ou do procedimento” (REALE, 1994, p. 4).

A ideia de modelo pode estar associada à noção de estrutura ou a uma espécie do gênero estrutura. Assim, a estrutura é compreendida “como um conjunto de elementos que entre si se correlacionam e se implicam de modo a representar dado campo unitário de significações”

²⁰ Nesse sentido, destacamos que, quando há omissão na lei, os operadores do Direito se valem da analogia, dos costumes e dos princípios gerais do Direito que representam algumas das fontes jurídicas para a resolução de controvérsias. CF. LINDB.: “Art. 4º: Quando a lei for omissa, o juiz decidirá o caso de acordo com a analogia, os costumes e os princípios gerais de direito” (BRASI, 2010).

²¹ Nesse aspecto, Reale critica o posicionamento do jurista argentino Carlos Cossio, criador da teoria egológica do Direito. Essa teoria parte do Direito Positivo, mas a construção cossiana deixou de lado o *normativismo mecanicista*, como objeto da ciência jurídica, para estudar o Direito como conduta humana em interferência intersubjetiva. Cf.: Cossio (1944).

(REALE, 1994, p. 5). Desse modo, a estrutura proveniente da ideia de fontes do Direito implica a noção de pluralidade de certos enunciados que adquirem significação ou sentido quando se correlacionam ou se complementam.

Para Miguel Reale (1994), portanto, as fontes do Direito pressupõem uma estrutura de poder. A lei é fruto do Poder Legislativo e o costume é uma forma de expressão do poder social. Há também os atos do Poder Judiciário, além das fontes negociais que são oriundas do poder negocial ou da autonomia da vontade.

Paulo Nader (2014), por sua vez, assevera que o Direito, embora seja um produto cambiante que transita no tempo e no espaço, contém muitas questões (ideias) que são permanentes. Nesse sentido, a perspectiva evolutiva dos costumes e dos clamores sociais leva o legislador a implementar novas maneiras de elaboração das normas.

Nader (2014, p. 141) entende que as “[...] fontes históricas do Direito indicam a gênese das modernas instituições jurídicas [...]”, tendo em vista as noções de época, local, bem como as razões que são determinantes para a sua formação. Assim, as pesquisas sobre as fontes do Direito podem se limitar aos acontecimentos históricos mais recentes ou se aprofundar em eventos passados, inclusive discursivo-literários, que nos fazem pensar nas concepções atuais sobre os institutos jurídicos.

Desse modo, a hermenêutica jurídica, numa tentativa de desvendar o conteúdo atual dos preceitos propostos pelo Direito, tem buscado dados relevantes nas fontes históricas. Isso ocorre nos processos de interpretação do Direito, em que se busca a finalidade basilar dos institutos jurídicos e os valores pressupostos por eles. Em razão da relevância das fontes históricas, ressaltamos a necessidade de se retornar ao Direito Romano e aos imaginários sociodiscursivos (CHARAUDEAU, 2015 [2005])²² que foram (são) fundamentais para a compreensão identitária do Direito.

Charaudeau (2015a) afirma que os imaginários sociodiscursivos transitam em um espaço interdiscursivo que gera uma pluralidade de significações. Esses imaginários são relevantes para a Análise do Discurso e para a compreensão das origens do Direito, pois eles “[...] dão testemunho das identidades coletivas, da percepção que os indivíduos e os grupos têm

²² Os *imaginários sociodiscursivos* foram propostos por Patrick Charaudeau em sua obra *Le discours politique : les masques du pouvoir*, publicada em Paris, em 2005. Em nossa tese, utilizamos a edição brasileira, publicada pela editora Contexto, em 2015, traduzida por Dilson Ferreira da Cruz e Fabiana Komesu. Aplicaremos a marca temporal, 2015a, nas referências que fizermos às ideias contidas nesse livro, ao longo da nossa pesquisa.

dos acontecimentos, dos julgamentos que fazem de suas atividades sociais” (CHARAUDEAU, 2015a, p. 207).

Essa relação dialógica entre os imaginários sociodiscursivos e os enunciados provenientes das fontes jurídicas é que, talvez, possibilite-nos pensar na origem do Direito pelo discurso e pelo uso social da linguagem. Sabemos que o discurso não se refere apenas a uma materialidade linguística, pois ele tem natureza social. Assim, acreditamos que analisar o discurso do Direito requer muito mais do que analisar os componentes textuais e teóricos que o sustentam, pois existe um universo de práticas sociais que integram a composição desse discurso.

A noção dos imaginários proposta por Charaudeau (2015a), por exemplo, convida-nos a uma reflexão sobre o clamor social que também é produtor do Direito. Nesse sentido, concordamos com o jurista Nader (2014) quando afirma:

O Direito não é um produto arbitrário da vontade do legislador, mas uma criação que se lastreia no querer social. É a sociedade, como centro de relações de vida, como sede de acontecimentos que envolvem o homem, que fornece ao legislador os elementos necessários à formação dos estatutos jurídicos (NADER, 2014, p. 142).

Entretanto, questionamos como, de fato, esse querer social chega até as instâncias legitimadoras para que as vozes, especialmente aquelas provenientes dos grupos minoritários, sejam reconhecidas em suas demandas e ouvidas no Parlamento. Esse eco das vozes que supostamente geram o Direito se pauta, muitas vezes, nas lutas pela igualdade, tendo em vista a noção da diferença²³.

Sem dúvida, trata-se de uma luta que, quase sempre, revela os imaginários socioculturais (CHARAUDEAU, 2015b) da sociedade que também é produtora do Direito, mas que, muitas vezes, é apartada dos processos de formação da lei positiva.

Nesse contexto de busca das origens do Direito, conforme já afirmamos, acreditamos que as narrativas de vida em diferentes materialidades discursivas, segundo Machado (2009, 2011, 2012, 2013, 2014, 2015, 2016, 2017 e 2018), nos ajudarão na composição da análise que faremos a respeito das formações discursivas que revelam as fontes jurídicas.

Por isso, buscaremos compreender algumas das enunciações que estão por trás dos discursos formadores do Direito, pois, conforme afirma Machado, as narrativas podem surgir

²³ Esta é a perspectiva defendida por Aristóteles, em *Ética a Nicômaco*, que, de certa forma, influenciou a noção de igualdade, conforme se apresenta do Direito.

de uma prática discursiva, “[...] quanto menos se espera, e não apenas de relatos a ela consagrados” (MACHADO, 2014, p. 1132).

Acreditamos que as origens do pensamento jurídico se deram por meio de uma multiplicidade de vozes discursivas que, em suas narrativas, revelam diferentes enunciadores²⁴. Alguns desses enunciadores foram mantidos pelos discursos legitimadores do Direito; outros foram silenciados nos Parlamentos²⁵.

Assim, essas vozes transitam, muitas vezes, por caminhos com direções ambivalentes. Por um lado, fazem nascer nas fontes jurídicas certos valores que geram a noção de que somos “[...] iguais, perante a lei, sem distinção de qualquer natureza”, conforme podemos extrair do art. 5º da CRFB/1988. Por outro lado, também existem certas vozes que se movimentam em um sentido contrário, representando a exclusão. Elas geram certos comandos normativos que, não raro, expressam outros interesses, opostos àqueles oriundos dos grupos minoritários²⁶. Essa mistura de vozes é fundamental para a compreensão das origens do pensamento jurídico.

1.2 Classificações das fontes materiais e formais: notas sobre a herança discursivo-cultural que brota das origens do Direito

Quando analisamos a Teoria da Fontes, percebemos que existem certas dificuldades surgidas das interpretações que os operadores do Direito fazem do próprio discurso jurídico. Muitas dessas leituras se confundem, em razão das classificações que os juristas fizeram sobre essas fontes e que foram incorporadas à Ciência Jurídica.

²⁴ A respeito dos enunciadores, utilizamos a abordagem de Patrick Charaudeau (2001) sobre os *sujeitos da linguagem* e seus papéis sociais, conforme o “quadro teórico” proposto em sua teoria Semi linguística, desde 1983. Esse componente teórico será mais bem explicitado em nossa tese quando fizermos a exposição das *fontes do Direito* pelo olhar da Semi linguística.

²⁵ Abordaremos a noção de silenciamento quando fizermos a análise do *corpus* selecionado para esta pesquisa.

²⁶ Nesse sentido, destacamos a PEC (Proposta de Emenda à Constituição) 181/2015, que poderá proibir todas as formas de aborto no Brasil, inclusive em casos de estupro ou risco de morte da gestante. A PEC 181 é conhecida como um “cavalo de Troia”, pois ela foi originalmente criada para ampliar os dias da licença trabalhista das mulheres que tivessem filho prematuro, indicando que a licença à maternidade apenas contaria a partir do momento em que o bebê saísse do hospital. No entanto, os deputados da bancada conservadora religiosa têm tentado imprimir, nesse projeto, uma mudança no texto constitucional com a defesa de que a dignidade da pessoa humana deve ser protegida desde a concepção. Dessa forma, a PEC 181 torna-se um assunto polêmico, pois poderia dificultar o acesso ao aborto legal, como previsto na legislação brasileira e na jurisprudência, em casos de violência contra a mulher, anencefalia do feto e risco de saúde para a gestante. Importante comentar que a teoria da concepção já aparece no nosso Código Civil. (Lei nº 10.406, de 10 de janeiro de 2002), em seu artigo 2º, que afirma: “... [...] a lei põe a salvo, desde a concepção, os direitos do nascituro.” Tal disposição, a propósito, vinha também consagrada no Código Civil de 1916, em seu art. 4º.

Além da problemática da classificação das fontes pela tradição dogmática do Direito, entendemos que existem outras dificuldades interpretativas provenientes da tratativa que se dá à noção dos imaginários sociodiscursivos (CHARAUDEAU, 2015) que fizeram parte dos processos de formação do Direito e que, muitas vezes, foram ignorados durante os trabalhos legislativos de produção das normas²⁷.

Acreditamos que os imaginários propostos pela Teoria Semiolingüística, conforme Charaudeau (2015a e 2015b), são relevantes para a compreensão das fontes materiais do Direito, especialmente quando analisamos a Teoria das Fontes com a perspectiva dos estudos discursivos. As fontes materiais são constituídas pela materialidade dos acontecimentos sociais e suas consequências na vida em sociedade.

Paulo Nader (2014) afirma que as fontes materiais são as causas produtoras das normas jurídicas. Essas fontes são condicionadas pelos “fatores do Direito, como a Moral, a Economia, a Geografia, entre outros” (GALLO, 1966, p. 180, *apud* NADER, 2014, p. 142). Nader (2014) entende que existe uma divisão das fontes materiais em diretas e indiretas. As fontes materiais diretas são aquelas representadas pelos órgãos elaboradores do Direito Positivo: a sociedade, como instância criadora do Direito consuetudinário (costumes); o Poder Legislativo, responsável pela elaboração do Direito positivo (posto pelo Estado); e o Poder Judiciário, responsável pela produção do conjunto de decisões dos tribunais (jurisprudência). Por sua vez, as fontes materiais indiretas são indicadas como os fatores jurídicos supracitados desencadeadores do Direito.

Conforme afirmamos, o estudo das fontes divide a opinião dos juristas e pesquisadores do Direito e geram posições completamente opostas e diversas. Para Miguel Reale (1994), por exemplo, o sintagma fonte material é impróprio, dado que “não é outra coisa senão o estudo filosófico ou sociológico dos motivos éticos ou dos fatos que condicionam o aparecimento e as transformações das regras do Direito” (REALE, 1994, p. 140). Por outro lado, o jurista Paulo Dourado de Gusmão destaca que “no sentido próprio de fontes, as únicas fontes do Direito são as materiais, pois fonte, como metáfora, significa de onde o Direito provém (GUSMÃO, 2018, p. 127).

Na obra *Introdução ao Estudo do Direito*, Gusmão (2018) destaca:

²⁷ No capítulo 2, intitulado “A Análise do Discurso e a Hermenêutica Jurídica: o Direito e seus possíveis interpretativos”, abordaremos alguns conceitos propostos por Charaudeau (2015 [2005]) sobre os *imaginários sociodiscursivos*.

Fonte do direito, que Gurvitch (*Théorie Pluraliste des Sources du Droit Positif*) considera o problema crucial de toda reflexão jurídica, é uma metáfora tradicionalmente usada na ciência do direito, podendo, como metáfora, ser entendida, como diz Horvath (*Les Sources du Droit Positif*, trad. publicada na Revista de Direito do MPGB, vol. 9), “por extensão do termo, as imediações do ponto de emergência de um curso d’água natural, o lugar onde ele passa de invisível a visível, onde sobe do subsolo à superfície”, ou seja, a forma que o pré-jurídico toma no momento em que se torna jurídico (GUSMÃO, 2018, p. 109, aspas do autor).

Concordamos com Gusmão (2018), quando afirma que as fontes materiais do Direito são aquelas

[...] constituídas por fenômenos sociais e por dados extraídos da realidade social, das tradições e dos ideais dominantes, com as quais (referindo-se às *fontes materiais*) o legislador, resolvendo questões que dele exigem solução, dá conteúdo ou matéria às regras jurídicas (GUSMÃO, 2018, p. 103).

Acrescentamos que essas fontes revelam também os fenômenos sociolinguageiros que se produziram nas narrativas de vida dos povos, deixando suas vozes nos atos de formação da materialidade discursiva que compõe o Direito, tendo em vista elementos de historicidade.

Gusmão alerta que, muitas vezes, as fontes materiais do Direito são “confundidas”²⁸ com os fatores sociais do Direito, que trazem reflexos da realidade-histórico social²⁹. Esses fatores são constituídos de várias espécies (econômicas, geográficas, morais, religiosas, históricas, inclusive, valores predominantes em uma determinada época).

Além das fontes históricas e materiais, há também aquelas definidas como fontes formais, que representam as formas de expressão do Direito Positivo aos seus destinatários. Segundo Nader (2014), as fontes formais são definidas pelas normas jurídicas e pelas formas como estas são exteriorizadas, tornando-se conhecidas no meio social. Desse modo, para que um procedimento jurídico se torne uma fonte formal, é necessário que haja o poder de criar o Direito. Esse poder criador pressupõe estabelecer, no ordenamento jurídico, novas normas que indicarão regras de conduta social.

As disposições das fontes formais variam de acordo com os diferentes sistemas jurídicos e as distintas fases históricas. Tomando como referência o ordenamento jurídico brasileiro, podemos afirmar que o nosso Direito se ergue por meio de uma tradição romano-germânica. Por isso, a principal forma de expressão do nosso Direito é pela via da escrita, que se manifesta

²⁸ Entendemos que essas fontes materiais funcionam como um espelho ou reflexo dos fatores sociais.

²⁹ Lembramos que Nader argumenta que as fontes materiais são aquelas que representam fatores jurídicos. Cf.: NADER (2014).

pelas leis, em geral. Os costumes, por sua vez, figuram no nosso ordenamento como fonte complementar³⁰.

Segundo Gusmão (2018), podemos afirmar que as fontes formais do direito são estatais (direito escrito), e não estatais. Entre as fontes estatais, encontramos a lei, por exemplo. As fontes não estatais, por sua vez, são aquelas que não dependem da atividade legislativa do Estado: os costumes, os contratos coletivos de trabalho, as doutrinas jurídicas, os tratados internacionais e outras. Nessa perspectiva, as fontes formais do direito podem ser classificadas em três categorias:

1ª, fontes estatais do direito (lei, regulamento, decreto-lei, medida provisória); 2ª, fontes infraestatais (costume, contrato coletivo do trabalho, jurisprudência, doutrina); 3ª, fontes supraestatais (tratados internacionais, costumes internacionais, princípios gerais do direito dos povos civilizados). Poderíamos dizer ainda que as fontes formais do direito podem ser: 1) de *direito interno*, isto é, de *direito nacional* (lei, regulamento, decreto-lei, jurisprudência dos tribunais estatais, direito interno consuetudinário, contrato coletivo de trabalho, doutrina; 2) de *direito comunitário*, como as do direito da União Europeia; 3) de *direito internacional* (tratado, costumes internacionais, princípios gerais do direito dos povos civilizados, jurisprudência da Corte Internacional de Justiça e a ciência do direito internacional) (Gusmão, 2018, p. 105-106).

Importante comentar que existe uma hierarquia entre as fontes formais. Esse escalonamento é decorrente da superioridade ou supremacia de certas fontes que geram a subordinação de outras. No que se refere às fontes de igual valor, o entendimento é aquele que pressupõe a igualdade e coordenação entre elas³¹.

A esse respeito, devemos distinguir a existência do sistema da *Common Law* (Estados Unidos, Inglaterra) do sistema continental, predominante na Europa continental e na América Latina. No primeiro, o costume e o precedente judicial são fontes principais do direito. Já no sistema continental, existe a predominância da lei.

Em razão da hierarquia entre as normas legislativas, afirmamos que a “lei constitucional” (entendida aqui como a Constituição e suas emendas constitucionais) está acima de todas as normas legislativas existentes e das demais normais delas decorrentes.

³⁰ Nader (2014) entende que a jurisprudência não constitui uma fonte formal, pois a sua função não é dar origem às *normas jurídicas*, mas, sim, interpretar o Direito diante de casos concretos.

³¹ Gusmão (2018) esclarece que, segundo Duguit (1911), no vértice da pirâmide jurídica, encontra-se a *Declaração de Direitos Humanos*. Logo a seguir, encontra-se a Constituição, e, posteriormente, encontram-se as leis ordinárias. O “sistema de declarações de direitos, escreve Duguit no *Traité de Constitutionnel*, tende a determinar os limites que se impõem à ação do Estado. Para isso se formulam princípios superiores, que devem ser respeitados tanto pelo legislador constituinte como pelo ordinário, que tais declarações reconhecem, sem criá-los.” (Cf.: GUSMÃO, 2018, p. 109).

Nesse sentido, esclarece Gusmão (2018):

No Estado moderno, a Constituição e as emendas constitucionais presidem a disposição orgânica das demais fontes formais do direito. Daí Kelsen organizá-las em pirâmide jurídica, em cujo vértice está a Constituição. Depois da lei constitucional vem a lei complementar, que não chega a ser norma constitucional, mas que a completa, e, abaixo dela, a lei ordinária (p. ex.: lei do divórcio, Código Penal etc.), que está subordinada à constitucional e à lei complementar (quando houver), não podendo, nas Constituições rígidas, violá-las, sob pena de ser inconstitucional (GUSMÃO, 2018, p. 106-107).³²

A hierarquia das fontes é importante para as práticas jurídicas decorrentes, especialmente, das decisões dos tribunais. Isso significa que o juiz, quando decide um caso concreto, deve aplicar uma fonte quando não existir outra imediatamente superior. Desse modo, no direito continental (europeu continental e latino-americano), por exemplo, somente haverá a aplicação do costume se não houver legislação expressa que regule o caso em discussão. Além disso, em razão do princípio de hierarquia, poderá ocorrer a ineficácia jurídica, por inconstitucionalidade ou por ilegalidade, de norma hierarquicamente subordinada, quando esta for incompatível com a norma hierarquicamente superior.

A teoria das fontes³³, portanto, tem como pressuposto fixar os elementos de fato e de direito que devem ser observados nos processos de produção e aplicação das normas para que elas possam ser consideradas válidas.

Além disso, é importante inserir o estudo das fontes em uma necessária correlação que envolve a experiência jurídica compreendida em sua herança discursivo-cultural. Esse legado é marcado pelas diversas vozes sociais que deixaram os seus rastros nos processos de elaboração dos preceitos jurídicos que, por sua vez, desencadearam na noção do dever-ser.

Assim, o dever-ser, conforme perpetuado pelo Direito, não pode ser compreendido apenas como uma típica estrutura normativa ou um mero enlace lógico-proposicional, como prescreveu Kelsen em sua *Teoria Pura do Direito*. Entendemos que “[...] o dever-ser no mundo do Direito envolve e representa sempre um *momento volitivo* da vida humana, com tudo o que nesta existe de *intencional e funcional*” (REALE, 1994, p. 7, itálicos do autor).

³² Importante comentar que a teoria do ordenamento jurídico estruturado em pisos, ou seja, a teoria do sistema jurídico entendido como uma pirâmide, está exposta nas principais obras de Kelsen, especialmente na *Teoria Geral do Direito e do Estado* (1945) e na *Teoria Pura do Direito* (1934). Cf.: KELSEN (2000 [1945] e 2003 [1934], respectivamente).

³³ Cf.: BOBBIO (2003 [1993]).

Sem dúvida, existe uma relação entre as fontes do Direito e as condições de validade dos preceitos jurídicos impostos por essas fontes. Por isso, acreditamos que há também uma problemática no conteúdo de validade que configurou as origens do ordenamento jurídico, se considerarmos que o Direito tem sido escrito por mãos masculinas e por vozes patriarcais que se encarregaram de traçar os rumos das próprias origens do Direito positivo.

As normas – entendidas como modelos normativos – e as fontes apresentam, portanto, uma correlação entre si, que ocorre de maneira concreta e dinâmica, sugerindo uma noção dialética de complementariedade.

A Teoria das Fontes do Direito está inserida nas complexas demandas que surgem da própria indagação sobre a experiência do Estado Democrático de Direito. As dúvidas são decorrentes, especialmente, das exigências que geram a legitimação do próprio Direito.

Nas abordagens apresentadas em nossa pesquisa, o tema das fontes aparece circunscrito a questões sobre a lei, o costume, a jurisprudência, entre outras categorias. Há também as chamadas fontes históricas, materiais e formais do Direito, conforme destacamos. Entretanto, a forma de abordagem das fontes do Direito precisa ser revisitada, uma vez que o tema traz em seus fundamentos questões de natureza complexa e, por isso, demandam um maior aprofundamento que possa nos conduzir a uma visada mais dinâmica ou plural a respeito dessas fontes.

Laronze (2012) afirma que o Direito está fundamentalmente próximo da realidade, ou do fato que o gera. É possível pensarmos em uma abordagem pluralista que nos permita restaurar a "mecânica jurídica" que foi paralisada por sua falta de reatividade. Assim:

O direito é, de fato, lento, pesado e denso. No entanto, é possível conceber o Direito de tal forma que pareça fluido, adaptado e acessível. A noção de organização jurídica, que se inscreve no quadro das teorias relativas ao pluralismo jurídico, renova a concepção do Direito (LARONZE, 2012, p. 175, trad. nossa)³⁴.

Nesse sentido, Laronze (2012) entende o termo organização jurídica como fonte plural dos direitos. Essa abordagem encontra respaldo nas divisões, nos obstáculos ou conflitos que se materializam entre as pessoas, gerando interesses diferentes ou discordâncias em relação às normas.

³⁴ No original: [*Le droit est, en effet, lent, lourd et dense. Pourtant, il est possible de concevoir le droit de telle sorte qu'il apparaisse fluide, adapté et accessible. La notion d'organisation juridique, qui s'inscrit dans le cadre des théories relatives au pluralisme juridique, renouvelle la conception du droit.*].

Lênio Streck (2006) também argumenta que as conformações jurídicas atuais demandam uma nova Teoria das Fontes, uma nova Teoria da Norma e um novo modo de compreender o Direito. Essa revisão se torna necessária, pois ainda existe a crença, em certos núcleos jurídicos, de que a lei é a única fonte do Direito, ignorando a força da Constituição e de outros elementos que trazem os princípios que alicerçam a noção de justiça. Nesse sentido:

Desde antes da Constituição de 1988, venho escrevendo sobre a crise de paradigmas que assola o Direito. [...] Com efeito, a crise possui uma dupla face: de um lado, uma crise de modelo de Direito (preparado para o enfrentamento de conflitos interindividuais, o Direito não tem condições de enfrentar/atender as demandas de uma sociedade repleta de conflitos supraindividuais); de outro, a crise dos paradigmas aristotélico-tomista e da filosofia da consciência, o que significa dizer, sem medo de errar, que ainda estamos reféns do esquema sujeito-objeto. [...] Explicando melhor: se, de um lado, parte considerável do Direito ainda sustenta posturas objetivistas (em que a objetividade do texto sobrepõe-se ao intérprete, ou seja, a lei “vale tudo”); de outro, há um conjunto de posições doutrinária-jurisprudenciais assentados no subjetivismo, segundo o qual o intérprete (sujeito) sobrepõe-se ao texto, [...] (STRECK, 2006)³⁵.

A problemática a respeito das definições possíveis sobre as fontes jurídicas leva, inevitavelmente, à própria compreensão da natureza do Direito. Sabemos que o ordenamento jurídico se sustenta pelas suas fontes. Por isso, é preciso que haja um consenso a respeito de quais são as fontes do Direito e como classificá-las. Sem esse consenso, torna-se difícil a definição ou a identificação do próprio Direito. Além disso, várias das controvérsias jurídicas têm sido resolvidas por meio da busca de sentidos nas fontes do Direito em suas múltiplas interpretações.

Tércio Sampaio Ferraz Júnior (2018) afirma que as dificuldades envolvendo a consistência (antinomias)³⁶ e a noção de completude (lacunas) presentes no ordenamento jurídico, entendido como sistema, levam-nos a pensar a respeito da problemática relacionada aos centros produtores de normas, bem como sua unidade ou pluralidade. Em suas palavras:

³⁵ Cf.: STRECK, Lênio Luiz. Devemos nos importar, sim, com o que a doutrina diz. In: *Boletim de Notícias ConJur*, 5 de janeiro de 2006. Disponível em: <https://www.conjur.com.br/2006-jan-05/devemos_importar_sim_doutrina>. Acesso em: 6 nov. 2018.

³⁶ De maneira geral, o estudo das antinomias jurídicas está relacionado à questão da *consistência do ordenamento jurídico*, dado que este deveria apresentar um conjunto unitário e ordenado de elementos, em razão de princípios que seriam coerentes e harmônicos entre si. No entanto, não é isso que se constata quando há antinomias, pois estas representam um fenômeno comum que espelha conflito entre normas, princípios, ou entre uma norma e um princípio geral de direito em sua aplicação prática a um caso particular. (Cf.: FERRAZ JÚNIOR, 2018, p. 166).

Se, num sistema, podem surgir conflitos normativos, temos que admitir que as normas entram no sistema a partir de diferentes canais, que, com relativa independência, estabelecem suas prescrições. Se são admitidas lacunas, é porque se aceita que o sistema, a partir de um centro produtor unificado, não cobre o universo dos comportamentos, exigindo-se outros centros produtores. São essas suposições que estão por trás das discussões em torno das chamadas fontes do direito (FERRAZ JÚNIOR, 2018, p. 181).

Portanto, na visão de Tércio Sampaio (2018), a questão central para a Teoria das Fontes perpassa pela descoberta de quais são os centros produtores dessas fontes, uma vez que o Direito é elaborado no interior da cultura humana. Vejamos:

A teoria das fontes, em suas origens modernas, reporta-se à tomada de consciência de que o direito não é essencialmente um dado, mas uma construção elaborada no interior da cultura humana. Ela desenvolve-se, pois, desde o momento em que a ciência jurídica percebe seu objeto (o direito) como um produto cultural e não mais como um dado da natureza ou sagrado. Com isso se cria, porém, um problema teórico, pois o reconhecimento do direito como uma construção não exclui seu aspecto como dado, posto que, afinal, se o direito é feito, é obra humana, a matéria-prima não se confunde com a própria obra (FERRAZ JÚNIOR, 2018, p. 181).

Importante comentar que essa abordagem sugerida por Tércio Sampaio já havia sido suscitada por Savigny (1840, v. 1:9), no início do século XIX. Esse pensador procurou distinguir o sentido da lei (como um ato do Estado) e seu valor semântico atrelado ao que chamou de *Volksgeist*, “o espírito do povo”. Para Savigny, esse espírito repousa nas convicções comuns de um povo. Conforme Ferraz Júnior, essa distinção possibilitou compreender a separação do “[...] centro emanador dos atos formais de concretização ou realização do direito, sendo fonte o ‘espírito do povo’, e os atos estatais, o instrumento de realização” (FERRAZ JÚNIOR, 2018, p. 182).

A ideia de se pensar em fonte jurídica como “espírito do povo” foi decisiva para escolhermos as abordagens desenvolvidas por Machado (2009, 2010, 2011, 2012, 2013, 2014, 2015, 2016, 2017 e 2018) sobre narrativas de vida em nossa pesquisa. Acreditamos que, ao avaliarmos os discursos de quem fala, de onde fala e por que fala, as narrativas nos ajudam a verificar as fontes produtoras de direitos em processos de intersubjetividade que envolvem a linguagem, os sujeitos, o discurso e os imaginários, temas que serão tratados nas seções seguintes deste trabalho.

A Teoria das Fontes revista pelo olhar epistemológico das narrativas de vida torna-se, então, essencial tanto para analistas do discurso, quanto para operadores do Direito e suas

práticas profissionais. O esclarecimento do que é fonte do Direito influencia na própria concepção daquilo que é entendido como Direito. Essa compreensão, por sua vez, condiciona desde os fundamentos jurídicos que são formulados para as pretensões aduzidas, incluindo as possíveis contestações, até o próprio provimento jurisdicional (RIBEIRO; BRAGA, 2018, p. 3863)³⁷.

Conforme explicitado por Chamon (2008), as Teorias do Direito pouco têm debatido a temática das fontes. Vejamos:

Uma questão com a qual as discussões de Teoria do Direito contemporâneas pouco se têm preocupado reflexivamente é a referida a um resgate crítico reconstrutivo da chamada “Teoria das Fontes do Direito”, cujos desenvolvimentos mais elaborados, desde a Escola Histórica, passando pelo pandectismo, pelo positivismo clássico e pelo neo-positivismo, é (*sic*) muitas vezes assumido sem maiores e mais profundas problematizações – sobretudo em face do caráter moderno do Direito (CHAMON, 2008, p.1, aspas do autor).

Apresentado esse panorama a respeito das controvérsias relacionadas ao debate sobre as fontes do Direito, enfatizamos o nosso espaço de fala nesta tese, em que buscaremos uma abordagem pelas vias dos estudos do Texto e do Discurso. Entendemos que as fontes do Direito são provenientes de uma formulação social que contém sentidos pluridimensionais e naturezas intersubjetivas que são inerentes ao fenômeno cultural-discursivo.

Por isso, as fontes apresentam uma relação com a historicidade, dado que os seus elementos se referem a fatos e a narrativas que trazem as memórias dos povos, desde os primórdios da história da humanidade.

As fontes também apresentam relação com a linguagem e com as formas discursivas que são constitutivas de sentidos. Estas, por sua vez, correlacionam-se também com os fenômenos culturais. Esses fenômenos revelam elementos linguísticos e simbólicos que caracterizam os modos de pensar o Direito, tomando-se como referência os lugares e os projetos de fala de onde brotam as normas jurídicas.

Assim, a proposta da nossa tese é repensar as fontes do Direito, para além dos limites de uma dogmática normativista, indo ao encontro de uma Teoria das Fontes híbrida, que seja

³⁷ Texto publicado em uma plataforma de estudos jurídicos. Não tivemos acesso à data da publicação. Por isso, apresentamos a data do acesso que foi em 2018. Cf.: RIBEIRO; BRAGA. A teoria das fontes do direito revisitada: uma reflexão a partir do paradigma do estado democrático de direito. Disponível em: http://www.publicadireito.com.br/conpedi/manaus/arquivos/anais/salvador/fernando_jose_armando_ribeiro-1.pdf / Acesso em 8 nov. 2018.

plural e tenha como eixo condutor a dimensão do discurso, atrelada ao fenômeno sociocultural linguageiro que define a noção de Justiça.

1.3 As fontes do Direito e as noções de tradição e descontinuidade

Conforme afirmamos, a teoria das fontes do Direito, quando analisada em suas origens, possibilita-nos reconhecer que “[...] o Direito não é essencialmente um *dado*, mas uma *construção* elaborada no interior da cultura humana” (FERRAZ JR. 2018, p. 181). Essa percepção resulta da compreensão de que a Ciência Jurídica reconhece o seu objeto (o Direito) como um produto cultural, e não mais como um dado da Natureza.

O exame da dogmática jurídica³⁸, dentro de um panorama histórico, permite-nos identificar o papel desempenhado pelo Direito na vida social, bem como o modo como o pensamento jurídico se desenvolveu em nossa cultura.

Na Antiguidade Clássica, o direito (*jus*) era visto como um fenômeno de ordem sagrada. Em Roma, “[...] foi uma ocorrência imanente a sua fundação, ato considerado miticamente como decisivo e marcante na configuração de sua cultura, por tornar-se uma espécie de projeto a ser aumentado e engrandecido no tempo e no espaço” (FERRAZ JR. 2018, p. 36). Essa ideia foi propagada, de geração em geração, por meio da tradição, que tratou de delinear a expansão romana na forma de um império.

Segundo Ferraz Júnior (2018), os jurisconsultos romanos, a princípio, argumentavam pouco a respeito do uso concatenado e lógico de premissas e conclusões. Eles se limitavam a apoiar suas decisões no fato de serem reconhecidos por personalidades de mérito na sociedade romana. Então, eles se apoiavam em instrumentos técnicos, em geral aprendidos dos gregos, que contribuía, na argumentatividade, por meio da gramática, filosofia e outros campos do saber.

Embora a influência grega no nosso Direito seja algo discutível, ainda é uma posição defendida por juristas³⁹. Sem dúvida, essa influência nos permite pensar em um modo de teorizar o direito, característico dos romanos. Nesse sentido:

³⁸ Com o tempo, as teorizações jurídicas passaram a constituir o que hoje chamamos de dogmática jurídica ou Ciência Dogmática do Direito. (Cf.: FERRAZ JR., 2018, p. 32).

³⁹ Cf.: COING (1969, p.229); STROUX (1949, p. 94); KÖSCHAKER (1966, p.167); MEIRA (1966); CORREA, (1969).

Trata-se de uma forma de pensar que podemos denominar jurisprudencial. A palavra *jurisprudência* – (*juris*) *prudencia*, uma das expressões usadas pelos romanos, ao lado de *disciplina*, *scientia*, *ars*, *notitia*, para designar o saber jurídico – liga-se, nesse sentido, ao que a filosofia grega chamava de *fronesis* (discernimento). Tal palavra era entendida, entre os gregos, como uma virtude. *Fronesis*, uma espécie de sabedoria e capacidade de julgar, na verdade consistia numa virtude desenvolvida pelo homem prudente, capaz, então, de sopesar soluções, apreciar situações e tomar decisões. Para que a *fronesis* se exercesse, era necessário o desenvolvimento de uma arte (*ars*, *techne*) no trato e no confronto de opiniões, proposições e ideias que, contrapondo-se, permitiam uma explanação das situações. Essa arte ou disciplina corresponde aproximadamente ao que Aristóteles chamava de *dialética*. *Dialéticos*, segundo o filósofo, eram discursos somente verbais, mas suficientes para fundar um diálogo coerente – o discurso comum (FERRAZ JR., 2018, p. 33, itálicos do autor).

Da cultura romana para a cultura medieval, houve uma trajetória importante a ser considerada. O surgimento do Cristianismo permitiu uma distinção fundamental entre a esfera da política e a da religião. Para os antigos, o ser humano distinguia-se dos outros animais por ser um animal político – um cidadão da *polis*. Na Idade Média, o homem passa a ser compreendido como um animal social.

A sociabilidade era vista como uma espécie de “gregariedade”. Segundo Ferraz Júnior, o que distinguia a sociabilidade “[...] da mera gregariedade animal era a dignidade humana, um ser criado à imagem e semelhança de Deus que inscreveu no coração do homem uma lei de consciência: o livre-arbítrio” (FERRAZ JR. 2018, p. 36). Assim sendo, por ser considerado livre, o homem estava destinado à salvação. “E para salvar-se havia de se conformar à Ordem divina, cuja máxima expressão era a lei. *Lex* e *ordo* (lei e ordem) passaram a ser a chave mestra da concepção medieval do direito” (FERRAZ JR. 2018, p. 36).

A partir do Renascimento, o direito perdeu, progressivamente, seu caráter sagrado. E a dessacralização do direito simbolizou a tecnicização do saber jurídico e a correspondente “[...] perda de seu caráter ético, que a Era Medieval cultuara e conservara” (FERRAZ JR. 2018, p. 36).

A era conhecida como Direito Racional, de 1600 a 1800, aproximadamente, caracterizou-se pela influência dos sistemas racionais na teoria jurídica. Nesse sentido: “*Auctoritas* e *ratio* haviam dominado o pensamento jurídico medieval cujo caráter dogmático assinala um respeito pelos textos a serem interpretados, tomados como pontos de partida das séries argumentativas” (FERRAZ JR. 2018, p. 41).

Na era Moderna, os pensadores começam a indagar a respeito das condições racionais de sobrevivência. Tércio Sampaio Ferraz Júnior (2018) afirma:

Os modernos pensadores não indagam mais, como os antigos, das relações morais do bem na vida, mas, sim, de suas condições efetivas e racionais de sobrevivência (cf. Habermas, 1972:56). Tais necessidades práticas de uma sociedade tornada mais complexa exigem soluções técnicas que estão na base do desenvolvimento das doutrinas jurídicas. Assim, se o problema antigo era o de uma adequação à ordem natural, o moderno será, antes, como dominar tecnicamente a natureza ameaçadora. É nesse momento que surge o temor que irá obrigar o pensador a indagar como proteger a vida contra a agressão dos outros, o que entreabre a exigência de uma organização racional da ordem social. Daí, conseqüentemente, o desenvolvimento de um pensamento jurídico capaz de certa neutralidade, como exigem as questões técnicas, conduzindo a uma racionalização e formalização do direito. Tal formalização é que vai ligar o pensamento jurídico ao chamado *pensamento sistemático* (FERRAZ JR. 2018, p. 41, itálicos do autor).

Sabemos que o período de ascensão do Positivismo na Europa Continental foi um marco relevante para a construção da denominada doutrina moderna das fontes do Direito. Esse marco trouxe uma tradição no pensamento jurídico que se incorporou nas formas sistematizadas de se pensar o Direito, inclusive, em tempos atuais.

Luigi Ferrajoli (2001) esclarece que o processo histórico de formação do Direito trouxe uma multiplicidade de ordenamentos provenientes de instituições diversas: o Império, a Igreja, o Príncipe, os Feudos e as Corporações. Assim, o direito em sua manifestação comum “[...] era assegurado pelo desenvolvimento e atualização da velha tradição romanística e tinha sua validade fundada na intrínseca racionalidade ou na justiça do seu conteúdo” (FERRAJOLI, 2001, p. 32, tradução nossa)⁴⁰.

Bustamante (2013) entende que a teoria das fontes do Direito, tal como a conhecemos hoje, é “[...] uma herança do Positivismo Jurídico do século XIX. Mais que isso, é uma doutrina que expressa o pensamento liberal que predominava no contexto histórico em que ela foi formada” (BUSTAMANTE, 2013, p. 301)⁴¹.

De acordo com Prieto Sanchís, “[...] somente existiria um modo de produção jurídica, a lei, sendo as demais produções meras ‘fontes de conhecimento’, sempre subsidiárias” (SANCHÍS, 1997, p. 34, tradução nossa)⁴². Sanchís esclarece que diante da noção do Estado de

⁴⁰ No original: [El derecho «común» por tanto estaba, así, asegurado por el desarrollo y la actualización de la vieja tradición romanística, es decir, por las elaboraciones doctrinales y jurisprudenciales cuya validez dependía, obviamente, no ya de la forma de su producción, sino de la intrínseca racionalidad o justicia de sus contenidos.].

⁴¹ O autor faz referência, especialmente, às ideias políticas e aos movimentos históricos do final do século XVIII e do início do século XIX que repercutiram no Direito.

⁴² Essa visada de Sanchís tem relação com as ideias defendidas por Bobbio, 1961, p. 195. Tivemos acesso à edição brasileira dessa obra publicada em 1995. No original de Sanchís: “Según esta concepción de las fuentes, en realidad sólo existiría un modo de producción jurídica, la ley, siendo las demás meras ‘fuentes de conocimiento’ siempre subsidiarias.”

Direito, que serviu de ponto de referência ao positivismo, existe uma questão interpretativa que se projeta, especialmente, sobre os aspectos teóricos que envolvem as fontes do Direito.

Sabemos que a tradição positivista se encarregou de estabelecer duas concepções de interpretação que são abertamente contraditórias. De acordo com a primeira, o Direito é um sistema pleno e a aplicação da norma ao caso concreto apresenta-se como uma tarefa mecânica pautada na lógica formal. De acordo com a segunda, o Direito apresenta lacunas e contradições internas. Isso se justifica porque a norma jurídica tem uma espécie de vazio congênito que se extrai da zona de penumbra de onde nasce e que, muitas vezes, permite ao aplicador da lei certa subjetividade.

Assim, acreditamos que a problemática suscitada pelas fontes do Direito se pauta em uma noção de tradição essencialista que, muitas vezes, impede uma reflexão crítica sobre suas origens.

Por isso, entendemos que os conceitos foucaultianos relativos à “descontinuidade”, “ruptura” e “transformação” permitem-nos evidenciar questionamentos sobre os procedimentos relacionados às teorias e aos discursos jurídicos.

Em sua obra *A Arqueologia do Saber*, Michel Foucault (2002 [1969]) destaca a necessidade de revisão das incertezas que permeiam as fronteiras da história das ideias e do pensamento, ou das ciências e dos conhecimentos. Para isso, torna-se necessário empreender um trabalho de transformação e ruptura de algumas noções que compõem essa tradição da história do pensamento. Em suas palavras, é preciso

[...] libertar-se de todo um jogo de noções que diversificam, cada uma à sua maneira, o tema da continuidade. Elas, sem dúvida, não têm uma estrutura conceitual bastante rigorosa; mas sua função é precisa. Assim é a noção de tradição: ela visa dar uma importância temporal singular a um conjunto de fenômenos, ao mesmo tempo sucessivos e idênticos (ou, pelo menos, análogos); permite repensar a dispersão da história na forma desse conjunto; autoriza reduzir a diferença característica de qualquer começo, para retroceder, sem interrupção, na atribuição indefinida da origem; [...] (FOUCAULT, 2002, p. 23.).

Foucault também aborda as “noções de influência”, que atribuem a um processo de construção causal certos fenômenos de semelhança e repetição. Dessa noção se extrai o fenômeno da “propagação de unidades definidas”, que também ocorre com as “noções de desenvolvimento e de evolução”. Essas noções, por sua vez, possibilitam “[...] reagrupar uma sucessão de acontecimentos dispersos; relacioná-los a um único e mesmo princípio organizador; [...]” (FOUCAULT, 2002, p. 24).

Além disso, o filósofo destaca que a relação entre tempo e origem também está alinhada às “noções de mentalidade ou de espírito”, pois possibilitam estabelecer entre os fenômenos simultâneos ou sucessivos, de uma determinada época, certas ligações simbólicas que formam um jogo de unidade e de explicação. Esse jogo faz surgir uma “noção de espelho” que, por sua vez, remete-nos à ideia de “consciência coletiva”, como afirma Foucault (2002, p. 24).

Com base nesse agrupamento de ideias foucaultianas, questionamos alguns conceitos propostos pela dogmática jurídica que consideram o Direito não como um objeto de análise, mas como algo recebido e posto pela tradição.

Acreditamos que se torna necessário problematizar as sínteses acabadas que envolvem a noção de fontes jurídicas, pois essas fontes têm sido tratadas como agrupamentos que, quase sempre, são aceitos pela Ciência Jurídica sem um apurado exame dos processos responsáveis por sua formação.

Foucault nos alerta sobre os acontecimentos dispersos que devem ser questionados e desalojados de suas formas. Em suas palavras:

É preciso pôr em questão, novamente, essas sínteses acabadas, esses agrupamentos que, na maioria das vezes, são aceitos antes de qualquer exame, esses laços cuja validade é reconhecida desde o início; é preciso desalojar essas formas e essas forças obscuras pelas quais se tem o hábito de interligar os discursos dos homens; é preciso expulsá-las da sombra onde reinam. E ao invés de deixá-las ter valor espontaneamente, aceitar tratar apenas, por questão de cuidado com o método e em primeira instância, de uma população de acontecimentos dispersos (FOUCAULT, 2002, p. 24).

Nessa perspectiva, acreditamos que as fontes do Direito provocam certas inquietudes, pois trazem agrupamentos conceituais que, embora familiares para a Ciência Jurídica, parecem-nos contraditórios ou dispersos em seus processos de formação discursiva.

Esses agrupamentos que formaram a noção de fontes jurídicas, como as conhecemos na contemporaneidade, revelam a existência de certas distinções dos tipos de discurso que as compõem. Acreditamos que esses discursos formadores das origens do Direito trazem os ecos de fatos sociais, culturais, históricos, além de formas discursivas provenientes da literatura, filosofia, religião e outros ramos do saber.

Todos esses elementos formam um mundo de discursos, pois, quando analisados, eles se desdobram em blocos de enunciados que nos parecem repartidos em categorias, classificadas e institucionalizadas pelas instâncias de poder.

As unidades discursivas que compõem as noções de fontes jurídicas nem sempre são aplicáveis pelos operadores do Direito como paradigmas de coerência, pois existem controvérsias em suas formas de interpretação. Muitas dessas fontes nos conduzem a um sistema de remissões a outros contextos e fatos históricos diferentes daqueles que se apresentam no instante de sua aplicação.

Assim, consideramos que, embora essas fontes tenham sido classificadas pela Ciência Jurídica, as unidades discursivas que as compõem são variáveis e relativas, pois são construídas por uma complexidade discursiva. Dessa forma, a composição das fontes do Direito parece indicar um certo número de escolhas feitas no passado, mas que não se sustentam no presente, quando analisamos os processos evolutivos do Direito.

Desse modo, na nossa pesquisa, pretendemos incluir no estudo dessas fontes outros discursos que, embora tenham sido relevantes para sua formação, muitas vezes foram ignorados pelos poderes hegemônicos.

É nesse processo de resgate ou de releitura das fontes que buscaremos uma chave de análise pelas vias das narrativas de vida. Entendemos que as vozes dos sujeitos-que-se-narram são relevantes para a compreensão das noções de Justiça, pois são reveladoras de lutas que buscaram romper com as continuidades irrefletidas.

Acreditamos que as fontes do Direito não devem ser consideradas uma unidade acabada ou homogênea, mas, sim, um reflexo de discursos que revelam uma irrupção de acontecimentos.

1.4 As fontes do Direito como espelho das narrativas de vida: novas perspectivas metodológicas para o estudo das Ciências Jurídicas

Os estudos sobre a Análise do Discurso (AD) e suas afinidades epistêmicas franco-brasileiras, espaço de onde enunciamos em nossa tese, possibilitam uma releitura dos debates sobre as ideologias do poder e seus modos de organização discursivos. Acreditamos que essas formas de leitura dos espaços de poder são relevantes para as análises que faremos das fontes jurídicas, pois, a nosso ver, essas fontes podem ser interpretadas com enfoques pluridisciplinares decorrentes da própria metodologia que configura a natureza da Análise do Discurso (AD).

Nessa abordagem, reconhecemos que as formações discursivas que fazem parte das *fontes do Direito* recebem influências da Antropologia, Sociologia, Literatura e Psicologia

Social. O discurso é aqui compreendido como lugar da encenação da significação que “[...] ultrapassa os códigos de manifestação linguageira”, e é analisado por meio de vários *códigos semiológicos* (CHARAUDEAU, 2001, p. 25).

Desse modo, problematizamos o fenômeno da significação das fontes jurídicas, levando em consideração as condições de produção dos seus discursos, os projetos de fala, os atos comunicativos e sua dimensão psicossocial. Conforme afirmamos, percebemos que as narrativas de vida, segundo MACHADO (2009, 2010, 2011, 2012, 2013, 2014, 2015, 2016, 2017, 2018 e 2019), são constituintes de discursos valiosos, pois elas nos remetem a um universo de situações que foram testemunhadas por sujeitos linguageiros titulares de direitos.

Esses sujeitos, na condição de vozes produtoras e reivindicadoras de direitos, traçam os seus relatos de vida em um movimento contínuo que parece provocar o descentramento de si, em um fluxo que se articula em direção ao outro. Muitas vezes, essas vozes (como veremos em Antígona, Sor Juana e Olympe de Gouges) partem de um território familiar e se deslocam para a lógica das relações sociais, ou para o campo das práticas públicas, o que nos parece fecundo para pensarmos as origens do Direito.

Por isso, as fontes do Direito são lidas por nós como espelho das narrativas de vida, dada a natureza cambiante dos enunciados e enunciadorees que compõem essas fontes, conforme se infere da própria dogmática jurídica. A metáfora do espelho é tomada por nós com a ideia simbólica do *speculum*, que deu nome à especulação. Entendemos que os relatos de vida refletem conteúdos de verdade, emoção e consciência, além das relações intersubjetivas entre os sujeitos narradores e o mundo, em suas práticas narrativas de lutas pelos direitos e garantias fundamentais no dia a dia. O espelho tem sido usado como tema privilegiado da filosofia, pois seu *aspecto numinoso*⁴³ inspira revelação e conhecimento.

As narrativas de vida lidas simbolicamente como espelho nos parecem, portanto, reveladoras das formas de se contemplar e pensar as ações dos sujeitos refletidos no mundo, por meio de suas práticas linguageiras de inserção e transformação sociais. Destacamos que essas formas de ação têm um nexo de causalidade relacionado à história e ao resgate memorialístico.

Ao analisarmos as fontes do Direito, acreditamos que as histórias contadas por diferentes sujeitos discursivos merecem ser revisitadas, dado que as narrativas de vida se

⁴³ A respeito desse tema, recomendamos a definição proposta por CHEVALIER; GHEERBRANT (2002).

constituem de práticas sociais, culturais e ideológicas que retratam épocas e modos de pensar o sistema de direitos desde as suas bases mais primitivas.

Bruner (2005) destaca como as narrativas são importantes para nós, sujeitos-lingueiros, em diferentes percursos de nossas vidas, já que vivemos rodeados de histórias. Em suas palavras:

Ouvimos [narrativas] histórias a todo momento; nós mesmos as contamos com a mesma facilidade como as ouvimos, verdadeiras ou inventadas, reais ou tendo um ar de realidade [...]. Nós as aceitamos sem piscar, de forma natural. Gostamos tanto delas que elas nos parecem tão naturais como a própria linguagem. [...] Começamos nossa vida rodeados por elas e elas nos acompanham sempre. [...] (BRUNER, 2005, p. 16, trad. livre I.L.M., *apud* MACHADO; MELO, 2016, Prefácio).

Por isso, acreditamos que as narrativas representam um campo fecundo para que pensemos as origens do pensamento jurídico que brotam das vozes populares ou literárias, indispensáveis para os processos de formação do Direito. Por meio do sujeito-que-se-narra ou dos relatos de vida, reconhecemos que o ato de linguagem traz consigo não só o que é explícito, ou seja, o que pode ser percebido, compreendido claramente por meio de palavras, mas também por seus implícitos, que devem ser resgatados continuamente (CHARAUDEAU, 1983, 1992).

Segundo Machado (2014), sua abordagem do sintagma narrativa de vida ocorreu, primeiramente, por meio da tradução do termo *récit de vie*, de Bertaux (1997), que também foi inspirada pela leitura do livro *Storytelling*, de Salmon (2007). Enquanto o primeiro nos remete a uma metodologia utilizada nas Ciências Sociais, o segundo apresenta relação com um formato discursivo que faz uso da narrativa como forma de captação e sedução dos interlocutores. Nas palavras da autora:

O sintagma *narrativa de vida* que nos chegou através de Bertaux (1997) veio preencher nossas expectativas como linguista discursiva e pesquisadora, por dois motivos: em primeiro lugar, tal sintagma está ligado a uma teoria específica, cujas origens diferem das que guiam os trabalhos daqueles que se dedicam aos estudos de autobiografias, na esteira de Lejeune (1971), por exemplo. Melhor explicando: o *récit de vie* ou *relato de vida* ou ainda *história* ou *narrativa de vida*, tem por base a sociologia e a antropologia. Ora, a teoria de análise do discurso que nos interessa, a Semiologia de Patrick Charaudeau (1983, 1992) mesmo fortemente fundamentada na linguística discursiva buscou também, para sua complementação, conceitos oriundos da psicologia social, da sociologia e da antropologia. Logo, o encontro entre narrativa de vida e Semiologia nos parece natural, se levarmos em conta os pontos em comum presentes nas origens das duas teorias (MACHADO, 2015a, p. 97).

As narrativas, portanto, encontram campo fértil nas Ciências da Linguagem e, acrescentamos, nas Ciências Jurídicas. Assim, por narrativa de vida, entenderemos toda a construção discursiva, de natureza processual, assumida por vozes enunciadoras diversas que tenham o objetivo de contar histórias de vida em dimensões reais ou fictícias. Essas histórias trazem revelações sobre o ser-que-se-narra ou revelam imagens de outros sujeitos contidas nas narrações sobre o outro.

As narrativas, normalmente, são constituídas pelas lembranças ou pelos percursos vividos por um sujeito narrador ou contador de histórias ao longo de sua existência. No entanto, essa voz narradora nem sempre se apresenta solitária, pois parece compor um coro de outras vozes que revelam momentos trazidos pelas próprias especulações dos sujeitos-que-se-narram, ou pelo acesso que eles tiveram a documentos e escritos pessoais de pessoas ou personagens com quem dialogaram durante a sua trajetória de vida.

Essa nos parece ser a essência dos relatos de vida da escritora Sor Juana Inés de la Cruz, conforme veremos no capítulo dedicado às narrativas dessa monja jerônima. As narrativas sorjuanistas versam sobre os direitos da mulher à liberdade, ao conhecimento e à educação, com base nas cartas escritas pelos eclesiásticos da época, às quais Juana Inés teve acesso e que foram ressignificadas pelas próprias narrativas de vida que a monja mexicana empreendeu como resposta.

Importante comentar que, muitas vezes, narramos fatos corriqueiros que tomam dimensões inesperadas e são reveladoras de temas sobre os quais nos debatemos de forma incansável, inclusive, nos núcleos jurídicos. Por isso, direitos como vida, liberdade, igualdade, tolerância, entre outros, podem sem dúvida ser melhor explicitados, quando narrados pelos próprios sujeitos que os vivem (viveram) ou que os reivindicam (reivindicaram).

As narrativas nos permitem deparar com histórias de vida ou com relatos de pessoas que recolhem, em seu passado, elementos valiosos para que possamos pensar sobre aquilo que foi dito, tendo em vista o tempo presente da ressignificação. Assim, a temporalidade se torna relevante não apenas para o contador de histórias, mas, também, para nós, pesquisadores, quando buscamos compreender certos conceitos que estão atrelados às noções de tradição e descontinuidade.

De acordo com Paul Ricoeur (1983), a temporalidade do *récit* não pertence a um domínio característico da lógica cronológica. Por isso, torna-se necessário indagar a respeito da especificidade dessa temporalidade que parece ter uma inteligibilidade inerente ao campo

narrativo. A lógica da narratividade pertence a uma *práxis* que pode ser compreendida como a inteligência da ação. As ações dos sujeitos narradores revelam certas características quando são representadas, seja no universo literário ou em outros domínios discursivos como o político, o religioso e, por que não, o jurídico.

Acreditamos, portanto, que as abordagens que faremos sobre narrativas de vida conterão as bases teórico-metodológicas para pensarmos em uma possível (re)leitura das fontes do Direito, por meio das diferentes vozes que compõem os relatos de vida em suas *práxis* social-discursivas.

Essa abordagem vai ao encontro dos estudos discursivos que praticamos, pois eles possibilitam também o uso de metodologias diversificadas, que envolvem algumas alianças com noções provenientes da semiótica de Greimas, da polifonia de Mikhail Bakhtin e da Teoria Semiolinguística de Patrick Charaudeau, como afirmamos⁴⁴.

Nesse percurso metodológico dos estudos jurídico-discursivos, as ideias da Teoria Social de Jürgen Habermas (1999 [1981])⁴⁵ nos pareceram pertinentes para a construção teórica das narrativas que analisaremos em nossa pesquisa, em razão de sua abordagem transdisciplinar, conforme será explicitado no capítulo seguinte. Acreditamos que esse pensador, descrito como representante do que se convencionou chamar Escola de Frankfurt, adota o estudo da linguagem no berço da sociedade e inclui, sempre que possível, enfoques teóricos diferentes sobre o tema. Assim, Habermas desenvolve sua Teoria da Ação Comunicativa em um diálogo constante com autores de uma ampla gama de linhas teóricas⁴⁶, o que nos parece interessante para os estudos que fazemos na Análise do Discurso (AD).

Em diálogo com a perspectiva teórica habermasiana, acreditamos ser possível traçar algumas noções sobre a composição de “eus” (DUCROT, 1987), com a finalidade de verificarmos “[...] como o enunciado assinala, em sua enunciação, a superposição de diversas vozes” (DUCROT, p. 172). Essa junção de vozes nos leva a pensar no sentido de representação da enunciação que se extrai do poder jurídico e que determina a obrigação de agir, entendida como pertencente à força ilocucionária da própria natureza dos enunciados.

A Teoria da Ação Comunicativa de Habermas, ao se preocupar com uma visada crítica das relações sociais por meio da linguagem, também nos faz lembrar o *récit de vie*, proposto

⁴⁴ Cf.: Machado *et al.* (1999).

⁴⁵ Tivemos acesso à edição em língua castelhana da obra de Habermas, publicada em 1999, e, por isso, usaremos essa marca temporal em nossa tese. Ao que parece ser, a primeira edição do volume 1 da *Teoria da Ação Comunicativa* de Habermas foi publicada em 1981.

⁴⁶ Abordaremos esse diálogo habermasiano com outras correntes teóricas no capítulo II da nossa tese.

por Bertaux (1997), que constrói sua teoria sob uma perspectiva etnossociológica que transcende os objetivos dos etnólogos. Nas palavras de Bertaux (1997),

[...] é necessário tentar passar do particular ao geral, descobrindo, no interior do campo observado, as formas sociais – relações sociais, mecanismos sociais, lógicas de ação, lógicas sociais, procedimentos recorrentes – que seriam suscetíveis de estarem igualmente presentes em vários contextos similares (BERTAUX, 1997, p. 11, tradução nossa.)⁴⁷.

Acreditamos que pensar as fontes do Direito pelas vozes dos sujeitos-que-se-narram nos conduz a uma reflexão sobre as múltiplas estratégias languageiras, que, conscientes ou não, são relevantes para a revisão das origens do pensamento jurídico. As práticas narrativas com tudo aquilo que implicam nos parecem fundamentais nesse processo de revisão das origens, pois são reveladoras de formas de representação do mundo, do outro e das interações dos sujeitos com suas realidades.

Concordamos com Machado (2010), quando afirma que a expressão narrativa de vida é a mais adequada para a abordagem do gênero nos estudos discursivos. Sem dúvida, há uma intrínseca relação entre narrativa e discurso, pois é somente no e pelo discurso que as narrativas se constroem. Ademais, é somente por meio da atividade narrativa que a vida é transformada em história (OROFIAMMA, 2008). Assim também acontece com o Direito, pois suas bases valorativas brotam das vozes que o criam, por meio de práticas sociolinguageiras que, posteriormente, são positivadas ou silenciadas pela lei.

O sintagma narrativa de vida sugere, então, o ato de “contar uma vida” de um modo (des)contínuo e processual e, por isso, esse ato rompe com a ideia das cristalizações discursivas que aparecem como um produto da tradição histórica que, muitas vezes, sustenta o Direito.

Entendemos que, por meio do discurso, mulheres e homens organizam uma lógica social de onde se extraem diferentes posições, relações de poder e hierarquias. É também discursivamente que os sujeitos languageiros criam e mantêm seus sistemas de direitos, muitas vezes explicitados em vínculos afetivos, familiares e sociais. A lógica narrativa revela os modos de ser, pensar e agir à medida que refletem (individualmente e/ou em conjunto) os imaginários sociais sob os quais convivem. E ainda, é discursivamente que os sujeitos-languageiros refletem seus diferentes modos de ser em imaginários, às vezes discordantes, o que nos leva a pensar

⁴⁷ No original: *[[...] il faut tenter de passer du particulier au général et découvrir au sein du terrain observé les formes sociales – rapports sociaux, mécanismes sociaux, logiques d'action, logiques sociales, processus récurrents – qui seraient susceptibles d'être également présents dans une multitude de contextes similaires.]*.

nos conflitos de significação que se encontram no bojo do sistema de direitos, conforme exposto pela Ciência Jurídica.

Nesse processo de revisão da tradição dogmática do Direito, acreditamos que as narrativas contribuem para uma releitura das classificações das teorias propagadas pelo discurso jurídico, dado que o fenômeno da narratividade provoca uma atualização constante dos saberes já construídos. O processo de desconstrução que se dá pela análise das narrativas, especialmente quando silenciadas pela história, mostra que há diversos modos de constituição das verdades. E esse resgate das unidades discursivas que compõem a história do Direito, em suas fontes, pode se multiplicar em novas percepções sobre a noção de justiça, ou problematizar como essa noção é constituída pelos sistemas de Poder.

Talvez seja um pouco ousado considerar as fontes do Direito como espelho das narrativas de vida. No entanto, acreditamos que os contextos das Assembleias Nacionais e das Organizações Internacionais, quando analisados com os movimentos sociais que os geraram, parecem-nos indicativos de vozes que traziam as suas narrativas sobre *liberdade, igualdade e fraternidade*, valores importantes para o Estado Democrático de Direito. São esses valores narrados por diferentes vozes que, segundo o nosso entendimento, sustentam a noção de dignidade da pessoa humana, preceito fundamental para que analisemos as origens do pensamento jurídico.

É importante comentar que o gênero narrativa de vida não corresponde somente às obras categoricamente biográficas ou autobiográficas. Machado (2012) esclarece que as narrativas de vida estão presentes em outros gêneros como ensaios e memórias, e em algumas obras poéticas também. Os atos de contar-se ou contar o outro adquirem relevância quando exploram as vidas de políticos, artistas, intelectuais, religiosos, juristas, militantes, entre outras tantas pessoas anônimas que transitam pela nossa sociedade.

Assim, ao abordar as narrativas de vida sob o ponto de vista de uma analista do discurso e trazer o gênero para a AD, Machado (2014) sugere uma aplicabilidade desse gênero em pesquisas que, inevitavelmente, levam-nos a pensar o eixo transdisciplinar próprio da Análise do Discurso (AD).

Tendo em vista a dimensão metodológica que essa abordagem propõe, destacamos que os relatos de vida decorrem, também, “[...] da adição de conceitos teóricos vindos da Narrativa de vida enquanto sistema de pesquisa à análise do discurso” (MACHADO, 2015, p. 87). Por isso, a nossa escolha teórica pelas narrativas de vida se pauta na Teoria Semiológica de

Patrick Charaudeau (1983, 1992) e nas leituras que faremos desse campo teórico com a contribuição da Hermenêutica Jurídica, conforme afirmamos.

Assim, na nossa pesquisa, as narrativas de vida serão analisadas dentro de um processo discursivo assumido por diferentes vozes que mantêm alguma relação com as formas de analisar o sentido atribuído à Justiça. Essas vozes parecem nos convocar a uma releitura dos saberes e das crenças que formaram os princípios que sustentam o Direito.

Com esse propósito, consideramos que as narrativas de vida nos ajudarão também na análise que faremos sobre as formas prévias de continuidade, sobre as sínteses que não problematizamos e que deixamos valer de pleno direito, conforme Foucault (2002, p. 29). Consideramos que o objeto do gênero narrativa de vida apresenta os percursos vividos por sujeitos de direito que revelam uma irrupção de acontecimentos e que explicitam sentimentos, crenças e valores, especialmente quando indagam sobre a Justiça.

Desse modo, pretendemos averiguar em que medida poderíamos afirmar que as fontes do Direito, na verdade, são compostas de enunciados (orais e escritos), concretos⁴⁸ e únicos, que emanam dos integrantes de uma ou de outra esfera da atividade humana (BAKHTIN, 2011 [1979])⁴⁹. Entender as fontes jurídicas como composição de enunciados pode abrir possibilidades interpretativas para os discursos do Direito, que revelam condições específicas e finalidades que estão atreladas à própria problemática sobre a natureza dos enunciados.

Enfim, nossa tarefa final será a de compreender as vozes femininas de Antígona, Sor Juana e Olympe de Gouges, em seu conjunto, como componentes de uma pirâmide enunciativa, cujos eixos são articulados por meio de sujeitos enunciadore investidos de plenos direitos para questionar as formas já constituídas.

1.5 Entre o mítico, o vivido e o narrado: as fontes do Direito em diferentes materialidades discursivas

⁴⁸ Entendemos a noção de “enunciados concretos”, à luz da teoria de Bakhtin (1979), como aqueles que nos remetem ao *ato concreto de uso da linguagem*, apontado, por sua vez, para a enunciação de natureza social e histórica. Essa dimensão dos “enunciados concretos” também se constitui de enunciações anteriores vinculadas a enunciações posteriores, gerando elos por onde circulam os discursos.

⁴⁹ Utilizaremos a edição de 2011 da obra *Estética da Criação Verbal*, coletânea de onze trabalhos escritos por Bakhtin ao longo de seis décadas, reunidos e publicados na Rússia em 1979. A escolha dessa edição deve-se ao fato de que Paulo Bezerra fez a tradução diretamente do russo, acrescentando quatro textos que não constavam das edições brasileiras traduzidas nos anos de 1990.

Podemos afirmar que a materialidade discursiva é proveniente de uma prática social realizada por diferentes atores históricos, tendo em vista distintos contextos. É nesse espaço de práticas sociodiscursivas que acreditamos encontrar as fontes do Direito.

Para analisarmos as possíveis relações entre o mítico, o vivido e o narrado, partimos da noção foucaultiana de que, na ordem do discurso, existe uma irrupção de acontecimentos que nos leva a questionar a noção dos começos aparentes. Concordamos com Foucault quando afirma que

[...] além de qualquer começo aparente, há sempre uma origem secreta – tão secreta e tão originária que dela jamais poderemos nos reapoderar inteiramente. Dessa forma, seríamos fatalmente reconduzidos, através da ingenuidade das cronologias, a um ponto indefinidamente recuado, jamais presente em qualquer história; ele mesmo não passaria de seu próprio vazio; e a partir dele, todos os começos jamais poderiam deixar de ser recomeço ou ocultação (na verdade, em um único e mesmo gesto, isto e aquilo) (FOUCAULT, 2002, p. 28).

Essa noção sobre a ordem discursiva nos possibilita pensar que “[...] todo discurso manifesto repousaria secretamente sobre um já-dito; e que este já-dito não seria simplesmente uma frase já pronunciada, um texto já escrito, mas um jamais-dito”, [...] (FOUCAULT, 2002, p. 28). Daí surge a noção foucaultiana de um “discurso sem corpo” e dos rastros que se deixam entrever pela escrita.

O já-dito nos leva à seguinte suposição:

[...] tudo que o discurso formula já se encontra articulado nesse meio-silêncio que lhe é prévio, que continua a correr obstinadamente sob ele, mas que ele recobre e faz calar. O discurso manifesto não passaria, afinal de contas, da presença repressiva do que ele não diz; e esse não-dito seria um vazio minando, do interior, tudo que se diz (FOUCAULT, 2002, p. 28).

Relacionando a Filosofia de Foucault com os Estudos Linguísticos, acreditamos, como analistas do discurso, que nossa tarefa, entre outras, será a de acolher cada momento do discurso em sua infinidade de acontecimentos, tendo em vista a noção de dispersão temporal que lhe é própria.

Assim, o nosso estudo sobre o discurso das fontes do Direito não será remetido à longínqua presença de suas origens, mas será questionado no jogo das instâncias que o legitimam. Por isso, acreditamos na necessidade de analisarmos as formas prévias de

continuidade desses discursos que, muitas vezes, deixamos de problematizar no passado. E como Foucault, acreditamos que

[...] não se trata, é claro, de recusá-las definitivamente, mas sacudir a quietude com a qual as aceitamos, mostrar que elas não se justificam por si mesmas, que são sempre o efeito de uma construção cujas regras devem ser conhecidas e cujas justificativas devem ser controladas; definir em que condições e em vista de que análises, algumas são legítimas; indicar as que, de qualquer forma, não podem mais ser admitidas (FOUCAULT, 2002, p. 28).

Nesse percurso de crítica das sínteses acabadas, entendemos que as narrativas de vida nos ajudarão a resgatar rastros discursivos que foram silenciados durante a construção dogmática dos princípios da justiça. As vozes daqueles-que-se-narram nos revelam uma memória discursivo-social que nos parece anterior ao próprio sujeito que traz os relatos de si e, por isso, essas vozes trazem as sombras do meio-silêncio, que parece correr pelas narrativas com gestos de rememoração daquilo que não se pode calar.

Essa memória nos parece fundamental para refletirmos sobre a noção de origem que escapa à determinação histórica. O ato de narrar-se ou de narrar a vida do outro nos leva à reflexão de fenômenos específicos sobre o campo dos fatos do discurso. Defendemos que as fontes jurídicas se inserem nesse campo discursivo que nos fornece as condições para que pensemos uma (re)leitura da Teoria das Fontes.

Essa abordagem se torna possível, quando pensamos o Direito como uma rede de práticas enunciativas que se fazem mais ou menos presentes nos domínios que o legitimam. O espaço da produção de sentidos, no discurso jurídico, remete-nos à instância da socialização. Nesse espaço, são firmados os tratados de Direitos Humanos, as convenções e outros documentos jurídicos que transitam em suas múltiplas formas de tensão, acordo e desacordo.

Pensar as fontes do Direito como prática enunciativa, em diferentes materialidades discursivas, ou, inclusive, como forma de materialidade discursiva, leva-nos à reflexão de que a linguagem funciona como espelho de inscrições enunciativas propagadas pelos sujeitos languageiros. Nessa dimensão, percebemos possíveis representações de acontecimentos que revelam as subjetividades que emergem dos discursos, especialmente, daqueles que trazem histórias de vida sobre lutas pela justiça.

Sobre essas inscrições enunciativas dos sujeitos no discurso, é importante considerarmos que

[...] a materialidade discursiva trata de um *continuum* linguístico, dotado de uma autonomia relativa de significação, que emerge a partir de uma lógica espontânea, configurada pelo crivo da história, da memória e da subjetividade constituinte de um acontecimento discursivo. Esse crivo se dá na contingência de escrutínio de diferenças que se instauram por meio de uma relação ideológica instaurada no interior das classes sociais (MACHADO *et al.*, 2016, p. 16).

Assim como o Direito se põe a serviço da sociedade, a língua também o faz. Nas significações que emergem do *continuum linguístico*, reconhecemos que o campo discursivo contempla um legado literário-político que subjaz à cultura historicamente construída dos conceitos já instituídos.

É no jogo das significações marcadas pelas instâncias da história, da memória e da subjetividade que queremos discutir uma possível relação entre o mítico, o vivido e o narrado dentro da Teoria das Fontes do Direito. Nesse percurso, deparamos com as narrativas da personagem Antígona, criada por Sófocles (442 a.C.), com os testemunhos da religiosa-intelectual-mexicana Sor Juana Inés de la Cruz (1648-1695), com as memórias e os panfletos que trazem as histórias de vida narradas pela revolucionária francesa Olympe de Gouges (1748-1793) – vozes discursivas femininas que compõem o nosso *corpus* de análise e que serão detalhadas nos capítulos seguintes que estruturam a nossa tese.

Assim, a nossa abordagem sobre Direitos Humanos contempla vozes provenientes de diferentes campos discursivos. É por meio dessa travessia que pretendemos questionar a universalidade de direitos postos pelo poder soberano do Estado.

Desse modo, na voz da personagem mítica Antígona, composta pelo dramaturgo grego Sófocles, por volta de 442 a. C., podemos reconhecer, de forma implícita, palavras que nos remetem a algumas das origens das noções de Direito de família provenientes do Direito Natural, uma vez que a referida personagem evoca, em seus discursos, as leis dos deuses como aquelas que não fazem distinção entre os homens que têm direito à dignidade do sepultamento. Antígona representa também um coro de vozes enunciativas que trazem as origens da discussão do princípio da igualdade que brotou na Grécia antiga e que foi incorporado pela racionalidade do Direito em suas transições semânticas e temporais.

De acordo com Chevalier e Gheerbrant (2002), os mitos são apresentados como transposições dramatúrgicas de “[...] arquétipos, esquemas e símbolos, ou como composições de conjunto, epopéias, narrativas, gêneses, cosmogonias, teogonias, gigantomaquias, que já começam a deixar entrever um processo de racionalização” (CHEVALIER; GHEERBRANT,

2002, p. XIX, preservamos a grafia do original). Assim, os mitos parecem indicar modelos de conduta significativos a respeito das ações humanas e de suas formas de atuação no mundo.

Sabemos que os povos da antiguidade tinham o costume de elaborar histórias fantásticas sobre deuses, heróis e seres, que eram repassadas de uma geração para outra em seus diversos rituais, nas festividades ou simplesmente nas conversas diárias.

As narrativas fantásticas⁵⁰ escritas por dramaturgos e cantadas por compositores na Grécia antiga (séc. XX – VI a.C.), transmitidas pelos poetas, de forma oral, parecem-nos importantes para a análise que faremos sobre a personagem Antígona e sua relação com o Direito.

Nossa análise parte, portanto, das narrativas míticas de Antígona, que sustentarão um dos eixos da base piramidal⁵¹ das fontes do Direito que pretendemos construir, tendo em vista os arranjos languageiros que tentaremos extrair dos discursos dessa personagem, sobretudo, quando ela defende a igualdade de direitos.

No outro lado desse eixo que compõe a nossa visada tridimensional e feminina do Direito, situamos a escritora mexicana Sor Juana Inés de la Cruz que, como afirmamos, parece questionar a noção de Direito Canônico. Sor Juana põe em cena uma voz que busca a defesa dos direitos da mulher ao conhecimento. Por isso, em seu discurso, são criadas estratégias argumentativas de resistência aos domínios católicos que se edificaram na Nova Espanha, no período colonial referente ao México do século XVII.

Entre o mítico, o vivido e o narrado, as fontes do Direito resgatadas por nós parecem nos conduzir ao topo da pirâmide, pelas vias do discurso do oprimido, corporificado pelas vozes enunciadoras femininas. Nesse eixo, situamos a escritora francesa Olympe de Gouges, que, no período do Iluminismo francês, apresenta a sua *Déclaration des Droits de la Femme et de la Citoyenne* (1791), documento histórico que traz as bases dos Direitos Humanos vistos pela óptica da mulher.

Para nós, as vozes enunciadoras evocadas por Olympes de Gouges parecem representar o *ethos* coletivo das narrativas de vida das mulheres militantes do século XVIII que, oprimidas

⁵⁰ Importante comentar que essas narrativas remontam à época em que ainda não havia escrita na Grécia e, por esse motivo, os mitos foram difundidos, inicialmente, por meio da palavra falada.

⁵¹ A noção de pirâmide é importante para o Direito e foi instituída pelo jurista austríaco Hans Kelsen, em 1934, com o objetivo de explicitar a hierarquia das normas jurídicas. Cf.: KELSEN, 2003. Em nossa tese, a pirâmide será usada como uma metáfora ou um recurso linguístico para analisarmos a influência das vozes da personagem Antígona e das escritoras Juana Inés e Olympe de Gouges dentro dos processos de formação do pensamento jurídico.

pelos discursos patriarcais dos homens revolucionários, criticaram as noções de fraternidade e dignidade que se erguiam na Assembleia Nacional da França. Entendemos que a *Declaração de Direitos da Mulher e da Cidadã*, escrita por Olympe de Gouges, durante a Revolução Francesa, traz um significativo acervo de enunciados e dizeres que nos permitem compreender o princípio da dignidade da pessoa humana. Esses pensamentos brotam das mãos revolucionárias de uma mulher, mas são ignorados pelos discursos legitimadores das Assembleias.

Entendemos que essas três vozes representam o ato de narrar dentro de um complexo simbólico (Mito, Igreja e Revolução Francesa) de onde se extraem práticas languageiras que nos permitem pensar a origem de institutos jurídicos. Por isso, justificamos a nossa escolha por esse *corpus* recortado.

Essas três vozes também representam o ato de narrar, que, por sua vez, corresponde a uma busca do sujeito-que-se-narra pelas formas de compreensão do mundo e dos valores nele existentes, que geram arenas de debates e formas de enfrentamento. Por isso, essas vozes, quando lidas em conjunto, parecem-nos, muitas vezes, sustentar um coro de diferentes enunciatórias que se desdobram em si e que refletem ou questionam os discursos dos outros.

Em *Antígona*, por exemplo, pretendemos discutir como se dá a expressão da narratividade pelas vozes discursivas incorporadas pela personagem criada por Sófocles. Como representante de seu clã e da linhagem de Édipo, dentro da tragédia grega, as vozes enunciatórias de Antígona brotam do que iremos considerar como sua visão mítica do Direito Natural. Entendemos que os relatos propostos pela personagem são erguidos por meio de arranjos languageiros, que levam à construção discursiva da base axiológica referente à igualdade jurídica, assunto de especial interesse para os desafios dos Direitos Humanos na contemporaneidade.

Como se sabe, a história da família dos Labdácidas, casa real de Tebas, é uma das mais conhecidas na mitologia grega. Antígona inicia suas narrativas, em um diálogo com sua irmã Ismênia, quando a indaga sobre fatos relativos à história de vida da linhagem de Édipo. Assim diz: “Ismênia, minha irmã, minha querida irmã, por ventura (*sic*) conheces na linhagem de Édipo algum mal que Zeus ainda não fizesse cair sobre nós duas, sobre as nossas vidas?” (SÓFOCLES, 1997, p. 29)⁵².

⁵² Em nossa tese, usaremos a edição: SÓFOCLES. *Antígona*. Tradução de FIALHO, M. H. R. P. Brasília: UnB, 1997.

No excerto citado, notamos o ponto de partida dado pela voz de Antígona que evoca sua linhagem e as memórias que compõem as trajetórias de vida de seus parentes, como estratégia de rememoração que visa à compreensão de si e de seu papel dentro do universo mítico. Esse início da tragédia grega nos permite pensar no conceito de narrativa de vida, em seu sentido amplo, e em suas relações com a construção de mundo que o sujeito busca ao narrar sua própria história.

Recordamos que, de acordo com Machado (2014), o sintagma narrativa de vida foi empregado para dar corpo a uma teoria discursiva, com viés socioantropológico, na qual o sujeito toma a palavra para falar de si, do seu mundo, de suas ideias, e, ao mesmo tempo, para se (re)construir pelo discurso.

No fragmento citado da obra de Sófocles, Antígona apresenta um ato de contar que se volta para as narrativas de suas relações de parentesco e, por isso, mostra-se como elemento importante para a discussão do contrato comunicativo que estabelece com seus interlocutores, ao traçar a sua noção afetiva do Direito, pautada em valores de consanguinidade.

Ao se dirigir à sua irmã Ismênia, indagando-a sobre a Lei promulgada por Creonte, a voz enunciativa de Antígona abre uma brecha discursiva para que as personagens possam refletir sobre os efeitos desse édito em suas vidas. Ao evocar a ordem de Creonte e trazê-la para seu diálogo com Ismênia, os ecos discursivos de Antígona criam a encenação necessária para começar a construção do seu argumento que se pauta no respeito às leis dos deuses e na defesa da igualdade. Assim, a personagem Antígona parece ocupar seu espaço de fala como sujeito linguageiro para, posteriormente, engajar-se num ato de linguagem dialógico que visa legitimar e/ou justificar (CHARAUDEAU, 1983) sua inscrição como sujeito enunciador, que toma a palavra, ao defender a noção de justiça pela óptica dos deuses, questionando aquela que é estabelecida pelos homens.

Na epístola *Respuesta a Sor Filotea*, escrita por Sor Juana Inés de la Cruz, em 1691, percebemos certas articulações argumentativas, empregadas pela voz sorjuanista, que revelam sua narrativa de vida em defesa da liberdade e do direito ao conhecimento. Essa carta de Sor Juana pode ser vista como um tratado testemunhal de sua trajetória de vida e das escolhas que ela fez ao longo de seu percurso intelectual, no México do século XVII. Trata-se de um documento relevante para a compreensão dos imaginários sociodiscursivos, como propõe Charaudeau (2015a), pois, na dimensão enunciativa desse texto, é possível reconhecer os modos

de pensar na América Latina, no período colonial, e as relações de opressão estabelecidas na sociedade da época.

Segundo Charaudeau (2015b), os imaginários socioculturais brotam do “encontro de si com o outro”, que “[...] se realiza não apenas por meio de ações que os indivíduos praticam na vida em sociedade, mas também por meio de seus julgamentos sobre a legitimidade dessas ações” (CHARAUDEAU, 2015b, p. 21). Portanto, a análise dos imaginários nos permite compreender “[...] a dimensão das identidades coletivas, pois eles representam aquilo ‘em nome do que’ tais identidades se constroem” (CHARAUDEAU, 2015b, p. 21).

Neste fragmento, podemos analisar a inscrição desse eu que busca se posicionar frente ao outro, estabelecendo o ponto de partida para seus julgamentos que se pautam na construção da legitimidade de sua defesa:

MUI ILUSTRE Senhora, minha Senhora: Não por minha vontade, minha pouca saúde e meu justo temor, tantos dias suspenderam minha resposta. O que poderia fazer se, no primeiro passo, encontrava por tropeçar minha torpe pluma em dois impossíveis? O primeiro (e para mim o mais rigoroso) é saber responder a vossa doutíssima, discretíssima, santíssima e amorosíssima carta. [...] O segundo impossível é saber agradecer-vos por tão excessivo como não esperado favor, de dar à imprensa os meus rascunhos: [...] (CRUZ, 1995⁵³, p. 440, tradução nossa)⁵⁴.

Sor Juana, como sujeito comunicante e, ao mesmo tempo, enunciador, usa uma voz discursiva irônica para demonstrar, por meio de uma “falsa-verdade”, o seu descontentamento com essa carta enviada pela enigmática Sor Filotea, como demonstraremos no capítulo quatro da nossa tese.

Nesse sentido, de acordo com Machado, o sujeito-irônico

[...] prefere – por uma razão ou outra – enunciar algo por meio de uma não-verdade que o protegerá, sem dúvida, das sanções que um enunciado muito agressivo ou direto poderia provocar. Quando inserida na comunicação, a ironia faz parte de um jogo lúdico, jogo de gato e rato – por vezes cruel – entre os sujeitos da comunicação. A partir desse raciocínio acreditamos poder incluí-la no vasto mundo da argumentação (MACHADO, 2014a, p. 117).

Na epístola de Sor Juana, percebemos uma composição de enunciados, enunciadores e conteúdos lexicais que revelam elementos discursivos significativos para pensarmos as noções

⁵³ Em nossa tese, usaremos a edição de 1995 do volume IV da obra de Sor Juana Inés de la Cruz, intitulada *Comédias, Sainetes y Prosa*. Essa edição contém introdução e notas do estudioso Alberto G. Salceda.

⁵⁴ No original: [*MUY ILUSTRE Señora, mi Señora: No mi voluntad, mi poca salud y mi justo temor han suspendido tantos días mi respuesta. ¿Qué mucho si, al primer paso, encontraba para tropezar mi torpe pluma dos imposibles? El primero (y para mí el más riguroso) es saber responder a vuestra doctísima, discretísima, santísima y amorosísima carta. [...] El segundo imposible es saber agradecer tan excesivo como no esperado favor, de dar a las prensas mis borriones: [...].*].

de narrativa de vida que brotam, dentro de um convento jerônimo, como elemento de protesto ou contestação aos dogmas propostos pela Igreja Católica. Assim, os enunciadores convocados por Sor Juana, na condição de teóloga, erudita, monja e mulher, serão lidos à luz da teoria dos sujeitos da linguagem, na perspectiva de Charaudeau (2001), para que possamos analisar a força enunciativa dessa voz enunciativa feminina que traz as bases embrionárias do direito da mulher à educação.

Dando prosseguindo à nossa proposta de leitura sobre o mítico, o vivido e o narrado, destacamos as narrativas da revolucionária francesa Olympe de Gouges. Em sua *Déclaration des Droits de la Femme et de la Citoyenne*, documento escrito durante a Revolução Francesa, em 1791, Gouges evoca as vozes de diferentes mulheres para reivindicar o direito à igualdade política, que deveria se materializar por ações de cidadania e participação nas Assembleias Nacionais. No Preâmbulo de sua Declaração de Direitos, a voz militante da escritora De Gouges convoca mulheres, mães e filhas a se posicionarem nessa luta pelo direito à igualdade. Assim, enuncia: “As mães, as filhas, as irmãs, representantes da nação, reivindicam constituírem-se em Assembleia Nacional” (DE GOUGES, 1791, trad. nossa)⁵⁵.

Do ponto de vista do discurso jurídico, é importante comentar que os Preâmbulos⁵⁶ que antecedem as Constituições e as Declarações de Direitos fazem referências a fatos passados, às vezes indesejados, e postulam a construção de uma nova ordem jurídica que introduz fundamentos valorativos que dão validade ao sistema de direitos e garantias. Esse breve texto que inaugura as Declarações de Direitos pode revelar uma situação de militância em busca da realização de propósitos que focam a justiça e liberdade. Os Preâmbulos também explicitam princípios básicos que revelam a força soberana proveniente da voz do povo e o papel político das vozes populares na construção das normas que definem os princípios da sociedade.

Nesse pequeno excerto extraído da Declaração da revolucionária De Gouges, consideramos o protagonismo concedido aos sujeitos femininos (“mães, “filhas” e “irmãs”) evocados como reivindicadores da participação no espaço político público. Nesse sentido, identificamos que, de modo semelhante à personagem Antígona de Sófocles, De Gouges, em uma perspectiva discursiva diferente, propõe um resgate afetivo entre essas vozes que tomam a palavra, tendo em vista os graus de parentesco que há entre elas.

⁵⁵ No original: [*Les mères, les filles, les sœurs, représentantes de la nation, demandent d'être constituées en Assemblée nationale*]. Disponível em: <http://www.toupie.org/Textes/Ddffc.htm> Acesso em: 10 jul. 2016.

⁵⁶ A respeito dos Preâmbulos e de sua natureza discursivo-jurídica, cf.: FIGUEIREDO (2018).

Numa época em que as mulheres se encontravam ainda submersas ao espaço da vida privada, De Gouges defende que os ideais da Revolução Francesa (*igualdade, liberdade e fraternidade*) somente seriam alcançáveis se todos os seres sociais pertencentes à nação pudessem participar das decisões políticas e das elaborações das normas jurídicas. Assim, declara: “Artigo sexto: A lei deve ser a expressão da vontade geral; todas as cidadãs e todos os cidadãos devem colaborar pessoalmente ou por seus representantes [...]” (DE GOUGES, 1791, trad. nossa)⁵⁷.

A Declaração de Olympe de Gouges nos parece revelar uma possível concepção de narrativa de vida que se extrai das lutas políticas e dos enunciados de protesto vividos na esfera do mundo da vida. Embora essa Declaração tenha um formato que nos lembra a técnica legislativa, o texto, segundo nosso entendimento, aproxima-se do gênero textual panfletário, na medida em que os enunciados dispostos são utilizados como denúncia ou circulação de ideias que visam provocar as estruturas de poder.

Nesse sentido, concordamos com a definição defendida por Amossy (2005) de que o panfleto pode ser compreendido como um gênero textual

[...] definido em termos de ato pelo qual o enunciador se engaja, coloca-se como fiador do que constata e procura influenciar o auditório. O panfleto distingue-se pela forte presença do enunciador no discurso, por um eu performativo”. (AMOSSY, 2005, p.20)⁵⁸.

No caso do texto de Olympe de Gouges, identificamos que esse “eu” se desloca em relação ao outro, por meio dos atos performativos que levam à convocação do “tu” ou do “vós” para o centro da cena discursiva: “Mulheres! Mulheres, quando deixareis de ser cegas? Quais são as vantagens que obtivestes na Revolução?” (DE GOUGES, 1791, tradução nossa)⁵⁹.

Portanto, as vozes míticas representadas por Antígona, a história de vida da religiosa-intelectual Juana Inés e a Declaração de Direitos proposta por De Gouges compõem um complexo discursivo, que nos permite pensar possíveis marcas identitárias dos relatos de vida em suas relações com a Justiça, ora abrindo as portas das memórias daqueles que se narram, ora evocando as narrativas dos excluídos.

⁵⁷ No original: [**Article 6** : *La loi doit être l'expression de la volonté générale ; toutes les Citoyennes et Citoyens doivent concourir personnellement ou par leurs représentants, à sa formation ; [...]*]. Disponível em: <<http://www.toupie.org/Textes/Ddfc.htm>> Acesso em: 10 jul. 2016.

⁵⁸ Importante comentar que essa visada de Amossy é inspirada nas ideias de Marc Angenot (1980), em sua obra *La Parole pamphlétaire*.

⁵⁹ No original: [*Ô femmes ! Femmes, quand cesserez-vous d'être aveugles ? Quels sont les avantages que vous recueillis dans la révolution ?*]. Disponível em: <<http://www.toupie.org/Textes/Ddfc.htm>>. Acesso em: 10 jul. 2016.

CAPÍTULO 2 – A ANÁLISE DO DISCURSO E A HERMENÊUTICA JURÍDICA: O DIREITO E SEUS POSSÍVEIS INTERPRETATIVOS

Antes de apresentarmos as nossas considerações sobre as possíveis relações entre a Análise do Discurso (AD) e a Hermenêutica Jurídica (HJ), é importante comentar que ambas as disciplinas têm em comum o mesmo objeto: a linguagem.

É por meio da linguagem que pensamos e agimos, dado que as nossas ações estão diretamente vinculadas ao nosso pensamento e este, por sua vez, encontra como forma de expressão o discurso. Sem dúvida, é por meio da linguagem que expressamos as nossas narrativas de vida, espaço discursivo que nos permite verificar o índice de verdade histórica que compõe a nossa existência, guiada pelo agir comunicativo orientado ao entendimento.

É também por meio da linguagem que ocorre a tomada de consciência da nossa identidade social, discursiva e dos processos de legitimação da nossa forma de atuação no mundo. Essa consciência é importante quando avaliamos a categoria jurídica que se refere ao sujeito de direitos e suas relações com os sistemas de poder. Acreditamos que a consciência de si mesmo se dá na proporção em que se adquire a consciência da existência do outro, ponto importante para que pensemos o corolário da igualdade jurídica, um dos alicerces do Estado Democrático de Direito.

Assim, concordamos com Charaudeau (2014) quando afirma:

Sem a linguagem ele [o ser de fala] não saberia como entrar em contato com os outros, como estabelecer vínculos psicológicos e sociais com esse outro que é, ao mesmo tempo, semelhante e diferente. Da mesma forma, ele não saberia como constituir comunidades de indivíduos em torno de um “desejo de viver juntos”. A linguagem é um poder, talvez o primeiro poder do homem (CHARAUDEAU, 2014, p. 7, aspas do autor).

Esse poder, então, é construído e moldado pelos sujeitos que atuam nas práticas languageiras e que estabelecem as relações de trocas e contatos ao longo da história da humanidade. É nesse percurso histórico das trocas languageiras que situamos o Direito, entendido por nós como um fenômeno discursivo-cultural de natureza complexa que envolve os sujeitos de direito, a materialidade discursiva e as relações de poder.

Assim, pensar o Direito como materialidade discursiva nos convida à reflexão das inscrições linguísticas dos sujeitos que o criam. Para nós, analistas do discurso ou hermeneutas do discurso jurídico, torna-se necessário um gesto de interpretação que provoque a percepção

crítica das formações discursivo-sociais que atravessam a história do pensamento humano no que se refere, especialmente, aos sentidos atribuídos à noção de justiça.

Por isso, reiteramos a necessidade de abordarmos as relações entre a Análise do Discurso (AD) e a Hermenêutica Jurídica (HJ) por meio das representações dos imaginários sociodiscursivos (CHARAUDEAU, 2015a), decorrentes da historicidade e da memória social, tendo em vista o processo de subjetividade que perpassa por essas representações.

Pensar o Direito pelas vias interpretativas da AD e da HJ é confrontar as máscaras sociais que espelham as diferentes noções de justiça e que, às vezes, escondem ou simulam a significação da realidade. Essas máscaras encontram-se muitas vezes perpetuadas pelos discursos provenientes das práticas dos tribunais ou dos arranjos linguageiros que compõem as brechas da lei.

Recordemos que a nossa justiça é representada por meio de uma divindade grega atribuída à figura de Têmis, símbolo da virtude. Essa figura nos leva a pensar nos sentimentos de verdade, equidade e humanidade, colocados acima das paixões humanas. Por esse motivo, a justiça personificada pela deusa Têmis é representada de olhos vendados e com uma balança na mão. Na qualidade de deusa guardiã das leis eternas, Têmis também representa a ordem, a lei e a proteção que se deve garantir aos oprimidos.

Numa visão moderna, a deusa Têmis é representada sem as vendas nos olhos. Estudiosos⁶⁰ dizem que essa representação está associada à Justiça Social e à percepção das responsabilidades e dos deveres que assumimos como sujeitos de direitos e / ou aplicadores da lei. Importante comentar que os pratos iguais que compõem a balança de Têmis indicam que não há diferenças entre as pessoas quando se trata de analisar e julgar o que é certo ou errado. Têmis, então, simboliza o universo das leis eternas, divinas e morais, pois é a justiça emanada da força mitológica dos deuses (GRIMAL, 1997).

A figura de Têmis nos parece interessante, especialmente, por dois motivos: o primeiro diz respeito à associação dessa figura simbólica feminina ao sentido de justiça. Em outras palavras, a representação do justo perpetuada em nosso Direito é feminina e atribuída a uma deusa mitológica, como guardiã das leis e das decisões. O segundo motivo deve-se ao fato de acreditarmos numa possível associação do labor do analista do discurso à simbologia

⁶⁰ Cf.: Portal do STF: Disponível em: <<http://www.stf.jus.br/portal/cms/verTexto.asp?servico=bibliotecaConsultaProdutoBibliotecaSimboloJustica&pagina=temis>>. Acesso em: 19 nov. 2018.

proveniente da deusa grega, no que se refere ao processo analítico em si das diversas situações discursivas que chegam a nós pelas vias do texto e do discurso.

Têmis nos faz pensar no papel do analista do discurso, sem vendas, percorrendo as trilhas que compõem os processos de significação das práticas languageiras e estabelecendo julgamentos, quando possível e necessário, das análises empreendidas. Por isso, sem máscaras e sem vendas, pretendemos analisar as formas de representação que identificam as origens das significações atribuídas à noção de Justiça. Seja por meio do teatro grego, na figura de Antígona, ou pelas narrativas de Sor Juana e Olympe de Gouges, acreditamos encontrar, nessas vozes, as pistas para uma possível leitura das fontes jurídicas oriundas das bases primitivas das práticas linguísticas herdadas pela Literatura e lidas, por nós, como discursos.

Por outro lado, encontramos a figura de Hermes. De acordo com Palmer (2015), o vocábulo grego *hermeios* fazia referência ao sacerdote do oráculo de Delfos. Tanto o verbo *hermeneuein* quanto o substantivo *hermeneia* remetem ao *deus-mensageiro-alado* Hermes. As várias formas derivadas de *hermeios* sugerem os processos de fazer compreender e de tornar inteligível aquilo de que não se tem compreensão. Sabemos que os gregos atribuíam à figura de Hermes a relação da linguagem com suas formas de compreensão e transmissão de sentidos. Hermes, sem dúvida, é uma representação compreensível da figura do hermeneuta, na condição de mediador e portador de mensagens.

Nesse sentido, postulamos que a leitura das fontes do Direito deve perpassar pelo olhar feminino analítico de Têmis e também pelo dizer interpretativo que se extrai da voz de Hermes. A união dessas duas forças analítico-interpretativas pode contribuir, de forma valiosa, para a compreensão dos simulacros que rondam as representações da Justiça provenientes do discurso hegemônico.

Entendemos que, para a compreensão do discurso jurídico, o intérprete (ou aplicador da lei) deve buscar um pré-conhecimento e uma pré-compreensão – primeiros passos que guiam a Hermenêutica Jurídica que praticamos e que nos possibilitam a experiência de leitura da complexidade inerente ao Direito. Por outro lado, torna-se necessário que o analista do discurso compreenda as condições de produção das materialidades discursivas em análise, tendo em vista os projetos de fala e as situações de comunicação.

Assim, para terem acesso aos possíveis interpretativos sobre as fontes do Direito, analistas do discurso e hermeneutas precisam penetrar no horizonte dos significados que espelham as formas de compreender a Justiça, reconstruindo sentidos no jogo das instâncias

das significações. Para José Afonso da Silva (2014), dessa perspectiva analítica, surge o “círculo hermenêutico” evocado pela ciência do Direito, “[...] sem o qual o sentido do texto não pode emergir” (SILVA, 2014, p. 16)⁶¹. Esses passos para a compreensão do texto jurídico não são de natureza passiva, pois é necessário analisar os sentidos enunciativos da noção de Justiça e, talvez, conjugá-los à sua natureza original.

Conforme afirmamos, no capítulo introdutório, para que possamos estabelecer um possível diálogo entre a Análise do Discurso e a Hermenêutica Jurídica, a nossa pesquisa adotará também como marco referencial algumas obras de Jürgen Habermas (2014 [1962], 2010 [1971], 1999 [1981], 1989 [1983], 1997 [1992], 2002 [1996]).

2.1 Por que escolhemos as narrativas de vida para pensarmos as origens do Direito?

Quando iniciei a minha experiência sobre a prática jurídica, ainda como aluna do bacharelado em Direito, percebi que a operacionalidade da Justiça é de natureza eminentemente narrativa. Desde então, essa percepção tem se tornado cada dia mais consolidada, quando analiso, por exemplo, as decisões do Supremo Tribunal Federal (STF) sobre pautas que envolvem a complexidade de direitos e garantias fundamentais. Seja nos tribunais, ou nos diálogos acadêmicos, os conceitos jurídicos parecem sempre transitar sobre o respaldo de histórias narradas, testemunhos das partes, experiências docentes e outras narrativas extraídas das diversas fontes jurídicas, inclusive, jurisprudenciais.

Ouvimos histórias de vida a todo momento! Nós mesmos, advogadas e advogados, as contamos com a mesma facilidade que as ouvimos. No palco das decisões sobre a Justiça, há sempre uma teatralização das histórias de vida. Dessa forma, essas narrativas, verdadeiras ou inventadas, reais ou fictícias, sempre se fazem presentes nas decisões mais importantes sobre os rumos da Justiça. Elas se tornam tão naturais para nós, juristas, como as próprias leituras diárias que fazemos das letras da lei.

Quando iniciei as minhas pesquisas em Análise do Discurso (AD), em 2015, tive o privilégio de conhecer a pesquisadora brasileira, Dra. Ida Lucia Machado, que me fez enxergar a relevância das narrativas de vida para os estudos discursivos. Após seminários cursados no

⁶¹ A respeito da hermenêutica jurídica e do “círculo-hermenêutico”, José Afonso da Silva (2014) esclarece que suas ideias dialogam com as propostas de Richard E. Palmer, Emilio Betti, Enrique Alonso García e outros pensadores.

PosLin, Programa de Pós-graduação em Estudos Linguísticos da UFMG, percebi que as narrativas de vida também são relevantes para os estudos jurídicos, especialmente, porque nós, inspirados pelas teorias habermasianas, acreditamos na potencialidade da visão descentrada de mundo. Essa visão é construída pelos sujeitos da linguagem que, imbuídos de suas próprias narrativas, avançam no projeto emancipatório da civilização, rumo a um juízo moral universal sobre a existência humana. Foi, então, nesse encontro com a Análise do Discurso, que incorporei as teorias sobre o relato de vida (*récit de vie*) na trajetória acadêmica que escolhi para contar as origens do Direito.

Aprendi que o conceito de *récit de vie* originou-se nas Ciências Sociais e teve como precursores dois sociólogos da Escola de Chicago, William Thomas e Florian Znaniecki, autores da obra *The Polish peasant in Europe and America: monograph of an immigrant group*, de acordo com Carvalho (2016). Posteriormente, essa metodologia foi desenvolvida na França, pela visada do sociólogo Daniel Bertaux (1997), com base em uma perspectiva etnossociológica, que se propunha a

[...] estudar um fragmento particular de realidade social-histórica, um objeto *social*; compreender como ele funciona e como ele se transforma, ressaltando as configurações das relações sociais, os mecanismos, os processos, as lógicas de ação que o caracterizam (BERTAUX, 1997, p. 7, tradução nossa, itálico do autor)⁶².

Conforme esclarece Carvalho (2016), esse “[...] fragmento particular de realidade social-histórica”, definido por Bertaux (1997, p. 7),

[...] corresponde a um determinado grupo de pessoas inseridas em um mesmo universo profissional. Tais pessoas vivem, de certo modo, situações sociais semelhantes e compartilham não só as habilidades necessárias para desempenhar suas funções, mas compartilham também modos de divisão do trabalho, valores e crenças. Bertaux (1997) denomina tais fragmentos de “mundos sociais” (CARVALHO, 2016, p. 23).

Dessa forma, Bertaux (1997) sugere uma metodologia que tem como ponto de partida a interação face a face entre o pesquisador e o entrevistado. Os participantes são convidados a narrar sua vida ou partes dela, destacando determinados aspectos, conforme as orientações indicadas pelo pesquisador. Para se referir a essa prática metodológica, o sociólogo propõe a expressão *récit de vie*, ou relato de vida, em língua portuguesa.

⁶² No original: “[...] étudier un fragment particulier de la réalité social-historique, un objet social; de comprendre comment il fonctionne et comment il se transforme, en mettant l’accent sur les configurations de rapports sociaux, les mécanismes, les processus, les logiques d’action qui le caractérisent.”]

A proposta metodológica de Bertaux (1997) nos parece coerente com as metodologias empregadas nas pesquisas e nas práticas operacionais em Direito, pois ambas correspondem aos estudos de relatos orais, escritos e testemunhais, que se desenvolvem com base no percurso vivido, de onde são extraídos eventos, ações, provas testemunhais e interações diversas. No Direito, também há procedimentos semelhantes às entrevistas que podem ser percebidos, por exemplo, nos interrogatórios, ressalvadas as devidas particularidades que não serão abordadas aqui, porque não compõem o nosso objeto de pesquisa. Assim, em busca de uma verdade processual, muitas vezes surgem as narrativas de vida como espelho de fragmentos de uma conduta ou de uma experiência vivida.

Relatos ou histórias de vida também se fazem presentes em outras disciplinas, tais como a História, a Sociologia, a Psicologia e a Antropologia. Na Análise do Discurso, o *récit de vie* foi inaugurado, como metodologia e campo teórico, graças aos trabalhos desenvolvidos pela pesquisadora Ida Lucia Machado. Por meio dos seus projetos vinculados ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPQ), Machado trouxe a sua contribuição sobre as narrativas de vida para o Programa de Pós-Graduação em Estudos Linguísticos da UFMG (PosLin).

A abordagem de Machado sobre o sintagma “narrativa de vida” tem sua origem com base na tradução que fez do termo *récit de vie*, proposto por Bertaux (1997), e na leitura do livro *Storytelling*, do pesquisador francês Salmon (2007). Ao que parece, este livro aborda a relevância da narrativa em nossas vidas, como estratégia de captação de diferentes interlocutores em contextos diversos.

Tendo como ponto de partida o seu olhar de analista do discurso, com formação também nos Estudos Literários, Machado (2009) começou sua trajetória de pesquisa pelo detalhamento do mecanismo das narrativas de vida como estratégia argumentativa presente no discurso político. Alguns dos seus trabalhos foram dedicados a pesquisas desenvolvidas sobre dois políticos que chegaram à presidência em seus respectivos países: Nicolas Sarkozy (na França) e Lula da Silva (no Brasil). Dessa forma, Machado (2011) mostrou que esses políticos empregaram, em seus discursos, narrativas reveladoras dos percursos de suas vidas com a finalidade de dar credibilidade a seus ditos e de captar eleitores.

Como Machado, escolhi pesquisar narrativas de vida, especialmente em razão das possíveis interfaces que esse campo teórico nos proporciona, seja na política, por meio dos diversos discursos que a caracterizam, seja no Direito, em razão das suas origens e dos relatos

que o definem. Essa visada se torna ainda mais fecunda se pensarmos que os discursos literários, nosso objeto de pesquisa, também integram o rol dos relatos das experiências humanas e das lutas que se fizeram em busca da consolidação de direitos e garantias fundamentais.

Dessa forma, justificamos a nossa escolha em razão das múltiplas estratégias languageiras que se deixam entrever nos relatos de vida. Essas estratégias nos parecem adequadas aos propósitos da Linguística Discursiva que praticamos, por meio da Teoria Semiológica desenvolvida por Patrick Charaudeau (1983). Para nós, analistas do discurso,

[...] em face do texto desse ser-que-se-conta queremos nos ocupar também com a narrativa em si, com suas múltiplas estratégias languageiras, conscientes ou inconscientes. Em outros termos, preocupa-nos a prática narrativa com tudo o que ela implica: o fato de contar algo enquanto representação do mundo, do outro, das interações desse sujeito com o mundo e a relação que ele mantém com sua narrativa (MACHADO, 2014b, p.1132).

Consideramos, também, que as narrativas de vida nos auxiliam nas abordagens hermenêuticas que fazemos sobre as origens do Direito, principalmente, porque essas abordagens contam algo como “representação do mundo”, revelando processos interacionais do sujeito da linguagem com o mundo em que vive. Dessa forma, os relatos de vida nos auxiliam na problematização da passagem do agir comunicativo para o discurso, tema destacado por Habermas (1989 [1983]). Para o autor frankfurtiano, nos processos de argumentação, “[...] as pretensões de validade, pelas quais os agentes se orientam sem problemas na prática comunicacional cotidiana, são expressamente tematizadas e problematizadas” (HABERMAS, 1989 [1983]⁶³, p. 155).

As narrativas de vida nos permitem testemunhar, discursivamente, os clamores de outros tempos, erguidos como crítica às pretensões de validade das normas que regulamentam a vida em sociedade. Sem dúvida, as narrativas nos ajudam a problematizar e a compreender essas práticas comunicacionais quotidianas e suas relações com a ética discursiva. Esta, por sua vez, nos permite pensar na construção de um possível juízo moral universal proveniente das vozes dos seres-que-se-narram.

⁶³ Neste estudo, será utilizada a edição de 1989 publicada pela editora Tempo Brasileiro. Por isso, será empregada essa marca temporal nas citações desta obra de Habermas.

2.2 Aproximações entre a Teoria Semiociológica de Charaudeau e a Teoria Social de Habermas

A Teoria Semiociológica, como propõe Charaudeau, nos parece apresentar alguns pontos de conexão com a Teoria Social, desenvolvida por Habermas, a respeito da ação comunicativa. Essa aliança entre os dois campos teóricos, linguístico e social, nos parece possível, porque a teoria habermasiana traz como eixo-central a discussão de um possível futuro emancipado que se daria pela linguagem.

Para que possamos compreender de onde brota a teoria da sociedade idealizada por Habermas, faremos um breve resgate do seu percurso intelectual e das heranças teóricas que o inspiraram para a propositura da Teoria da Ação Comunicativa (TAC), nosso foco de interesse. Primeiramente, gostaríamos de destacar que Habermas busca desconstruir a chamada “tese do bloqueio”, apresentada por Adorno e Horkheimer, em 1947, na *Dialética do Esclarecimento*. Essa obra foi publicada no período pós-Segunda Guerra Mundial e sua gestação se deu no contexto em que o nazismo foi levado até as últimas consequências.

Marcos Nobre (2004) apresenta uma síntese muito esclarecedora sobre essa tese proposta por Adorno e Horkheimer. Vejamos:

[...], em “Teoria Tradicional e Teoria Crítica”, a possibilidade da prática transformadora encontrava-se bloqueada historicamente pela repressão e pela propaganda nazista, mas permanecia ainda no horizonte a idéia de que as possibilidades de intervenção transformadora no mundo poderiam se reabrir com a derrota do nazismo (NOBRE, 2004, p. 49, aspas do autor, preservamos a grafia do original).

E prossegue:

Esse não foi, entretanto, o diagnóstico de Horkheimer e Adorno no período pós-guerra. A vitória das tropas aliadas não significou, para eles, a restauração das possibilidades revolucionárias. Pelo contrário, o diagnóstico do tempo presente que desenvolveram na *Dialética do Esclarecimento* foi um *bloqueio estrutural* da prática transformadora. Esse diagnóstico estava calcado em análises econômicas (de Friedrich Pollock mais uma vez, a quem foi dedicado o livro de 1947) que apontavam para uma mudança estrutural do funcionamento do capitalismo, na qual a intervenção do Estado na organização da produção, distribuição e consumo tinha adquirido o caráter de um verdadeiro planejamento [...]. Essa nova forma de capitalismo foi denominada por Pollock “capitalismo de Estado”, sendo que, na *Dialética do Esclarecimento*, Horkheimer e Adorno elaboraram uma versão própria dessa conceituação de Pollock, que chamaram de “capitalismo administrado” ou “mundo administrado” (NOBRE, 2004, p. 49-50, itálicos e aspas do autor).

Habermas, por sua vez, sustenta que, mesmo diante das circunstâncias bloqueadoras da transformação social, ainda seria possível uma provável emancipação civilizatória, graças à potencialidade da linguagem analisada, interdisciplinarmente, no bojo do funcionamento da sociedade, como produtora de sentidos. Dessa percepção, brota a sua teoria crítica que traz como perspectiva teórico-metodológica a noção de ação comunicativa orientada a um possível entendimento. Portanto, a linguagem, na visada habermasiana, é uma espécie de contrato social que funda a morada do ser, dado que o sujeito de palavra se constitui pelos próprios processos linguageiros que, por sua vez, nos permitem compreender a noção de consenso.

Dessa forma, Habermas desenvolve uma teoria crítica que visa a analisar o funcionamento da vida em sociedade, à luz de uma suposta emancipação social que é concretamente possível e, ao mesmo tempo, bloqueada pelas relações sociais vigentes. Nesse sentido, Marcos Nobre (2004) complementa que

[...] é a própria perspectiva da emancipação que torna possível a teoria, pois é ela que abre pela primeira vez o caminho para a efetiva compreensão das relações sociais. Sem a perspectiva da emancipação, permanece-se no âmbito das ilusões reais criadas pela própria lógica interna da organização social capitalista. Dito de outra maneira, é a *orientação para a emancipação* o que permite compreender a sociedade em seu conjunto, que permite pela primeira vez a constituição de uma teoria em sentido enfático. A orientação para a emancipação é o *primeiro princípio* fundamental da Teoria Crítica (NOBRE, 2004, p. 32, itálicos do autor).

Para que possamos esclarecer os propósitos da teoria crítica, primeiramente, é importante dizer que não é possível enfatizar uma homogeneidade linear no pensamento dos autores frankfurtianos, pelo contrário, há divergências bem significativas que não serão abordadas aqui, pois não fazem parte do nosso objeto central de pesquisa. No entanto, conforme nos ensina o pesquisador David F. L. Gomes (2019)⁶⁴, existem pontos de contato entre esses pensadores⁶⁵ que nos interessam e que se alteram ao longo do tempo. Dessa forma, tendo em vista esses pontos de contato, é possível afirmar que o modelo geral da teoria crítica

⁶⁴ O professor Dr. David F. L. Gomes é docente na Faculdade de Direito da UFMG e pesquisador da Teoria Social de Habermas. Em 2019, tive o privilégio de participar dos seus seminários sobre Temas de Sociologia Jurídica, em que estudamos as obras de Habermas das décadas de 1950, 1960, 1970 e 1980. Esses seminários foram extremamente valiosos para o meu aprimoramento intelectual nas leituras habermasianas, especialmente, aquelas que fazem referência ao esboço do quadro teórico que culminou na escrita da sua famosa Teoria da Ação Comunicativa.

⁶⁵ Fazemos referência, especialmente, aos trabalhos desenvolvidos pelos intelectuais Theodor Adorno, Max Horkheimer, Herbert Marcuse, Erich Fromm, Walter Benjamin e Jürgen Habermas.

frankfurtiana pode ser caracterizado por 3 elementos centrais que se vinculam, a saber: 1) diagnóstico de tempo, 2) crítica imanente e 3) comprometimento com o futuro emancipado.

A noção de diagnóstico de tempo parte da ideia de que toda verdade possui um índice histórico. Em outras palavras, qualquer afirmação sobre o mundo pode ser ou não verdadeira, dependendo do momento histórico em que essa verdade é posta. Existem verdades que possuem uma duração histórica maior, por exemplo, o fato de a espécie humana dominar a fala, mas, ainda assim, é uma verdade histórica. Portanto, não existe a possibilidade de construção de uma verdade de natureza atemporal. A realização do diagnóstico de época nos permite verificar as patologias sociais e, diante das constatações, a teoria crítica se debruça em pensar a noção de um futuro emancipado.

Portanto, qualquer formulação teórica sobre a verdade depende sempre da elaboração prévia de um diagnóstico histórico, envolvendo a época e o tempo. Ao elaborar o mapeamento ou o diagnóstico de época, a teoria crítica consegue encontrar na própria realidade, vista historicamente, alguns critérios que possam ser empregados para a própria crítica dessa realidade. Em outras palavras, uma realidade social, qualquer que seja, abre para si mesma certas potencialidades maiores do que aquelas que ela conseguiria realizar. Os critérios empregados pela teoria crítica frankfurtiana são, então, extraídos da própria realidade, da mesma maneira como ela se apresenta aos olhos do pesquisador. Por esse motivo, essa perspectiva é chamada de crítica imanente.

Para ilustrar as nossas ideias, consideraremos, por exemplo, o projeto da modernidade. Quando consideramos o diagnóstico da modernidade, é possível perceber o projeto de uma sociedade livre e igualitária, em que os indivíduos possam se autorrealizar de maneira plena. Essa perspectiva da modernidade se pauta na ideia de que o modelo do livre mercado poderia trazer, em seu bojo, as condições necessárias para que essa promessa de igualdade e liberdade entrasse para o rol das condições realizáveis.

No entanto, ao percebermos que essas potencialidades não são realizáveis, a crítica à modernidade se apoia naquilo que a própria realidade social nos oferece como objeto criticável. Em outras palavras, o critério empregado para criticar o objeto é oferecido pela forma como ele se apresenta em sua vulnerabilidade, daí a noção de crítica imanente, como afirmamos. Dessa forma, a teoria crítica segue o seu percurso teórico, pois ela está comprometida com a noção de um possível futuro emancipado, em que a política não seja um produto de interesses totalitários. Enfatizamos que não se trata de um futuro utópico, pois a teoria crítica se pauta na ideia de uma

perspectiva futura que se antecipa de acordo com as potencialidades encontradas no tempo presente em análise.

Os principais nomes da primeira geração de Frankfurt, Theodor Adorno, Max Horkheimer, Herbert Marcuse e Walter Benjamin, surgem em 1937. A obra de Max Horkheimer, intitulada *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*, pode ser indicada como marco inaugural da Escola Frankfurtiana. Os elementos entrecortados por nós aparecem, com alguma clareza, nessa obra de Horkheimer.

Marcos Nobre (2004), com a finalidade de esclarecer a teoria crítica, propõe modelos metodológicos de explicitação desse campo teórico. Em um dos modelos organizados pelo autor, há explicações sobre a noção de materialismo interdisciplinar. Nobre (2004) afirma que o materialismo interdisciplinar “[...] tinha por pressuposto fundamental que o capitalismo produz não apenas a ilusão de uma sociedade de livres e iguais, mas também a possibilidade concreta de realização da igualdade e da liberdade” (NOBRE, 2004, p. 49). Assim, podemos afirmar que as teorias surgem como respostas construídas idealmente a problemas materiais concretos. O discurso materialista vai ao encontro do diagnóstico do tempo.

Ao observarem o tempo, Theodor Adorno e Max Horkheimer percebem que aquilo que define bem a sociedade moderna é o impacto que nela terá a maneira como se organiza, por meio do modo de produção capitalista que culmina na especialização da ciência. Com a progressiva especialização de ciências diferentes, perde-se, aos poucos, a capacidade de compreensão da totalidade social. A fragmentação do saber, decorrente de uma pressão determinada pela própria maneira como a economia organiza a sociedade, faz com que a ciência, então, perca a sua capacidade de compreensão do todo⁶⁶.

Habermas, como representante exponencial da 2ª geração da Escola de Frankfurt, surge da herança de um materialismo interdisciplinar, cuja intencionalidade é compreender a totalidade dos fenômenos sociais que respondem a certos imperativos econômicos. Em seu percurso intelectual, ele percebe que existem diferenças na escolha do enquadramento

⁶⁶ Nesse sentido, Gomes (2019) esclarece que até a Revolução Industrial, a homeopatia, por exemplo, convivia em harmonia com os preceitos da alopatia. Sabemos que a homeopatia tem como postulado pensar o indivíduo como um todo e, dessa forma, qualquer patologia é tratada com a visão do restabelecimento do corpo, como um todo, que requer tempo de tratamento. A alopatia, por sua vez, traz uma resposta mais imediata, pois isola o problema e cuida das enfermidades com a visão fragmentária do ser. Com o êxodo rural, as doenças passam a assumir uma posição socialmente condicionada ao tempo e à volta rápida aos sistemas de produção. Então, sob essa pressão econômica, a “ciência da cura rápida”, que atende aos anseios do mercado, se torna a alopatia e, por isso, ela se desvincula da homeopatia.

categorial das Ciências Sociais e, além disso, pontua a existência de conflitos mais profundos decorrentes de concepções científicas e interesses cognitivos em oposição.

A Teoria da Ação Comunicativa (TAC), proposta por ele, é desenhada nessa conjuntura de abordagens interdisciplinares que visam a permitir a compreensão do diagnóstico de época e, como consequência, a propositura de uma teoria crítica que responda a problemas materiais concretos. Em suas “Preleções para uma fundamentação linguística da Sociologia”, o autor frankfurtiano traz a intencionalidade da TAC associada à abordagem interdisciplinar das Ciências Sociais. Vejamos:

Não tenho a intenção de analisar agora abordagens teóricas diversas e de as apresentar de forma simétrica. A minha intenção vai antes no sentido de desenvolver uma determinada estratégia conceptual relativa às ciências sociais e tornar plausível o seu potencial. As reflexões metodológicas comparativas pelas quais quero começar, assim como as classificações provisórias a que estas conduzem, servem unicamente o objectivo da delimitação de uma teoria da comunicação da sociedade (HABERMAS, 2010 [1971], p. 29, preservamos a grafia do original).

Habermas destacou a potencialidade das Ciências Sociais, quando analisadas em diálogo com outros campos do saber e, com essa visada, ele reconheceu a possibilidade multidisciplinar de criar uma teoria da comunicação voltada para a compreensão da problemática circunscrita na própria organização social. Para Habermas, a crítica imanente, que dá suporte à sua teoria, consiste justamente na própria potencialidade da linguagem que se encontra embutida numa práxis social e comunicativa.

Charaudeau também percebeu a possibilidade de aproximarmos os estudos discursivos às abordagens da teoria social proposta por Habermas. Em seu texto “*Rôles Sociaux et Roles Langagiers*”, publicado em 1991, Patrick Charaudeau faz um percurso teórico por diferentes abordagens que se interessam pelos estudos linguísticos e, ao longo da sua pesquisa, explicita a possível relação entre linguagem e ação. Segundo sua percepção, existem pontos de vista que se diferem na maneira de abordar essa relação, bem como na aplicação metodológica que pode ser realizada com base nessa perspectiva.

Na nossa tese, não faremos a exposição dessas diversas abordagens propostas por Charaudeau, pois interessa-nos, especialmente, aquela em que o linguista francês explicita a compatibilidade dos estudos da Linguística Discursiva com a Teoria da Ação Comunicativa desenvolvida por Jürgen Habermas em 1981.

Segundo Charaudeau (1991), tendo em vista a perspectiva sócio-filosófica de Habermas, a teoria da linguagem deve se inscrever dentro da concepção da teoria da ação. Essa abordagem teórica se caracteriza pelo fato de que toda ação é:

- *finalizada*: na medida em que todos os atores sociais colocam em ação estratégias eficazes, racionais para chegarem a consensos,
- *regulada*: na medida em que os movimentos acionais dependem de normas que são estabelecidas pelo grupo em que os mesmos atores fazem parte,
- *intersubjetiva*: na medida em que os atores sociais se colocam em cena para, mesmo oferecendo ao outro uma certa imagem de si, buscam produzir um certo efeito sobre o outro (CHARAUDEAU, 1991, p. 1, tradução nossa e itálicos do autor)⁶⁷.

Entre outras abordagens, essas características do agir comunicativo são ilustradas por Charaudeau na perspectiva conhecida como “análise conversacional” proveniente de princípios etnometodológicos. Importante esclarecer que a etnometodologia é uma corrente sociológica que busca desvendar certos procedimentos metodológicos empregados pelas pessoas, durante a vida cotidiana, com o objetivo de construir uma realidade social.

A etnometodologia, herdeira da fenomenologia social de Schütz e do interacionismo simbólico, tem relevante contribuição teórica e epistemológica, devido ao fato de produzir uma ruptura com as formas de pensar da sociologia tradicional. Assim, enquanto a sociologia de viés positivista destacava os fenômenos sociais como realidades objetivas, podemos dizer que a etnometodologia buscava compreendê-los como construções da prática cotidiana do próprio indivíduo.

Nessa abordagem, o fato social deixa de ser um objeto estável para ser compreendido como produto da atividade humana, realizado por atores sociais em contínuo movimento. Portanto, essa corrente teórica busca analisar as atividades produzidas no dia a dia das pessoas, como se fossem métodos utilizados pelos membros da sociedade para tornarem essas atividades racionais.

Charaudeau (1991) comenta que, na perspectiva da “análise conversacional”, oriunda da etnometodologia, é possível observarmos um quadro intersubjetivo (Garfinkel), no qual o sentido é construído de acordo com as intenções e os interesses recíprocos dos parceiros da troca conversacional. Ressalta que essa visada intersubjetiva engloba todas as formas de

⁶⁷ No original: [- *finalisée* , dans la mesure où les acteurs sociaux mettent en oeuvre des stratégies efficaces, rationnelles, pour aboutir à des consensus, - *régulée* , dans la mesure où les mouvements actionnels dépendent de normes qui sont édictées par le groupe dont ces mêmes acteurs font partie, - *intersubjective* , dans la mesure où les acteurs sociaux se mettent en scène pour, tout en offrant à l'autre une certaine image de soi, produire un certain effet sur celui-ci.].

comportamento (Schegloff), dado que a realidade social é fundadora das atividades dos parceiros sociais.

Assim, o linguista francês afirma que essa perspectiva, igualmente explicitada por P. Bange, em 1989, é, na verdade,

[...] contestada por Habermas que diz que as abordagens etnometodológicas “se concentram, de maneira tão exclusiva sobre os esforços exegéticos dos atores, que as ações se *reduzem* a atos de fala e que as *interações sociais se reduzem* implicitamente às *conversações*”. De qualquer maneira, para a etnometodologia, a finalidade da comunicação é a intercompreensão. Trata-se de descrever os fenômenos de regulação que a tornam possível, a saber: os processos de *ritualização* (Goffman) (CHARAUDEAU, 1991, p. 2, trad. nossa e itálicos e aspas do autor)⁶⁸.

Charaudeau (1991) esclarece, ainda, que de acordo com a perspectiva pragmática, é importante recordarmos o que Austin e Searle já haviam sugerido a respeito de uma possível teoria da linguagem como parte de uma teoria da ação. Dessa forma,

[...] mesmo que essa postulação tenha originado dois tipos de pragmática – uma mais voltada para as regras sociais de ritualização (tendência que H. Parret (1989) define como o “objetivismo” de uma pragmática situacional anglo-saxônica), a outra mais voltada para a descoberta das regras cognitivo-linguísticas (tendência que H. Parret (1989) define como o “subjativismo” de uma pragmática discursivo-enunciativa europeia) – encontramos aqui as noções de *finalidade* e de *regulação* num quadro *intersubjetivo* (CHARAUDEAU, 1991, p. 2, trad. nossa, itálicos e aspas do autor)⁶⁹.

É exatamente nesse campo de uma pragmática discursivo-enunciativa, proposta por Charaudeau, que buscaremos transitar nas abordagens que faremos sobre as obras do *corpus* selecionado, em diálogo com as teorias habermasianas. Dessa forma, empregaremos em nossas análises alguns pontos de contato entre a pragmática do agir comunicativo de Habermas e a perspectiva discursiva de Charaudeau. Essa junção de campos teóricos nos parece fecunda, especialmente, quando o eixo da discussão traz narrativas de vida, conforme propõe Machado,

⁶⁸ No original: [...] est en fait contestée par J. Habermas qui dit que les approches ethnométhodologiques « se concentrent de façon si exclusive sur les efforts exégétiques des acteurs que les actions se réduisent à des actes de parole et que les interactions sociales se réduisent implicitement à des conversations » (1987a). Quoi qu'il en soit, pour l'ethnométhodologie la finalité de l'échange étant l'intercompréhension, il s'agit de décrire les phénomènes de régulation qui rendent celle-ci possible, à savoir : les processus de ritualisation (Goffman).].

⁶⁹ No original: [...] bien que cette postulation ait donné lieu à deux types de pragmatique – d'une plus tournée vers la découverte des contraintes sociales de ritualisation (tendance que H. Parret (1989) définit comme l'« objectivisme » d'une pragmatique situationnelle anglo-saxonne), l'autre davantage tournée vers la découverte des contraintes cognitivo-linguistiques (tendance que H. Parret (1989) définit comme le « subjativisme » d'une pragmatique discursivo-énonciative européenne) — on retrouve ici les notions de finalité et de régulation dans un cadre intersubjectif.].

compreendidas como origem das condutas humanas que resultaram em fontes jurídicas, ou em críticas dos sistemas de regulação.

Além disso, essa conexão entre as teorias, por meio da justaposição de posições, é uma perspectiva metodológica interessante, pois viabiliza a constituição dos estudos da linguagem como um campo autônomo. Dessa forma, com o objetivo de compreendermos melhor esse possível diálogo entre a Teoria Social de Habermas e a abordagem da Semiologia, destacaremos outro aspecto que nos parece esclarecer esse cruzamento teórico.

Fazemos referência à explicação de Charaudeau (1991) a respeito da prevalência da realidade social como fundadora da atividade da linguagem, esta vista como o “reflexo”, o “espelho”, o “médium” daquela, em outras palavras, uma espécie de lugar que permite o traçado da estruturação social. Com base nessa perspectiva, Charaudeau (1991) comenta que também é correto postular uma noção inversa, ou seja, a ideia de que os atos de linguagem, de maneira geral e do ponto de vista do sentido, “[...] também constroem a realidade social, mais particularmente, os rituais de troca que são somente linguageiros, na medida em que eles são observáveis por meio de um sistema semiológico produtor de sentido” (CHARAUDEAU, 1991, p. 3, tradução nossa)⁷⁰.

Essa noção de que os atos de linguagem também são construtores da realidade social nos parece bem coerente com a proposta habermasiana, pautada na ideia da compreensão do sentido como uma expressão simbólica que, ao mesmo tempo, assume a forma de uma ação propositiva sobre o mundo. Nas palavras de Habermas, a linguagem

[...] é constitutiva de uma área temática formulada em termos categoriais de modo a que nela possam ocorrer configurações estruturadas de uma forma dotada de sentido (como pessoas, expressões ou instituições) como fenômenos necessitados de explicação. “Sentido” tem o estatuto de um conceito fundamental das ciências sociais se com o seu auxílio caracterizarmos a estrutura da própria área temática e não meros elementos individuais no interior dessa mesma área temática (HABERMAS, 2010 [1971], p. 30-31, aspas do autor. Preservamos a ortografia do original).

Em seu texto sobre os “papéis sociais e os papéis linguageiros”, Charaudeau (1991) discorre sobre certo “[...] *idealismo racionalizador das teorias da ação centradas na intercompreensão, como fundamento da ‘atividade comunicacional’* (tarefa que, de acordo com

⁷⁰ No original : [Et pourtant, il est tout aussi raisonnable de postuler que ce sont les actes de langage (au sens général) qui, du point de vue du sens, construisent la réalité sociale; plus particulièrement, les rituels d'échange ne sont que langagier, dans la mesure où ils ne sont repérables qu'à travers un système sémiologique producteur de sens.].

Habermas (1987b)⁷¹, incumbiria a uma ‘pragmática universal’” (CHARAUDEAU, 1991, p. 3, tradução nossa e itálicos do autor)⁷². Para o linguista francês, essa posição relegaria a linguagem, como dito anteriormente, ao *status* de simples “médium (fantasma)”. Além disso, reduziria a diversidade das motivações e dos efeitos discursivos a uma única visada: a *busca do consenso*. Dessa forma, os parceiros do ato de linguagem seriam somente seres de verdade que se apoiariam em proposições racionais para a construção da intercompreensão, em um quadro alicerçado por um “jogo finito” de regras.

Ao longo do seu texto, Charaudeau (1991, p. 4) propõe um “modelo de integração” que nos permite pensar a junção entre a Análise do Discurso que praticamos e a Hermenêutica proposta pela Teoria da Ação Comunicativa de Habermas. Por meio desse modelo, o linguista francês indica a possibilidade de reconhecermos “[...] que o ato de linguagem, por um lado, participa de uma finalidade acional e, por outro lado, resulta de operações psico-sócio-cognitivas, conferindo-lhe um domínio próprio” (CHARAUDEAU, 1991, p. 4, tradução nossa)⁷³. Podemos afirmar, então, que a ação é constitutiva, mas não fundadora da linguagem, pois a prática do agir encontra-se englobada pela própria linguagem, que, por sua vez, tem como finalidade construir sentido no mundo. Assim, é por meio da linguagem que a ação faz sentido.

Charaudeau (1991) pondera algumas considerações de ordem geral sobre o ato de linguagem. No fragmento seguinte, destacaremos apenas uma, pois esta nos parece relevante para a compreensão de uma possível saída do modelo referente ao suposto “idealismo racionalizador”. Vejamos:

- a) A linguagem constrói, através de uma soma de trocas sócio-linguageiras, universos de sentido que se compõem, simultaneamente ou alternadamente, de três mundos:
- um mundo *acional* [mundo da ação], ou mundo “pragmático”, relativo ao jogo de influências que os atores sociais exercem uns sobre os outros,
 - um mundo *referencial*, ou mundo “construído”, segundo os modos de organização *descritivo, narrativo* ou *argumentativo* (P. Charaudeau, a ser publicado),
 - um mundo *verídico*, ou mundo de “crenças”, relativo aos *valores* que os atores sociais constroem, segundo o grupo sociocultural ao qual eles pertencem (CHARAUDEAU, 1991, p. 4, tradução nossa, itálicos e aspas do autor)⁷⁴.

⁷¹ Refere-se à obra : *Théorie de l'agir communicationnel*, (T.1 et 2), Paris, Fayard.

⁷² No original: [*idéalisme rationalisant* des théories de l'action centrées sur l'intercompréhension] comme fondement de l'activité communicationnelle (tâche qui, d'après Habermas (1987b) incomberait à une 'pragmatique universelle').].

⁷³ No original : [*Il est possible de reconnaître que l'acte de langage, d'une part, participe d'une finalité actionnelle, et d'autre part résulte d'opérations psycho-socio-cognitive, tout en lui assignant un domaine propre.*].

⁷⁴ No original: [a) *Le langage construit, à travers une somme d'échanges socio-langagiers, des univers de sens qui se composent simultanément ou alternativement, de trois mondes : — un monde actionnel, ou monde "pragmatique" relatif au jeu d'influences que les acteurs sociaux exercent les uns sur les autres, — un monde référentiel, ou monde "construit" selon des modes d'organisation descriptif, narratif ou argumentatif* (P.

Assim, o linguista francês destaca que essa consideração permite resolver a problemática do “idealismo racionalizador”, conforme pontuou anteriormente, pois a linguagem é vista como uma “soma de trocas sócio-linguageiras” que resulta num possível compartilhamento de sentidos, com base nas visões de mundo inseridas nessas trocas. Portanto, a linguagem é uma prática complexa que se desenvolve segundo jogos variados e abertos, compostos por outras motivações, que produzem também outros efeitos, além daqueles do querer dizer a verdade⁷⁵. Essa percepção do linguista sobre a busca de efeitos, composição de mundos e alternância de jogos linguageiros, nos parece interessante como abordagem dos estudos discursivos, pois abre-se, com essa lógica, um leque de perspectivas teóricas e metodológicas para as análises que faremos sobre as fontes do Direito, nos capítulos seguintes.

Acreditamos, ainda, que para a compreensão de possíveis aproximações entre as linhas de pensamento de Charaudeau e Habermas, é importante a retomada de alguns fatos das histórias de vida desses pensadores. A nosso ver é possível aí encontrar outros dados relevantes que podem esclarecer certos pontos de identidade entre as teorias que nos interessam.

Eis o que diz Charaudeau (2012, p. 44) ao desvelar sua formação acadêmica de base:

Orientado por Bernard Pottier, como hispanista, em uma linha semântica, nessa época, descobri linguistas como G. Guillaume, gramáticos como J. Lyons, H. Weinrich e J. Fourquet, as teorias casuais que ligavam a sintaxe à semântica (Ch. J. Fillmore, J.M. Anderson), aqueles que se interessavam pela lógica do sentido (O. Ducrot, R. Martin), a teoria da enunciação por meio de E. Benveniste, bem como os semióticos reunidos em torno de A. Greimas. (CHARAUDEAU, 2012, p. 44, *apud* MACHADO, 2016c, p. 19)⁷⁶.

Nesse fragmento, percebemos os passos iniciais do linguista francês Patrick Charaudeau em seus primeiros contatos com o mundo da Linguística Discursiva. Machado (2016c) comenta que “[...] a forma de analisar discursos adotada por Charaudeau sempre foi mais direcionada ao estudo da persuasão e da sedução por meio da palavra, à compreensão da subjetividade da linguagem e ao uso que dela podemos fazer” (MACHADO, 2016c, p. 20).

Charaudeau, à paraître), — un monde véridictoire, ou monde de "croyances" relatif aux valeurs que construisent les acteurs sociaux selon le groupe socio-culturel auquel ils appartiennent.].

⁷⁵ Charaudeau sugere a leitura da obra “*Petites ontologies*” de Herman Parret (1989).

⁷⁶ Excerto traduzido por Machado (2016). No original: [*Formé par Bernard Pottier, en tant qu’hispaniste, dans une ligne sémantique, je découvrais à l’époque des linguistes comme G. Guillaume, des grammairiens comme J. Lyons, H. Weinrich et J. Fourquet, les théories casuelles qui reliaient syntaxe et sémantique (Ch. J. Fillmore, J. M. Anderson), ceux qui s’intéressaient à la logique du sens (O. Ducrot, R. Martin), la théorie de l’énonciation à travers E. Benveniste, ainsi que les sémioticiens autour de A. Greimas.*].

O fragmento seguinte explicita a posição do linguista sobre as bases de sua futura Teoria de Análise do Discurso:

Depois, veio a descoberta do discurso com os “atos de fala” (J.L. Austin e J. Searle) e a análise do discurso relacionada com os trabalhos de psicólogos da linguagem que estudavam os mecanismos da persuasão. Desse ponto de vista, posso dizer que me inscrevo em uma dupla filiação semântica: a filiação estruturalista dos anos 70-80; [e] a filiação enunciativo-pragmática dos anos 80-90. (CHARAUDEAU, 2012, p. 43, *apud* MACHADO, 2016c, p. 20)⁷⁷.

Nesse excerto, é possível reconhecer a presença das vozes de *outros* discursos, além daqueles originados na França, “[...] já que a pragmática tem suas origens na filosofia anglo-saxônica. Sem dúvida, foi ao assumir tal duplicidade teórica que Charaudeau teve a inspiração de criar seus ‘atos de linguagem’ (CHARAUDEAU, 1983)” (MACHADO, 2016c, p. 20).

Essa trajetória do linguista francês, explicitada pela pesquisadora brasileira Ida Lucia Machado (2016c), nos faz recordar a trajetória híbrida que também percorreu Jürgen Habermas para a criação da sua teoria do discurso focada no agir comunicativo e no mundo da vida⁷⁸.

Segundo Rezende Pinto (1995), quando começamos os estudos das ideias de Habermas, devemos levar em consideração que a teoria habermasiana da sociedade integra enfoques teóricos divergentes. Por isso,

Habermas desenvolve sua teoria da ação comunicativa em um diálogo constante com autores de uma ampla gama de linhas teóricas. Assim, ele incorpora uma série de temas e contribuições que foram desenvolvidos, seja pelo funcionalismo, pela fenomenologia, pelo marxismo, ou pela própria teoria crítica da escola de Frankfurt, sua matriz original e mais importante. Desta forma, sua teoria assume naturalmente um caráter interparadigmático, o que não significa, como veremos, um mero amálgama de várias linhas teóricas, mas um processo extremamente rico de incorporação/superação (PINTO, 1995, p. 77).

Para Rezende Pinto (1995), Jürgen Habermas é um autor que tem buscado “[...] enfrentar os fantasmas detectados por Weber, Adorno e Horkheimer nos processos de racionalização societária” (PINTO, 1995, p. 78). Ao que parece ser, esses autores dedicaram-se a mostrar a perspectiva pela qual o Iluminismo brotou, no séc. XVIII, como um agente de

⁷⁷ Tradução de Machado de: [*Puis ce fut la découverte du discours avec la théorie des « actes de parole » (J.L. Austin et J. Searle) et l’analyse du discours en relation avec les travaux des psychosociologues du langage qui étudiaient les mécanismes de persuasion. De ce point de vue, je peux dire que je m’inscris dans une double filiation sémantique : la filiation structuraliste des années 70-80 ; la filiation énonciative-pragmatique des années 80-90.*]

⁷⁸ Por ora, não abordaremos detalhes desses dois componentes que formam parte da teoria de Habermas, pois eles serão retomados no decorrer das análises que faremos do *corpus*.].

libertação social que, ao promover a destruição dos mitos, acabou por transformar-se ele próprio em um novo mito. Por isso, o Iluminismo parece consolidar-se como ideologia de dominação que tem legitimado a sociedade capitalista. Pinto (1995) sustenta que Habermas buscou sair desse impasse, “[...] ao propor um salto paradigmático, no qual se abandona o paradigma da consciência a que esses autores encontram-se presos, em prol de um paradigma da comunicação” (PINTO, p. 1995, p. 78).

Assim Habermas explica a questão paradigmática, posteriormente comentada por Rezende Pinto (1995):

Eu pretendo mostrar que o abandono desse paradigma, sua substituição por uma teoria da comunicação, permite retornar a uma tarefa que, anteriormente, *ficou interrompida* com a “Crítica da Razão Instrumental”. Esta mudança de paradigma permite um reposicionamento das tarefas que *se encontram pendentes* na Teoria Crítica da sociedade. [...] Pretendo mostrar, analisando um exemplo concreto, os limites da filosofia da consciência e indicarei alguns motivos que, desde Horkheimer e Adorno, atuam por cima desses limites (HABERMAS, 1999 [1981]⁷⁹, p. 493, tradução nossa, itálicos e aspas do autor)⁸⁰.

Para Rezende Pinto (1995), essa mudança de paradigma é resultante do descolamento de uma compreensão egocêntrica do mundo, cujo alicerce Habermas retirou do conceito de descentração de Piaget. Vejamos:

Existem, com efeito, relações internas entre a capacidade de percepção descentrada (no sentido de Piaget) e a capacidade de manipular coisas e acontecimentos, por um lado, além da capacidade de entendimento intersubjetivo sobre coisas e acontecimentos, por outro. Daí nasce a escolha de Piaget pelo modelo combinado que representa a *cooperação* social, segundo o qual vários sujeitos coordenam suas intervenções no mundo por meio da ação comunicativa (HABERMAS, 1999, p. 32, tradução nossa, itálico do autor).⁸¹

⁷⁹ A respeito da obra *Theorie des kommunikativen Handelns. Band I. Handlungsrationaltät und gesellschaftliche Rationalisierung* de Habermas, recordamos que tivemos acesso à edição *Teoría de la Acción Comunicativa, I, Racionalidad de la Acción y Racionalización Social*, versão em língua espanhola, traduzida por Manuel Jiménez Redondo e publicada em 1999. Por isso, usaremos essa marca temporal quando nos referirmos a ideias contidas nessa obra.

⁸⁰ No original: [Voy a tratar de mostrar que el abandono de ese paradigma, su sustitución por una teoría de la comunicación, permite retornar a una empresa que en su momento quedó interrumpida con la «Crítica de la Razón Instrumental»; este cambio de paradigma permite un replanteamiento de las tareas que tiene pendientes la Teoría Crítica de la sociedad. [...] voy a tratar de mostrar, analizando un ejemplo concreto, los límites de la filosofía de la conciencia e indicaré algunos motivos que ya en Horkheimer y Adorno empujan por encima de esos límites.].

⁸¹ No original: [Existen, en efecto, relaciones internas entre la capacidad de percepción descentrada (en el sentido de Piaget) y la capacidad de manipular cosas y sucesos, por un lado, y la capacidad de entendimiento intersubjetivo sobre cosas y sucesos, por otro. De ahí que Piaget escoja el modelo combinado que representa la cooperación social, según el cual varios sujetos coordinan sus intervenciones en el mundo por medio de la acción comunicativa.].

Essa abordagem habermasiana nos faz lembrar a Teoria Discursiva de Charaudeau, pois ambos os pensadores parecem considerar a relevância das vozes de diferentes sujeitos dentro de processos comunicativos intersubjetivos.

Ressaltamos que, por ser compósita, a Semiolinguística desenvolvida por Charaudeau tem-se revelado como uma Teoria de Análise do Discurso essencialmente comunicativa. Machado (2016c) nos diz que a proposta de Charaudeau concede “[...] um lugar privilegiado ao estudo da comunicação entre diferentes sujeitos na vida social” (MACHADO, 2016c, p. 22). Nas palavras do linguista francês:

Comunicar não é só informar, mas também convencer e seduzir. Convenções sociais, normas linguísticas e rituais relacionais formam o quadro obrigatório para as trocas linguageiras, mas deixam também um largo espaço para o jogo e para a estratégia dos atores [de tais trocas]. (CHARAUDEAU, 1995, p. 20, *apud* MACHADO, 2016c, p. 22)⁸².

Assim, na Semiolinguística, nota-se o papel relevante do indivíduo como um sujeito-social, que se desdobra em diferentes vozes enunciativas que perfilam papéis sociais diferentes, dependendo da situação comunicativa em que esse sujeito se encontra.

Em Habermas, notamos também a relevância dos seres de fala dentro do agir comunicativo. Em linhas gerais, podemos afirmar que, para Habermas, a ação comunicativa nasce das relações interpessoais entre os sujeitos, capazes de falar e agir. O objetivo desse contorno comunicativo é alcançar uma possível compreensão sobre a situação na qual ocorre a interação, com vistas a coordenar as ações pelo entendimento. Por isso, designamos como racional

[...] uma pessoa que se mostra disposta ao entendimento e que, diante das perturbações da comunicação, reage refletindo sobre as regras linguísticas. [...] Nossas considerações podem ser resumidas dizendo que a racionalidade pode ser entendida como uma disposição dos sujeitos capazes de linguagem e de ação. Ela se manifesta em formas de comportamento para as quais existem boas razões de acordo com cada caso (HABERMAS, 1999, p. 42-43, tradução nossa).⁸³

⁸² Tradução de Machado de : [*Communiquer, ce n'est pas seulement informer, mais également convaincre et séduire. Conventions sociales, normes linguistiques et rituels relationnels forment le cadre obligé des échanges de parole, mais ils laissent une large place au jeu et à la stratégie des acteurs.*].

⁸³ No original: [*Llamamos racional a una persona que se muestra dispuesta al entendimiento y que ante las perturbaciones de la comunicación reacciona reflexionando sobre las reglas lingüísticas. [...] Nuestras consideraciones pueden resumirse diciendo que la racionalidad puede entenderse como una disposición de los sujetos capaces de lenguaje y de acción. Se manifiesta en formas de comportamiento para las que existen en cada caso buenas razones.*].

Ao que parece ser, para Habermas, o possível entendimento decorrente da ação comunicativa requer uma percepção do contexto em que o procedimento interacionista ocorre. Rezende Pinto (1995) esclarece que, para a construção de conceitos do agir comunicativo, Habermas baseou-se “[...] no interacionismo simbólico de Mead, no conceito de jogos de linguagem de Wittgenstein, na teoria dos atos de fala de Austin e na hermenêutica de Gadamer” (PINTO, 1995, p. 80). Vejamos o que nos diz Habermas sobre a influência teórica desses pensadores nos processos de comunicação:

[...] o modelo comunicativo de ação, que define as tradições da ciência social que partem do interacionismo simbólico de Mead, do conceito de jogos de linguagem de Wittgenstein, da teoria dos atos de fala de Austin e da hermenêutica de Gadamer, leva em consideração todas as funções da linguagem. [...] Na verdade, o entendimento linguístico é apenas o mecanismo de coordenação da ação, que ajusta os planos de ação e as atividades teleológicas dos participantes para que possam constituir uma interação (HABERMAS, 1999, p. 138, tradução nossa).⁸⁴

Além dos pensadores citados anteriormente, Habermas buscou um diálogo com Marx, Weber, Durkheim, Lukács, Marcuse e Parsons, para compor, inicialmente, sua teoria e, posteriormente, ir além desses pensadores/teóricos. Nesse percurso, Habermas propõe, então, a construção de um conceito de racionalidade fundamentado nos processos de comunicação intersubjetiva, com vistas a atingir um possível entendimento.

Essa influência da Teoria dos Atos de Fala na obra de Habermas também nos faz recordar o percurso teórico que Charaudeau empreendeu para a construção das bases da Semiologia. Conforme afirmamos, o linguista francês buscou dialogar com os atos de fala de J.L. Austin e J. Searle e, além disso, a Teoria Semiológica foi se constituindo por meio de uma relação transdisciplinar com a Sociologia, a Antropologia e a Psicologia Social.

Machado (2016c), no Preâmbulo de seu livro “Reflexões sobre...”, esclarece:

Acredito que não é possível mencionar a Semiologia sem antes levar em consideração suas origens e os conceitos que nela palpitam ou que a levaram a existir. Entre eles, existem muito pontos oriundos da psicologia social, da sociologia e da antropologia. No caso de um *corpus* composto por histórias que relatam algo – que esse “algo” venha das pequenas histórias (reais ou não) do dia a dia, de Memórias, de relatos autobiográficos, de poemas, de letras de música etc. – a abordagem tornar-se-á mais viva e consistente, desde que levemos em conta os aspectos sociais que rodeiam

⁸⁴ No original: *[...] el modelo comunicativo de acción, que define las tradiciones de ciencia social que parten del interaccionismo simbólico de Mead, del concepto de juegos de lenguaje de Wittgenstein, de la teoría de los actos de habla de Austin y de la hermenéutica de Gadamer, tiene en cuenta todas las funciones del lenguaje. [...] En realidad, el entendimiento lingüístico es sólo el mecanismo de coordinación de la acción, que ajusta los planes de acción y las actividades teleológicas de los participantes para que puedan constituir una interacción.*

tais histórias, as atitudes emocionais e as estratégias discursivas adotadas por seus contadores ou narradores (MACHADO, 2016c, p. 14).

Interessante observar que Habermas também considera a relevância da Sociologia e da Antropologia para as análises dos paradoxos da modernidade que conduzem aos desafios do agir comunicativo:

Pois bem, dentro das ciências sociais é a Sociologia a que melhor conecta, em seus conceitos básicos, com a problemática da racionalidade. Como demonstra a comparação com outras disciplinas, algumas das razões disso se relacionam com a história da sociologia, enquanto outras emergem de razões sistemáticas (HABERMAS, 1999, p. 18, tradução nossa).⁸⁵

Para Habermas, a Sociologia tornou-se, *par excellence*, uma ciência da crise, que tratou de se ocupar de aspectos anômicos relativos aos sistemas sociais tradicionais e à formação dos sistemas modernos.

A Antropologia Cultural e a Sociologia, na visada habermasiana, encontram-se desafiadas pelos fenômenos da ação social. Nesse confronto, as ações nem sempre são bem delimitadas, dado que, muitas vezes, transitam em processos sociais em que se perdem ou não se reconhecem valores. Assim, as duas disciplinas “[...] ocupam-se da prática cotidiana nos contextos do mundo da vida e têm, portanto, que levar em consideração todas as formas de orientação simbólica da ação” (HABERMAS, 1999, p. 21 tradução nossa)⁸⁶.

Esse cruzamento teórico entre a Semiologia e a Hermenêutica, especialmente pelos olhares de Charaudeau e Habermas, parece-nos profícuo para a nossa pretensão de (re)leitura das fontes do Direito, tendo em vista a problemática explicitada no capítulo I e as narrativas de vida que analisaremos nos capítulos seguintes. Como Charaudeau (2015a), acreditamos que os imaginários componentes da “tradição” são alimentados por discursos referentes a um mundo, muitas vezes distante, que assume as características de um paraíso perdido. Como Habermas (1999), entendemos que a comunicação linguística e a tradição cultural nos conduzem a uma diferenciação de conceitos formais de mundo e pretensões de validade não empíricas.

⁸⁵ No original: [Pues bien, dentro de las ciencias sociales es la Sociología la que mejor conecta en sus conceptos básicos con la problemática de la racionalidad. Como demuestra la comparación con otras disciplinas, las razones de ello se relacionan unas con la historia de la sociología, mientras que otras son razones sistemáticas.].

⁸⁶ No original: [Esas dos disciplinas se ocupan de la práctica cotidiana en los contextos del mundo de la vida y tienen, por tanto, que tomar en consideración todas las formas de orientación simbólica de la acción.].

Assim, entendemos que as fontes jurídicas devem ser analisadas como *discurso* vinculado ao mundo social intersubjetivamente compartilhado. Daí a relevância dessa articulação entre a Semiologia e a Hermenêutica para a nossa análise, pois ambas as correntes teóricas compartilham de saberes sociológicos, antropológicos e psicossociais que nos ajudam na compreensão do componente social proveniente das práticas linguageiras.

Por essa razão, a abordagem das narrativas de vida, conforme Machado (2009, 2010, 2011, 2012, 2013, 2014, 2015, 2016, 2017, 2018 e 2019), por meio da Semiologia, acrescida da Hermenêutica, parece-nos importante para a compreensão dos sujeitos-narradores ou contadores de histórias que se desdobram em múltiplas identidades para a reivindicação de direitos ou para a crítica aos sistemas hegemônicos dentro de espaços de poder.

Importante considerar que, ao afirmarmos esse trânsito pela Hermenêutica vista sob um enfoque discursivo com base na abordagem teórico-metodológica da Análise do discurso (AD), estamos também compartilhando da inquietude de Paul Ricoeur sobre o conflito das interpretações. Por isso, entendemos que “[...] não há uma hermenêutica geral, ou seja, uma teoria geral da interpretação, um cânone geral de exegese: existem, apenas, várias teorias hermenêuticas separadas e opostas” (RICOEUR, 1969⁸⁷, p. 312). A percepção de Ricoeur nos conduz à inevitável reflexão acerca do papel que a teoria filosófica da interpretação ocuparia, tendo em vista a proliferação de métodos empregados em pesquisas nas áreas de ciências humanas e sociais, especialmente quando envolvem Direito e Linguagem.

Acreditamos que a Teoria Semiológica e a Hermenêutica Jurídica nos auxiliam na compreensão das fontes do Direito como espaço discursivo de lutas pelos direitos humanos e pelas garantias fundamentais. As narrativas dos conflitos sociais provocadores ou indicadores de direitos revelam, a nosso ver, experiências cotidianas de vida, tema fundamental para analisarmos o agir comunicativo de Habermas e ampliarmos a sua teoria com os estudos discursivos⁸⁸.

⁸⁷ Tivemos acesso a uma edição portuguesa da obra *Le conflit des interprétations: essais d'herméneutique*, de Paul Ricoeur. Nessa edição, não consta o ano da publicação da tradução em língua portuguesa da obra. Por isso, optamos por adotar a marca temporal de 1969, que aparece em uma nota de rodapé. Ao que parece ser, essa é a data da publicação original em língua francesa.

⁸⁸ Embora a teoria de Habermas seja bastante difundida nos círculos sociais, jurídicos e políticos de diversos núcleos acadêmicos, a concepção habermasiana do *agir comunicativo* não se encontra livre de problematizações. A filósofa norte-americana Nancy Fraser (1985), por exemplo, tem-se destacado como crítica da teoria de Habermas com base em sua visão feminista. Acreditamos que seria interessante uma discussão de algumas das categorias habermasianas pelas vias dos estudos discursivos, tendo em vista uma possível revisão de sua teoria.

2.3 O contrato comunicativo de Charaudeau e a ideia de consenso em Habermas

Patrick Charaudeau, em 1983, por meio da Teoria Semiolinguística, desenvolveu a noção de contrato comunicativo, uma valiosa contribuição para os estudos discursivos e, acreditamos, também para as análises hermenêuticas. Em suas palavras, a noção de contrato

[...] pressupõe que os indivíduos pertencentes a um mesmo corpo de práticas sociais estejam suscetíveis de chegar a um acordo sobre as representações linguageiras dessas práticas sociais. Em decorrência disso, o sujeito comunicante sempre pode supor que o outro possui uma competência linguageira de *reconhecimento* análoga à sua. Nesta perspectiva, o ato de linguagem torna-se uma *proposição* que o EU faz ao TU e da qual ele espera uma contrapartida de conviência (CHARAUDEAU, 2014 [1983], p. 56, itálicos do autor).

Dessa forma, Charaudeau indica que o ato de linguagem, visto em sua produção, pode ser considerado uma expedição ou uma aventura, no que diz respeito ao seu aspecto intencional. Isso acontece porque o ato de linguagem é sempre participante de um projeto global de comunicação, cuja concepção se dá pela intencionalidade do sujeito comunicante, conhecido como EUC. Assim,

[...] o EUC deve organizar o que está disponível no conjunto de suas competências, levando em conta a margem de liberdade e de restrições de ordem relacional de que dispõe. Deve também desejar que seu ato tenha sucesso; ora, a garantia de tal sucesso estará na coincidência de interpretações que poderá ocorrer entre o sujeito interpretante (TUi) e o destinatário (TUD) (CHARAUDEAU, 2014, p. 56).

Portanto, para que tenha êxito nessa aventura, o sujeito comunicante empregará certas estratégias em seu contrato comunicativo. Essa noção de estratégia implica na suposição de que o sujeito comunicante (EUC) tem um projeto intencional concebido, no qual ele

[...] organiza e encena suas intenções de forma a produzir determinados *efeitos* – de persuasão ou de sedução – sobre o sujeito interpretante (TUi), para levá-lo a se identificar – de modo consciente ou não – com o sujeito destinatário ideal (TUD) construído por EUC (CHARAUDEAU, 2014, p. 56, itálico do autor).

Com essa perspectiva, podemos afirmar que o ato de comunicar brota de uma “dupla aposta”, em que o ser de fala (EUC) espera que os contratos propostos ao interlocutor, ou seja, ao sujeito-interpretante, deverão ser “bem percebidos” e, ao mesmo tempo, almeja que as estratégias empregadas, durante a comunicação, produzirão o efeito desejado.

No entanto, Charaudeau esclarece que essa encenação de natureza intencional nem sempre alcança o seu propósito, podendo, inclusive, ser “mal recebida” pelo sujeito que a interpreta, pois este pode fazer uso da sua liberdade interpretativa que, de certa forma, atua no campo da imprevisibilidade do próprio processo. Assim, de um lado, encontra-se o EUC, produtor intencional da encenação, e, do outro, no campo da recepção, pode ser que o sujeito interpretante não domine completamente os efeitos produzidos nessa instância comunicativa, pois o EUC possui um certo controle apenas sobre o TUD.

Além disso, é preciso considerar a questão do inconsciente do sujeito comunicante que pode não ser dominado como se pretendia e, por isso, ele deixaria transparecer certas evidências que não estariam contidas em seu ato de linguagem. Dessa forma, poderia produzir, no sujeito interpretante, certos efeitos não previstos e, inclusive, não desejados. Nesse sentido, é importante lembrar que o sujeito interpretante pode não compreender, por exemplo, o contexto social e histórico que originou o ato comunicativo, aspecto relevante para a produção da interpretação.

Nesse circuito interpretativo dos atos de linguagem, é importante que seja considerada, também, a noção de “propósito”. Conforme Charaudeau (2015a), todo ato discursivo pressupõe um “propósito”, definido como “[...] o projeto que se tem em mente ao tomar a palavra; o que é, afinal, proposto” (CHARAUDEAU, 2015a, p. 187). O propósito encontra correspondência com o tema do discurso.

Existe uma finalidade quando se fala ou se escreve sobre algo. Muitas vezes essa finalidade, além de estabelecer uma relação entre os sujeitos linguageiros, busca influenciar, persuadir ou seduzir os interlocutores em uma prática discursiva. Assim, “[...] essa relação seria vazia de sentido se não tivesse por objeto certa visão que trazemos do mundo, isto é, o conhecimento que se tem da realidade e os julgamentos que dela se fazem” (CHARAUDEAU, 2015a, p. 187).

Sabemos que os conhecimentos que temos do mundo e os julgamentos que fazemos se abrem para diversas perspectivas. Disso, surge a necessidade de se fazer uma decomposição ou classificação desses conhecimentos para que possamos melhor apreendê-los conceitualmente.

Nesse sentido, Charaudeau (2015a) esclarece que:

Cada sociedade determina os objetos de conhecimento, classifica-os de certa maneira em domínios de experiência, atribui-lhes valores. Isso se faz mediante a atividade de linguagem que *tematiza* esses objetos e esses domínios, *problematiza* a maneira como se deve considerá-los, precisa o *posicionamento* daquele que fala: dizer do que se

trata, qual questão se coloca e eventualmente o que responder (CHARAUDEAU, 2015a, p. 188, itálicos do autor).

No entanto, o sujeito que enuncia não é amplamente livre para tematizar o seu discurso. Existe uma dependência desse sujeito a uma situação de comunicação que é imposta a ele e a seu interlocutor. Assim, essa situação comunicativa “[...] determina de antemão, em seu dispositivo, um campo temático, uma espécie de ‘macrotema’ que lhe é próprio e que impede que essa situação se confunda com outra” (CHARAUDEAU, 2015a, p. 188).

A visada de Charaudeau (2015a) é importante para que possamos refletir sobre as relações entre o sujeito que fala, o interlocutor e o processo de comunicação com o auditório. Esse circuito relacional é relevante para o discurso jurídico, tendo em vista a complexidade das interações entre os sujeitos nas práticas relacionadas ao Direito e à noção de justiça. Sabemos que o interlocutor normalmente espera a tratativa de certo propósito de fala de acordo com a situação de comunicação em que se encontra.

Embora não seja desejável confundir o propósito do discurso jurídico com aquele que se extrai, por exemplo, do discurso político, muitas vezes, nota-se que há afinidades entre esses dois campos discursivos, o que torna difícil sua separação⁸⁹.

O propósito do discurso político está relacionado a tudo aquilo que diz respeito à organização da sociedade e ao governo da coisa pública. Assim, para o linguista francês,

[...] o que define o contrato do discurso político é a partilha entre a instância política e a instância cidadã de um mesmo ideal de sociedade: a primeira o propõe; a segunda o reivindica” (CHARAUDEAU, 2015a, p. 189).

Desse propósito, podemos extrair a ideia de que o objeto de pretensão da ação política é um “[...] ‘bem soberano’ que visa a unir as *instâncias política e cidadã* em uma espécie de ‘pacto de reconhecimento de um ideal social’ que é preciso querer atingir e para cuja obtenção é preciso dar-se os meios” (CHARAUDEAU, 2015a, p. 189, itálicos do autor). A função do discurso político é, então, estabelecer, em conformidade com o seu propósito, “[...] esse ideal dos fins como busca universal das sociedades” (CHARAUDEAU, 2015a, p. 189).

⁸⁹ Charaudeau entende que “[...] ‘o interlocutor espera ver tratado certo propósito de acordo com a situação de comunicação na qual se encontra, o que faz com que não se possa confundir o propósito do discurso político com os dos discursos publicitário, didático, científico, jurídico, religioso etc., apesar das afinidades que poderiam existir entre uns e outros’” (CHARAUDEAU, 2015a, p. 189).

No entanto, sabemos que as pessoas que vivem em um mesmo território têm suas próprias diferenças. Além disso, há uma multiplicidade de interesses e objetivos que se inscrevem nas diretrizes das lutas políticas.

A visada de Patrick Charaudeau sobre o propósito do conceito político nos levou a indagar a respeito do propósito do discurso jurídico, especialmente quando pensamos nas origens da noção de Justiça. Por isso, questionamos em que medida essa intencionalidade, em ambos os discursos, contribui para nossa reflexão sobre as fontes do Direito.

Habermas entende que, desde as preleções sobre John Dewey⁹⁰, o filósofo John Rawls⁹¹ enfatiza o viés político referente à justiça e à honestidade. Essa percepção foi motivada por uma inquietude relacionada às noções de pluralismo social e pluralismo de visões de mundo.

Rawls (2000 [1971])⁹² manifesta pela primeira vez a sua proposta para a construção de uma sociedade justa e equânime em sua obra *Uma Teoria da Justiça*, publicada em 1971⁹³. De acordo com suas teorizações, a sociedade deve surgir com base em um acordo entre cidadãos livres e iguais, dentro de uma condição de possibilidade que ele conceitua como posição original. Desse modo, na concepção de justiça

[...] como equidade a posição original de igualdade corresponde ao estado de natureza na teoria tradicional do contrato social. Essa posição original não é, obviamente, concebida como uma situação de história real, muito menos como uma condição primitiva de cultura. É entendida como uma situação puramente hipotética caracterizada de modo a conduzir a uma certa concepção da justiça (RAWLS, 2000, p. 13, grifo nosso. Preservamos a grafia original.).

⁹⁰ A filosofia política de Dewey (1916) visa ao desenvolvimento da individualidade, ou seja, a autorrealização por meio da democracia, que é concebida não como uma forma de governo, mas como uma participação de indivíduos na ação coletiva. Em sua obra *Democracy and Education* (1916), Dewey busca sintetizar, criticar e ampliar a filosofia da educação democrática ou protodemocrática contidas em Rousseau e Platão. Por isso, sua proposta de pedagogia está intimamente ligada ao seu ideal democrático e tem o objetivo de proporcionar aos estudantes os meios e o caráter necessários para a participação ativa da vida pública e social. Cf.: DEWEY, 2007.

⁹¹ Rawls articula sua Teoria da Justiça partindo de uma situação ideal que se inscreve na tradição dita contratualista. Essa idealização é representada por meio de uma situação hipotética na qual as partes contratantes – representando pessoas racionais e morais, livres e iguais – escolhem, sob um "véu de ignorância", quais são os princípios da justiça que devem governar a estrutura básica de uma determinada sociedade. Essa estrutura básica, por sua vez, é compreendida como a maneira pela qual as chamadas instituições sociais, econômicas e políticas sistematizam as suas estruturas quando atribuem direitos e deveres aos cidadãos, estipulando as diversas formas de vida. Cf.: Rawls, 2000.

⁹² Faremos um breve diálogo com a teoria de Rawls, porque Habermas pratica a chamada hermenêutica da reconstrução. Em razão disso, suas obras sempre dialogam com outras que são retomadas para a produção da sua teoria crítica. Dessa forma, embora a teoria de John Rawls não seja o eixo-central para a nossa discussão teórica, muitas vezes, não há como entrar no pensamento de Habermas sem, antes, perpassar por outros teóricos, como este que evocamos nestas e nas linhas que seguem.

⁹³ Nesta tese, foi utilizada a 1ª edição de *Uma Teoria da Justiça*, publicada pela editora Martins Fontes, em 1997, em sua 2ª tiragem em 2000. Por isso, aplicamos a marca temporal 2000 para referenciar as ideias de John Rawls contidas nessa obra.

Na obra *O Liberalismo Político*, publicada em 1993, Rawls desenvolve a sua teoria acerca de um *consenso* que também leva em consideração uma concepção política de justiça. Esse consenso se desenvolve no momento em que busca uma certa harmonia entre a junção de doutrinas morais abrangentes que fazem parte da sociedade. Nas palavras de Rawls,

[...] o liberalismo político tem, como objetivo, uma concepção política da justiça que se constitua em uma visão auto-sustentável. Não defende nenhuma doutrina metafísica ou epistemológica específica, além daquela que a própria concepção política implica. [...] os próprios cidadãos, no exercício de sua liberdade de pensamento e de consciência, e considerando suas doutrinas abrangentes, vêm a concepção política como derivada de – ou congruente com – outros valores seus ou, pelo menos, não em conflito com eles (RAWLS, 1993, p. 53, preservamos a grafia original).

Na obra *A Inclusão do Outro*, de Jürgen Habermas, publicada em 1996⁹⁴, há uma proposta de leitura da teoria de Rawls que parte de certas considerações críticas sobre a noção de justiça. Para Habermas, é possível esclarecer o interesse de Rawls “[...] por uma concepção ‘política’ – e não metafísica – de justiça” (HABERMAS, 2002, p. 73).

Diante dessa proposta de esclarecimento, Habermas sugere uma pesquisa sobre a noção de *consenso abrangente* para que possamos avaliar se esse consenso, do qual depende a teoria da justiça, cumpre um papel cognitivo ou simplesmente instrumental. E ainda: “[...] se ele [o consenso abrangente] serve primeiramente à justificação posterior da teoria, ou se, sob a luz da teoria já justificada, serve ao esclarecimento de uma condição necessária de estabilidade social” (HABERMAS, 2002, p. 74).

Ao sustentar suas ideias, Rawls (2003 [1985]) nos remete ao método daquilo que considera como “equilíbrio reflexivo”⁹⁵. Segundo Habermas, é por meio de

[...] uma construção racional posterior de instituições legitimadas, e portanto *presentes* em uma sociedade democrática, que Rawls obtém tanto o conceito básico de pessoa moral quanto os demais conceitos básicos de cidadão politicamente autônomo, cooperação justa e honesta, sociedade ordenada etc. Alcança-se o

⁹⁴ Em nossa tese, utilizamos a edição brasileira da obra *A Inclusão do Outro*, publicada pela editora Loyola, em 2002. E, por isso, usaremos essa marca temporal nas referências que fizermos às ideias de Habermas contidas nessa obra.

⁹⁵ O conceito de “equilíbrio reflexivo”, na obra *Justiça como Equidade*, de Rawls (2003), parte da noção de que há um estímulo cognitivo no exercício da nossa racionalidade e razoabilidade que está associado ao senso de justiça. No entanto, muitas vezes nos deparamos com as divergências de juízos que surgem de nós mesmos. Para a resolução desse problema, Rawls sugere que façamos uma observação dos nossos juízos políticos refletidos em todos os níveis de generalidade. (Cf.: RAWLS, 2003).

equilíbrio reflexivo quando o filósofo se assegura de que os integrantes não podem mais rechaçar, nem com boas razões, as instituições assim elucidadas e reconstruídas (HABERMAS, 2002, p. 74, *itálico do autor*).

Habermas entende que Rawls não pretende se limitar às convicções básicas de uma determinada cultura política. A teoria habermasiana sugere que ainda é possível reconstruir “[...] uma coluna mestra de noções intuitivas firmada na cultura política de uma sociedade contemporânea em suas tradições democráticas (HABERMAS, 2002 p. 74).

Assim, o propósito de justiça elaborado com base nessa noção ainda precisa ser questionado sobre a sua aceitabilidade em uma sociedade pluralista. Para Habermas, a apropriação reconstrutiva de princípios da justiça pode atingir algo que vai além da “[...] mera atestação hermenêutica de um contexto tradicional contingente” (HABERMAS, 2002, p. 74).

Rawls (1992) propõe, apoiado na noção de pluralismo social, verificar se a concepção de justiça, em sentido amplo, introduzida pela via teórica, “[...] incide sobre a ‘arte do possível’ e se ela, em tal medida é ‘praticável’” (RAWLS, 1992, p. 350 *apud* HABERMAS, p. 75).

Habermas, por sua vez, indaga se o conceito basilar de pessoa, sobre o qual a teoria da justiça se sustenta, tem uma neutralidade que o leve a ser aceito sob perspectivas interpretativas de diferentes visões de mundo. Nesse sentido, a teoria habermasiana busca demonstrar que a noção de justiça como honestidade compõe a base do consenso abrangente.

Importante recordar que essa visada de Habermas surge de algumas críticas que são feitas à teoria de John Rawls sobre a concepção política de justiça. Para Rawls (2002), a maneira como são escolhidos os princípios de justiça que norteiam a constituição das instituições básicas da sociedade é um elemento importante que deve ser considerado nos estudos hermenêuticos.

Assim, Rawls buscou pressupor alguns elementos teóricos que, de certa forma, trazem uma afinidade com esse ideal social. Essa pressuposição teórica tem o objetivo de promover o ideal de uma sociedade compreendida como um “sistema equitativo” em que os membros cooperam entre si para alcançá-lo. A concepção de cidadãos livres e iguais é um exemplo desse aporte teórico rawlsiano.

Utilizando-se do artifício designado como “posição original”, Rawls buscou estabelecer uma concepção de pessoa que fosse adequada à consecução dos fins propostos, ou seja, a determinação dos princípios de justiça fundamentais relativos à orientação da sociedade de maneira geral. Algumas críticas foram feitas a essa estratégia teórico-metodológica do autor, dado que ele supostamente atribuiria aos indivíduos certas características dentro de uma situação hipotética, conforme afirmamos. Essas características seriam posteriormente vistas

como algo construído por esses mesmos indivíduos durante a escolha que se fizesse sobre os princípios de justiça.

Críticos de Rawls argumentam que o autor não explicitou os motivos que levariam à escolha desses atributos que alicerçam a noção de justiça. Então, a crítica principal que se faz à ideia de Rawls se sustenta no fato de que o autor simplesmente estabelecia que esses atributos precisariam ser supostos, conforme as exigências de uma concepção liberal sobre os princípios de justiça.

Habermas considera que existe uma “paralelização metódica” sobre a suposição de Rawls “[...] em face da possibilidade de autoestabilização de uma sociedade bem-ordenada” (HABERMAS, 2002, p. 75, itálicos do autor, grafia original). A crítica habermasiana está fundamentada na opinião de que o teste quanto à “neutralidade de visão de mundo” não deve ser feito como uma prova “internamente à teoria”.

Esse teste sobre a “*neutralidade das visões de mundo*” que sustenta as bases da justiça, na concepção habermasiana, “[...] segue outras premissas que não aquelas de uma conferição hipotética da capacidade reprodutiva de uma sociedade já instituída segundo princípios de justiça” (HABERMAS, 2002, p. 75, itálicos do autor). Dessa noção, surge a ideia de que os princípios jurídicos “[...] *precisam ser submetidos publicamente a uma discussão*”. Segundo Habermas, somente dessa forma “[...] se pode levar em conta o fato do pluralismo e tornar retroativo o corte abstrativo da condição primitiva” (HABERMAS, 2002, p.75, itálicos do autor).

Importante lembrar que Charaudeau (2015a, p. 189), a respeito do “propósito do conceito político”, enfatiza a ideia de que as pessoas habitantes de um mesmo espaço territorial são diferentes e, por isso, têm interesses e objetivos diversos. Dessa forma, embasado nas ideias de Arendt (1995, p. 39-40), Charaudeau (2015a) esclarece:

“A política se funda em um fato: a pluralidade humana”, afirma Arendt, acrescentando: “a política trata da comunidade e da reciprocidade de seres diferentes. Os homens, em um caos absoluto ou então a partir de um caos absoluto de diferenças, organizam-se segundo comunidades essenciais e determinadas”. Portanto, a questão é: como definir um ideal que faça essa pluralidade viver em conjunto em um espaço determinado e que, ao mesmo tempo, possa pretender a universalidade? (CHARAUDEAU, 2015a, p. 189, aspas do autor).

Esse paradoxo que marca o discurso político também se faz presente no discurso jurídico. Assim como o discurso político busca atingir, em seu propósito, inserido no contrato

comunicativo, um discurso de verdade, também o faz o discurso jurídico. Ambos pretendem, em seus propósitos, estabelecer um discurso de verdade que esteja atrelado ao sistema de valores “[...] em nome do qual deve se estabelecer o elo social que une essa diversidade” (CHARAUDEAU, 2015a, p. 190).

Habermas propõe, então, o “fórum do uso público da razão” para que se ponha em discussão o “fato do pluralismo”. Em suas palavras:

Diante do fórum do uso público da razão, a teoria em seu todo precisa ser exposta à crítica dos cidadãos; trata-se aí não mais de cidadãos fictícios de uma sociedade justa, sobre os quais se podem emitir enunciados *no interior* da teoria, mas, sim, de cidadãos de carne e osso; [...] (HABERMAS, 2002, p. 75, itálicos do autor).

A visada de Habermas nos conduz aos propósitos da Análise do Discurso (AD), especialmente pelas vias da Teoria Semiolinguística, quando analisamos o discurso jurídico. Isso ocorre porque, ao analisarmos discursos, em sentido amplo, optamos por uma metodologia de análise de *corpus* ou *corpora*, em que os sujeitos (comunicante, enunciatador, destinatário e interpretante) brotam de situações comunicativas diversas e não simplesmente do interior da teoria. Desse modo, o “fato do pluralismo” que Habermas pretende pode ser resgatado por nós, analistas do discurso, por meio dos contratos comunicativos que se estabelecem entre os diversos sujeitos languageiros e seus respectivos desdobramentos.

Além disso, os paradoxos relativos à universalidade de direitos e à pluralidade social podem ser investigados pelo olhar do hermenêuta que se dedica, especialmente, à noção habermasiana de discursos reais com final em aberto.

A respeito dessa abordagem discursiva supracitada, Habermas comenta que o filósofo pode pretender antecipar como seria o sucedimento de discursos reais. Essa suposição se pautaria na reflexão de como esses discursos ocorreriam, tendo em vista as condições relacionadas a uma sociedade pluralista. No entanto,

[...] uma antecipação como essa, menos ou mais realista, não se deixa incorporar à teoria da mesma maneira que a dedução de possibilidades de autoestabilização a partir de premissas subjacentes a uma sociedade justa. Pois aí os próprios cidadãos discutem as premissas desenvolvidas pelas partes da condição primitiva (HABERMAS, 2002, p. 76, grafia original).

Importante comentar que o pensamento teórico de Habermas perpassa pela exposição da Teoria da Ação Comunicativa que parece demonstrar o surgimento de uma ética discursiva

alicerçada em certas pretensões de validade. A ética do discurso, na visada habermasiana, projeta-se como uma inversão e reformulação do *Imperativo Categórico kantiano*⁹⁶. Essa proposta discursiva busca substituir a noção de consciência (subjetividade) pela observação da linguagem (intersubjetividade).

De acordo com Dutra (2005), em sua obra *Razão e Consenso em Habermas*, existe a construção de uma ética discursiva no pensamento habermasiano que se dá por meio do uso da linguagem que a fundamenta. Assim, a ação comunicativa busca as condições de possibilidade e entendimento.

Ao que parece ser, na concepção de Habermas, a própria razão encontra-se embutida na ação comunicativa e na esfera do mundo vivido. Desse modo, quando os indivíduos participam das discussões políticas devem estar inteirados sobre as pretensões universais que, teoricamente, serão utilizadas para o *consenso*.

Recordamos que o ponto de partida do posicionamento de Habermas é a Teoria dos Atos de Fala tomada de empréstimo de Austin, considerada o eixo mais promissor da pragmática universal, na visada do autor frankfurtiano.

O modelo habermasiano da pragmática inclui, então, as relações estabelecidas entre os sujeitos que se comunicam quando fazem referência ao mundo. Desse modo, as relações entre sujeito e objeto, antes vistas como monológicas, passam a adquirir uma natureza dialógica, intersubjetiva, pois possibilitam evidenciar as diferenças de perspectivas entre os falantes (HABERMAS, 1989, p. 42).

Assim, Habermas desenvolve sua Teoria da Ação Comunicativa (TAC) incorporando elementos das teorias de Austin (1962) e Searle (1969). Austin (1962) introduz a noção de ato de fala (*speech act*) para destacar o fato de que as pessoas, ao proferirem sentenças, estão também realizando ações e não apenas se reportando a eventos ou a estados de coisas. Sabemos que os atos de fala se estruturam de três formas: locucionário, ilocucionário e perlocucionário. Para Habermas, essa tipologia revela a estrutura e a forma da ação comunicativa (orientada ao entendimento) e apreendida pela pragmática universal. Concordamos com Dutra (2005), quando considera que o principal interesse de Habermas está na ação focada nos atos de fala ilocucionários. É nessa força que se fixa a argumentação na ação comunicativa.

⁹⁶ Segundo Kant, “todos os imperativos ordenam hipotética ou categoricamente. Os hipotéticos representam a necessidade prática de uma ação possível como meio de alcançar qualquer outra coisa que se quer (ou que é possível que se queira). O imperativo categórico seria aquele que nos representasse uma ação como objectivamente necessária por si mesma, sem relação com qualquer outra finalidade” (KANT, p. 50, 2007 [1785], tradução de Quintela).

Ao buscar compreender o uso comunicativo do saber proposicional em atos de fala, Habermas amplia o conceito de razão e propõe o que considera como “racionalidade comunicativa”. Vejamos o que diz com suas próprias palavras:

Esse conceito de *racionalidade comunicativa* tem conotações que, em última instância, se remontam à experiência central da capacidade de unir, sem coações, e de gerar consenso, por meio de uma fala argumentativa, em que diversos participantes superam a subjetividade inicial de seus respectivos pontos de vista, e, graças a uma comunidade de convicções racionalmente motivada, são asseguradas tanto a unidade do mundo objetivo quanto a intersubjetividade do contexto em que eles [os participantes] desenvolvem suas vidas (HABERMAS, 1999 [1981], p. 27, *itálicos do autor*).⁹⁷

Portanto, para Habermas, o *consenso abrangente* deve buscar os seus fundamentos na racionalidade comunicativa e nos princípios de justiça construídos nas práticas linguísticas, por meio de mecanismos que possibilitam a crítica da teoria. Uma compreensão simplificada da teoria do justo não seria bem-sucedida se os cidadãos tivessem que, primeiramente, buscar o convencimento da concepção de justiça, antes de se estabelecer o tal consenso.

2.4 Das imagens de mundo dentro de uma concepção de justiça aos imaginários sociodiscursivos

Segundo Habermas (2002), questões de justiça são acessíveis a uma decisão que esteja fundada em uma aceitabilidade racional. Essas questões, que se justificam “[...] a partir de uma perspectiva descingida de modo ideal, referem-se ao que corresponde equanimemente aos interesses de todos” (HABERMAS, 2002, p. 81). Assim, questões éticas, por exemplo, não admitem um julgamento que seja obrigatório para todos, pois elas referem-se àquilo que pode ser bom ou não dentro de uma coletividade.

Nessa discussão sobre a aceitabilidade, Habermas evoca o sentido que atribui às “imagens de mundo”. Afirma que:

Imagens de mundo metafísicas e religiosas estão ao menos impregnadas de respostas a perguntas éticas; pois nelas, de maneira exemplar, articulam-se identidades e

⁹⁷ No original: [*Este concepto de racionalidad comunicativa posee connotaciones que en última instancia se remontan a la experiencia central de la capacidad de aunar sin coacciones y de generar consenso que tiene un habla argumentativa en que diversos participantes superan la subjetividad inicial de sus respectivos puntos de vista y merced a una comunidad de convicciones racionalmente motivada se aseguran a la vez de la unidad del mundo objetivo y de la intersubjetividad del contexto en que desarrollan sus vidas.*].

esboços de vida. Portanto, imagens de mundo medem-se antes pela autenticidade dos estilos de vida que as marcam do que pela verdade dos enunciados que elas contêm (HABERMAS, 2002, p. 81).

Na concepção habermasiana, as imagens de mundo são abrangentes, pois elas trazem interpretações do mundo como um todo e, por isso, não podem ser entendidas como uma “[...] quantidade ordenada de enunciados descritivos; elas não se diluem em sentenças aptas à verificação e tampouco constituem um sistema simbólico que seja verdadeiro ou falso como tal” (HABERMAS, 2002, p. 81).

Dessa abordagem, Habermas sustenta que não se torna possível validar uma concepção de justiça que dependa da verdade de uma imagem de um mundo racional, seja ele qual for. Assim, tendo em vista essa premissa,

[...] é muito mais sensato analisar os diferentes anseios de validação que vinculamos a enunciados descritivos, avaliativos e normativos (de diferentes tipos) independentemente daquela síndrome característica a reivindicações de validação disparadas de maneira obscura nas interpretações religiosas e metafísicas do mundo (HABERMAS, 2002, p. 81).

Ao abordar esse conceito de validação e vinculação a enunciados descritivos, avaliativos e normativos, Habermas critica a posição de Rawls quando este considera que as imagens de mundo podem ser verificadas como aptas na estabilização de identidades. Para Habermas, essa visada de Rawls está relacionada à forma como este filósofo se posiciona diante da problemática de um *consenso abrangente*. Na opinião habermasiana, John Rawls tem diante de si um modelo de “[...] institucionalização da liberdade de crença e consciência que, por via política, pôs fim às guerras civis de caráter confessional, na Era Moderna” (HABERMAS, 2002, p. 81).

Diante dessa crítica, Habermas propõe uma pergunta que nos parece interessante para a nossa pesquisa sobre as fontes do Direito:

Será que o combate religioso teria chegado ao fim no sentido de um princípio da tolerância, se o direito à liberdade de crença e consciência – o cerne dos Direitos Humanos, segundo Jellinek, – não tivesse podido reportar-se, e com boas razões, a uma validação moral *para além* da religião e da metafísica? (HABERMAS, 2002, p. 82, itálico do autor).

O questionamento proposto por Habermas nos parece interessante, pois, neste trabalho, analisaremos o direito à liberdade de crença e consciência considerando-se outras vozes discursivas que, embora não tenham sido legitimadas pelo Direito, tocam, acreditamos, em princípios que podem ser atribuídos ao discurso jurídico.

Assim, a personagem Antígona e as escritoras Sor Juana e Olympe de Gouges, cada uma a sua maneira, trazem importantes imagens de mundo que podem nos auxiliar nas discussões sobre as fontes jurídicas, especialmente quando essas vozes narram as relações de suas vidas com os imaginários de crença, as liberdades fundamentais e a temática que envolve o direito à igualdade.

Com base na perspectiva habermasiana, acreditamos que o discurso da teoria da justiça, como componente que funda o Estado Democrático de Direito,

[...] não tem que, e nem pode, ser repetido sob as constituições institucionais de uma sociedade justa já instituída, assim como o processo da concretização dos direitos não tem de, e nem pode, tornar-se permanente (HABERMAS, 2002, p. 84).

Para nós, existem certos limites entre a autonomia pública e privada dos cidadãos que estão em processo de construção. Esses limites são estabelecidos para a expressão da vontade política dos cidadãos e ficam disponíveis quando eles têm “[...] a possibilidade de reclamar o ‘valor justo e honesto’ de suas liberdades subjetivas em face da justiça e da legislação” (HABERMAS, 2002, p. 82).

Para Habermas, uma teoria da justiça somente teria condições de dar o suporte a essa situação por meio da regulamentação jurídica que, de forma legítima, pudesse regulamentar o convívio político de uma comunidade. E, então, Habermas propõe outro questionamento que nos parece interessante para a nossa tese: “[...] que direitos pessoas livres e iguais precisam garantir umas às outras quando querem regular seu convívio com os instrumentos do direito positivo e coercitivo?” (HABERMAS, 2002, p. 86).

Acreditamos que as respostas ao questionamento anterior podem ser encontradas nas narrativas de vida de diferentes vozes discursivas, aqui entendidas como sujeitos de direito, pois essas vozes trazem em seus relatos-de-si o exercício discursivo das liberdades individuais nas lutas reivindicatórias pelos direitos humanos e fundamentais. Consideramos também que essas respostas podem ser decifradas por meio dos imaginários sociodiscursivos que perpassam as histórias de vida desses sujeitos languageiros.

Charaudeau (2015a) integra a noção de imaginário sociodiscursivo ao quadro teórico de uma análise do discurso que se desempenha em um espaço de interdiscursividade. Vejamos a abordagem do linguista francês:

Efetivamente, para desempenhar plenamente seu papel de espelho identitário, esses imaginários fragmentados, instáveis e essencializados têm necessidade de ser

materializados. Isso acontece de diferentes maneiras: nos tipos de comportamentos (os ritos sociais da vida cotidiana), nas atividades coletivas (aglomerações, manifestações, cerimônias) que têm por efeito dar corpo aos imaginários; na produção de objetos manufaturados e de tecnologias que dão ao grupo o sentimento de possuir e dominar o mundo (a televisão e a internet dão a impressão de dominar o espaço e o tempo); na construção de objetos emblemáticos que, erigidos como símbolos, “objetualizam” e exibem até a exaltação e, às vezes, até mesmo o fetichismo, os valores identitários aos quais os membros do grupo aderem por assunção mais ou menos voluntária (as bandeiras, as insígnias, os *slogans*, como a foice e o martelo, a cruz gamada, o “*Black is beautiful*” etc.) (CHARAUDEAU, 2015a, p. 206, aspas e itálicos do autor)⁹⁸.

Portanto, a necessidade de materialização dos imaginários sustenta-se por meio de uma racionalização discursiva. Dessa forma, os grupos sociais produzem uma diversidade de discursos que imprimem sentido às materializações. Alguns desses discursos se fixam na tradição escrita, “[...] (ou na tradição oral) de maneira mais ou menos imutável e, assim, podem ser transmitidos de geração em geração: as doutrinas religiosas, as teorias científicas, os manifestos políticos ou literários” (CHARAUDEAU, 2015a, p. 206). Outras configurações discursivas circulam na sociedade com base em aspectos variáveis, “[...] às vezes mais estáveis, como os provérbios, as máximas e os ditados, às vezes menos, como os torneios de linguagem ou as frases circunstanciais, [...]” (CHARAUDEAU, 2015a, p. 206).

Essa materialização discursiva é fundamental na análise das fontes do Direito, especialmente quando elas são lidas por meio das narrativas de vida. As vozes dos sujeitos-que-se-narram transitam em espaços de intersubjetividades e, muitas vezes, dão testemunho das formas de vida experienciadas por identidades coletivas. As narrativas, assim, explicitam a discursivização das diferentes percepções que os indivíduos e as coletividades têm de suas ações sociais e dos acontecimentos que, muitas vezes, implicam ritos e julgamentos.

Sobre a ritualização do discurso narrativo, Foucault afirma:

Suponho, mas sem ter muita certeza, que não há sociedade onde não existam narrativas maiores que se contam, se repetem e se fazem variar; fórmulas, textos, conjuntos ritualizados de discursos que se narram, conforme circunstâncias bem determinadas; coisas ditas uma vez e que se conservam, porque nelas se imagina haver algo como um segredo ou uma riqueza. Em suma, pode-se supor que há, muito regularmente nas sociedades, uma espécie de desnivelamento entre os discursos: os discursos que “se dizem” no correr dos dias e das trocas, e que passam com o ato mesmo que os pronunciou; e os discursos que estão na origem de certo número de atos novos de fala que os retomam, os transformam ou falam deles, ou seja, os discursos que, indefinidamente, para além de sua formulação, são ditos, permanecem ditos e estão ainda por dizer. Nós os conhecemos em nosso sistema de cultura: são os textos religiosos ou jurídicos, são também esses textos curiosos,

⁹⁸ Sobre a “construção de objetos emblemáticos que ‘objetualizam’” [...], Charaudeau faz referência a Bourdieu (1982).

quando se considera o seu estatuto, e que chamamos de "literários"; em certa medida textos científicos (FOUCAULT, 2004 [1970], p. 9).

A representação imaginária que transita nos conjuntos ritualizados de discursos narrados parece retratar a percepção subjetiva da relação que se dá entre os sujeitos em nosso sistema de cultura. Por isso, a materialidade discursiva que se extrai dos diferentes relatos de vida parece cumprir uma função social que é determinante para analisarmos os discursos provenientes das formas de se pensar o Direito. Entendemos que essas narrativas potencializam uma demanda de valores que brotam do cotidiano das práticas sociais.

Esses valores espelham clamores político-sociais que, muitas vezes, conduzem-nos à noção de justiça e às formas de produção do Direito. No entanto, as produções imaginárias que orquestram esses clamores são polissêmicas e ambivalentes. Por isso, criticamos a ideia de universalização que se extrai do Direito e, em especial, da *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão* (1789). Acreditamos que os imaginários diversos, que se deixam entrever nos relatos de vida, contribuem para a percepção crítica de epistemes relevantes para a análise de institutos propagados pela Ciência Jurídica.

Desse modo, qualquer que seja a diversidade dos propósitos de que trata o discurso jurídico, eles deveriam referenciar os valores expressos pela vida em comunidade. No entanto, como esses valores, muitas vezes, encontram-se em concorrência com aqueles positivados pela lei, é preciso que analisemos não apenas a sua existência, mas, também, a sua credibilidade e a força de verdade que se extrai da natureza dos enunciados legislativos.

Quando se trata de verdades extraídas das vozes do oprimido, elas, quase sempre, explicitam atos de resistência. Sabemos que a resistência implica uma ruptura da lógica formal com a qual as significações circulantes e dominantes operam dentro dos processos que conduzem à positivação da Lei. Disso resulta que a escolha de certas determinações expressas no Direito nem sempre corresponde ao coletivo objetivo e nem às subjetividades extraídas das vozes componentes de uma coletividade.

Por isso, concordamos com Charaudeau (2015a) quando, a respeito do discurso político, afirma que o nosso ponto de vista analítico deve se voltar para uma análise dos discursos circulantes, seja nos espaços de discussão, seja nos centros de deliberação. Recordemos que, antes que se consolide a positivação da lei, as matérias são discutidas nas casas legislativas. No entanto, a participação popular nem sempre se torna efetiva ou eficiente. Assim, muitas dessas discussões não se desprendem da confrontação de opiniões e, por isso, elas se cristalizam, quase

sempre, em decisões que geram um efeito de verdade controvertido e propagado pelo Direito. Esses efeitos de verdade

[...] dependem eles próprios das representações construídas por cada grupo social, portanto, dos imaginários que estruturam. Reagruparemos esses discursos de valor (liberdade, justiça, benevolência, sociabilidade, igualdade, harmonia, equilíbrio, tradição etc.) segundo sua filiação a grandes tipos de imaginários sociodiscursivos. (CHARAUDEAU, 2015a, p. 210, aspas do autor).

Entre esses imaginários, Charaudeau (2015a) propõe um enfoque que lhe parece recorrente no discurso político e, por isso, sugere uma análise focada na “tradição”, “modernidade” e “soberania popular”. Entendemos que essas categorias também são relevantes para que analisemos os efeitos de verdade extraídos do discurso jurídico.

CAPÍTULO 3 – ENTRE O DIZER E O DITO... O QUE DIZEM AS NARRATIVAS DE ANTÍGONA?

O direito humano e fundamental de velar os mortos já havia sido discutido pela personagem Antígona da obra homônima de Sófocles em 442 a. C.. Esse direito foi positivado na legislação brasileira, no art. 120 da Lei de Execução Penal (LEP), Lei nº 7.210 de 11 de Julho de 1984. No entanto, ainda em tempos atuais, assistimos a decisões jurisprudenciais que violam a dignidade desse direito conquistado há dois mil anos⁹⁹.

Juntamente à proteção dos rituais fúnebres, há que se considerar o direito ao sepultamento (*jus sepulchri*), que contempla o direito de sepultar, de ser sepultado e de permanecer sepulto. O *jus sepulchri* foi alçado ao patamar dos Direitos Humanos, conforme sentença prolatada pela *Corte Interamericana de Derechos Humanos* (CIDH), concernente ao caso Gomes Lund e outros (“Guerrilha do Araguaia”) versus Brasil, de 24 de novembro de 2010. Na ocasião, o Brasil foi condenado pela Corte Interamericana de Direitos Humanos (CIDH) pelo desaparecimento forçado de integrantes da Guerrilha do Araguaia durante as operações militares ocorridas na década de 1970.

A CIDH alegou a responsabilidade do Estado brasileiro pela detenção arbitrária, tortura e desaparecimento forçado de 70 pessoas, entre membros do Partido Comunista do Brasil (PCdoB) e camponeses, como resultado das ações conduzidas pelo Exército na região entre 1972 e 1975. Além disso, solicitou a responsabilização do Brasil por não ter investigado essas violações, a fim de julgar e punir os respectivos responsáveis, com respaldo na Lei nº 6.683, de 28 de agosto de 1979, conhecida como Lei de Anistia.

⁹⁹ Nesse sentido, destacamos o recente caso do ex-presidente Lula, que teve violado o direito de velar o seu irmão Vavá, em 20 de janeiro de 2019, em razão de uma decisão questionável e tardia do STF, vinda pela voz do ministro Dias Tóffoli. Cf.: “Lula teve negado um direito que não se nega a ninguém há 2000 anos”, diz Lenio Streck. Disponível em: <<https://www.diariodocentrodomundo.com.br/lula-teve-negado-um-direito-que-nao-se-nega-a-ninguem-ha-2000-anos-diz-lenio-streck-por-paulo-henrique-arantes/>>. Acesso em: 11 jun. 2019.

Essa decisão esclarece que houve por parte da Corte o reconhecimento de violações de direitos assim como deveres de reparações pelo Estado brasileiro. Além disso, a jurisprudência da Corte destaca o registro de que o desaparecimento de pessoas implica a própria dignidade da vítima desaparecida e a de seus familiares, respectivamente, o que revela indubitável afronta à memória do falecido, em virtude de seus entes vivos se encontrarem privados da honra de executar seus costumes e rituais fúnebres dedicados aos mortos.

Fizemos esse preâmbulo com uma síntese da história do *jus sepulchri*, no ordenamento jurídico brasileiro, para que possamos compreender a relevância das discussões propostas por Antígona na obra de Sófocles. Filha da união incestuosa de Édipo com Jocasta, irmã de Ismênia, Etéocles e Polinices, Antígona representa uma voz de resistência. Essa voz traz em seu cerne o grito de protesto contra o édito de Creonte que havia determinado o vilipêndio do cadáver de seu irmão Polinices, proibindo o seu sepultamento e determinando que o seu corpo permanecesse à mercê das vicissitudes das aves de rapina.

Sabemos que, ao assumir o poder, Creonte renega a Polinices o direito ao sepultamento como forma de sanção a todos aqueles que fossem contra o governo de Tebas. Por outro lado, concede a Etéocles todas as honrarias fúnebres por considerá-lo digno de Tebas e, portanto, digno desses rituais sagrados.

É nesse lamento que se constrói o coro simbólico de vozes convocadas por Antígona em sua luta pela igualdade e dignidade da pessoa humana. Trata-se de uma luta que se estrutura por meio do sentimento dramático e trágico oriundo dessa proibição imposta pelo rei.

O que nos parece relevante na história contada por Sófocles, especialmente por sua enunciatória Antígona, é a forma como se discutem os princípios da dignidade da pessoa humana e da igualdade de direitos, por meio da atuação de uma voz central que parece nos convocar à reflexão sobre as *fontes do Direito*. Essa discussão se dá por meio de um contrato comunicativo (CHARAUDEAU, 2014 [1983]) que põe em pauta a própria noção de pessoa, tanto como sujeito de direitos e deveres, quanto na condição de sujeito linguageiro dentro da estrutura discursiva do trágico.

Sabemos que a base valorativa da proteção da dignidade da pessoa humana ganhou visibilidade após a Segunda Guerra Mundial, em 1948, com a *Declaração Universal dos Direitos Humanos*, embora haja registros de documentos anteriores a respeito do tema. Nesse sentido, destacamos a *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*, de 1789, e a

Declaração dos Direitos da Mulher e Cidadã, de 1791, escrita pela revolucionária Olympe de Gouges, tema que será tratado posteriormente em um dos capítulos deste trabalho.

No entanto, o coro de vozes convocadas por Antígona nos conduz à ideia de valor da pessoa humana que se constrói ao longo da história da tradição do pensamento humanista, antes mesmo do Iluminismo.

Essa teia discursiva de vozes convocadas pela personagem de Tebas nos conduz a uma importante fonte material do Direito, dada a relevância da historicidade que se extrai dos valores propostos nesse discurso literário, permeado de narrativas oriundas dos modos de vida na Grécia Antiga. Esse coro também nos permite inferir que os alicerces do nosso Direito se erguem por meio das narrativas de vida ou de seus efeitos discursivos (MACHADO, 2016c), provenientes das vozes dos povos que deixaram seus registros e suas memórias no legado literário que perpassa a nossa própria história de vida.

A discursivização da obra *Antígona*, desse modo, desvela-se como uma representação imanente do componente discursivo-teatral dos valores humanos, elemento próprio das tragédias gregas. Antígona, com sua força enunciadora feminina, criada por Sófocles, mostra-nos que o nosso Direito apresenta em suas bases uma composição de dramas não apenas individuais, mas, especialmente, coletivos. Essa dramatização performativa do Direito nos parece relevante para que também possamos traçar algumas considerações sobre as noções de consenso e agir comunicativo, dentro do sistema de direitos, conforme a perspectiva habermasiana (1968, 1971, 1981).

3.1 Direito e Discurso literário: narrativas da teoria da justiça

Preliminarmente, gostaríamos de destacar que o Direito, em todas as suas interfaces, doutrinárias, jurisprudenciais e legislativas, configura-se como uma ciência social aplicada eminentemente narrativa. Afirmamos isso com base em situações concretas que temos observado ao longo da nossa trajetória jurídico-intelectual. Presenciamos narrativas no Direito vindas de diferentes braços da Ciência Jurídica, seja por meio de relatos oriundos das testemunhas de peças processuais, seja por meio de relatos provenientes das vozes de juízes ou

juristas de cortes constitucionais ou, ainda, de doutrinas jurídicas que versam sobre as origens do Direito¹⁰⁰.

É justamente essa relação entre Direito e Literatura que pretendemos defender como o que chamaremos de fonte discursiva do Direito. Alcanhamos esse termo para designar a presença de narrativas literárias como fonte material relevante para a tessitura de argumentos que têm embasado valores caros ao sistema de direitos e garantias constitucionais, tais como igualdade, liberdade e dignidade da pessoa humana.

Nessa esteira, acreditamos que a Análise do Discurso (AD), como disciplina proveniente das Ciências da Linguagem, parece-nos fundamental para nossa trajetória que visa a construir a noção discursivizada de Direito, que se alimenta de narrativas para a composição de suas fontes.

Em 2014, a pesquisadora Ida Lucia Machado trouxe uma interessante reflexão a respeito da tomada do texto literário como objeto de estudo pelo analista do discurso. Vejamos:

Há alguns anos, poderia parecer curioso que uma analista do discurso, como é agora o caso, tomasse um texto literário por objeto de reflexão: felizmente esta época passou! Destacamos aqui a grande contribuição de alguns teóricos franceses para tornar aceitável e bem vista esta união: ressaltamos entre eles Jean Peytard (1983) e Dominique Maingueneau (1986, 1990, 1993, 2004, entre outros). Ambos sempre conduziram suas pesquisas nelas aplicando conceitos vindos da linguística à literatura. E, antes deles, ressaltamos também o encontro de Jackbson (linguista) e Levis-Strauss (antropólogo) que deu origem a uma análise do poema *Les chats*, de Baudelaire, análise esta que resultou em um artigo, publicado em uma revista de antropologia francesa denominada *L'Homme*, em 1962. E, remontando ainda mais no tempo, encontramos, nas primeiras décadas do século XX, produções do grande mestre russo, Mikhaïl Bakhtin, que passava da linguística para a literatura ou que usava uma em proveito da outra com uma facilidade maravilhosa (MACHADO, 2014, p. 42).

¹⁰⁰ Nesse sentido, destacamos algumas das decisões do Supremo Tribunal Federal (STF) que trazem o discurso literário e as narrativas de vida como composição da base argumentativa da decisão jurisprudencial. Cf.: Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI) 4277 e a Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) 132, que reconheceram a união estável entre casais do mesmo sexo. Nessa decisão de 2011, ministros evocaram narrativas de vida oriundas de vozes de diferentes fontes literárias, como Chico Xavier, Fernando Pessoa, Caetano Veloso e outras, para a decisão que conferiu legitimidade jurídica às relações entre casais do mesmo sexo, equiparando-as ao conceito de entidade familiar. Destacamos também a recente decisão sobre a equiparação da homotransfobia a crimes de racismo, conforme Lei de Racismo (7.716/89). Cf.: Ação Direta de Inconstitucionalidade por Omissão (ADO) 26 e Mandado de Injunção (MI) 4733. Nessa decisão de 2019, o relator, ministro Celso de Mello, citou narrativas provenientes de diferentes vozes discursivas: Lord Alfred Douglas, Oscar Wilde, Simone de Beauvoir, Hanna Arendt e outras, para compor o seu argumento contra a visão perversa de mundo a respeito de pessoas transgêneras ou homossexuais. A ministra Rosa Weber afirmou que “[...] o direito à autodeterminação sexual decorre diretamente do princípio da dignidade da pessoa humana”. Em seu voto, ela citou narrativas de vida de Tchaikovsky e o “[...] grande mistério que envolve a sua morte, ocorrida em 1893”, para fundamentar a sua argumentação.

Nossa preferência em pensar o Direito pelo discurso literário vem do fato de que a Análise do Discurso pode contribuir com dados relevantes relacionados à representação do universo social de uma coletividade ou do mundo da vida, como diria Habermas (1981). Essas representações nos interessam, especialmente, quando analisamos uma determinada época ou, ainda, quando buscamos estabelecer pontes e compartilhamento de sentidos entre as formas de pensar de um povo (expressas no texto literário) e suas relações com a vida cotidiana reveladoras de condutas políticas que geram sistemas de direitos.

Por meio da literatura, é possível compreender o universo sensorial das experiências humanas no mundo da vida. Em sua obra *Técnica e Ciência como “Ideologia”*, Habermas (1968), amparado pelo pensamento de Aldous Huxley (1963), indica a importância da literatura para a teoria social. Na visão de Huxley (1963), a literatura faz proposições sobre a vida humana na dimensão privada, e as ciências, de modo geral, indagam sobre certas experiências acessíveis no âmbito das relações intersubjetivas. Dessa forma, Habermas (1968) reconhece a literatura como expressão de um saber prático que engloba processos interpretativos relevantes para o diálogo com as ciências.

Assim, o universo de que se ocupa a literatura pode ser compreendido como

[...] “um mundo em que os homens nasceram, em que vivem e, por fim, morrem; o mundo em que amam e odeiam, em que experimentam o triunfo e a humilhação, a esperança e o desespero, o mundo dos sofrimentos e das alegrias, da loucura e do senso comum, da estupidez, da hipocrisia e da sabedoria; um mundo de todas as espécies de pressão social e de pulsão individual, da discórdia entre a razão e a paixão, dos instintos e das convenções, da linguagem comum e dos sentimentos e sensações para os quais não temos palavras” (HUXLEY, 1963, *apud* HABERMAS, 1968, p. 94, *aspas do autor*)¹⁰¹.

No âmbito da Análise do Discurso, buscaremos captar esse “mundo de que se ocupa a literatura”, por meio da apreensão de seu espaço que nos conduz a uma análise de sua discursividade e seus efeitos em âmbitos social, político e jurídico. Assim, o texto literário, visto como discurso, parece-nos relevante como proposta teórica e metodológica para a discussão das fontes do Direito, inclusive dentro da Ciência Jurídica.

¹⁰¹ Essa visão de Habermas apresentada em sua obra *Técnica e Ciência como “Ideologia”*, de 1968, foi extraída da obra *Literatur und Wissenschaft*, de Aldous Huxley, 1963, p. 14.

Roland Barthes (2013 [1984]), em sua obra *El Susurro del Lenguaje* – más allá de la palabra y la escritura¹⁰², afirma que a literatura tem características que apresentam relações com as ciências. Vejamos:

Possui os mesmos conteúdos que a ciência: efetivamente, não existe uma só matéria científica que, em um dado momento, não tenha sido tratada pela literatura universal: o mundo da obra literária é um mundo total em que todo o saber (social, psicológico, histórico) ocupa um lugar. Desta forma, a literatura apresenta ante nossos olhos a mesma grande unidade cosmogônica de que gozaram os gregos antigos e que tem sido negada pelo estado fragmentário das ciências de hoje (BARTHES, 2013, p. 14, tradução nossa)¹⁰³.

O jurista argentino Diego Valadés (2005) também explicita a relevância da Literatura para a compreensão de sentidos que se refletem no Direito. Em suas considerações preliminares da obra *La Lengua del Derecho y el Derecho de la Lengua*, Valadés destaca:

Certamente, o nexos mais profundo entre o direito e as artes se produz através da literatura. Esses vínculos também existiram ao longo de séculos com a música, as artes plásticas e recentemente com a cinematografia. No entanto, nenhum deles traz registros como aquele que ocorre através da linguagem da palavra, compartilhada pela literatura e pelo direito. [...], os vínculos entre literatura e direito constituem uma fonte inesgotável para a reflexão que, de maneira progressiva, convoca a um crescente número de estudiosos (VALADÉS, 2005, p. 21-23, tradução nossa)¹⁰⁴.

Machado (2014), a seu turno, esclarece que o discurso literário pode ser analisado como uma prática que denuncia, às vezes de forma indireta e outras vezes de maneira irônica, a injustiça de poderes políticos ou de sistemas de opressão. Por isso, escritores de literatura, chamados pela pesquisadora de “iluminados”, quase sempre são confundidos com “loucos”. Nas palavras da pesquisadora brasileira:

¹⁰² Essa obra de Barthes foi traduzida para o português como *O Rumor da Língua*, publicada originalmente em 1984. Tivemos acesso à primeira edição argentina dessa obra, publicada em 2013, e, por isso, utilizaremos essa marca temporal em citações do seu conteúdo.

¹⁰³ No original: [*Tiene los mismos contenidos que la ciencia: efectivamente, no hay una sola materia científica que, en un momento dado, no haya sido tratada por la literatura universal: el mundo de la obra literaria es un mundo total en el que todo el saber (social, psicológico, histórico) ocupa un lugar, de manera que la literatura presenta ante nuestros ojos la misma gran unidad cosmogónica de que gozaron los griegos antiguos, y que nos está negando el estado parcelario de las ciencias de hoy.*]

¹⁰⁴ No original: [*Seguramente el nexos más profundo entre el derecho y las artes se produce a través de la literatura. Esos vínculos también han existido a lo largo de los siglos con la música, las artes plásticas y recientemente con la cinematografía; pero ninguno como el que se registra a través del lenguaje de la palabra; compartido por la literatura y el derecho. [...], los vínculos entre literatura y derecho constituyen una fuente inagotable para la reflexión que de manera progresiva convoca a un mayor número de estudiosos.*].

Efetivamente, há textos literários que revelam, em filigrana, de modo indireto ou por vezes irônico, a força de poderes políticos não muito justos; porém, pelo fato de já terem sido legitimados, tais poderes permanecem, pois ganharam uma forte *credibilidade* social, enquanto outros, melhores e mais justos, que poderiam estar no lugar deles são relegados ou afastados do ambiente social pela poderosa máquina do conformismo estabelecido pelo poder. Queremos com essas palavras mencionar o embate entre autores ou sujeitos escritores que chamamos de “iluminados”, em um sentido bem nosso, como sendo seres dotados de um carisma, de uma luz interior, de um grande talento (baseado mais na intuição que na reflexão) e de uma lucidez tão grande que, várias vezes, esta é confundida propositalmente – pelos que estão no poder – com a loucura. O fato é que vivemos em uma sociedade que sempre preferiu valorizar os “não-iluminados” (no sentido que damos à palavra) e mesmo *les idiots*, como dizia Rimbaud (MACHADO, 2014, p. 43, aspas e itálicos da autora).

As palavras de Machado (2014) nos fazem lembrar que as autoras componentes do nosso *corpus*, Sor Juana e Olympe de Gouges, também foram vistas como “loucas” pelos sistemas de poder. Uma loucura que, quase sempre, esteve associada às denúncias que fizeram contra os sistemas de opressão. No caso de Juana Inés, observamos denúncia aos poderes eclesiásticos e às leituras restritivas da Bíblia que excluía as mulheres do direito à educação ou ao conhecimento, na Nova Espanha do século XVII. No caso de Olympe de Gouges, há também uma associação dessa mulher do povo vista como “louca” por ter criticado a Assembleia Nacional da França, no século XVIII. Na visada da escritora do período iluminista, os revolucionários franceses excluía as mulheres das deliberações políticas e da experiência de uma cidadania efetiva. Trataremos, com mais detalhes, sobre as referidas escritoras nos próximos capítulos da nossa tese.

E sobre a personagem Antígona que compõe o eixo-central deste capítulo? É possível pensarmos nessa voz discursiva como contestadora dos sistemas de poder e, por isso, interpretada como “louca”? Durante o *tête-à-tête* com Creonte, no interrogatório para apurar se ela violou o édito do rei, a voz enunciadora de Antígona declara: “E se agora te parecer que cometi um ato de loucura, talvez louco seja aquele que como tal me condena” (SÓFOCLES, 1997, p. 45).

A visão de loucura proposta por Antígona parece indicar uma relativização do conceito com base no olhar de quem define o sujeito como louco. Assim, a protagonista da obra sofocliana sinaliza que existem certas “loucuras” em atos de condenação que, muitas vezes, são vistas como atos de lucidez, dependendo do ângulo em que se analisa a natureza do ato. Esse questionamento, então, nos conduz a uma importante reflexão sobre a teoria processual do Direito e os atos condenatórios que, algumas vezes, cegam a própria noção de justiça.

Ao questionar o que define um “ato de loucura”, perguntamos, ainda, se seria possível pensar nessa voz enunciativa feminina dentro da proposta teórica defendida por Machado (2016c) como propulsora de efeitos discursivos e, portanto, como fonte do Direito. De antemão, afirmamos que sim, mas dentro de uma lógica discursiva diferente, dado que analisaremos Antígona como uma voz que se constrói no interior do discurso e não como aquela que produz uma obra literária, atributo concedido a Sófocles.

3.2 A complexidade da categoria sujeito e sua ética discursiva

Quando pensamos em narrativas de vida dentro da Análise do Discurso (AD), torna-se importante enfatizar a categoria sujeito e a sua complexidade como um ser construído nos processos intersubjetivos que compõem o discurso e as identidades humanas. Esse sujeito apresenta-se como aquele que traz relatos de si ou como aquele que resgata relatos de outros. Ambos nos parecem convidar a uma reflexão sobre o sentido compartilhado por uma coletividade no que se refere, especialmente, ao agir comunicativo.

Patrick Charaudeau (2008), em sua obra *Petit Traité de Politique à l'usage du Citoyen*, comenta que a construção de uma consciência coletiva é um fenômeno de difícil compreensão e aceitação, especialmente quando pensamos na nossa natureza singular como sujeitos pertencentes a uma sociedade. Assim, o linguista francês nos propõe investigar a respeito da possibilidade de uma ética social em que os indivíduos assumiriam sua parcela de responsabilidade, ainda que estivessem submersos em um mundo marcado por relações de mercantilização generalizada e por sistemas de poder.

Em sua obra, Charaudeau (2008) provoca uma interessante reflexão sobre o processo de construção da identidade coletiva. Nesse sentido:

Sabemos que existe o que chamamos de opinião coletiva. Temos consciência de que vivemos em relação aos outros e que, dessa forma, pertencemos a um grupo social, mas tendemos a acreditar que somos únicos: “Eu sou eu; você é você; ele é ele”, ouvimos isso frequentemente. No entanto, paradoxalmente, quando julgamos os outros, fazemos isso através do grupo a que pensamos pertencer (CHARAUDEAU, 2008, p. 7, tradução nossa, aspas do autor)¹⁰⁵.

¹⁰⁵ No original : [On sait qu'il existe ce que l'on appelle une opinion collective, on a bien conscience que l'on vit en relation avec les autres et que, de ce fait, on appartient à un groupe social, mais on a tendance à croire que l'on est unique : « Moi, c'est moi ; toi, c'est toi ; lui, c'est lui » , entend-on souvent. Pourtant, paradoxalement, lorsque l'on juge les autres, on le fait à travers le groupe auquel on pense que'ils appartiennent.].

Habermas (2016 [1973], a seu turno, trouxe, em 1973, a perspectiva de que não existe uma ontologia sobre a pessoa humana. Essa noção sobre o sujeito é importante para compreendermos as bases da teoria social habermasiana, que se modela pelo agir comunicativo e pela linguagem. Para Habermas, a maneira como nos comportamos é orientada por normas carentes de justificação e sistemas de interpretação garantidores da identidade. Em suas palavras: “Duvido que em geral seja possível identificar algo como constantes psicológicas da natureza humana que restrinjam de dentro o processo de socialização” (HABERMAS, 2016, p. 436-437).

Desse modo, a necessidade comunicativa é um elemento arraigado na cultura humana. Por meio das nossas ações, há um constante processo de reafirmação das nossas personalidades que se dá pelas vias de uma autocompreensão intersubjetiva. Para Habermas (2016), a ação humana é sempre uma ação dotada de sentido, pois internaliza os projetos ou ideais que constituem a nossa vida.

Entendemos que o compartilhamento de sentidos mediado linguisticamente pode ser captado pelas vias das narrativas de vida. E essa apreensão de sentidos é fundamental para que pensemos as origens do Direito dentro dos estudos discursivos. Isso ocorre, especialmente, porque a AD nos permite uma leitura interdisciplinar, conforme afirmamos, que possibilita analisar o Direito em diálogo com outras disciplinas, como a Sociologia, a Literatura e a Antropologia. E, nesse diálogo, a figura do *sujeito que comunica* é fundamental para que pensemos a sociedade e seus processos de organização, dado que a voz do ser de fala, muitas vezes, carrega em seus processos de produção e expressão pontos de vista diferentes. Segundo Machado (2016c),

[...] uma análise do discurso que tem por base conceitos destas disciplinas [antropologia, sociologia e psicologia social] e mais que isso, tem a vocação de ser uma análise comunicativa do discurso, não poderia deixar de lado o *sujeito que comunica* e seu jeito de transformar as coisas do mundo em palavras. Ele pode ter um modo claro ou rebuscado para se exprimir, ser seguro ou inseguro, pouco importa: no caso o que conta é a sua tentativa de comunicação com o seu parceiro. Evidentemente, tal sujeito pode ser visto como individual ou coletivo, com certa autonomia sobre as suas atitudes e ditos e pode ter ou não consciência daquilo que diz ou escreve (MACHADO, 2016c, p. 34, itálico da autora, colchetes nossos).

Para nós, analistas do discurso, o sujeito languageiro e as palavras por ele enunciadas são categorias relevantes para a compreensão dos processos intersubjetivos que captamos por meio de suas narrativas. Esses processos estão relacionados a valores universais ou que se

institucionalizaram como universais. Sabemos que as narrativas humanas são permeadas de tensões, e isso nos motiva a interrogar sobre instituições que se tornaram naturais para nós ou sobre saberes que se constituíram ao longo da história. Desse modo, as experiências com o mundo narrado nos conduzem a uma reflexão sobre o próprio saber que deu origem às teorias, especialmente quando avaliamos as origens do Direito.

Em um dos fragmentos da obra de Sófocles, a voz enunciadora de Antígona busca dialogar com Creonte a respeito de valores universais alinhados à igualdade dos ritos funerários. Na cena seguinte, Antígona é conduzida até o rei para explicar a violação do édito promulgado por Creonte que versava sobre a proibição do sepultamento de seu irmão Polinices. Vejamos:

Antígona

Intentas algo mais do que prender-me para me matar?

Creonte

Eu não. Com isso me dou por satisfeito.

Antígona

Então por que hesitas? Assim como das tuas palavras não me vem nenhum deleite, nem poderá jamais vir, assim também o meu parecer te é desagradável por natureza. E, contudo, onde podia eu granjear fama mais ilustre do que dando sepultura ao meu próprio irmão? Todos os que aqui estão diriam também como aprovam este ato, se o medo não lhes travasse a língua. Mas é que a realeza, entre outros privilégios, goza o de fazer e dizer o que lhe apraz (SÓFOCLES, 1997, p. 46, grifos nossos).

No fragmento destacado, percebemos a tentativa de Antígona de se autodefender da tirania do rei ao evocar o seu parecer sobre a dignidade de dar sepultura a seu irmão. Interessante observar que a voz enunciadora corporificada por Antígona convoca outros sujeitos que, de acordo com o seu ponto de vista, também se alinham ao seu pensamento. Esse alinhamento nos parece indicar a tentativa dessa voz feminina de nos mostrar uma ética coletiva oriunda de um “Todos” que, embora pareçam ter a clareza de suas responsabilidades, temem manifestá-las, diante do valor representado pela figura de Creonte.

Assim, Antígona parece construir-se como um sujeito discursivo que se espelha nas vozes de outros (“Todos”) que, por sua vez, se revelam como vozes silenciadas pelos sistemas de opressão ou pelo medo que lhes trava a língua. Essas vozes parecem compor uma identidade coletiva que brota da tensão entre a responsabilidade do agir, pautado na ética do sepultamento, e o respeito à ordem do rei, diante da obrigatoriedade do cumprimento das normas positivas.

Essa passagem nos parece esclarecedora daquilo que Charaudeau (2008, p. 7) afirmou sobre a nossa ilusória crença de que “Eu sou eu; você é você; ele é ele”. De acordo com o

linguista francês, as nossas identidades, especialmente em processos de julgamento, são construídas tendo em vista o grupo a que pertencemos e não apenas a figura solitária do sujeito.

Antígona, no trecho citado, deixa claro que não pertence ao grupo representado pela tirania de Creonte, embora ela seja também membro da realeza, já que é sobrinha do rei. Essa noção se torna clara quando afirma: “Assim como das tuas palavras não me vem nenhum deleite, nem poderá jamais vir, assim também o meu parecer te é desagradável por natureza” (SÓFOCLES, 1997, p. 46). Notamos, portanto, uma identificação dessa voz enunciativa com “outros” sujeitos que pertencem ao núcleo social de Tebas e que consideram relevante o rito funerário. Percebemos, então, um “eu” que nega o “tu” representado por Creonte e que assume a voz de um “ele” ou “eles”, representada pelo pronome “Todos” que aparece em sua argumentação.

Antígona, em seu diálogo com Creonte, também revela a lição de Habermas (1973), quando se mostra como um sujeito discursivo que se instaura no confronto com o rei. Esse confronto parece explicitar a premissa de que existe um consenso razoável entre aqueles que a escutam e se calam. E há outro consenso de que o silenciamento é provocado pelo medo da desobediência. Nesse diálogo com Creonte, Antígona também traz a sua percepção crítica, como porta-voz do grupo a que pertence, de que “[...] a realeza, entre outros privilégios, goza o de fazer e dizer o que lhe apraz” (SÓFOCLES, 1997, p. 46). Com essa frase, a voz enunciativa revela, de plano, a impossibilidade de um consenso abrangente, diante das especificidades entre os sujeitos que compõem a sociedade e seus pontos de vista.

Sabemos que a linguagem, como instrumento e lugar de poder, é marcada por relações de conflito ao definir pessoas, objetos e ritos. Mas é também a linguagem, por meio de práticas discursivas intersubjetivas, que nos conduz às “[...] condições necessárias de formas de vida emancipadas” (HABERMAS, 2010, p. 131).

Acreditamos que esse ideal emancipatório brota também das narrativas cotidianas que revelam as nossas experiências de vida. Antígona, no fragmento citado, também faz um relato de si quando propõe a pergunta retórica: “E, contudo, onde podia eu granjear fama mais ilustre do que dando sepultura ao meu próprio irmão?” (SÓFOCLES, 1997, p. 46). Nesse fragmento, inferimos que a voz que se autodefende destaca a responsabilidade de sua condição de irmã, o que confere valor às relações de parentesco na defesa do direito ao sepultamento. Nesse trecho, também reconhecemos a presença de um sujeito que comunica, trazendo a base valorativa do seu direito que se pauta em valores fraternos ou no sentimento de irmandade.

Importante comentar, conforme afirmou Machado (2016c), que a teoria semiolinguística focaliza de forma detalhada e distinta o sujeito que comunica. Esse sujeito se inscreve no universo da linguagem não apenas por meio de suas escolhas lexicais, mas também pela presença de si mesmo, quando enfatiza a figura do “eu”.

Concordamos com Machado (2016c), quando afirmou, pela primeira vez, em 1991, em um congresso de professores de francês, em Florianópolis, que esse sujeito é um ser: “Nem completamente livre, nem completamente submisso, eis como vejo este sujeito” (MACHADO, 1991, p. 68)¹⁰⁶.

Em outro momento de sua trajetória acadêmica, Machado (2001) enfatizou:

O homem é um ser social (sentido amplo da palavra) criado/condicionado pela sociedade/cultura do lugar onde vive. Logo, enquanto sujeito-falante, ele “repete” a voz do social, mas o lado psicossocial-situacional lhe garante também uma individualidade. Nem completamente individual, nem completamente coletivo: um amálgama [mescla] dos dois. (MACHADO, 2001, p. 46, aspas, parênteses e colchetes da autora).

No fragmento seguinte da obra de Sófocles, notamos essa ênfase do sujeito que traz e “repete” as marcas (heranças) do outro sobre si mesmo, ecos que se imiscuem em sua própria trajetória de vida social/cultural. Dada a natureza do *corpus* selecionado por nós, essas marcas se dão dentro da estrutura do trágico que traz os universos dos deuses e dos homens como elementos desse amálgama responsável por compor as identidades dos sujeitos. Vejamos como isso acontece em um diálogo entre Ismênia e Antígona:

Ismênia

Ai de mim! Pensa, ó minha irmã, no nosso pai, como ele pereceu odioso e sem glória, ferindo os olhos por suas próprias mãos, assim que descobriu os seus crimes. Depois, a mãe e esposa dele – que de ambas tinha o nome – destrói a sua vida no laço de uma corda. Em terceiro lugar, os nossos dois irmãos, num só dia, morreram às mãos um do outro, cumprindo um destino fatal. E, agora, que só restamos nós as duas, vê lá de que maneira ainda pior acabaremos, se, contra a lei, vamos transgredir o édito dos soberanos ou o seu poder. Pelo contrário, é preciso lembrarmo-nos de que nascemos para ser mulheres, e não para combater com os homens; e, em seguida, que somos governadas pelos mais poderosos, de modo que nos submetemos a isso, e a coisas ainda mais dolorosas. Por isso eu rogo aos que estão debaixo da terra que tenham mercê, visto que sou constringida, e obedeço aos que caminham na senda do poder. Atuar em vão é coisa que não faz sentido.

Antígona

Não serei eu quem te ordene, nem, ainda que o quisesses fazer, colaborarias comigo de bom grado meu. Proceda como entenderes. A ele, eu lhe darei sepultura. Para mim,

¹⁰⁶ Tradução de Machado do original [*Ni tout à fait libre, ni tout à fait soumis, voici comment je vois ce sujet.*].

é belo morrer por executar esse ato. Jazerei ao lado dele, sendo-lhe cara, como ele a mim, depois de prevaricar, cumprindo um dever sagrado – já que é mais longo o tempo em que devo agradar aos que estão no além do que aos que estão aqui. É lá que ficarei para sempre; e tu, se assim te parece, desonra aquilo que para os deuses é honroso (SÓFOCLES, 1997, p. 31).

No fragmento recortado por nós, percebemos a noção de sujeito apresentada por Machado (1991, p.68), “[...] nem completamente livre, nem completamente submisso”. Na voz de Ismênia, nota-se que a sua identidade e o seu agir no mundo se dão por meio da obediência, o que lhe confere a construção de um sujeito feminino submisso às leis e ao poder:

[...] é preciso lembrarmo-nos de que nascemos para ser mulheres, e não para combater com os homens; e, em seguida, que somos governadas pelos mais poderosos, de modo que nos submetemos a isso (SÓFOCLES, 1997, p. 31).

Por outro lado, pela voz de Antígona, percebemos também a noção da construção de um sujeito mais ou menos livre, em uma perspectiva diferente, já que ela enuncia que dará sepultura a seu irmão, mesmo transgredindo o édito do rei: “A ele [Polinices], eu lhe darei sepultura. Para mim, é belo morrer por executar esse ato” (SÓFOCLES, 1997, p. 31). Antígona, assim, traz em sua composição como sujeito o dever de obediência às normas dos deuses.

Mesmo com a proposta de transgressão do édito do rei pautada na obediência aos deuses, Antígona sinaliza um aparente agir autônomo e livre como marca de sua identidade. Essa aparência de autonomia em seu agir é evidenciada pela disputa que trava contra a lei promulgada pelo rei. A escolha que faz Antígona é livre do consentimento que espera receber de Ismênia. No entanto, é importante enfatizar que essa liberdade é envolta em amarras que trazem as cicatrizes trágicas da sua linhagem (filha da relação incestuosa entre Édipo e Jocasta), além do seu compromisso de responsabilidade com valores que entende como cumprimento de um “dever sagrado”.

Assim, Antígona tampouco é livre, mas age em conformidade com aquilo que entende por cumprimento a esse dever, ainda que seja preciso prevaricar. Por outro lado, Ismênia age em conformidade com aquilo que entende por obediência às leis promulgadas pelos homens e aos preceitos daqueles que “caminham na senda do poder”. Essa responsabilidade de obediência, vinda pela voz de Ismênia, parece indicar que a sua liberdade começa a partir do momento em que ela age a favor daqueles que governam a cidade em que vive.

Ambas, Ismênia e Antígona, parecem trazer comportamentos que “repetem” vozes vindas de imaginários diversos. Ismênia, por um lado, evoca o universo feminino que parece “programado” a obedecer às leis dos homens. Antígona, por outro, evoca o universo dos deuses e sua condição de irmã de Polínicês, o que a autoriza a quebrar as normas postas pelo poder dos homens. A evocação desse universo tido como sagrado, alinhado às relações de parentesco, parece sinalizar que Antígona já sabe que irá “repetir” a trajetória trágica de seus pais: “Para mim, é belo morrer por executar esse ato. Jazerei ao lado dele, [...]” (SÓFOCLES, 1997, p. 31).

O fragmento citado, portanto, nos faz pensar na própria natureza do trágico que se baseia numa contradição irreconciliável. Essa noção aparece de forma objetivada na tragédia grega, pois nela a contradição trágica pode situar-se no mundo dos deuses e em seus polos opostos marcados pelos domínios do homem. Essa contradição nos parece o primeiro requisito para que pensemos em um efeito do trágico alinhado à ideia de destino dos seus personagens.

Há, ainda, uma outra ideia que podemos extrair da natureza do trágico e que nos interessa particularmente. Trata-se do fato de que as tragédias apresentam histórias e testemunhos sobre as façanhas e os destinos de seus heróis. Esses relatos são oriundos do universo mítico e mostram a queda de um mundo ilusório pautado numa falsa segurança que leva ao abismo marcado pelo destino, envolto pela intensidade das narrativas de seus protagonistas. Esse ato de narrar dialogado, dentro da estrutura do trágico, nos conduz à possibilidade de relacionar o universo mítico ao nosso próprio mundo, revelando a vulnerabilidade da existência humana. A esse ato chamaremos de efeitos de narrativa de vida, com base nas teorias desenvolvidas por Machado (2016c).

3.3 As narrativas de vida em Antígona e seus efeitos discursivos

Segundo a pesquisadora Ida Lucia Machado (2016c), o “[...] sujeito-enunciador (ou narrador) pode ser levado, em meio a sua fala ou a sua escrita, a produzir alguns efeitos de sentido quando descreve/narra certos enunciados” (MACHADO, 2016c, p. 61). Com base na Teoria Semiolinguística desenvolvida por Patrick Charaudeau (1992), Machado comenta que o linguista francês dividiu esses efeitos da seguinte forma: “[...] *efeitos de realidade ou ficção, efeitos de conhecimento (saber), efeitos de confiança e, finalmente, efeitos de gênero*” (MACHADO, 2016C, p. 61, itálicos da autora).

De acordo com Charaudeau (1992, p. 698), os efeitos de gênero são decorrentes de alguns procedimentos discursivos que sinalizam a possibilidade da percepção de determinados gêneros, como o poético, o trágico, o jornalístico, etc., em razão de já terem sido excessivamente repetidos no universo dos discursos.

Machado (2016c) esclarece essa visada de Charaudeau quando exemplifica que o enunciador/narrador ao “começar uma história pela fórmula ‘Era uma vez ...’ já indica um desejo de dar à narrativa ou ao relato um *efeito de gênero*: o de um conto maravilhoso” (MACHADO, 2016c, p. 68, itálicos da autora). Assim, os efeitos de gênero são possíveis de serem identificados em diversas materialidades discursivas, romances, poesias, contos, entre outras.

Concordamos com Machado (2016c), quando afirma que os efeitos de gênero são recorrentes e muito mais comuns do que pensamos. Eles indicam uma ruptura do contrato comunicativo inicial, pois um leitor, por exemplo, quando começa a ler uma reportagem em uma revista informativa, pode se dar conta, de repente, de que está lendo uma publicidade “disfarçada” em um documento jornalístico.

Desse modo, acreditamos que, dentro do gênero trágico – nosso objeto de pesquisa neste capítulo –, é possível identificarmos um efeito narrativo, se considerarmos alguns mecanismos linguísticos que nos conduzem a essa percepção. Vejamos como isso ocorre:

A história da família real de Tebas, linhagem dos Labdácidas, é uma das mais conhecidas no universo da mitologia grega. Essa história já havia sido esboçada nos poemas homéricos que narravam a expedição de Polínicês, os rituais fúnebres em honra a Édipo, o incesto, entre outros temas.

Nessas narrativas, já se faziam notar dados relevantes do mito que se perpetuaram nos relatos deixados como legado cultural para a humanidade. Nesse sentido, destacamos: proibição de descendência a Laio; nascimento e viagem de Édipo; tentativa de deciframento do enigma da esfinge; encontro de Édipo com um desconhecido (seu pai), a quem o mata; subida de Édipo ao trono de Tebas, via casamento com Jocasta (sua mãe); nascimento de seus quatro filhos (Etéocles, Polínicês, Antígona e Ismênia), entre outros.

Desse modo, há uma repetição da lenda de Édipo e sua linhagem pelos poetas e dramaturgos, de diferentes épocas da história literária, em uma extensão significativa que nos conduz a pensar a saga da família dos Labdácidas como narrativas de vida ou, melhor, como *efeitos de narrativas de vida*, conforme teorias desenvolvidas por Machado (2016c).

Essa percepção ocorre já no primeiro momento quando lemos a tragédia escrita por Sófocles, que se inicia com um prólogo dialogado. Nessa estrutura textual preambular, identificamos alguns dados espaciais e temporais dos acontecimentos preliminares da suposta narrativa que se desenvolverá.

Desse modo, o primeiro contato que temos com a obra de Sófocles nos situa em um contexto de uma noite que ainda não acabou, frente ao Palácio Real de Tebas, momento em que Antígona conta a sua irmã Ismênia o que acaba de saber a respeito do édito proclamado pelo seu tio Creonte.

Antígona

Ismênia, minha irmã, minha querida irmã, por ventura (*sic*) conheces na linhagem de Édipo algum mal que Zeus ainda não fizesse cair sobre nós duas, sobre as nossas vidas? Não há dor, não há desgraça, não há vergonha, não há desonra que eu não tenha visto no número das minhas e tuas penas. E agora, que nova é essa que toda a cidade afirma, desse édito que o general acaba de promulgar? Tu sabes? Tu já ouvistes? (*sic*) Ou acaso ignoras que a maldade dos nossos inimigos avança sobre aqueles que nos são caros?

Ismênia

Sobre os que nos são caros, Antígona, nem uma palavra me chegou, nem doce nem dolorosa, desde que fomos privadas dos nossos dois irmãos, que, num só dia, pereceram às mãos um do outro. Depois que, esta noite, o exército dos Argivos se pôs em marcha, nada mais soube, nem de bom, nem de mau (SÓFOCLES, 1997, p. 29).

Essa primeira cena da obra de Sófocles nos permite pensar em alguns dos efeitos discursivos mencionados por Charaudeau (1992). A estrutura dialogal da cena nos conduz a um momento de cumplicidade entre as irmãs, o que indica um efeito de confiança, marcado, inclusive, pelo verbo “conheces” incorporado à pergunta inicial que Antígona faz a sua irmã. A resposta de Ismênia que descreve a marcha do “exército dos Argivos” nos parece indicar efeitos de realidade/ ficção. E, por fim, a remissão que Antígona e Ismênia fazem à “linhagem de Édipo” (“desde que fomos privadas dos nossos dois irmãos”), nos permite pensar em efeitos de narrativas de vida, pois conseguimos reconhecer a associação de fatos relevantes relacionados à vida das personagens.

Quando Antígona interpela a sua irmã com a pergunta “Ismênia, minha irmã, minha querida irmã, por ventura (*sic*) conheces na linhagem de Édipo algum mal que Zeus ainda não fizesse cair sobre nós duas, sobre as nossas vidas?” (SÓFOCLES, 1997, p. 29), notamos uma importante intervenção do sujeito-enunciador. Essa intervenção, marcada pela voz de Antígona, parece buscar uma apreciação pessoal de sua irmã Ismênia a respeito do tema que se discute, ou seja, o conteúdo do édito do rei.

A estratégia de captação da apreciação da irmã é feita pela formulação retórica contida no vocativo “irmã, minha querida irmã”, o que nos parece indicar um traço de união e afetividade na tentativa de compartilhar opiniões pessoais sobre o édito promulgado. O efeito de confiança também é percebido quando a voz enunciativa revela o desconforto que esse édito do rei provocou nela e, ao que parece ser, em “toda a cidade”. Assim, Antígona insinua para a sua irmã que essa lei que “o general acaba de promulgar” é uma norma questionável.

A respeito dos efeitos de realidade/ficção, Charaudeau (2014) comenta que esses efeitos discursivos devem ser tratados em conjunto, “[...] visto que o fenômeno de alternância entre esses dois modos de visão do mundo é que constitui o principal interesse de muitos relatos” (CHARAUDEAU, 2014, p. 140).

Identificamos esse efeito de realidade/ficção na fala de Ismênia quando enuncia a partida do “exército de Argivos” dentro do lapso temporal “noite” que marca a cena discursiva. Esse acontecimento da partida do exército nos parece relevante para a compreensão da resposta que Ismênia formula diante da pergunta de sua irmã, o que, de certa forma, a exime de sua alienação. Ismênia parece enunciar que a partida do exército é um dado relevante que lhe tomou toda a atenção naquele momento, impedindo-a de saber sobre outros temas que circulavam na cidade naquela noite. Dessa forma, Ismênia diz que nada sabe do édito do rei, pois, quando “o exército dos Argivos se pôs em marcha, nada mais soube, nem de bom, nem de mau” (SÓFOCLES, 1997, p. 29).

Assim, a resposta que Ismênia dá à pergunta de Antígona sobre o seu conhecimento a respeito do édito do rei é marcada por um elemento exterior ao plano discursivo. Trata-se da referência à marcha do exército dos cidadãos de Argos e sua conseqüente partida da cidade de Tebas.

Charaudeau (2014) afirma que esses efeitos de realidade/ficção nos permitem pensar numa imagem dupla do sujeito que os produz em seus discursos. Essa imagem está associada à percepção desse sujeito do mundo exterior àquele que é descrito/narrado, e à articulação do seu ponto de vista como parte interessada em sua própria organização discursiva.

A resposta de Ismênia, então, nos provoca uma reflexão a respeito da sua identidade ou do seu comportamento dentro da cena discursiva. Ao que parece ser, a irmã de Antígona insinua um questionamento a respeito daquilo que interessa ser discutido naquela noite: se é o édito do rei ou a partida do exército.

Sabemos, de acordo com a mitologia grega, que a referência ao “exército dos Argivos” nos conduz aos relatos dos Epígonos, ou seja, os sete jovens de Argos que fazem parte da lenda mitológica “os Sete contra Tebas”, que conquistaram essa cidade grega depois dos seus sete pais a terem perdido dez anos antes. A partida do “exército dos Argivos”, relatada por Ismênia, indica realmente um acontecimento importante que marca uma trégua para a cidade de Tebas.

Desse modo, Ismênia parece invocar um interdiscurso ao fazer referência à “guerra dos descendentes”, conforme relatos da tragédia de Édipo:

Os Epígonos, que em grego significa “Descendentes”, como foram chamados os novos generais, reuniram em Argos um exército muito maior do que aquele de seus pais. Determinaram que Tersandro, filho de Polinice, seria o novo rei de Tebas (STEPHANIDES, 2016, p. 145, aspas do original)¹⁰⁷.

Ao evocar a marcha do “exército dos Argivos” e a privação do convívio com os seus irmãos, como argumentos para o seu desconhecimento do édito do rei, Ismênia parece não demonstrar interesse em saber ou atuar a respeito das consequências provocadas pelo conteúdo desse édito. Essa falta de interesse nos parece ainda mais evidente quando Ismênia afirma que, após a partida do exército, “nada mais soube, nem de bom, nem de mau”. Nessa lógica discursiva, é esperado que o interlocutor questione ou demonstre alguma curiosidade sobre o tema proposto pelo locutor, trazendo uma simples pergunta: o que aconteceu? No entanto, Ismênia se cala e nada questiona sobre a ordem do rei. Antígona, por sua vez, insiste em buscar algum apoio ou auxílio de sua irmã para romper com a norma promulgada por Creonte. E, dessa forma, mais uma vez, a interpela:

Antígona

Mas sei-o eu, e por isso te mandei vir para fora do palácio, a fim de que só tu o ouvisses.

Ismênia

Que é? Pareces perturbada por alguma notícia.

Antígona

Pois não distinguiu Creonte, na sepultura, um dos nossos irmãos, e desonrou o outro? A Etéocles, segundo se diz, tratando-o de acordo com a justiça e a lei, ocultou-o sob a terra, de uma maneira honrosa aos olhos dos mortos do além. Quanto ao cadáver de Polinices, perecido miseravelmente, diz-me que foi proclamado aos cidadãos que ninguém o recolhesse num sepulcro, nem o lamentasse, mas sim que o deixasse sem

¹⁰⁷ Tivemos acesso à mitologia helênica Édipo, recontada por Menelaos Stephanides, em sua primeira edição digital (2016).

gemidos, por enterrar, tesouro bem-vindo para as aves de rapina, quando lá do alto espreitam, em busca da alegria de um repasto. [...] (SÓFOCLES, 1997, p. 30).

Nesse fragmento, identificamos uma ênfase no efeito de confiança quando Antígona afirma: “Mas sei-o eu, e por isso te mandei vir para fora do palácio, a fim de que só tu o ouvisses” (SÓFOCLES, 1997, p. 30). O destaque concedido à expressão “Mas sei-o eu”, marcando a presença desse sujeito que sabe algo e quer confidenciar o conteúdo do assunto que sabe, parece-nos um interessante indicativo de reforço à confiança. Recordemos que, no fragmento anteriormente analisado por nós, aquele que inaugura o preâmbulo, Ismênia não indagou Antígona sobre aquilo que ela sabia. Ainda assim, a protagonista reforça que deseja compartilhar com sua irmã o que acabou de descobrir.

O efeito de confiança nos parece ainda mais claro quando Antígona diz: “[...] e por isso te mandei vir para fora do palácio, a fim de que só tu o ouvisses.” (SÓFOCLES, 1997, p. 30). O deslocamento para fora do ambiente palaciano, com o objetivo de que apenas Ismênia ouça o sucedido (“ouvisses”), parece-nos também criar o efeito de confiança necessário como estratégia de captação da atenção da interlocutora.

É exatamente nesse instante de cumplicidade que Ismênia desloca a sua atenção para escutar o que Antígona tem a lhe dizer: “Que é? Pareces perturbada por alguma notícia” (SÓFOCLES, 1997, p. 30). A brecha comunicativa deixada por Antígona, de que só pode confidenciar o tema fora do palácio, e o interesse suscitado em Ismênia indicam suspense ou mistério sobre aquilo que se quer dizer. Assim, essa abertura da escuta de Ismênia captada por aquilo que sabe Antígona parece indicar também uma abertura a outro efeito, o chamado efeito de gênero.

Machado (2016c) esclarece que, quando escreveu sua dissertação de mestrado em 1985, observou que os chamados *fait-divers* apresentavam a particularidade de misturar estilos. Anos depois, relendo os documentos compilados para seu trabalho de pesquisa, Machado (2016c) percebeu que as notícias, em geral, deixavam evidente a presença de efeitos de gêneros. Nas palavras da pesquisadora:

Estes [os efeitos de gênero] podiam vir diretamente da tragédia grega ou de livros policiais, onde o suspense é senhor absoluto. Esses *efeitos* colocados habilmente na escrita de *faits divers* contribuem para aumentar sua dramaticidade e podem, enfim, ser considerados como estratégias de captação do leitor (MACHADO, 2016c, p. 72).

Concordamos com Machado (2016c), quando afirma que esses efeitos podem contribuir para a dramaticidade e, especialmente, para a captação de leitores. É exatamente esse o tom que Antígona confere ao diálogo com Ismênia. Uma mistura de efeitos que nos conduz à percepção de uma outra estratégia languageira que nos parece ainda mais ousada, a que se refere aos efeitos de narrativas de vida (MACHADO, 2016c). Vejamos o que nos diz Machado (2016c) sobre o tema:

Embora o chamado efeito de gênero de Charaudeau seja bastante amplo, vamos ousar um pouco e sugerir aqui um novo *efeito discursivo: o efeito de narrativa de vida*. Pois, existem documentos que não pertencem ao *gênero genealógico* propriamente dito e, mesmo assim detêm fragmentos que levam a uma espécie de minibiografia do *sujeito-falante*. Por exemplo, quando escrevemos um artigo ou capítulo de livro para uma coletânea, os organizadores desta geralmente nos pedem para enviarmos um resumo que fale de nós: quem somos, onde trabalhamos, quais são as áreas de estudo que nos interessam, quais nossas publicações mais recentes, enfim, coisas do gênero, resumidas em cinco ou seis linhas. O que aí escrevemos faz parte de nossa história de vida, mas não pode ser considerado como nossa história de vida, a que estaria em uma autobiografia (se fosse o caso). Depoimentos sobre si, podem aparecer rapidamente em gêneros diversos tais como entrevistas concedidas a jornais, em poemas, em trocas comunicativas diversas onde, em meio a outros assuntos, de repente, certos *sujeitos-falantes* contam casos relativos a sua infância ou à sua vida em geral (MACHADO, 2016c, p. 72, itálicos da autora).

O diálogo entre Antígona e Ismênia nos parece ilustrar um possível efeito de narrativa de vida, conforme aponta Machado (2016c). Isso ocorre porque ambas trazem relatos, durante a troca comunicativa, sobre as suas próprias histórias de vida, marcadas por fatos diversos, como a privação do convívio com os irmãos Etéocles e Polinices, que morreram em batalha, a partida do “exército dos Argivos” de Tebas, a relação das personagens com a “linhagem de Édipo” e com o universo de Zeus, além da reação de indignação que Antígona demonstra sentir ao saber do édito de Creonte. Interessante observar que esses fatos diversos estão marcados também pelos efeitos de confiança, realidade e ficção, conforme explicitamos, o que nos parece indicar ainda mais subjetividade para as visões de mundo das personagens.

Notamos, ainda, que as vozes dos sujeitos-enunciadores se desdobram em uma subjetividade de “eus” que nos parece interessante para pensarmos nos efeitos de narrativas de vida em seus diálogos. Assim, Antígona, por exemplo, assume as identidades de irmã de Ismênia, irmã de Etéocles e Polinices, sobrinha de Creonte, filha de Édipo e Jocasta, além de porta-voz dos assuntos da cidade. Embora as mulheres gregas, naquela época, não fossem consideradas cidadãs, é interessante observar como Antígona se desloca para fora do palácio para discutir a vida na cidade e formas de intervenção diante do édito do rei.

Esse deslocamento de Antígona para fora do espaço palaciano também nos remete a um possível deslocamento de sua condição de enunciadora para o acoplamento de uma outra instância, a que chamaremos de sujeito-narrador. Assim, durante o diálogo com sua irmã Ismênia, Antígona se autoconstrói como uma voz responsável por fazer o elo entre o universo político que estrutura a polis e o universo privado, marcado pela realeza, especialmente pelas mulheres, que vivem no universo patriarcal limitado pelas próprias muralhas da vida palaciana.

Antígona assume essa identidade de um sujeito-narrador quando busca contar diretamente a Ismênia o que sabe sobre a norma que acaba de ser promulgada pelo rei: “Mas sei-o eu, e por isso te mandei vir para fora do palácio” (SÓFOCLES, 1997, p. 30). A ênfase no “eu” nos indica também outro elemento importante para pensarmos nos efeitos de narrativas de vida. Trata-se da própria subjetividade daquele que assume o ato de narrar, ou ainda, a subjetividade do sujeito que performatiza o lugar do contador de histórias, ou, no caso, do porta-voz da cidade.

Nesse sentido, vale lembrar algumas palavras de Charaudeau (2014), quando afirma que contar “[...] não é somente *descrever* uma sequência de fatos ou acontecimentos, como dizem os dicionários” (CHARAUDEAU, 2014, p. 153, itálico do autor). A figura do “contador” é a base da narrativa. E, muitas vezes, esse sujeito “contador” assume as identidades de narrador, escritor, testemunha e, por que não, de personagens de uma tragédia. O “contador” é entendido por nós como uma figura investida de intencionalidade, “[...] isto é, de *querer transmitir alguma coisa* (uma certa representação da experiência de mundo) a alguém, um “destinatário” (que se poderá chamar de *leitor, ouvinte, espectador, etc.*) [...]” (CHARAUDEAU, 2014, p. 153, itálicos do autor).

Antígona nos parece cumprir esse papel. Como porta-voz do seu clã e da vida na cidade, ela assume a identidade de uma “contadora”, ou ainda, de um sujeito-narrador que se reveste de subjetividade não apenas para transmitir a ordem do rei, mas para também colocá-la em debate, juntamente com sua irmã.

Contar nos parece representar uma busca recorrente de respostas às perguntas fundamentais que fazemos durante as nossas práticas cotidianas. E essa busca se constrói também pela subjetividade das nossas visões de mundo. Em Antígona, percebemos uma encenação subjetiva quando ela incorpora em seu discurso a pergunta: “E agora, que nova é essa que toda a cidade afirma, desse édito que o general acaba de promulgar? Tu sabes?” (SÓFOCLES, 1997, p. 29).

A pergunta proposta por Antígona provoca, entre outros efeitos, aquele que consideramos como efeito de confiança, pois, ao indagar a sua irmã sobre “a nova”, ela abre uma brecha discursiva para um possível compartilhamento de opiniões. E, como sabemos, o ato de compartilhar pontos de vista pode vir acompanhado de elementos de subjetividade. Nesse sentido, vale resgatar algumas palavras de Benveniste:

A “subjetividade” sobre a qual nos referimos aqui é a capacidade do locutor de se colocar como “sujeito”. Ela se define, não pelo sentimento que cada um sente de ser ele-mesmo [...] mas como uma unidade psíquica que transcende a totalidade das experiências vividas que essa capacidade reúne, e que assegura a permanência da consciência. Ora, nós acreditamos que essa “subjetividade” [...] é tão somente a emergência no ser de uma propriedade fundamental da linguagem. É “ego” quem diz “ego”. É lá que encontramos o fundamento da “subjetividade” que se determina pelo estatuto linguístico da “pessoa” (BENVENISTE, 1966, p. 259-260, apud Machado, 2016c, p. 81-82, aspas do original)¹⁰⁸.

Interessante observar que o estatuto linguístico da “pessoa” é um tema que interessa não apenas aos estudos discursivos, mas também aos estudos jurídicos. Acreditamos que a noção de sujeito ou de pessoa brota não de uma lógica ontológica, conforme afirmamos em tópicos anteriores, mas do interior das relações discursivas mediadas pela linguagem. E nessa mediação, as narrativas ou seus efeitos nos parece ser um ponto central para a identificação e compreensão do eu.

De acordo com Habermas, se partimos do pressuposto de que somos seres linguisticamente constituídos e de que

[...] a sociedade é entendida como processo generativo de uma realidade estruturada de uma forma de sentido: (a) Quem é o sujeito deste processo generativo, ou será que tal sujeito não existe? (b) Como deve ser pensado o modo do processo generativo [da sociedade]? [...] (HABERMAS, 2010 [1971], p. 38).

Concordamos com a proposta habermasiana de que a sociedade é um processo generativo mediado por atos de fala. Nesse sentido, a noção de “sujeito” deve ser pensada nas interações intersubjetivas que brotam linguisticamente da prática social humana. Acreditamos que as categorias “pessoa” e “sujeito”, portanto, apresentam uma complexidade que dificulta a

¹⁰⁸ A tradução desse fragmento foi feita por Machado (2016c). No original: [*La “subjectivité” dont nous traitons ici est la capacité du locuteur à se poser comme “sujet”. Elle se définit, non par le sentiment que chacun éprouve d’être lui-même [...] mais comme l’unité psychique qui transcende la totalité des expériences vécues qu’elle assemble, et qui assure la permanence de la conscience. Or nous tenons que cette “subjectivité” [...] n’est que l’émergence dans l’être d’une propriété fondamentale du langage. Est “ego” qui dit “ego”. Nous trouvons là le fondement de la “subjectivité”, qui se détermine par le statut linguistique de la “personne”.*]

própria noção de suas representações, conforme foram modeladas pelo Direito. Se considerarmos que sociedade é uma forma de vida que se constitui por atos de fala, notamos pressupostos idealizantes na própria constituição dos sujeitos que compõem o núcleo social.

Retomando a obra de Sófocles, percebemos que Antígona parece se constituir como um sujeito que não se conforma apenas em observar e cumprir uma norma oriunda de um saber técnico, representado pela voz de Creonte e pelo seu interesse em estipular regras de conduta para a vida em sociedade. Antígona representa, então, esse sujeito que se autoconstrói em suas próprias narrativas e nas práticas linguísticas que compartilha com seus interlocutores. A voz de Antígona representa o questionamento daquilo que foi instituído e, por isso, propõe uma discussão sobre o conteúdo de validade das normas que definem a vida das pessoas na cidade.

Ao propor essa discussão, essa voz apresenta elementos subjetivos que nos fazem lembrar as nossas próprias narrativas de vida como seres sociais. Por isso, acreditamos que, durante o diálogo entre Antígona e Ismênia, há efeitos de narrativas de vida produzidos durante a sua tentativa de compartilhamento de sentidos, a respeito do valor dos rituais fúnebres e do direito a sepultar e velar os mortos. Antígona provoca um questionamento sobre o conteúdo de validade da norma ao interrogar a sua irmã: “Pois não distinguiu Creonte, na sepultura, um dos nossos irmãos, e desonrou o outro?” (SÓFOCLES, 1997, p. 30).

Além disso, Antígona conta a sua irmã os efeitos da crueldade do ato de Creonte ao determinar que o corpo de Polinices não fosse sepultado, pois a ordem é “[...] que o deixasse sem gemidos, por enterrar, tesouro bem-vindo para as aves de rapina” (SÓFOCLES, 1997, p. 30).

Nos fragmentos da obra de Sófocles recortados para a nossa análise, percebemos também a intencionalidade de Antígona em expressar simbolicamente, durante a troca discursiva com sua irmã, possíveis desvios éticos contidos na ordem do rei a respeito de temas como honra, distinção e igualdade. Esses desvios mostrados por Antígona parecem autorizá-la a proceder como voz contestadora que rompe com a ação comunicativa.

A esse conteúdo simbólico de ruptura e à tentativa de compartilhamento de sentidos durante a ação de desobedecer ao rei e dar sepultura ao irmão, chamaremos de efeitos do agir comunicativo.

Conforme Habermas (1968), a ação comunicativa pode ser entendida como uma interação simbolicamente mediada pela linguagem. Desse modo, o agir comunicativo

[...] orienta-se segundo *normas de vigência obrigatória* que definem as expectativas recíprocas de comportamento e que têm de ser entendidas e reconhecidas, pelo menos, por dois sujeitos agentes. As normas sociais são reforçadas por sanções. O seu sentido objectiva-se na comunicação linguística quotidiana. Enquanto a validade das regras e estratégias técnicas depende da validade de enunciados empiricamente verdadeiros ou analiticamente corretos, a validade das normas sociais só se funda na intersubjectividade do acordo acerca de intenções e só é assegurada pelo reconhecimento geral das obrigações (HABERMAS, 1968, p. 57-58, itálicos do autor. Grafia original).

Importante lembrar que o agir comunicativo se faz presente nas práticas comunicativas que modelam a vida em sociedade. Nas nossas interrelações no mundo fático, quando discutimos um assunto, quase sempre buscamos compartilhar sentidos nos processos comunicativos e, para isso, nós nos valem de estratégias de captação do nosso interlocutor, tendo em vista a adesão de pontos de vista. Assim, a tentativa de Antígona de compartilhar sentidos com Ismênia sobre o conteúdo do édito de Creonte confere outros efeitos às narrativas das irmãs, além daqueles que discutimos.

A expressão *efeitos do agir comunicativo*, criada por nós, indica que existem certas circunstâncias languageiras em que o agir comunicativo não se integraliza em sua pretensão original. Em outras palavras, para que se tenha o agir comunicativo, conforme Habermas (1968), torna-se necessária uma ação orientada por normas de expectativas recíprocas de comportamento, entendidas e reconhecidas, por pelo menos dois sujeitos interlocutores. Quando há tensão no sentido que se objetivava compartilhar na comunicação linguística, surgem certos efeitos, que saem da lógica da ação e se transportam para o domínio do discurso.

Esses efeitos parecem se destacar na relação dialogada que Antígona mantém com Ismênia e Creonte. Como não há uma possibilidade de entendimento entre esses agentes, há uma lógica de ruptura da ação, que desencadeia, por sua vez, novas ações, como a sepultura do irmão, mesmo diante da proibição, e a sentença final que Creonte prolata ao sujeito desobediente.

Destacamos que, para nós, torna-se possível identificar esse provável efeito do agir comunicativo, porque estamos trabalhando com uma análise do discurso enunciativa, que nos permitiu identificar outros efeitos, conforme afirmamos. Por isso, interessa-nos pensar como se dá a expressão simbólica de sentidos em nossas práticas quotidianas ou em reflexos dessas práticas, quando resgatados pelo discurso literário.

Como propõe Habermas (2010 [1071]), “[...] o sentido tem ou encontra sempre uma expressão simbólica” (HABERMAS, 2010, p. 30). E essa expressão simbólica brota das trocas

intersubjetivas que fazemos mediadas pela linguagem, tendo em vista a relação que mantemos com o nosso “mundo da vida social”. Desse modo, “[...] aparentemente extraímos os pontos de vista da interpretação de movimentos de uma modificação privativa da pré-compreensão do nosso próprio mundo da vida social” (HABERMAS, 2010, p. 31).

Antígona tenta convencer a sua irmã de que a ordem de Creonte deve ser desobedecida e, por isso, evoca a pré-compreensão que tem dos rituais sagrados, do universo dos deuses e das responsabilidades oriundas da relação de parentesco que, na sua visão, não podem ser modificadas por Creonte. Vejamos:

Antígona

[...] Assim se conta que o bom de Creonte mandou anunciar a ti e a mim – sim, a mim, digo eu – e que há de vir aqui proclamar estas decisões claramente aos que as não conhecerem, e a prática desse ato não terá por coisa de pouca monta, mas quem quer que o cometa incorre em crime de lapidação pública nesta cidade. Tais são os fatos, e em breve mostrarás se tens caráter ou se da tua nobreza fizeste vileza.

Ismênia

E que adianto eu, nestas circunstâncias, minha pobre irmã, em atar ou desatar este nó?

Antígona

Vê se queres cooperar e atuar comigo.

Ismênia

Em que espécie de risco? Que estás a premeditar?

Antígona

erguendo a mão

Se junto com esta mão vais levantar o cadáver.

Ismênia

Acaso pensas em dar-lhe sepultura, quando isso está interdito à cidade?

Antígona

Sim, a esse irmão que é meu e teu, ainda que o não queiras. Não me acusarão de o ter atraído.

Ismênia

Ó desvairada, que te proíbe Creonte!

Antígona

A ele não lhe é dado separar-me dos meus (SÓFOCLES, 1997, p. 30-31).

Nesse fragmento, Antígona e Ismênia parecem extrair os seus pontos de vista de uma compreensão simbólica que têm do mundo social em que vivem, marcando suas diferenças. Assim, de plano, Antígona demonstra uma forte preocupação com a responsabilidade que advém dos vínculos de parentesco, especialmente, no que se refere aos rituais fúnebres.

Ismênia, por sua vez, explicita um ponto de vista que se alinha ao universo prático, aquele que gera a vida na cidade e que traz proibições de condutas.

O diálogo das irmãs revela que os princípios de organização social são complexos, pois existem imagens de mundo que tensionam em nossas interações comunicativas. De acordo com Habermas (2016 [1976]), as imagens de mundo “[...] são constructos altamente complexos, determinados por formas de consciência cognitivas, linguísticas e prático-morais, [...]” (HABERMAS, 2016, p. 266). Dessa forma, a atuação em conjunto não é uma prática fixada “de uma vez por todas”, especialmente, quando “[...] mecanismos de regulação de conflito incorporam um saber prático que se deixa analisar em termos de estruturas de interação e formas de consciência moral” (HABERMAS, 2016, 266).

Desse modo, Ismênia parece incorporar a noção de que vivemos no interior de instituições dadas que nos definem e que trazem entendimentos ou proibições que devemos compartilhar. Sem dúvida, não podemos ignorar que há uma certa sensatez na percepção de Ismênia, pois ela reconhece o valor proibitivo das normas postas pelo poder soberano e seu dever de obediência¹⁰⁹. Essa noção nos parece clara quando ela diz: “Acaso pensas em dar-lhe sepultura, quando isso está interdito à cidade?”, e ainda, “Ó desvairada, que te proíbe Creonte!” (SÓFOCLES, 1997, p. 31). Importante observar que a decisão de Antígona também é interpretada por sua irmã como um desvario, ou seja, uma contingência daquilo que define a loucura.

Conforme afirmamos, muitas vezes o sujeito é qualificado como louco porque passa a ocupar o espaço da contestação. E esse espaço quebra a lógica de uma suposta racionalidade compartilhada. Antígona, então, desperta-nos para “[...] um comportamento *desviado*, que viola as normas vigentes, provoca sanções que só estão vinculadas à regra de forma externa, ou seja, por convenção (HABERMAS, 1968, p. 58, *itálico do autor*).

Antígona também nos chama atenção para uma pretensão universalista de princípios que também devem ser obedecidos, pois são decorrentes de saberes e crenças que se acumulam ao longo da história de nossas vidas. Essa voz enunciadora parece incorporar “normas internalizadas” que definem as nossas “estruturas da personalidade” (HABERMAS, 1968, p. 58, *itálico do autor*). Durante o diálogo analisado por nós, Antígona confirma o seu desvio e

¹⁰⁹ Nesse sentido, destacamos o posicionamento de François Ost, que considerou o ato de Antígona como imprudente por ter ignorado as objeções sensatas de Ismênia e por ter violado a lei positiva promulgada por Creonte. Cf.: OST (2004). Na nossa tese, não aprofundaremos essa discussão, pois interessa-nos, por ora, analisar a postura de Antígona como contestadora do édito. No entanto, consideramos o papel de Ismênia importante para futuras pesquisas.

reafirma à sua irmã que dará sepultura a Polinices, mesmo diante da proibição de Creonte, pois “[...] a esse irmão que é meu e teu, ainda que o não queiras. Não me acusarão de o ter atraído” (SÓFOCLES, 1997, p. 31).

Assim, Antígona expressa a sua visão de mundo que a levará a uma ação e a seus efeitos de sentido: aqui nos referimos à decisão de “levantar o cadáver”. A decisão de dar sepultura ao irmão provoca uma discussão, dentro e fora do plano discursivo do universo trágico, a respeito da obediência aos valores que conduzem a vida na pólis. A voz de Antígona parece representar, então, uma consciência prático-moral, gerada pelos processos interacionais, que lhe permite negar o que existe como norma técnica de organização social para construir um saber maior que autoriza a sua ação de dar sepultura ao seu irmão Polinices. Conforme Habermas, nós aprendemos não “somente na dimensão do saber tecnicamente utilizável para o desdobramento das forças produtivas, mas também na dimensão da consciência prático-moral, determinante para as estruturas de interação” (HABERMAS, 2016, p. 233).

A voz de Antígona, então, parece representar a noção de que agimos porque as nossas ações fazem sentido para nós, o que nos permite pensar em efeitos do agir comunicativo. Desse modo, a ação de Creonte com a promulgação do édito sugere que quanto mais o Estado ou as instâncias legitimadoras do poder são chamadas a agir, mais precisam justificar o conteúdo de suas ações. Para Antígona, a ação oriunda de Creonte carece de justificação, pois existe um valor maior marcado por laços de consanguinidade que não pode ser rompido nem mesmo pelo édito do rei.

Ao erguer as mãos e perguntar a sua irmã se ela também vai auxiliá-la a “levantar o cadáver”, Antígona, mais uma vez, produz efeitos de confiança, realidade, ficção e agir comunicativo, estratégias de captação de interlocutores conforme afirmamos. Esses efeitos parecem colaborar para a nossa percepção de que esses diálogos produzidos dentro do gênero trágico estão repletos de efeitos de narrativas de vida, dada a natureza discursivizada dos dramas existenciais da vida em sociedade.

Como vimos na cena entrecortada, a conduta de Ismênia indica não adesão aos propósitos de Antígona. Essa ação voltada para a obediência do édito de Creonte sugere que, na visão de Ismênia, existe uma imposição normativa sobre a sociedade que intervém na tradição cultural e que não agrada a todos.

As cenas sofoclianas, portanto, parecem indicar uma discussão a respeito de sistemas socioculturais, universalidade de leis morais e limites de normas constituídas pela ação humana.

Nesse sentido, Habermas entende que “[...] o sistema sociocultural cria pretensões que não podem ser satisfeitas nos sistemas constituídos de maneira autoritária” (HABERMAS, 2016, p. 449), o que parece ilustrar a insatisfação de Antígona diante do édito de Creonte.

Além disso, as cenas discursivas em pauta nos conduzem à percepção de que existem significações intersubjetivas, oriundas das nossas práticas comunicativas, que demandam reciprocidade ou expectativas de comportamento. Essas expectativas, quando norteiam as nossas narrativas de vida e trazem reflexos das lutas diárias, que travamos por reconhecimento de direitos e valores, deslocam-se do plano do agir comunicativo e entram na esfera do discurso. Recordemos que, para Habermas (2010), quando surgem dúvidas no compartilhamento de sentidos, os termos da interação são questionados e entram como objeto de disputa. É nessa disputa que nasce o conceito de discurso na teoria habermasiana.

Desse modo, o diálogo entre Antígona e Ismênia traz a própria noção da discursivização da subjetividade nas identidades humanas ou nos seres de fala, o que nos permite reconhecer a relevância dos efeitos discursivos surgidos durante as discussões sobre suas visões de mundo e suas experiências de vida.

3.4 Quem é “essa mulher”?... nasce Antígona, desvanece Sófocles

A complexidade da voz de Antígona, dentro das narrativas do trágico, conduziu-nos a uma proposta de análise enunciativa dessa voz feminina com o objetivo de compreendermos melhor as suas origens. Antes, porém, de analisarmos o surgimento, ou melhor dito, o nascimento da personagem Antígona, gostaríamos de destacar que, no âmbito dos estudos discursivos, o ato de linguagem é uma totalidade que integra vários sujeitos languageiros em sua composição. Senão, vejamos:

Conforme afirmamos, no capítulo 2 da nossa tese, Charaudeau (2014) sustenta que, nos contratos comunicativos, há um sujeito comunicante, conhecido como EUc, e um interlocutor ou destinatário ideal, representado por um TUD que, por sua vez, é modelado pelo EU. Ao que parece ser, esse EU comunicante tem sobre esse TUD um certo domínio de suas ações, dado que o coloca em uma posição, cuja suposição da intenção de fala do EU será sempre perceptível para esse TUD. “Assim, sempre haverá um TUD presente no ato de linguagem, quer esteja explicitamente marcado, quer não” (CHARAUDEAU, 2014, p.45). Igualmente, é importante destacar que existem vários TUD correspondentes a um mesmo ato de linguagem.

Nesse sentido, podemos nos perguntar a respeito dos destinatários ideais imaginados pelo sujeito comunicante Sófocles quando escreveu sua obra *Antígona* em 442 a.C.¹¹⁰. Acreditamos que esses destinatários estavam enredados no próprio sistema político, jurídico e artístico que se ergueu na época em que viveu Sófocles, dado que a representação teatral de *Antígona* perpassa por valores humanos contraditórios presentes em toda sociedade, e, em especial, naquela caracterizada pela vida em Tebas.

Segundo pesquisadores¹¹¹, a repercussão da tragédia foi tão grande que, em pouco tempo, Sófocles foi eleito estrategista. A peça foi apresentada pela primeira vez, provavelmente nos anos de 441 a.C., no Teatro Grego em Atenas, na competição das Grandes Dionísias ou Dionizadas, evento sobretudo religioso, realizado anualmente, sempre no início da primavera grega (março). Acreditamos que o comunicante Sófocles idealizou os destinatários de sua peça (políticos, pessoas influentes naquela sociedade, intelectuais, artistas e outros) alinhados ao próprio projeto artístico que se ergueu pela voz de *Antígona*, o que o conduziu, certamente, ao sucesso do contrato comunicativo que se estabeleceu entre sua obra e os interlocutores da época.

As circunstâncias discursivas que fazem parte da produção e interpretação da obra *Antígona* nos conduzem a uma reflexão sobre outros elementos estratégicos do contrato comunicativo que levam em conta a dupla dimensão explícito e implícito do fenômeno linguageiro. Essa dimensão confirma uma assimetria entre os processos de produção e interpretação do ato de linguagem que se faz notar no transcurso temporal quando analisamos a obra com uma perspectiva contemporânea. É nesse emaranhado que surge a voz de *Antígona*, como uma enunciadora que parece ocupar um lugar de destaque discursivo que escapa, a nosso ver, da posição de uma simples personagem.

Charaudeau (2014), ao argumentar sobre a assimetria do processo comunicativo, observa, entre outras coisas, que as circunstâncias do discurso geram um outro interlocutor, conhecido como TU' ou TUi, que age fora do ato de enunciação produzido pelo EU. Esse TUi assume o *status* de um sujeito responsável pelo processo de interpretação que transcende ao domínio do EU, devido à posição que ocupa.

Essa posição, na visada do linguista francês, nos conduz a um sistema de interpretação que pode remeter ao EU que comunica uma imagem diferente daquela que se instaurou primitivamente no ato discursivo. Surge, assim, o espaço dedicado à instauração do EUe,

¹¹⁰ Há uma discussão a respeito dessa marca temporal. Adotaremos a data prevalecente entre 441 a.C. e 442 a.C., conforme observamos em nossas pesquisas.

¹¹¹ Nesse sentido, C.f.: GRIFFITH (1989).

conhecido por nós, analistas do discurso, como EU enunciador. Chamaremos essa instância comunicativa de sujeito enunciador, categoria percebida e, por que não, também construída pelo TUi, sujeito interpretante.

Dessa forma, a voz de Antígona, para nós, sujeitos interpretantes e analistas do discurso, ocupa um espaço enunciativo que, de certa forma, ofusca a imagem do seu criador. Na Ciência Jurídica, quando evocamos as origens do Direito Natural, Antígona aparece quase como uma metonímia do *jusnaturalismo*¹¹², assumindo, por vezes, o espaço de um sujeito que nos faz lembrar a figura do comunicante, ainda que seja discursivizado por um ser de papel e não tenha o requisito de um sujeito de carne e osso. A voz de Antígona também assume a dimensão do sujeito enunciador, na medida em que argumenta a sua visão enunciativa da teoria da justiça no plano do discurso. Pouco se fala de Sófocles no Direito, algo se diz sobre Antígona, o que nos permite considerá-la não apenas como uma voz discursiva, mas como a própria encarnação de um possível ideal do justo.

O jurista Paulo Nader (2014), ao traçar a sua percepção sobre os fundamentos do Direito, cita a voz de Antígona como aspecto material relevante para que possamos construir uma definição de Direito Natural. Essa ideia de Direito parte do pressuposto de que todo ser humano é dotado de uma natureza e um fim. A natureza está atrelada às propriedades que compõem o ser e define o fim que se pretende realizar na sociedade, tendo em vista as características dos seres humanos. Por isso, para que se tenha uma certa ordem geral das coisas, torna-se indispensável que a sociedade se organize com certos elementos protetivos que possam resguardar a natureza humana.

Nader (2014) argumenta que, na literatura grega, precisamente no diálogo entre Antígona e o rei Creonte¹¹³, há de forma expressa e inequívoca a crença na ancestralidade do Direito Natural e a sua superioridade em relação ao Direito Positivo com seu viés temporal. Isso ocorre porque Creonte, como sabemos, havia determinado que Polinices, morto em batalha, não fosse sepultado. Antígona, então, questiona a legitimidade dessa ordem vinda do rei Creonte, e sustenta o seu ponto de vista contestador quando afirma que as ordens do rei não valem mais do que as leis não escritas e imutáveis dos deuses, pois estas não são uma construção dos tempos atuais, e ninguém sabe exatamente quando nasceram.

¹¹² Lembramos que o *jusnaturalismo* tem sido definido como uma corrente de pensamento que reúne várias ideias que surgiram, no decorrer da história, acerca da noção de Direito Natural que, por sua vez, tem se apresentado sob diferentes orientações. Cf.: NADER (2014).

¹¹³ Aprofundaremos a análise desse diálogo no tópico 3.5 deste capítulo, quando abordarmos alguns dos direitos pelos quais clama a voz de Antígona.

Na obra de Sófocles, esse posicionamento de Antígona aparece explicitado no seguinte trecho:

Creonte

E ousaste, então, tripudiar sobre estas leis?

Antígona

É que essas não foi Zeus que as promulgou, nem a Justiça, que coabita com os deuses infernais, estabeleceu tais leis para os homens. E eu entendi que os teus éditos não tinham tal poder, que um mortal pudesse sobrelevar os preceitos, não escritos, mas imutáveis dos deuses. Porque esses não são de agora, nem de ontem, mas vigoram sempre, e ninguém sabe quando surgiram (SÓFOCLES, 1997, p. 45).

Com esse fragmento da obra de Sófocles, Nader (2014) esclarece que a noção de Direito Natural deve levar em conta

[...] a permanente aspiração de justiça que acompanha o homem. Este, em todos os tempos e lugares, não se satisfaz apenas com a ordem jurídica institucionalizada. [...] Por inclinação, ao questionar o Direito Positivo vigente, o homem busca, em seu próprio sentimento de justiça e de acordo com a sua visão sobre a *ordem natural das coisas*, encontrar a legitimidade das normas que lhe são impostas (NADER, 2014, p. 373, itálicos do autor).

O que nos chama a atenção na argumentação de Nader, além da busca de conceitos jurídicos na literatura, é a forma como o jurista evoca o diálogo entre Antígona e Creonte. Ao questionar o édito do rei, Antígona parece ressurgir, dentro da doutrina jurídica de Nader, quase como se fosse um ser de carne e osso, dotado de autonomia numa possível lógica de elaboração sobre a teoria da justiça. Nader dedica apenas algumas palavras sobre a importância desse diálogo, mas, ao explicitá-lo, em sua obra, ressalta a força simbólica da voz dessa personagem feminina como elemento de contestação da insuficiência do Direito Positivo.

Importante comentar que o positivismo jurídico, que atingiu o seu ápice no início do século XX, é visto como uma teoria suscetível a várias críticas. Na visão de Nader, o positivismo jurídico tem sido visto como uma doutrina limitada a seu campo de observação e análise concreta de fatos, reduzindo, assim, o próprio significado que se extrai do componente humano. Em suas palavras, o positivismo jurídico é uma teoria

[...] que não satisfaz às exigências sociais de justiça. Se, de um lado, favorece o valor segurança, por outro, ao defender a filiação do Direito a determinações do Estado, mostra-se alheio à sorte dos homens. O Direito não se compõe exclusivamente de normas, como pretende essa corrente. As regras jurídicas têm sempre um significado,

um sentido, um valor a realizar. Os positivistas não se sensibilizaram pelas diretrizes do Direito (NADER, 2014, p. 385-386, grifos nossos).

No diálogo entre Antígona e Creonte, explicitado anteriormente, notamos a presença de alguns sujeitos languageiros que provocam o nosso olhar para uma análise do teor de verdade extraído da cena discursiva que critica o Direito positivo. Creonte convoca um TU, representado pelo verbo “ousaste” direcionado a sua interlocutora Antígona. Esta, por sua vez, marca o seu espaço de fala com a presença do EU, sinalizado pelo pronome pessoal e pelo verbo “entendi”. Além disso, a voz de Antígona convoca outros sujeitos languageiros (“Zeus”, “a Justiça”, “deuses infernais”)¹¹⁴, que, por meio de uma construção discursiva de autoridade, vinda de outros tempos, parecem se sobrepor à fragilidade e às imperfeições dos homens quando proclamam seus éditos em nome de uma suposta justiça temporal.

A voz de Antígona, nessa passagem, parece reforçar o seu entendimento (“eu entendi”) de que, como destinatários do Direito Natural, o legislador, incorporado pela figura de Creonte, deveria ser, ao mesmo tempo, um observador dos fatos sociais e um analista das leis ancestrais que conduzem a natureza humana.

Ao afirmar que as leis de Creonte não foram promulgadas por Zeus e nem pela Justiça, Antígona, imbuída de sua voz enunciadora, indica que a base principiológica do Direito não é criada pelo homem. A voz da heroína grega levanta um questionamento sobre a legitimidade dessas normas positivas postas pelo Estado, dado que elas, nem sempre, revelam valores ancestrais oriundos de uma ética discursiva que deveria ser, ao mesmo tempo, imutável e universal.

Importante esclarecer que a noção de Direito Natural tem sido apresentada sob duas perspectivas:

[...] como ontologia e como deontologia. Os jusnaturalistas que defendem o Direito Natural ontológico admitem o Direito Natural como ser do Direito, como o legítimo Direito. Os jusfilósofos partidários do Direito Natural deontológico representam esse Direito apenas como um conjunto de valores imutáveis e universais, mais identificado com a Ética” (NADER, 2014, p. 375).

No diálogo entre Antígona e Creonte, explicitado por nós, notamos o início de uma discussão sobre a justiça que se debruça sobre os universos ôntico e deôntico presentes na

¹¹⁴ Acreditamos que Antígona convoca para seu discurso hiperenunciadores, conforme Maingueneau (2008), que trazem sustentação a sua argumentação. Por ora, não abordaremos esse tema dos hiperenunciadores nas análises iniciais do *corpus*, mas dedicaremos um capítulo final que buscará alinhar essa categoria da Análise do Discurso à lógica da Revolução Francesa.

fundamentação do Direito posto em pauta. Trata-se de um diálogo entre duas vozes que se apresentam dentro de uma organização enunciativa textual (plano de base) modalizada.

O pesquisador Wander Emediato (2013), com base em trabalhos desenvolvidos por Laureandeu (2004), Parret (1983) e outros pensadores, afirma que a tratativa logicista das modalidades na linguística apresenta como tendência uma categorização de lógicas subjetivas e lógicas objetivas. No entanto, essa forma dicotômica de categorizar a modalização indica fragilidade teórica, dado que o discurso se faz por meio de certa complexidade que transcende conceituações deterministas. Vejamos:

As lógicas subjetivas dizem respeito à ação do sujeito sobre o mundo, ao fazer, é uma lógica deontica. As lógicas objetivas se ligam ao ser e correspondem a uma lógica ontica e alética. Essa divisão é, para Laureandeu, insuficiente, e ele propõe considerar uma lógica subjetiva do conhecer/criar/julgar que enquadraria as modalidades epistêmicas e apreciativas, e entre ela e a lógica objetiva, uma lógica mista correspondente às modalidades deontica e volitiva. Essa categorização parece relevante na medida em que sinaliza para uma distinção entre três dimensões da enunciação: a dimensão apreciativa e assertiva, de um lado, a dimensão demonstrativa e veriditativa, de outro lado, e uma terceira, relativa ao dever e ao querer (EMEDIATO, 2013, p. 84).

No excerto do diálogo entre Antígona e Creonte, recortado por nós, notamos que a organização enunciativa desse fragmento ocorre das seguintes maneiras: na instância interna, existem três tipos de modalização: objetiva, interlocutiva e subjetiva. Nota-se que a voz de Antígona, ao apreciar e julgar o édito de Creonte, produz uma argumentação subjetiva que incorpora elementos epistêmicos e apreciativos. Além disso, essa voz feminina, ao questionar o édito do rei, transita em uma lógica híbrida que se instaura entre as perspectivas subjetiva e objetiva, que, por sua vez, resvala em elementos deonticos e volitivos. Vejamos como isso ocorre:

Ao enunciar seu ponto de vista, Antígona convoca, na fundamentação da argumentação, alguns nomes, adjetivos, verbos, advérbios e pronomes que se alinham à noção que consideraremos como “subjetivemas”¹¹⁵. Entre eles, destacamos: “a Justiça”, “preceitos imutáveis”, “deuses infernais”, “eu entendi”, além de outras palavras que compõem a sua sustentação de que as normas “não são de agora, nem de ontem, mas vigoram sempre”.

¹¹⁵ A noção de “subjetivemas” (RABATEL, 2013) chegou até nós, por meio de uma explanação feita pelo pesquisador Wander Emediato, em 2015, quando ministrou a disciplina Fundamentos de Linguística do Texto e do Discurso II: Teorias do Discurso.

Emediato (2015) alerta que quanto menos ôntica for a modalização, mais esta se encaminha para a perspectiva subjetiva, que, por sua vez, é marcada pelos subjetivemas representados por qualquer categoria da língua, ou seja, por qualquer classe de palavras. Dessa forma, verbos, advérbios, adjetivos, nomes, conectores, preposições, ou seja, qualquer palavra pode ser considerada subjetivema, desde que o pesquisador explicito o motivo por considerá-la assim.

Essas palavras consideradas por nós como subjetivemas parecem compor o teor argumentativo da enunciação de Antígona que nos conduz à tese de negação ou crítica ao direito positivo, conforme explicitado por Nader (2014). Ao empregar expressões modalizadoras, a voz de Antígona parece assumir uma apreciação da justiça que remonta à ancestralidade, pois os seus argumentos se pautam em imaginários de crença relacionados aos “deuses infernais” que a autorizam a violar a norma promulgada por Creonte, ou seja, aquela posta pelo poder do Estado.

Importante comentar que, ao enunciar “E eu entendi que os teus éditos não tinham tal poder”, o sujeito enunciador incorporado em Antígona nos conduz a uma reflexão sobre a modalização híbrida, que, conforme afirmamos, pode ser entendida tanto com a perspectiva epistêmica quanto com o viés axiológico.

Isso se explica, pois, no campo epistêmico, a análise do verbo “entender” (“entendi”) denota que não pode haver equiparação entre as normas ditadas pelos deuses e aquelas escritas pelos mortais, o que, mais uma vez, indica o teor de verdade que se extrai da defesa da violação da norma promulgada por Creonte. Para Castilho e Castilho (1992. p. 206), a modalização epistêmica expressa “uma avaliação sobre o valor de verdade e as condições de verdade do valor da proposição”.

A necessidade epistêmica, portanto, enfatiza o conteúdo proposicional em relação ao qual o sujeito enunciador indica a sua adesão. Esse viés epistêmico normalmente vem acompanhado de palavras e/ou expressões como “realmente”, “evidentemente”, “sem dúvida”, “mesmo”, “de jeito nenhum”, entre outras. Quando Antígona enuncia “Porque esses não são de agora, nem de ontem, mas vigoram sempre, e ninguém sabe quando surgiram” (SÓFOCLES, 1997, p. 45), notamos a presença de expressões que marcam esse potencial de verdade, especialmente, quando se diz “não são de agora, vigoram sempre”.

Por outro lado, nota-se também uma carga valorativa axiológica que configura a presença de subjetivemas dentro dessa composição epistêmica. Isso parece ocorrer quando se

ressalta o valor da proposição “eu entendi” como elemento subjetivo de contestação a um preceito ditado por um mortal, dado que esse preceito viola algo qualificado como imutável, dentro da lógica das leis eternas ditadas pelos deuses. O eu que se destaca vem de uma voz marcada pelas relações de parentesco e com forte apego ao *nomos* oriundo das leis ancestrais ditadas pelos deuses. A proposição “Eu entendi” é também uma resposta à interrogação de Creonte sobre a violação das leis dos homens, o que marca o cenário interlocutivo desse fragmento citado por nós.

Como sabemos, a modalização interlocutiva é composta de atos ilocucionários, em especial, ordens, pedidos, autorizações, proibições, entre outros. Creonte inaugura um ato ilocucionário quando propõe a pergunta: “E ousaste, então, tripudiar sobre estas leis?”. A pergunta do rei Creonte, quando analisada no plano enunciativo, parece também assumir um componente deontico, que se extrai do pressuposto linguístico aberto pelo verbo “Ousaste”. Nessa brecha discursiva, nota-se o posicionamento desse enunciador de que as normas ditadas pelos homens não podem ser violadas, dado que elas são escritas e ditadas para todos os membros da sociedade.

De maneira geral, os modalizadores deonticos indicam que o enunciador considera a proposição e seu conteúdo como um estado de coisas que deve ou precisa ocorrer obrigatoriamente. Assim, a modalidade deontica se faz notar com clareza nos processos linguísticos de interação, quando há uma cena discursiva em que o enunciador deseja atuar sobre o interlocutor.

Na visada de Parret (1983), os enunciados que são epistêmicos ou deonticos são anteriormente mais subjetivos do que objetivos. Para o autor, inclusive as asserções implicam uma lógica comprometida epistemicamente, com pouco conteúdo de neutralidade.

A voz de Antígona parece nascer dessa lógica intersubjetiva que busca um compartilhamento de sentidos. É justamente essa lógica que embasa a teoria da ação comunicativa proposta por Habermas (1981). Em sua obra *Fundamentação Linguística da Sociologia*, volume 1, Habermas, em suas “prelecções”, publicadas em 1971, esclarece que o sujeito nasce do acoplamento do seu ponto de vista, posto em cena no plano externo e interno do ato de linguagem. A ação humana é, dessa forma, caracterizada por uma movimentação de atos de linguagem que trazem a imanência da pretensão de significar.

Esse compartilhamento de sentidos, na visada habermasiana, faz brotar a lógica espiralada da gestação da sociedade que gera a si mesma, enquanto os seus membros se

constituem em suas intencionalidades. Não se trata, portanto, de um constructo artificial, mas de uma lógica de gestação social que brota da própria constituição do componente humano mediado linguisticamente por processos intersubjetivos.

A forma como a voz de Antígona aparece na ciência jurídica como símbolo da expressão do Direito Natural, especialmente na obra de Paulo Nader (2014), e a percepção de como essa voz nasce na tragédia grega de Sófocles nos parecem intrigantes. Por isso, nos interessa uma compreensão do nascimento dessa voz feminina pelas vias do Texto, do Discurso e da Hermenêutica Historicista¹¹⁶.

Tendo em vista a visada de Charaudeau (2014) e seu alinhamento aos estudos discursivos, podemos afirmar que o EUC (sujeito comunicante) é, assim como o TUi, um sujeito agente que se posiciona como se fosse um locutor e articulador de fala. Não resta dúvidas de que, na obra de Sófocles, o EUC refere-se ao próprio dramaturgo que articula as falas de suas personagens, atribuindo papéis, identidades e contextos performativos. Na tragédia, essa noção nos parece lógica, especialmente, quando analisamos o início da peça em que são apresentados os personagens da performance teatral. Assim começa a obra *Antígona*:

PERSONAGENS DO DRAMA

Antígona
 Ismênia
 Coro dos Anciãos de Tebas
 Creonte
 Guarda
 Hêmon
 Tirésias
 Mensageiro
 Eurídice
 Segundo Mensageiro (Mensageiro de dentro de casa)
 A cena representa a frontaria do palácio real de Tebas.
 Antígona e Ismênia saem do palácio. É noite ainda (SÓFOCLES, 1997, p. 29).

Sem dúvida, Sófocles é o iniciador do processo linguageiro quando lista e denomina os “personagens do drama”. Esse processo é marcado pelas circunstâncias discursivas e pelos procedimentos linguísticos que articulam as dimensões intencional e interpretativa em direção ao TU. Charaudeau (2014) afirma que o EUC é, assim como o TUi, um sujeito agente que se constitui como locutor e articulador de fala. Portanto, o EUC “[...] é o iniciador do processo de

¹¹⁶ Metodologia desenvolvida por Jürgen Habermas, inspirada em Gadamer, para a propositura de seu projeto de reconstrução da teoria social.

produção, processo construído em função das *Circunstâncias de Discurso* que o ligam ao TU e que constituem sua intencionalidade” (CHARAUDEAU, 2014, p. 48, itálicos do autor).

Ao abrirmos a primeira página da obra de Sófocles, conseguimos reconhecer o direcionamento inicial que o EUC faz ao apresentar as personagens em um listado que põe em seu topo a presença de Antígona. Também percebemos que esse início textual, peculiar às peças teatrais, explicita certos procedimentos linguísticos que se valem de categorias de língua componentes da organização descritiva: “nomear”, “localizar-situar”, “qualificar”.

Charaudeau (2014) esclarece que os procedimentos linguísticos para “nomear” têm o objetivo de conferir existência aos seres. Assim, nasce discursivamente “Antígona”, “Ismênia” e os outros seres de papel explicitados na lista dos “personagens do drama”. A categoria da Denominação com base em nomes comuns ou em nomes próprios tem, portanto, a função precípua de identificar seres. Essa identificação pode ocorrer com base em um ponto de vista geral (conhecido como classe de pertinência) ou como um ponto de vista particular (alinhado ao conteúdo de especificidade).

Como sujeitos interpretantes, quando identificamos o nome Antígona na lista dos personagens da tragédia, podemos afirmar que uma associação, quase que imediata, nos conduz ao teor implícito dessa denominação e da carga valorativa que ela carrega.

Assim, o nome Antígona nos conduz à dimensão mítica da personagem e às seguintes informações: Antígona (em grego Ἀντιγόνη), figura da mitologia grega, é irmã de Ismênia, Polinices e Etéocles, filhos do casamento incestuoso entre Édipo e Jocasta. Além de outros detalhes, sabemos, com base numa leitura breve da mitologia grega, que Antígona foi a única filha que não abandonou Édipo quando ele foi expulso do reino de Tebas, pelos seus dois filhos. Sabemos também que Polinices tentou convencê-la a não partir do reino, enquanto Etéocles se mostrou indiferente a sua partida. Antígona, então, acompanhou o pai em seu exílio até a sua morte. Quando ela voltou a Tebas, seus irmãos Polinices e Etéocles brigavam pelo trono.

A identificação de Antígona, quando analisada como categoria de língua, permite-nos considerar a personagem como arquétipo mítico marcado por uma forte base valorativa alinhada às noções de destino e relação familiar. Como plano de fundo, a denominação de Antígona ressurgue, dentro da composição do trágico, engrandecida pelo sofrimento e pela coragem. Antígona, assim, nasce de uma relação incestuosa e carrega em si a noção preliminar de que o sujeito do trágico está, inevitavelmente, enredado em um conflito insolúvel.

Charaudeau (2014) acrescenta que, como oposição ao processo de Denominação, existe a categoria da Indeterminação. Essa categoria abre uma brecha discursiva para pensarmos na noção de atemporalidade ou de imprecisão como efeito de mistério. Esse efeito discursivo nas tragédias gregas, especialmente, parece indicar um certo suspense a respeito daquilo que poderá acontecer dentro da estrutura do trágico. Notamos esse efeito na indicação final das “personagens do drama” quando se diz que “Antígona e Ismênia saem do palácio. É noite ainda” (SÓFOCLES, 1997, p. 29, grifos nossos).

Essa marca temporal imprecisa de que “ainda é noite” nos desperta uma certa curiosidade, como sujeitos interpretantes, a respeito do que poderia acontecer dentro desse lapso temporal de uma noite que ainda não acabou. Esse alargamento da noite, sem dúvida, é importante para analisarmos a futura conduta de Antígona, no transcorrer da peça, que a levará a violar a norma ditada por Creonte.

Além dos procedimentos linguísticos empregados para a Denominação e Indeterminação, Charaudeau (2014) esclarece que há categorias linguísticas relevantes para localizar-situar. O emprego dessa categoria tem o objetivo de propiciar ao relato uma perspectiva espaço-temporal, “[...] jogando essencialmente com a precisão, o detalhe e a *identificação dos lugares e da época de um relato*” (CHARAUDEAU, 2014, p. 137, itálicos do autor). Na visada do linguista francês, também há categorias de língua que apresentam os lugares e o tempo incertos ou sem uma *identificação* particular. Essa proposta de incerteza pretende pôr em cena destinos e arquétipos que são relevantes para as análises discursivas.

No fragmento citado, a respeito dos “personagens do drama”, notamos que o sujeito comunicante cria, de antemão, um plano enunciativo que situa o cenário inaugural com informações de que “A cena representa a frontaria do palácio real de Tebas.” E, ainda, que “Antígona e Ismênia saem do palácio” (SÓFOCLES, 1997, p. 29). As indicações referentes ao “palácio real”, à cidade “de Tebas” e ao deslocamento das personagens em direção ao lado de fora do palácio são componentes relevantes da encenação descritiva que se pretende destacar.

Por esses dados, marcamos as ideias prévias de que as narrativas do trágico ocorrerão em um contexto tebano, pertencente à realeza, já que se marca a fachada do palácio tebano em primeira mão. Além disso, um dado curioso nos chama a atenção: trata-se do deslocamento das personagens Antígona e Ismênia para fora do ambiente palaciano. Esse deslocamento parece indicar que algo sucederá naquela noite que ainda não acabou. Assim, no plano enunciativo, são marcados dois espaços importantes: um de natureza privada, identificado pelo ambiente

característico do palácio. E outro, de natureza pública, marcado literalmente para aquilo que se encontra às margens do palácio ou fora dele.

Essa distinção entre espaços público e privado é importante se levarmos em conta a própria narrativa do trágico que se centra em polos da vida real, atravessados pelas contradições que brotam da trajetória humana, quando esta é colocada em xeque diante do universo dos deuses. Desse modo, essa distinção preliminar, explicitada juntamente com o elenco que compõe os “personagens do drama”, parece indicar o contorno que se dá à própria natureza do trágico, situando-o entre dois mundos: aquele composto dos deuses e seus valores eternos e o outro criado pelo universo temporal dos homens, que determina comportamentos em nome da pretensão de uma organização social.

Importante lembrar que os procedimentos linguísticos empregados para denominar, situar e localizar conferem um efeito de realidade à encenação descritiva. Esse efeito nos permite pensar numa intencionalidade do sujeito comunicante de dar vida a seres de papel dentro do plano enunciativo.

Essa encenação nos parece processual e indica também a intencionalidade do sujeito comunicante de conduzir o seu projeto de fala a um propósito preciso, ou seja, a condução discursiva trágica dos dilemas da vida humana que fazem parte do escopo das tragédias.

No entanto, quando analisamos que, em regra, o EUC é uma espécie de “[...] testemunha de um determinado *real*¹¹⁷” (CHARAUDEAU, 2014, p. 48), deparamos com o seguinte questionamento: “[...] como o EUC poderia se revelar em sua totalidade?” (CHARAUDEAU, 2014, p. 48).

É precisamente nesse questionamento sobre aquele que testemunha um determinado real que nos parece possível pensarmos na identidade de Antígona como se esta fosse também a de um ser imbuído de elementos reais, ainda que estes pertençam ao universo do discurso.

Se caminhamos por essa perspectiva, a figura de Sófocles, como sujeito comunicante, parece se desvanecer para dar origem a uma voz discursiva que inaugura a identidade de um novo sujeito que, em processo de interação com os outros (Ismênia, Creonte, entre outros), passa a incorporar um espaço em que também se articulam falas com propósitos definidos.

¹¹⁷ Nesse sentido, Charaudeau esclarece que não se deve conferir ao termo *real* um valor absoluto. “Não consideramos que haja em algum lugar uma realidade fixa, indiferente à linguagem e mais verdadeira que ela. Conferimos a *real* um valor de *estatuto* imaginado pelo homem. Trata-se muito mais de um *como* se a realidade verdadeira exterior à linguagem existisse” (CHARAUDEAU, 2014, p. 51, nota 7).

Nesse sentido, Charaudeau (2014) ensina que o EUc buscará organizar seu ato de linguagem para que, nele, seja colocado um EUE investido de autoridade. Percebemos, ao longo da nossa análise, como Antígona e Creonte movimentam-se, na estrutura do trágico, com uma certa autonomia discursiva.

Assim, concordamos com Charaudeau (2014) quando afirma que

[...] não há relação de transparência entre EUE e EUc. EUE é somente uma representação linguageira parcial do EUc. Entre EUE e EUc, há a relação de englobado e englobante do primeiro para o segundo, e diremos que a mesma representação ocorre do ponto de vista do ato de interpretação: EUE é apenas *uma máscara de discurso* usada por EUc. É por isso que EUc, consciente desse estado de fato, pode jogar, com finalidades estratégicas, tanto o jogo da transparência entre EUE e EUc quanto o da ocultação de EUc por EUE (CHARAUDEAU, 2014, p. 49).

No caso da personagem Antígona, acreditamos que ela, na condição de EUE, absorve o EUc e, por isso, oculta-o. Essa absorção cria um efeito de realidade, dentro do processo interacional característico da estrutura do trágico. E talvez seja por isso que, quando mencionamos, na Ciência Jurídica, que o Direito Natural nasce da proposta de Antígona, nós nos referimos à personagem como se ela fosse um ser real, que viveu em Tebas e contestou a ordem de Creonte, ainda que as mulheres não fossem consideradas cidadãs naquela época.

Assim, o nascimento de Antígona como voz feminina que contesta as origens do justo também nos conduz a uma reflexão sobre as restrições impostas pelas circunstâncias do discurso que inibem a percepção da totalidade do sujeito que o cria. Antígona parece trazer as marcas do próprio sujeito comunicante que rompe uma barreira externa e se instaura no interior das circunstâncias do discurso. Isso ocorre porque nem sempre essas circunstâncias do EUc são idênticas às que envolvem o TUi. Existem práticas significantes coletivas inscritas na linguagem que geram sentidos. Nessas práticas, nascem as narrativas que fazem revelar os imaginários que compõem a vida em sociedade.

3.5. Por quais direitos clama Antígona?

Para que possamos traçar algumas considerações finais sobre os direitos que se discutem na obra de Sófocles, torna-se necessário resgatar a cena do julgamento, momento de tensão entre Antígona e Creonte, já que ela confessa que sabia da lei proibitiva, mas, mesmo assim, decide desobedecer ao édito do rei. Vejamos:

Creonte

Voltando-se para Antígona, que está de cabeça baixa.

E tu, tu que voltas o rosto para o chão, afirmas ou negas o teu ato?

Antígona

Afirmo que o pratiquei, e não nego que o fizesse.

Creonte

Voltando-se para o Guarda.

Tu já estás livre de uma pesada acusação; podes ir para onde quiseres. (*O Guarda retira-se. Creonte volta-se para Antígona*). E agora tu diz-me, sem demora, em poucas palavras: sabias que fora proclamado um édito que proibia tal ação?

Antígona

Sabia. Como não havia de sabê-lo? Era público.

Creonte

E ousaste, então, tripudiar sobre estas leis?

Antígona

É que essas não foi Zeus que as promulgou, nem a Justiça, que coabita com os deuses infernais, estabeleceu tais leis para os homens. E eu entendi que os teus éditos não tinham tal poder, que um mortal pudesse sobrelevar os preceitos, não escritos, mas imutáveis dos deuses. Porque esses não são de agora, nem de ontem, mas vigoram sempre, e ninguém sabe quando surgiram. [...] E se agora te parecer que cometi um ato de loucura, talvez louco seja aquele que como tal me condena.

[...]

Creonte

Mas fica sabendo que os espíritos demasiado obstinados são os que mais depressa sucumbem, e o mais sólido ferro, levado ao rubro e endurecido pelo fogo, é freqüente reduzir-se a pedaços. Sei bem que com um pequeno freio se subjagam os cavalos fogosos. E não costuma ter pensamentos altivos quem é escravo daqueles que lhe estão próximos. Esta soube bem ser insolente, quando tripudiou sobre as leis estabelecidas. E depois de feito isso, comete nova insolência, vangloriando-se da sua ação e rindo de a ter praticado. Porém, é ela que será um homem e não eu, se lhe deixo esta vitória impunemente (SÓFOCLES, 1997, p. 44-46. Grafia do original).

Além dos direitos que já discutimos, em tópicos anteriores, como aqueles que se referem ao direito a velar os mortos e à dignidade de se ter o sepultamento, independentemente de quem quer que seja, a tensão entre Creonte e Antígona serve como ato discursivo para expressar a problemática fundamental de qualquer Teoria do Direito ou processo judicial. Trata-se da tensão entre diferentes visões da justiça, conhecida na linguagem própria da Filosofia do Direito Contemporâneo, como correção e segurança jurídica.

Ao que parece ser, na Grécia Antiga, não havia uma explícita separação entre política e religião. Desse modo, essas instâncias, hoje teoricamente separadas, eram dramatizadas por artistas como Sófocles, que nos conduzem a uma reflexão de que a vontade dos deuses, configurada em ritos religiosos, e a esfera política, marcada por atos de deliberações, confundiam-se.

A cena entrecortada para nossa análise mostra que existe um dilema de natureza inconciliável que é posto em julgamento: as leis divinas obrigavam o sepultamento de Polinices, e a lei tebana promulgada por Creonte proibia esse ato. Durante o julgamento, o rei deixa clara a sua decisão e afirma que quem descumprisse a sua ordem, ainda que fosse membro da realeza, estaria sujeito à pena capital.

Interessante observar que, durante o interrogatório, Creonte concede a Antígona o direito de defesa e a indaga se ela desconhecia a norma: “[...] sabias que fora proclamado um édito que proibia tal ação?” (SÓFOCLES, 1997, p. 44). No entanto, ela assume a responsabilidade do ato e afirma, com todas as letras, que sabia: “Como não havia de sabê-lo? Era público” (SÓFOCLES, 1997, p. 44).

Com essa resposta, Antígona abre um pressuposto de que, em conformidade com sua visão de mundo, ela deveria descumprir a norma posta pelo rei, senão incorreria em uma sanção muito maior representada pela desobediência aos deuses. Dessa forma, apesar do conflito e da sanção que lhe foi imposta, Antígona é resoluta e, sem temor da morte, realiza a vontade dos deuses.

Durante o interrogatório, a resposta de Antígona também nos conduz à reflexão sobre as consequências da violação da norma positiva, o que, fatalmente, produzirá uma sanção. Assim, põe-se em pauta a confirmação consciente da desobediência à Lei do Estado e o que isso acarreta em um processo judicial.

Esse ato de desobediência, conforme analisamos, é marcado por efeitos discursivos que parecem justificar a natureza do ato. Esses efeitos sinalizam estratégias de argumentação que parecem esclarecer o motivo da desobediência ou, inclusive, justificá-la dentro da visão de mundo do sujeito que desobedece.

Quando analisamos trechos da obra de Sófocles e identificamos diferentes efeitos discursivos (confidência, ficção/realidade, narrativas de vida) em diálogos entre as vozes trágicas, percebemos, com certa clareza, que não existe a possibilidade de uma mediação entre a lei imposta por Creonte e o sentimento de Antígona que vê nessa ordem indícios de injustiça.

Essa impossibilidade de mediação é sinalizada pela própria experiência de vida que cada sujeito linguageiro construído no universo trágico traz em seus discursos.

A impossibilidade de mediação parece ser o ponto central da tragédia de Sófocles que nos conduz a uma reflexão a respeito de conflitos iminentes nas práticas dos tribunais que envolvem o poder de decidir, a segurança jurídica e o respeito aos direitos envolvidos. Muitas vezes, como cidadãos e cidadãs, nós nos perguntamos: “de que lado está a Justiça? Ou ainda, “por onde vai o Direito?” Essas e outras perguntas nos permitem avaliar a balança de Têmis e mensurar atos hermenêuticos que se praticam nas decisões dos tribunais.

Uma leitura inicial da obra de Sófocles pode nos sugerir um Creonte com características de rei tirano e egoísta. No entanto, os seus argumentos têm lógica jurídica e uma certa justificação. Ao que parece ser, a racionalidade ou sua visão de mundo sobre o seu dever como rei de Tebas o leva a crer que seria injusto dar ao “homem de bem” (Etéocles) o mesmo tratamento que o “traidor da pátria” receberia (Polinices).

Para Creonte, Tebas não poderia conceder a seus amigos o mesmo tratamento que conferiria a seus traidores. Assim, ele, como rei de Tebas, é dotado de poder legítimo para decidir o que entende como melhor solução para a organização da *polis* e para o futuro daquela sociedade. Acreditamos que Creonte traz em sua decisão uma pretensão técnica que visa alinhar o seu posicionamento ao que entende como adequado ao bem da cidade.

No entanto, ao tomar a sua decisão, sem considerar o argumento de Antígona, Creonte acaba ignorando elementos fáticos necessários ao bem público que se discute, em nome de um posicionamento maniqueísta que o leva a decidir entre amigos e inimigos. Esse posicionamento se torna claro em sua fala, quando enuncia: “O inimigo jamais se tornará amigo, nem mesmo depois de morto (SÓFOCLES, 1997, p. 47).

Além disso, a representação discursiva de Creonte nos fornece a imagem que ele confere a si mesmo e a sua gestão, como rei que assume a punição como alternativa de controle do poder: “Porém, é ela que será um homem e não eu, se lhe deixo esta vitória impunemente” (SÓFOCLES, 1997, p. 46).

Essa “representação viril” de Creonte, como rei que pune, quem quer que seja, caracteriza a sua era, como aquela destinada a criar uma *polis* unilateral que não confere espaço de reconhecimento aos argumentos do outro, especialmente, quando se trata de uma voz feminina que é levada a julgamento.

Essa imagem de Creonte também parece sinalizar o que Habermas (1968) afirma como uma problemática entre a técnica e a democracia:

O nosso problema pode, pois, adoptar a forma de uma pergunta pela relação entre técnica e democracia: como pode restituir-se a capacidade da disposição técnica ao consenso dos cidadãos que interagem e entre si discutem? (HABERMAS, 1968, p. 101, preservamos a grafia original).

Creonte, com sua decisão, não consegue se deslocar para o outro em busca de um consenso razoável que possa contribuir para a justa medida da sua decisão. Antígona tampouco o faz, porque, obstinadamente, ela encara a sua responsabilidade de obediência à lei dos deuses, o que a cega para a lei dos homens, ainda que sofra a pena capital. Dessa forma, a possível recondução do poder de disposição técnica alinhado ao consenso dos cidadãos, que atuam e entre si discutem, torna-se insatisfatória. E é justamente esse um dos principais dilemas que enfrenta o poder jurisdicional na contemporaneidade.

Antígona, então, marca o seu espaço de fala pela recusa da injustiça ou daquilo que entende por injusto. Importante enfatizar que os direitos evocados por Antígona não se restringem à temática feminina. A voz discursiva dessa heroína representa uma luta pelo reconhecimento e compartilhamento de sentidos, dada a natureza do seu pleito. Desse modo, o conflito que a ação de Antígona estabelece com a Lei do Estado é exatamente o que a torna símbolo de todas as resistências. Sem esse embate, provavelmente, ela seria apenas uma voz sentimental que clama pela sepultura de seu irmão.

Sabemos que a tentativa de mediação de extremos é uma característica própria das tragédias gregas. Antígona, assim, como representação discursiva de heroína, encontra-se obrigada a escolher entre dois bens de natureza jurídica: obediência aos deuses, com consequente dever de cumprimento dos ritos sagradas, ou obediência à lei promulgada por Creonte, que proíbe o rito do sepultamento. Independentemente da decisão que ela tomar, haveria argumento suficiente para críticas apontando alguma espécie de erro. Nesse caso, a escolha por uma obrigação parece comportar, então, a negligência de um dever.

O conflito entre a ordem divina e o édito humano gera um sofrimento que torna a existência insuportável, sendo preferível abraçar a morte, conforme extraímos dos efeitos de narrativas de vida, quando, em uma conversa com Ismênia, Antígona diz: “Tu escolheste viver, e eu, morrer” (SÓFOCLES, 1997, p. 49). Essa escolha de Antígona é um ponto marcante do seu relato de vida, pois ela, como sujeito discursivo, expressa conscientemente a escolha

subjetiva que faz pela morte, em detrimento à obediência da lei de Creonte. Essa escolha marca o seu destino e a torna, de certa forma, autora de sua história de vida, o que parece contribuir para a autonomia da personagem desvinculada de seu autor, conforme analisamos neste capítulo.

Essa troca entre as irmãs também parece reforçar os efeitos de confiança, conforme analisamos e, por que não, os de realidade e ficção, já que se põe em discussão o tema vida e morte, em sentido literal e figurativo. A escolha de Ismênia pela vida nos conduz a pensar nas condições em que isso se dará, diante da decisão de sua irmã e do próprio desfecho da tragédia. Por outro lado, a escolha de Antígona pela morte parece lhe conferir um imaginário de liberdade que almeja alcançar, desvinculado de um mundo condicionado à lei dos homens.

Durante os diálogos entre Antígona, Ismênia e Creonte, notamos, então, dificuldades entre os interlocutores para um possível reconhecimento intersubjetivo de um consenso de valores ou entendimento mútuo, conforme preceitua Habermas (1968). Percebemos que não há um compartilhamento de sentidos que possa se dirigir a um “[...] possível consenso dos agentes no âmbito de uma autocompreensão transmitida” (HABERMAS, 1968, p. 139). Habermas associa a compreensão de sentido ao consenso razoável como “interesse prático do conhecimento”, o que diferencia do interesse técnico.

Entendemos que Antígona clama por um direito da ordem prática, representado pelo dever de cumprir os rituais sagrados em homenagem aos mortos. Creonte parece conduzir um argumento que se pauta em seu conhecimento técnico sobre a organização da *polis*, legitimado pelo poder que tem como soberano de Tebas. E Ismênia representa a aceitação da sua condição como mulher que tem o dever de obediência à ordem patriarcal. Dessa forma, o confronto entre as leis divinas e as leis humanas representa uma antinomia muito comum no sistema de justiça: cumprir uma lei seria, então, trair a outra.

A dificuldade de entendimento nas relações intersubjetivas, conforme se apresenta na tragédia, também nos faz pensar na categoria pessoa ou sujeito de direitos e deveres, o que torna questionável a própria teoria da justiça, quando traz essa categoria como uma abstração formulada hipoteticamente no corpo das teorizações. Além disso, a dificuldade de um consenso nos faz pensar na categoria do sujeito discursivo e em seus desdobramentos que conduzem à percepção de diferentes pontos de vista.

Recordemos que a subjetividade, como característica imanente do sujeito que se constrói em atos discursivos mediados pela linguagem, é também um ponto relevante para que pensemos

nos efeitos de narrativas de vida como estratégia de justificação ou captação de interlocutores. Em outra passagem da obra de Sófocles, Antígona afirma: “Não nasci para odiar, mas sim para amar” (SÓFOCLES, 1997, p. 47).

Esse enunciado proposto como oposição entre amor e ódio parece sinalizar a base do direito pelo qual clama as narrativas de Antígona, ou seja, aquele que põe o afeto e as relações dele decorrentes como ponto de partida para a própria noção de dignidade da pessoa humana. Antígona, assim, traz um relato de vida em que destaca a sua escolha pelo amor, e isso nos parece criar, mais uma vez, efeitos de confiança, realidade e narrativas de vida.

Entendemos que se trata de um efeito de confiança, pois ela diz esse enunciado a Creonte, como justificação do seu ato ou, talvez, como tentativa de apoio para a sua conduta, durante o interrogatório. É também um enunciado que faz lembrar os efeitos de realidade/ficção, porque, ao dizer isso, Antígona revela uma luta pelo direito às relações afetivas, tema que tem sido alvo de debates na contemporaneidade, no universo real em que vivemos.

Por ser uma luta nossa, reconhecemos também efeitos de narrativas de vida oriundos dessa voz que traz a expressão do direito ao amor em oposição ao discurso do ódio. Sabemos que a nossa sociedade ainda vive as mazelas da definição autoritária de entidade familiar que parece trazer um entendimento predominante pautado na ficção das definições biológicas. Antígona mostra a realidade das visões perversas de mundo que ainda não reconhecem a legitimidade das múltiplas relações afetivas e dos conceitos plurais da noção de entidade familiar.

Dessa forma, concordamos com Machado (2016c), quando afirma que muitos dos textos nos quais encontramos efeitos de narrativa de vida parecem explicitar uma dimensão argumentativa. Essa dimensão está alinhada ao entendimento de Amossy (2006, p.34) que busca diferenciar essa dimensão daquela pertencente à visada argumentativa propriamente dita. Na proposta de Amossy (2006), alguns atos discursivos brotam de uma visada argumentativa, pois eles trazem como finalidade a persuasão de eventuais interlocutores sobre algo ou alguma coisa.

A voz de Antígona nos parece incorporar essa dimensão argumentativa, fazendo uso, inclusive, de forte potencial emotivo. Antígona dá corpo a uma voz que enfatiza as suas escolhas, ainda que sejam pautadas em riscos. A expressão dessas escolhas é proveniente dos relatos que faz de si e dos argumentos que constrói em sua defesa, durante o julgamento, ou em

diálogos com Ismênia. Além disso, essa voz parece incorporar também os relatos de outros, pois sinaliza que os cidadãos de Tebas concordariam com ela “[...] se o medo não lhes travasse língua” (SÓFOCLES, 1997, p. 46).

Dessa forma, os efeitos de narrativas de vida produzidos pelos argumentos de Antígona parecem ilustrar a tentativa dessa voz em construir um projeto de cidadania que incorpore a participação de todos, na apreciação das decisões que organizam a vida na cidade. Embora as mulheres não fossem consideradas cidadãs na Grécia Antiga, conforme afirmamos, a voz de Antígona parece representar o pensamento de uma coletividade. Essa consciência coletiva representaria a busca de uma ética discursiva social importante para a compreensão da noção de cidadania, conforme afirma Charaudeau (2008). No entanto, recordemos que, de acordo com o linguista francês, esse fenômeno é de difícil compreensão e aceitação, especialmente quando consideramos a natureza singular dos sujeitos pertencentes a uma sociedade.

No universo da Teoria do Direito, uma das abordagens mais comumente tratadas na obra *Antígona*, conforme vimos nos estudos de Paulo Nader e de outros juristas, é aquela que expressa a oposição entre Direito natural e Direito positivo¹¹⁸, dimensões importantes para que pensemos a regulação da vida em sociedade. Esse dilema é claro, na obra sofocliana, quando analisamos a presença de um conflito entre o cumprimento de um dever natural, marcado pelo sepultamento de Polínicês, e o descumprimento do dever legal da proibição de prestar as homenagens fúnebres devido ao édito de Creonte, o que caracteriza desobediência civil.

Na nossa leitura, colocamos Antígona na base da pirâmide que pretendemos erguer como fonte discursiva do Direito, porque acreditamos que essa voz, além de tudo que discutimos, traz um princípio basilar, sobre o qual se ergue o ordenamento jurídico: trata-se do princípio da igualdade, ainda que haja diferenças, alinhado à dignidade da pessoa humana. E essa noção nos parece evidente quando Antígona enuncia: “Hades deseja, contudo, que o ritual seja o mesmo” (SÓFOCLES, 1997, p. 47). Em outras palavras, não importa se o sujeito acusado é inimigo do Estado, se é vilão ou herói, todas as pessoas são titulares de direitos e devem ter o mesmo tratamento jurídico processual.

¹¹⁸ Importante comentar que a tragédia grega *Antígona* tem sido objeto de inúmeras discussões na Filosofia do Direito. Autores como Hegel, François Ost, Hölderlin, Heidegger, Lacan, Derrida, Wiviurka, Butler e Aristóteles são alguns dos nomes que apresentaram estudos sobre a obra de Sófocles. Muitos desses autores desconstruem essa visão dicotômica do Direito. Na nossa pesquisa, não nos filiamos diretamente a nenhum desses pensadores para que pudéssemos conferir originalidade aos nossos estudos, mas, sem dúvida, trazemos alguns de seus ecos discursivos em nossas análises.

Se nos perguntarmos sobre quais direitos clama a voz de Antígona, poderíamos elencar uma infinidade deles. Vejamos: direito à igualdade, direito ao sepultamento e a velar os mortos, direito à defesa justa, direito ao devido processo penal, direito à segurança jurídica e à correção, direito à consciência de crença, direito à solidariedade, direito à fraternidade, e, por fim, o direito à compreensão da dignidade da pessoa *humana* não como uma abstração jurídica, mas, sim, como base axiológica que se constrói pelos próprios sujeitos linguageiros em ações comunicativas.

A saga de Antígona, por fim, nos mostra que as fontes do Direito não se limitam à lei positiva, ou seja, às fontes formais, conforme explicitamos no capítulo 1 da nossa tese. A história da família dos Labdácidas e seus efeitos discursivos revelam a existência de elementos de historicidade que marcam as fontes materiais do Direito. Esses dados, quando analisados em discursos literários, podem nos ajudar a ressignificar decisões e a pensar na teoria da justiça com base no compartilhamento de sentidos entre sujeitos que interagem em processos comunicativos.

Assim, a Análise do Discurso (AD) e a Hermenêutica Jurídica (HJ) nos parecem campos fecundos para que possamos ressignificar alguns conceitos instituídos no interior das Ciências Jurídicas. Ou ainda, para que possamos repensar o processo de formação das teorias, com base em um projeto de reconstrução dos sistemas de regras. Essa união de duas forças nos parece coerente e fecunda, pois ambas lidam com o mesmo objeto, qual seja, o discurso.

CAPÍTULO 4 – NARRATIVAS DE VIDA DE SOR JUANA INÉS DE LA CRUZ: O DIREITO DA MULHER AO CONHECIMENTO E À LIBERDADE DE EXPRESSÃO

O *récit de vie* da intelectual mexicana Juana Inés nos parece fundamental para a compreensão das origens do direito da mulher latino-americana à educação e à liberdade de expressão. A voz sorjuanista desafiou o seu tempo, pois foi capaz de questionar os dogmas da Igreja Católica seiscentista, no que tange à censura e à participação da mulher na vida pública. Importante destacar que as lutas de Juana Inés brotaram no contexto de uma cidade letrada¹¹⁹ que emergia na colônia novo-hispânica, no século XVII, território atualmente conhecido como México.

Sabemos que o direito à educação pertence ao rol dos chamados direitos sociais que se configuram com base nos princípios da liberdade e da igualdade entre as pessoas. Esse direito traz como reflexo a expressão reitora do humanismo e, por isso, é determinante para o Estado Democrático de Direito, que tem como fundamento a dignidade da pessoa humana.

No Brasil, o direito à educação foi reconhecido na Constituição Federal de 1988, marco importante para analisarmos o constitucionalismo cidadão, e a República que se erguia por pilares democráticos. Antes da promulgação da Constituição vigente, não havia a obrigação formal do Estado em garantir a educação de qualidade a todas as pessoas componentes da sociedade brasileira.

Além da Constituição da República de 1988, existem duas outras normas que regulamentam e complementam o direito à Educação: trata-se do *Estatuto da Criança e do Adolescente*, Lei nº 8.069, de 13 de julho de 1990, (ECA, 1990), e da *Lei de Diretrizes e Bases da Educação*, Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, (LDB, 1996). Quando analisamos esses mecanismos legislativos, não pensamos, *a priori*, sobre quais lutas surgiram no interior da nossa extensa América Latina, que formaram as bases sociológicas necessárias para a conquista desse direito.

Sem dúvida, indagar sobre as origens do direito da mulher à educação é uma importante fonte material do Direito, dado que as origens do pensamento jurídico brotam de fatos sociais e de reflexões intelectuais que se fizeram ao longo das práticas discursivas da humanidade.

Três séculos após a publicação dos discursos de Sor Juana Inés de la Cruz, em defesa do acesso da mulher aos estudos, nota-se, ainda em tempos atuais, certa complexidade no que

¹¹⁹ A respeito da sociedade colonial novo-hispânica e de suas relações com a cidade letrada seiscentista, cf.: RAMA (1985), FIGUEIREDO (2017).

se refere à forma idealizada da educação de meninas e jovens na sociedade brasileira¹²⁰. Assim, o direito fundamental à educação, amparado por normas nacionais e internacionais, revela uma conjuntura espaço-temporal que nos faz lembrar sobre a nossa posição, como mulheres, dentro de um contexto pós-colonial¹²¹.

Pensar a conquista do direito da mulher à educação e ao conhecimento como fonte material e histórica do Direito é, portanto, uma trajetória desafiadora, marcada por sombras, lutas, revoluções e denúncias de mulheres, como Juana Inés, que protagonizaram a tentativa de censura imposta pelo poder hegemônico.

Evocar, então, as narrativas de vida de Sor Juana e seu mundo, com base nas teorias desenvolvidas por Machado (2016), é rememorar um passado importante para a compreensão das nossas próprias memórias discursivas e dos imaginários socioculturais reveladores da nossa identidade linguístico-cultural, conforme propõe Charaudeau (2015). Recordemos que é por meio do compartilhamento de sentidos e da interação, simbolicamente mediada pela linguagem, perspectiva de Habermas (2010 [1971]), que as normas sociais são reafirmadas.

Acreditamos que Juana Inés buscou defender, em seu tempo, um certo consenso de valores sobre a mulher e sua relação com as letras. A troca de cartas que se fez, nessa época, entre a monja jerônima e os representantes da Igreja, foi fundamental para que se instaurasse uma “esfera pública representativa”, conforme propõe Habermas (2014 [1962]). É nesse contexto de representação que analisaremos a trajetória militante de Juana Inés pelo direito da mulher à liberdade de expressão e ao conhecimento.

No entanto, como fato notório na historiografia sorjuanista, essa militância feminina sofreu as ameaças impostas pelo peso silenciador da Inquisição que controlava a vida cultural seiscentista, especialmente, por meio dos seus censores mais próximos: o bispo de Puebla, Manuel Fernández de Santa Cruz, e seu confessor, padre Núñez de Miranda. Essa tentativa de silenciamento¹²² nos parece ter sido relevante para a projeção de Sor Juana como uma figura feminina contestadora, conforme se fixou no imaginário coletivo da América hispânica.

¹²⁰ Recentemente, a ministra da Mulher, Família e Direitos Humanos (*sic*), Damares Alves, disse que o ensino domiciliar é defendido pelo governo do presidente Jair Bolsonaro e é um “apelo da família brasileira”. Cf.: <<https://www.cartacapital.com.br/politica/o-ensino-domiciliar-e-um-apelo-da-familia-brasileira-diz-damares/>>. Acesso em: 30 set. 2019.

¹²¹ Importante lembrar que, em muitas regiões do Brasil, as crianças trabalham para ajudar no sustento da família e, por esse motivo, não são incentivadas aos estudos e à dedicação das tarefas escolares.

¹²² Mesmo com as ameaças da Inquisição e com as determinações ou censuras, impostas pelos eclesiásticos da Nova Espanha, acreditamos que a voz de Sor Juana sobreviveu ao peso da tentativa de silenciamento. Esse fato nos parece mais claro se considerarmos que os 4 tomos de suas obras literárias foram publicados, uma parte na

Dessa forma, as narrativas de vida da monja-intelectual nos parecem fundamentais como fonte material-histórica-discursiva do Direito para que possamos refletir sobre as origens do direito da mulher à educação, no contexto colonial latino-americano, conforme explicitaremos em continuação.

4.1 Breve panorama da trajetória de vida da Fênix do México: a racionalidade como fundamento da “inclinação”

Inicialmente, gostaríamos de situar a trajetória de vida da escritora mexicana Sor Juana Inés de la Cruz (1648*-1695)¹²³ em seu tempo e apresentar um pouco do universo em que viveu, revelando algumas de suas paixões e seus temores. Para trilharmos alguns rastros de sua vida, buscaremos recortar fragmentos de sua *Carta Respuesta a Sor Filotea de la Cruz*, escrita em 1º de março de 1692, além de outros documentos da época e de sua produção poética¹²⁴. Ademais, apresentaremos também alguns dados levantados por estudiosos sorjuanistas que, sem dúvida, deixam suas marcas em nossa pesquisa¹²⁵.

Importante comentar que a história de vida de Juana Inés é permeada de lacunas, mistérios e relatos que se dispersaram pelo tempo. Resgatar a sua trajetória de vida é uma tarefa complexa que envolve muitas vozes e muitos discursos ... Começaremos, então, a contar um pouco sobre essa paixão pelas letras que acompanhou a escritora mexicana em toda a sua existência. Partiremos da infância da menina que nasceu entre vulcões¹²⁶ até chegarmos à sua vida como religiosa-intelectual.

época em que viveu, e outra, após a sua morte. Sem dúvida, a voz de Juana Inés eternizou-se, em sua produção discursivo-literária, e sobreviveu às mordidas do seu tempo.

¹²³ Estudiosos sorjuanistas aceitaram como válido, durante muito tempo, os relatos de Diego Calleja, primeiro biógrafo de Sor Juana, a respeito de sua data de nascimento. De acordo com Calleja, Sor Juana teria nascido em 12 de novembro de 1651 em San Miguel de Nepantla. Entretanto, por volta de 1952, foi descoberto um novo documento sobre a data de nascimento da escritora mexicana. Trata-se de uma certidão de batismo que supostamente pertencia a Sor Juana, com a inscrição do ano de 1648 como data de seu nascimento. Cf.: GONZÁLEZ BOIXO, 1992, p. 12.

¹²⁴ Na nossa tese, usaremos o volume I das *Obras Completas de Sor Juana Inés de la Cruz – Lírica Personal*, com edição, prólogo e notas de Alfonso Méndez Plancarte, reimpressão de 1995, e o volume IV das *Obras Completas de Sor Juana Inés de la Cruz – Comedias, Sainetes y Prosa*, com edição, introdução e notas de Alberto G. Salceda, reimpressão em 1995. Por esse motivo, usaremos essa marca temporal nas citações que fizermos ao texto sorjuanista, respectivamente, 1995a e 1995b.

¹²⁵ Nesse sentido, dialogaremos com Calleja (1996 [1700]), Barreto (1989), González Boixo (1992), Salceda (1995 [1957]), Paz (1998), Figueiredo (2004, 2009, 2015, 2016, 2017, 2018), entre outros.

¹²⁶ Juana Inés nasceu entre os vulcões Ixtacihuatl e Popocatepetl. Segundo a escritora chilena Gabriela Mistral, foi o Ixtacihuatl, com seus depurados perfis, o que mais influenciou em sua índole. Para Mistral, Juana Inés respirava o ar fino das terras altas, o que lhe conferia uma “mirada” mais nítida, dentro de uma atmosfera clara que marcava a paisagem familiar de seu povo. Cf.: MISTRAL (1923).

A infância de Juana Inés foi marcada pelo seu afã de conhecimento e seu desejo de mergulhar no universo das letras. Desse modo, Juana Inés de Asbaje y Ramírez de Santillana passou sua infância na fazenda do seu avô, entre Amecameca, Yecapixtla, Panoaya e Nepantla. Nesse local, havia uma biblioteca, onde Juana passava horas absorva em leituras.

Foi nessa fazenda que Juana teve seu primeiro contato com as letras. Ao descobrir a biblioteca de seu avô, o gosto pela leitura rapidamente despertou a sua curiosidade e o seu interesse. A paixão pelo universo das letras era tão grande que ela aprendeu a ler e escrever antes de completar seus três anos de idade. Aprendeu náuatle, com os nativos que ali viviam como escravos, e observou, escondida de sua mãe, algumas lições que sua irmã mais velha recebia de uma mentora, como relata em sua *Respuesta a Sor Filotea*:

Prosseguindo na narração de minha inclinação, de que quero dar-lhes inteira notícia, digo que não havia cumprido os três anos de minha idade, quando minha mãe me enviou a uma irmã minha, mais velha que eu, para que uma das que chamam Amigas lhe ensinasse a ler. O carinho e a travessura também foram comigo e, vendo que a davam lição, acendeu-me o desejo de saber ler de tal maneira que, enganando à mestra, a meu juízo, disse-lhe que minha mãe ordenava que me desse lição (CRUZ, 1995b, p. 445, tradução nossa)¹²⁷.

Quando a voz sorjuanista enuncia que prosseguirá na narração de sua “inclinação (para as letras)”, tema sobre o qual deseja dar-nos “inteira notícia”, percebemos que as narrativas de vida, conforme propõe Machado (2016), constituem-se em discursos reveladores de uma prática social documentada pela força discursiva. O sujeito-que-se-narra parece debruçar-se na construção de uma inscrição discursiva que se funda nessa perspectiva de uma *práxis* social, documentando as condições de vida que modelaram uma forma de agir no mundo. Trata-se de um exercício de rememoração, em que várias vozes discursivas (diferentes “eus”) se entrecruzam para a revelação da totalidade de um mundo vivido pelo olhar daquele que se narra.

Nesse sentido, a narrativa de vida está, portanto,

[...] ligada ao exercício da memória de quem a concebe. A memória de um ser humano é um universo onde diferentes vozes se conjugam, além da voz do ser que reflete sobre si e sobre sua existência. Essas vozes “falam” de acontecimentos pessoais, vividos

¹²⁷ No original: [*Prosiguiendo en la narración de mi inclinación, de que os quiero dar entera noticia, digo que no había cumplido los tres años de mi edad cuando enviando mi madre a una hermana mía, mayor que yo, a que se enseñase a leer en una de las que llaman Amigas, me llevó a mí tras ella el cariño y la travesura; y viendo que la daban lección, me encendí yo de manera en el deseo de saber leer, que engañando, a mi parecer, a la maestra, la dije que mi madre ordenaba me diese lección.*].

pelo indivíduo em pauta mas também de acontecimentos coletivos dos quais o indivíduo participou de uma forma ou de outra (MACHADO, 2016b, p. 122, aspas da autora).

Acreditamos que os relatos de vida transitam entre aquilo que foi vivido e sua *mise en récit* e, por isso, compreendem inúmeras formas de narratividade, como memórias, avaliações e julgamentos dos fatos vividos e/ou narrados por diferentes “eus”. Nas narrativas de Juana Inés, notamos que o sujeito-narrador se desloca para fases diferentes de sua história de vida. Para esse deslocamento, são convocadas vozes da sua infância, adolescência, fase adulta e outras identidades que assumiu ao longo de sua trajetória de vida.

É como se esse sujeito evocasse as suas próprias memórias e as colocasse como argumentatividade para justificar as escolhas que fez. Desse modo, tudo parece orquestrado na carta *Respuesta* para que leitores, de diferentes épocas da história, tenham acesso àquilo que Juana pretende dar como “inteira notícia” do universo vivido. Há, portanto, uma organização dos fatores que garantem a veracidade dos fatos narrados revelados pelos percursos da memória.

Desse modo, o sujeito linguageiro representado por Juana Inés, já em sua fase adulta como monja jerônima, convoca, inicialmente, as memórias de sua infância, como testemunho do seu projeto de vida, qual seja, dedicar-se aos estudos, ainda que isso implicasse práticas de “travessura”. Nesse momento, é possível reconhecer que Juana Inés delimita em seu projeto de fala a origem de sua “inclinação” e reforça que esse desejo pelo conhecimento não surgiu da noite para o dia, mas, sim, trata-se de um afã que a tem acompanhado desde criança. Em suas próprias palavras, trata-se de

[...] um amor à verdade que, desde que me raiou a primeira luz da razão, foi tão veemente e poderosa a inclinação às letras, que nem mesmo as repreensões alheias - que tive muitas-, - nem as próprias reflexas, que fiz não poucas -, bastaram a que deixasse de seguir esse natural impulso que Deus pôs em mim [...] (CRUZ, 1995b, p. 444, tradução e grifos nossos)¹²⁸.

O “amor à verdade” parece compor a identidade fundante dessa voz feminina que se constrói discursivamente ao resgatar as justificativas do seu impulso pelas letras. O sujeito

¹²⁸ No original: [*Lo que sí es verdad que no negaré (lo uno porque es notorio a todos, y lo otro porque, aunque sea contra mí, me ha hecho Dios la merced de darme grandísimo amor a la verdad) que desde que me rayó la primera luz de la razón, fue tan vehemente y poderosa la inclinación a las letras, que ni ajenas reprensiones -- que he tenido muchas--, ni propias reflejas --que he hecho no pocas--, han bastado a que deje de seguir este natural impulso que Dios puso en mí*].

linguageiro Juana Inés deixa claro que esse aspecto, a princípio patêmico, é identificado pelas luzes das teias da razão, marca da escrita sorjuanista, conforme mostraremos ao longo da nossa análise.

Dessa forma, a declaração de Juana Inés a respeito da sua paixão pelo conhecimento e pelas letras, como um desejo que brotou desde o momento em que “raiou a primeira luz da razão”, nos parece relevante para compreendermos o projeto de racionalidade que se deixa entrever em suas narrativas. Essa percepção do sujeito-narrador nos faz lembrar a proposta de Habermas (2000, [1985]) sobre *O discurso filosófico da Modernidade*, em que o autor teoriza sobre a defesa de uma razão nos limites de sua precariedade. Vejamos como isso acontece.

Segundo Habermas (2000), existe um impulso social que “[...] serve apenas para propagar universalmente a dominação da razão calculadora, já ancorada antropologicamente nas estruturas do trabalho” (HABERMAS, 2000, p. 315). Esse impulso conduz ao que ele define como “reificação da sociedade”. O conceito de “reificação” pode ser compreendido, de forma sintética, como uma espécie de coisificação da ação. Trata-se de um processo em que a condição de subjetividade se torna um elemento coisificado, e tudo passa a ter uma expressão que se configura pela noção de mercadoria. A tendência à “reificação da sociedade remonta a épocas arcaicas e estende-se, para além do capitalismo, até o futuro do socialismo burocrático, que cumprirá o testamento do processo histórico-universal de desencantamento”, conforme afirma Habermas (2000, p. 316).

Nessa perspectiva, inspirado em uma conceituação proposta por Berger e Luckmann (1966, p. 95)¹²⁹, Habermas define:

“Reificação é a concepção dos produtos humanos como se fossem algo que não produtos humanos: condições naturais, sucessão de leis cósmicas ou manifestações de uma vontade divina. Reificação implica que o homem é capaz de esquecer a própria autoria do mundo humano e, além disso, que a dialética entre os produtores humanos e os seus produtos perdeu-se *para a consciência*. Um mundo reificado é, por definição, um mundo desumanizado. O ser humano vivencia-o como faticidade *alheia* a si, um *opus alienum*, sobre o qual ele não tem nenhum *controle*, e não como *opus proprium* da sua atuação produtiva” (HABERMAS, 2000, p. 113, aspas e itálicos do autor).

As narrativas de vida de Sor Juana, como veremos ao longo da nossa análise, parecem criticar, a todo instante, essa tendência de “reificação da sociedade”. Há uma crítica, nem

¹²⁹ Citado por Habermas (2000) em nota explicativa de nº 48, p. 113.

sempre velada, à alienação do sujeito colonizado tanto em relação ao mundo quanto sobre si mesmo. Dessa forma, a voz sorjuanista parece reivindicar uma racionalidade que faça sentido pelo “amor à verdade”, logo, liberta de uma razão instrumental ou funcionalista que define comportamentos para fins utilitaristas dentro de um projeto social.

Nesse sentido, o sujeito linguageiro Juana Inés parece também traçar algumas pinceladas sobre a tortuosa história do seu país, revelando os fins determinados para a vida colonial, berço de uma futura nação que surgiria no transcurso do tempo.

De acordo com Octavio Paz 1998 [1982], a história do México compreende duas projeções opostas:

[...] a primeira, a Nova Espanha, foi uma realidade histórica que nasceu e viveu contra a corrente geral do Ocidente, quer dizer, em oposição à modernidade nascente; a segunda, a República do México, foi e é uma apressada e irreflexiva adaptação dessa mesma modernidade. Uma imitação, direi de passagem, que deformou nossa tradição sem nos transformar, além de tudo, numa nação realmente moderna (PAZ, 1998 [1982], p. 28).

Sor Juana, de forma embrionária, parece questionar a precariedade da vida colonial projetada sobre o ideal da modernidade de uma nação que se moldaria por meio de elementos constitutivos do mundo pré-hispânico, quais sejam, linguagem, religião e cultura (conhecimento). Por isso, sua voz incorpora-se em um sujeito-narrador que questiona a verdade escondida na capacidade constitutiva desse mundo. Diante disso, ressalta que sua “inclinação às letras” não é algo que se possa controlar por um sistema de poder que define comportamentos. Trata-se, portanto, de um “natural impulso” que parece criar uma barreira crítica contra a condição de um sujeito reduzido e dominado pelo próprio ímpeto da dominação.

Desse modo, a voz de Juana Inés sugere certa desconfiança na razão subjetiva que molda comportamentos e objetos pensados. Essa percepção torna-se mais clara quando analisamos a carta *Respuesta a Sor Filotea* como documento de autodefesa da intelectual mexicana perante a Igreja, que a havia acusado de ser uma monja profana, por não se dedicar à vida religiosa como deveria.

Durante a sua narrativa em defesa da vida e da atividade constitutiva do sujeito pensante, a voz de Juana Inés indica que existem limitações no campo do saber, e ela, como monja jerônima, não estaria disposta a criar “ruído com o Santo Ofício” (CRUZ, 1995b, p. 444, tradução nossa). Desse modo, ao se defender das acusações da Igreja, questiona:

Que entendimento tenho eu, que estudo, que materiais, ou mesmo que notícias para tanto, senão quatro bacharelados artificiais? Deixem isso para quem o entender, que eu não quero rumor com o Santo Ofício, que sou ignorante e tremo de dizer alguma proposição inconveniente ou distorcer a genuína inteligência de algum lugar. Eu não estudo para escrever, nem tampouco para ensinar (que seria em mim desmesurada soberba), mas somente para ver se, estudando, ignoro menos. Assim o respondo e assim o sinto (CRUZ, 1995b, p. 444, tradução e grifos nossos)¹³⁰.

No fragmento citado, percebemos que Juana Inés reconhece que há uma “[...] genuína inteligência de algum lugar” (CRUZ, 1995, p. 444, trad. nossa), e sua racionalidade parece não a alcançar. Essa voz também declara a sua preocupação com uma comunicação distorcida e diz que “[...] treme de dizer alguma proposição inconveniente” que possa “distorcer” (CRUZ, 1995, p. 444, trad. nossa) essa “genuína inteligência”. Sem dúvida, essa declaração não se desloca da discursividade irônica que a acompanha, estratégia linguística bastante empregada por Juana Inés para dizer suas verdades, em meio às sombras da censura que rodeavam a sua produção intelectual.

Assim, a sua narrativa de vida, assinada com os enunciados “Assim o respondo e assim o sinto” (CRUZ, 1995, p. 444, trad. nossa), indica, nas circunstâncias de sua narratividade, que o fundamento último do saber é o próprio sujeito pensante. O foco do seu relato de vida, portanto, parece apontar para a ideia de que o fundamento do conhecimento não é o mundo como existe no universo das coisas pensadas, mas sim aquilo que o sujeito, na sua *práxis* humana e discursiva, apreende do mundo. Desse modo, Juana Inés questiona que as normas existentes dependem da forma como o sujeito as define. Por isso, estudar implica “ignorar menos”, pois é o próprio sujeito pensante que constitui o mundo e não o contrário, como pretende argumentar o poder eclesiástico.

Esse ideário de “inteligência presente em algum lugar”, conforme apontado por Juana Inés, parece indicar uma crítica à problematização que emana da razão subjetiva. Segundo Habermas (2000), existe uma razão objetiva, além daquela definida como subjetiva, que reivindica a autonomia em face do sujeito pensante. Acreditamos que a voz discursiva de Juana Inés parece transitar em uma proposta de humanidade racional que reivindica esse espaço de um sujeito pensante que deseja “estudar para ignorar menos”.

¹³⁰ No original: [*¿Qué entendimiento tengo yo, qué estudio, qué materiales, ni qué noticias para eso, sino cuatro bachillerías superficiales? Dejen eso para quien lo entienda, que yo no quiero ruido con el Santo Oficio, que soy ignorante y tiemblo de decir alguna proposición malsonante o torcer la genuina inteligencia de algún lugar. Yo no estudio para escribir, ni menos para enseñar (que fuera en mí desmedida soberbia), sino sólo por ver si con estudiar ignoro menos. Así lo respondo y así lo siento.*]

Em suas narrativas, a voz sorjuanista proclama a necessidade de uma autonomia racional como fundamento de validade do seu discurso em defesa do conhecimento. Essa convocatória discursiva é o argumento central que parece compor as suas narrativas de vida em sua carta *Respuesta a Sor Filotea*, documento que explicita a sua recusa à arbitrariedade subjetiva do poder eclesiástico e indica as bases valorativas do agir que a guiará em seu projeto de vida.

Para Habermas (2000), a razão subjetiva gera uma certa desconfiança em função de uma categoria que denomina como “agente colonizador”. Nessa esteira, o sujeito pensante racional parece ter em seu projeto de fala o desejo de dominar a natureza e instrumentalizar a cultura. Nas palavras de Habermas:

A razão deve se deixar criticar em suas figuras históricas a partir da perspectiva do outro excluído por ela; mas, então, torna-se indispensável um ato último de auto-reflexão que se suplante a si mesmo, mais exatamente, um ato de razão em que o lugar do genitivo subjetivo deveria ser ocupado pelo outro da razão. A subjetividade como auto-relação do sujeito cognoscente e agente apresenta-se na relação binária da auto-reflexão (HABERMAS, 2000, p. 429, preservamos a grafia original).

O sujeito narrador, incorporado pela voz de Juana Inés, propõe questionar a cultura herdada ou imposta pelos sistemas de poder que colonizam o mundo da vida. Segundo Habermas (1999), podemos definir o mundo da vida como se fosse um depositário de sentido que se instaura numa teia de significações. Trata-se de sentidos compartilhados ao longo da história e que permanecem acomodados de maneira não refletida. O mundo da vida permite que orientemos a nossa ação para um agir comunicativo.

Esse questionamento da cultura herdada torna-se claro em várias passagens das narrativas de Juana Inés e indica o seu agir ao longo da sua trajetória de vida. Com o objetivo de conquistar o acesso às letras, por exemplo, a voz sorjuanista resgata as suas memórias de infância para revelar o seu questionamento apriorístico a respeito do direito ao acesso às universidades. Desse modo, para romper com a submissão e obediência servil aos homens, Juana Inés conta que, entre seis a sete anos, suplicou a cumplicidade da sua mãe para vesti-la como menino e enviá-la à Universidade¹³¹. Em suas palavras:

¹³¹ Importante comentar que a *Real y Pontificia Universidad de México*, espaço acadêmico reservado aos homens, foi erguida em 21 de setembro de 1551 e inaugurada em 25 de janeiro de 1553, durante o antigo vice-reinado da Nova Espanha, sob o comando de Felipe II. Acreditamos que essa atmosfera acadêmica que fez parte da história embrionária do México, no século XVI, foi relevante para a cidade letrada que se ergueu no período colonial em que viveu Sor Juana e, em certa medida, influenciou o ambiente intelectual que se constituiu dentro do convento jerônimo onde ela esteve.

Lembro-me de que, nestes tempos, sendo minha guloseima preferida a que é comum naquela idade, abstinha-me de comer queijo, porque ouvi dizer que provocava rudeza, e dominava-me o desejo de saber mais que o de comer, ainda que este fosse tão poderoso nas crianças. Tendo eu depois por volta de seis ou sete anos, e sabendo já ler e escrever, ademais de estar habilitada em todos os outros labores e costuras que aprendem as mulheres, ouvi dizer que havia Universidade e Escolas, nas quais se estudavam as ciências no México; e assim que me dei conta disso, comecei a matar a minha mãe com frequentes e inoportunas súplicas de que, mudando-me o traje, enviasse-me ao México, à casa de uns parentes que tinha para estudar e cursar a Universidade; [...] (CRUZ, 1995b, p. 445-446, tradução nossa)¹³².

No fragmento destacado, notamos que o sujeito pensante Juana Inés parece ter uma consciência da necessidade de instrumentalizar estratégias sociais para que pudesse transcender à categoria do feminino absoluto, imposto pela sociedade patriarcal, restrito ao espaço privado pertencente à família e às tarefas domésticas. Nesse momento, percebemos que a voz sorjuanista busca em suas memórias o regaste das lutas que travou contra os sistemas de poder. Dessa forma, o questionamento à cultura patriarcal, construída e herdada pela sociedade de sua época, sempre esteve presente em suas formas de agir no mundo. Um agir que parece ancorado na comunicação, ou melhor dizendo, na tentativa de compartilhar sentidos com a vozes que faziam parte da sociedade em que viveu.

Com suas memórias narradas, Juana Inés parece reivindicar a dignidade dos objetos pensados como, por exemplo, o sistema educacional. Por isso, sugere que o direito ao acesso à universidade não deveria se restringir apenas aos homens, pois lá é o espaço legitimado, onde “[...] se estudavam as ciências no México” (CRUZ, 1995, p. 445-446, trad. nossa). Entrar para a universidade, na concepção de Juana Inés, parece ser um desafio que implica sacrifícios. Por isso, o sujeito-narrador destaca que esse acesso ao conhecimento vem alinhado à abdicação de certos prazeres. A metáfora do queijo, explicitada no fragmento citado, entre outros sentidos, sugere uma renúncia de se comer aquilo de que se gosta e parece ilustrar que para o sujeito pensante, questionador da cultura patriarcal herdada, não existe aquisição de conhecimento sem dor.

¹³² No original: *[Acuérdome que en estos tiempos, siendo mi golosina la que es ordinaria en aquella edad, me abstenía de comer queso, porque oí decir que hacía rudos, y podía conmigo más el deseo de saber que el de comer, siendo éste tan poderoso en los niños. Teniendo yo después como seis o siete años, y sabiendo ya leer y escribir, con todas las otras habilidades de labores y costuras que deprenden las mujeres, oí decir que había Universidad y Escuelas en que se estudiaban las ciencias, en Méjico; y apenas lo oí cuando empecé a matar a mi madre con instantes e importunos ruegos sobre que, mudándome el traje, me enviase a Méjico, en casa de unos deudos que tenía, para estudiar y cursar la Universidad; [...]].*

Pensar e construir uma racionalidade comunicativa, capaz de questionar os objetos pensados, é uma tarefa inevitavelmente dolorosa. É nesse momento que o sujeito racional sorjuanista parece começar a construir a sua identidade intelectual-discursiva. Assim, esse sujeito está disposto a fazer qualquer sacrifício, desde que isso o leve ao conhecimento e ao consequente acesso às letras. Juana Inés narra que sua mãe não atendeu ao seu pedido de vesti-la como menino para entrar na universidade. Então, diante do seu propósito de criar mecanismos de acesso às letras, comenta que

[...] eu satisfiz meu desejo lendo muitos livros diferentes que tinha meu avô, sem que bastassem castigos nem repreensões para estorvar-me a intenção; de maneira que, quando vim ao México, admiravam-me, não tanto pela mente engenhosa, mas sim pela memória e conhecimentos que eu já tinha naquela idade, embora parecesse que somente havia tido tempo para aprender a falar (CRUZ, 1995b, p. 446, tradução nossa)¹³³.

No fragmento citado, Juana Inés explicita o espaço discursivo de onde fala, ou seja, aquele que é proveniente da biblioteca do seu avô e da variedade dos livros encontrados lá. Essa lógica espacial indica que o seu aprimoramento intelectual configura-se como desejo de autorrealização aflorado desde que lhe “raiou a primeira luz da razão”, conforme afirmamos. Nessa percepção de si mesma, o sujeito linguageiro, incorporado por Juana Inés, assume a sua identidade social-discursiva e posiciona-se, frente ao outro, para se definir como uma menina-mulher que pretende seguir adiante com o seu projeto de vida, diferente daquele que lhe foi imposto pela sociedade da época.

Importante recordar que as narrativas de Sor Juana brotam do interior da vida colonial, em que arcebispos, inquisidores, poetas e vice-reis compunham o seletivo núcleo de seus leitores e censores. Acreditamos que, sem dúvida, alguns desses temíveis leitores influenciaram a produção literária da Fênix mexicana, assim como seus admiradores.

Desse modo, Juana Inés tece as suas narrativas de vida como um projeto pessoal de defesa das suas ideias, revelando os valores do seu mundo e os conflitos inerentes a sua identidade questionadora desses valores. Machado (2016) esclarece que “[...] os *seres-falantes* que assumem as *narrativas-de-si* buscam nelas definir suas identidades ao expor suas crenças e

¹³³ No original: [*ella no lo quiso hacer, e hizo muy bien, pero yo despique el deseo en leer muchos libros varios que tenía mi abuelo, sin que bastasen castigos ni reprensiones a estorbarlo; de manera que cuando vine a Méjico, se admiraban, no tanto del ingenio, cuanto de la memoria y noticias que tenía en edad que parecía que apenas había tenido tiempo para aprender a hablar.*].

o olhar que têm sobre o mundo no qual vivem” (MACHADO, 2016a, p. 30). Assim, a voz narrativa de Juana Inés parece explicitar espaços de construção da sua identidade, com base na mobilização de uma memória social-afetiva, que é sempre atualizada e redimensionada no âmbito da discursividade das práticas narrativas.

Ao contar sua vida, Juana Inés cria a figura de um sujeito-narrador que busca retratar momentos de sua autopercepção como pessoa humana que visa agir no mundo. Esse sujeito parece trazer consigo um projeto de futura transformação social, ou de tentativa de ressignificação de si mesmo dentro do universo religioso-colonial. Por isso, consideramos que as narrativas de Juana traçam uma cuidadosa leitura de um retrato social-discursivo que ela capta de si e de sua época, resgatando-a das imposições do outro, e projetando-a para um lugar de pertencimento social.

A tarefa dessa voz sorjuanista que fala de si parece ser aquela que tem como objetivo

[...] reconstruir sua vida por meio de palavras e, simultaneamente, a de autorreconstruir sua identidade. Rememorar sua vida e relatá-la, pode ser visto como um meio que o ser humano tem para tentar remediar tensões entre uma parte de sua identidade da qual ele não gosta e outras, mais apreciáveis. Em resumo, a narrativa de vida permite que o sujeito-narrador efetue um trabalho de reconstrução/recomposição de sua identidade (MACHADO, 2016b, p.128).

Nesse projeto de rememoração da vida e recomposição de sua identidade social-discursiva, Juana Inés conta que, entre 1657 e 1659, quando tinha apenas 8 anos, ganhou um livro por ter composto uma loa em honra ao Santíssimo Sacramento. Após esse episódio, logo começa a sua vida na corte que culminou, posteriormente, com seu ingresso na vida religiosa.

Acreditamos que, nesse momento, Juana Inés começa a traçar a sua identidade social como uma figura letrada precoce que necessita buscar alianças na corte para alcançar o seu propósito de vida. Há, então, uma projeção discursiva de sua imagem como alguém que reivindica o direito à palavra, à educação e ao conhecimento. Essa rememoração do início de sua carreira como escritora de poesias parece indicar, também, a sua necessidade de pertencimento ao ambiente letrado e de reconhecimento da sua capacidade intelectual.

A respeito dessa noção identitária, é importante comentar que Charaudeau (2009) distingue dois tipos de identidade: uma que considera como social, e outra que define como discursiva. A identidade social pode ser compreendida como aquela que possui a necessidade de ser reconhecida pelo olhar do outro e, por isso, confere ao sujeito seu “direito à palavra”.

Dito de outra forma, a identidade social é a que funda a legitimidade do ser social. A identidade discursiva, por sua vez, tem a prerrogativa de ser construída pelo ser de palavra para responder à seguinte indagação: “*Estou aqui para falar como?*” Dessa forma, a identidade discursiva depende de um duplo espaço de estratégias: de “credibilidade” e de “captação”.

Charaudeau (2009) esclarece que o tema das identidades é particularmente importante para os estudos da linguagem, assim como para as ciências humanas e sociais. Refletir sobre processos identitários nos conduz à noção da existência de um sujeito que se constrói por meio do discurso e se define com base no eu social. Assim, o processo de identificação é o impulso inaugural que permite ao sujeito tomar consciência de sua existência. Essa percepção do “eu” pode ocorrer por meio da tomada de consciência do próprio corpo (um estar-aí no espaço e no tempo), do saber (seus conhecimentos sobre o mundo), dos julgamentos (suas crenças), das ações (seu poder fazer), o que, em conjunto, implica a tomada de consciência de si mesmo.

Esse reconhecimento de um ser social e da consciência de si mesmo se faz em nome de um valor que deve ser aceito por todos. Dessa forma, a identidade social depende de certas normas institucionais que regem domínios da prática social, atribuindo funções, lugares e papéis. A legitimidade, então, costuma ser atribuída pelo reconhecimento que surge por parte dos integrantes de uma dada comunidade.

Juana Inés buscou alianças, na corte vice-real do século XVII, para a composição da legitimidade da sua identidade social como mulher intelectual. Foi também essa aliança com a corte que lhe conferiu as condições necessárias para a construção de sua identidade discursiva, dado que o eu-narrador oriundo de suas letras era apreciado pelos vice-reis.

Dessa forma, esteve na corte do vice-rei Antonio Sebastián de Toledo, marquês de Mancera, entre 1664 e 1665. Nesse ambiente de forte influência política, ela conheceu a vice-rainha, Leonor Carreto, que se tornou um de seus mais importantes mecenas. Esse encontro com os vice-reis marcou relevante aliança política, social e cultural durante a adolescência de Juana Inés, pois seu projeto de vida tinha como pretensão, conforme afirmamos, a busca de maior acesso ao conhecimento.

O ambiente social e político pertencente ao domínio dos vice-reis marcou de forma significativa a produção literária da escritora mexicana. Na corte, os vice-reis deram-lhe proteção e reconheceram sua inteligência e invejável conhecimento. Em suas narrativas de vida, Juana Inés conta que, por instruções dos vice-reis, ela foi conduzida a um grupo de sábios humanistas que a avaliaram em uma sabatina. Conforme comenta Calleja (1996), diante desses

eruditos, Juana, ainda jovem, superou as expectativas dos sábios convocados e, por esse motivo, conquistou um espaço ilustrado significativo dentro da esfera social pública, representada pela nobreza.

Ao que parece ser, a sabatina foi organizada pelo vice-rei Dom Sebastián de Toledo que recrutou quarenta sábios para examinar a jovem de dezessete anos que havia chegado à corte. A ideia dessa sabatina era verificar a dimensão do repertório de conhecimentos que Juana Inés havia acumulado em seus estudos autônomos, dado que ela seria dama de companhia de Leonor Carreto, esposa do vice-rei.

Ao longo das narrativas da *Respuesta a Sor Filotea*, Juana conta alguns dos procedimentos metodológicos que adotava para a aquisição do conhecimento. Vejamos:

Da minha parte, posso assegurar que aquilo que não entendo em um autor de uma faculdade, costumo entender em outro de outra que parece muito distante; e esses próprios, ao se explicarem, revelam exemplos metafóricos de outras artes: [...] (CRUZ, 1995b, p. 450, tradução nossa)¹³⁴.

Essa metodologia, declarada pela escritora mexicana para a construção do seu conhecimento, abre talvez a chave de leitura para que possamos compreendê-la: Juana Inés é um compósito de vozes! Desse modo, para que possamos percorrer a sua narrativa e desvendar os “eus” que se misturam em sua trajetória de vida, é preciso também rememorar o universo colonial em que viveu. Nesse universo, nos deparamos com duas forças poderosas: uma que se instituiu pelo viés ideológico-repressor da Igreja Católica, e outra que se configurou pela vida na corte e suas alianças.

Foi com esse acervo erudito que Juana Inés obteve a admiração da corte e a aliança com os vice-reis. Essa demonstração de conhecimento provocou também a curiosidade e inveja do corpo eclesiástico colonial. De acordo com Octavio Paz (1998), a figura de Juana Inés despertava uma espécie de sedução decorrente da sua intelectualidade e beleza. Por isso, o seu confessor jesuíta, Antonio Núñez de Miranda, a orientou a entrar na vida monástica, fugindo, assim, do provável destino como cortesã, dado que ela não queria casar-se, conforme modelo de sua época. Nas palavras do jesuíta:

¹³⁴ No original: [Yo de mí puedo asegurar que lo que no entiendo en un autor de una facultad, lo suelo entender en otro de otra que parece muy distante; y esos propios, al explicarse, abren ejemplos metafóricos de otras artes: [...].].

Havendo conhecido [...] sua erudição singular com sua não pouca formosura, atrativos para a curiosidade de muitos, que desejariam conhecê-la e seriam felizes cortejando-a, costumava eu dizer que não podia Deus enviar calamidade maior a este reino que permitir que Juana Inés se tornasse a personalidade do século (MIRANDA, *apud* PAZ, 1998, p. 15).

A história de vida de Juana Inés indica que os temores do padre Núñez concretizaram-se, pois ela se tornou “a personalidade do século”, embora de uma maneira não prevista por ele.

Seguindo as orientações do seu confessor, Juana entra, inicialmente, como noviça na ordem de *San Juan de las Carmelitas Descalzas*. Estudiosos comentam que se tratava de uma ordem severa, e Juana Inés não se adaptou, por isso, logo retirou-se do convento por razões de saúde. No entanto, o rigor da vida monástica não a desanimou e, um ano e meio mais tarde, ela ingressa no *Convento de San Jerónimo*, onde professou os votos perpétuos em 24 de fevereiro de 1669, quando tinha 21 anos de idade, passando a adotar, portanto, o nome de Sor Juana Inés de la Cruz.

Nesse espaço monástico, o ícone literário conhecido como Fênix do México surge e ganha respaldo na cidade letrada colonial e na corte espanhola, como veremos no próximo tópico.

4.2 Sor Juana Inés de la Cruz: uma “transclasse” *avant la lettre*

A noção de transclasse é uma categoria analítica criada pela pesquisadora brasileira Ida Lucia Machado (2019), com base na Filosofia, Sociologia e Teoria Semiolinguística, com aplicação nos estudos sobre narrativas de vida. Entendemos como transclasses aquelas pessoas que, de algum modo, foram contra as normas ou projetos de vida impostos a elas ou preestabelecidos pela família e pelos estamentos sociais. A história dos transclasses pode emergir ainda na infância, perspectiva defendida por Eribon (2010), e suas ações deixam-se entrever nos relatos de vida, como é o caso das narrativas de Juana Inés.

De acordo com Machado, o neologismo “transclasse” foi criado pela filósofa francesa Chantal Jaquet (2015), para designar as pessoas em situação de mobilidade social, também conhecidas como *transfuges*, em português “desertores”. Como essa última expressão possui uma conotação pejorativa, associada à ideia de traição, Jaquet (2015) optou pelo termo “transclasse”, para se referir às mudanças pelas quais passa o ser humano em direção a uma posição hierárquica social, mais alta, diferente daquela atrelada às suas origens.

Machado (2019) esclarece que o prefixo “trans-” não sinaliza nem ultrapassagem nem elevação, mas sim um movimento de transição, de passagem para uma outra margem. Ele deve ser entendido, então, como sinônimo da preposição latina *trans*, que significa ‘para o outro lado de’, descrevendo, dessa forma, a transição entre duas classes. Nas palavras de Jaquet (2015), o neologismo

[...] transclasse que forjei encontra um eco em *class-passing* no mundo anglo-saxão. Transclasse apresenta a vantagem de ser axiologicamente neutro em relação a desertor, arrivista ou perdedor, porque ele engloba a passagem e a migração de uma classe para outra, sem prejudicar sua positividade ou sua negatividade. (JAQUET; BRAS, 2018, p.11, traduzido por Machado, 2019, no prelo).

Sem dúvida, Juana Inés é uma transclasse, pois ao se transformar na monja jerônima Sor Juana Inés de la Cruz, ela deixa sua posição social de origem, como mulher simples dentro do anonimato da estrutura colonial mexicana, para se tornar um ícone literário latino-americano. Interessante comentar que esse processo de transformação é marcado, inicialmente, pelo ritual de entrega ao mundo espiritual, configurando, dessa forma, uma espécie de morte diante das coisas consideradas mundanas. No entanto, percebemos, nas narrativas de Juana Inés, que o seu processo de entrega à vida religiosa não ocorreu exatamente como pretendiam os jesuítas, pois Juana opta por entrar no convento para conviver com o “sossegado silêncio dos seus livros” (CRUZ, 1995b, p. 446, trad. nossa), conforme afirmou.

A respeito do ritual de entrega ao mundo espiritual, Benítez (1985), com base nas determinações jesuíticas da época, afirma que

[...] professar é morrer para o mundo, para o amor-próprio e para todas as coisas criadas, para viver apenas para o seu Esposo. Para tudo debes estar morto e enterrado, sem pais, parentes, amigas, dependências, abundâncias (BENÍTEZ, 1985, p. 21, tradução nossa)¹³⁵.

Em uma espécie de retratação desse ritual de “morte para o mundo e para o amor próprio”, Benítez transcreve como teria sido a cena de profissão de fé em que Juana Inés fez os votos perpétuos. Vejamos:

Eu, Sor Juana Inés da Cruz, faço votos e prometo a Deus Todo-Poderoso e à Bem-aventurada Sempre Virgem Maria e ao bem-aventurado Padre São Jerônimo, e à

¹³⁵ No original: [*profesar es morir al mundo y al amor propio y a todas las cosas creadas, para vivir sólo a tu Esposo. Para todo has de estar muerta y sepultada, sin padres, parientes, amigas, dependencias, cumplimientos*].

gloriosa nossa Mãe Santa Paula, todo o tempo da minha vida, guardar, ter e defender que a Virgem Maria, Nossa Senhora, foi concebida sem mancha do pecado original, desde o primeiro momento de seu ser natural; [...] E, dessa forma, faço voto de zelar pela vida e norma das pobres freiras de nosso pai São Jerônimo, vivendo em obediência, sem amor-próprio e em castidade, e mantendo a clausura ordenada pelas constituições da ordem (BENÍTEZ, 1985, p. 21, tradução e grifos nossos)¹³⁶.

De fato, Sor Juana fez votos de castidade e dedicou uma boa extensão de sua obra literária aos intitulados *villancicos*, poemas sacros em homenagem à Virgem Maria e aos Santos da Igreja¹³⁷. No entanto, o que percebemos, ao longo de suas narrativas de vida, é um movimento da monja jerônima de questionamento dos votos de obediência cega às determinações da Igreja, tornando-se, assim, uma freira considerada subversiva, em razão da sua inquietude intelectual e expressiva sobre sua maneira de ver o mundo.

Essa forma de questionar dogmas legitimados pelo poder eclesiástico, por meio de relatos de vida, nos faz lembrar a relevância das narrativas de vida para os Estudos do Texto e do Discurso, como produções discursivas materializadas em letras socialmente localizadas e escritas. Essa materialização discursiva refletida no *récit de vie* revela um projeto de fala do sujeito narrador que se desdobra em múltiplos “eus”. Dessa forma, a representação do eu-que-se-narra parece ter como propósito a ação de (re)construir-se como ser social, firmando-se identitariamente dentro de uma lógica que faça sentido para sua existência.

Nessa esteira, Machado (2016a) tem enfatizado, em suas pesquisas, as várias vozes ou fragmentos de vozes dos diferentes desdobramentos de eu-narradores que percorrem os relatos de vida e, ao fazê-lo, trazem importantes revelações sobre processos identitários, construídos em uma relação mediada pelo ser individual e pelo ser social.

Em seu artigo “Nos bastidores da Narrativa de vida & Análise do Discurso”, Machado (2016b) determina alguns pontos relevantes para pesquisas com narrativas que nos parecem esclarecer a nossa proposta de análise, especialmente quando tomamos os relatos de Sor Juana como *corpus* de pesquisa. Vejamos:

¹³⁶ No original: [Yo, sor Juana Inés de la Cruz, hago votos y prometo a Dios Todopoderoso y a la Bienaventurada Siempre Virgen María y al bienaventurado Padre San Jerónimo, y a la gloriosa nuestra Madre Santa Paula, todo el tiempo de mi vida, guardar, tener y defender que la Virgen María Nuestra Señora fue concebida sin mancha de pecado original, desde el primer instante de su ser natural; [...] y asimismo hago voto de guardar la vida y regla de las pobres monjas de nuestro Padre San Jerónimo, viviendo en obediencia, sin propio y en castidad y guardando la clausura ordenada por las constituciones de la orden].

¹³⁷ A respeito do gênero literário *villancicos sorjuanistas* e suas relações com performance e política, cf.: FIGUEIREDO (2009).

[...] exporemos as razões que motivam nosso interesse por este tipo de pesquisa. Nesse sentido, gostaríamos também de (i) mostrar qual a posição assumida por um *eu-narrador* ao contar parte de sua vida e, ao mesmo tempo, enfatizar como este *eu* nunca é uno e sim construído por outras vozes ou fragmentos de vozes; (ii) afirmar que a identidade de um sujeito-narrador se constrói graças à curiosa mescla entre o individual e o social (MACHADO, 2016b, p. 121, itálicos da autora).

Assim, a enunciação “[...] faço voto de guardar a vida e regra das pobres monjas de nosso Pai São Jerônimo, vivendo em obediência” (BENÍTEZ, 1095, p. 21, trad. e grifos nossos) parece revelar, inicialmente, a identidade religiosa e vocacionada desse ser-que-se-narra. Considerando a trajetória de vida de Sor Juana, marcada pelo ingresso estratégico na vida religiosa, podemos afirmar que esse eu-que-se-narra, contando uma parte de sua vida, revela-se, posteriormente, como um ser imbuído de várias vozes, inclusive, com forte apelo contestador. Ao evocar a primeira pessoa do discurso (“faço voto”), sem dúvida, o eu-enunciador parece performatizar o ritual de entrega à vida religiosa, renúncia ao amor-próprio e compromisso com a clausura institucionalizada pelas regras do convento.

No entanto, essa entrega configura-se, posteriormente, em uma lógica de sobrevivência performatizada por uma intenção de captação interlocutiva para a defesa de direitos negados pelo sistema hegemônico. Com essa lógica de sobrevivência, o sujeito comunicante busca realizar-se intelectualmente, por meio de seus enunciadores, sob a proteção dos véus monásticos e dos muros que cercam o cotidiano das monjas jerônimas¹³⁸. Por isso, questionamos: quem é realmente esse eu que fez os votos? Por que o fez? Por quais razões o consideramos um sujeito transclasse?

Para que possamos responder aos questionamentos propostos, primeiramente, nos parece importante compreender o possível valor de empoderamento-intelectual-feminino que se fazia notar entre as salas do Convento da Ordem Jerônima do México, no período colonial novo-hispânico. Durante as nossas pesquisas, percebemos que o Convento das Jerônimas pode ser compreendido como um centro cultural feminino erguido pelas narrativas secretas de suas moradoras. Nesses relatos de vida, como é o caso de Sor Juana, identificamos a expressão corpórea de vozes testemunhais materializadas pelas curvas subversivas escondidas sob a austeridade dos véus monásticos. Nem mesmo o uso de cilícios¹³⁹ ou as repressões e os castigos

¹³⁸ Nesse sentido, gostaríamos de esclarecer que o convento das jerônimas era uma ordem que apresentava certa austeridade. No entanto, as regras conventuais permitiam às monjas que aproveitassem suas horas de ócio em alguma atividade que lhes interessasse, desde que isso não fosse considerado contrário à lisura da ordem. Cf.: FIGUEIREDO (2017).

¹³⁹ Os cilícios são vestes ou cintos confeccionados com correntes de ferro e objetos pontiagudos, com os quais os penitentes cingem o corpo diretamente em contato com a pele.

impostos pelos algozes foram suficientes para calar a escritura feminina que se materializava nas paredes silenciosas da Ordem Jerônima.

Nessa perspectiva, a estudiosa Josefina Muriel (1995) esclarece que é preciso transpassar os muros conventuais, para que possamos escutar as formas de protesto estampadas silenciosamente em suas paredes. Assim, Muriel (1995, p. 269) sugere que, para abirmos as portas de um dos monastérios mais interessantes da América, é necessário “[...] ouvir esse protesto calado de suas paredes” e, ainda, “[...] ler na pátina, nas gretas de seus muros, a história de sua vida, os batidos do seu coração” que desvelam as trajetórias de vida “[...] daquelas jovens que foram suas moradoras”¹⁴⁰.

O ingresso ao Convento das Jerônimas somente era autorizado pelo arcebispo ou seu representante legal, e, além disso, a qualidade e a quantidade das religiosas eram controladas por ele. Pagava-se um dote no valor de 3.000 pesos para que se tivesse o acesso permitido à ordem monástica. Juana Inés teve como padrinho Dom Pedro Velázquez de la Cadena, responsável pelo pagamento do dote, pois Juana pertencia a uma família “medianamente acomodada”, com a qual mantinha escassas relações. Dessa forma, Muriel (1995) acrescenta que o Convento das Jerônimas não estava aberto para a mendicância e era um dos mais suntuosos da Nova Espanha¹⁴¹.

A entrada de Juana Inés no convento foi celebrada com solenidades e festejos públicos que contaram com a presença dos vice-reis, os marqueses de Mancera, principais incentivadores da produção intelectual da monja mexicana. Além disso, passados os festejos introdutórios, os salões do convento estavam abertos para a visita quotidiana dos vice-reis e dos intelectuais da época, como o escritor Carlos de Sigüenza y Góngora¹⁴², que fomentavam uma intensa vida cultural dentro das dependências do monastério.

¹⁴⁰ No original: *[[...] y si hemos traspasado sus muros es para oír esa protesta callada de sus paredes, es para leer en la pátina, las grietas de sus muros, la historia de su vida, los latidos de su corazón, que no son otros que el transcurrir de las vidas de aquellas jóvenes que fueron sus moradoras.]*.

¹⁴¹ Interessante comentar que o Convento das Jerônimas foi fechado no século XIX, e, anos depois, o edifício foi dividido em várias instituições e empreendimentos, incluindo um salão de dança em meados do século XX. Na década de 1970, o governo expropriou o complexo com a finalidade de reconstruí-lo e, em 1979, a Universidade do Claustro de Sor Juana foi fundada em suas dependências. Essa instituição oferece mestrados e cursos diversos, principalmente, na área de humanidades. A Universidade do Claustro também realiza atividades culturais e acadêmicas em suas instalações, que se encontram no centro histórico do México. Essa transição de finalidades do edifício onde viveu Sor Juana parece comprovar que a idealização do seu projeto educacional se consolidou séculos após a sua morte.

¹⁴² Carlos de Sigüenza y Góngora (México: 15 de agosto de 1645 - 22 de agosto de 1700) foi um intelectual, polímata, historiador e escritor do período colonial novo-hispânico. Ele ocupou vários cargos acadêmicos e governamentais na Nova Espanha, foi cosmógrafo e professor de matemática na Academia Mexicana. Além disso, liderou as escavações em Teotihuacán em 1675, que foram as primeiras escavações arqueológicas realizadas no

Sor Juana participou de várias dessas tertúlias literárias e, nesses encontros, teve a oportunidade de estabelecer relações com figuras importantes do universo letrado. Por esse motivo, para que possamos compreender melhor a trajetória de vida de Sor Juana, é preciso perceber a sensibilidade da sua identidade que não a configura como uma simples freira, mas sim como uma intelectual defensora da liberdade e do direito à livre expressão do pensamento.

Acreditamos que, ao fazer os votos de obediência, a voz testemunhal presente no *récit de vie* sorjuanista evoca a expressão identitária de um “eu” religioso ambíguo, que se desloca da vida na corte, como dama de companhia da vice-rainha, para assumir a identidade de uma monja intelectual. Sabemos que essa declaração do ato de “viver em obediência” não corresponde exatamente ao projeto de vida da escritora mexicana nem mesmo ao seu projeto de fala, considerando a sua produção literária como um todo, especialmente, a carta *Respuesta a Sor Filotea*. Nas narrativas integrantes dessa epístola, notamos que a “ação de obedecer” não se revela como uma verdade incontestável.

Esse movimento de contestação das verdades instituídas aparece em vários trechos das narrativas de vida de Sor Juana. No seguinte fragmento da carta *Respuesta*, identificamos a presença de um eu-enunciador que se desdobra em diferentes “eus” para se defender das acusações feitas pelo bispo de Puebla. Segundo o eclesiástico, a monja mexicana não se dedicava à vida religiosa, pois passava várias horas, diariamente, absorta no universo das letras. Vejamos a resposta de Sor Juana:

[...] porque como os momentos que dedico ao meu estudo são os que sobram da vida regulamentar da comunidade, esses mesmos são os que sobram às outras para virem me impedir; e somente sabem, como isso é verdade, aqueles que têm uma experiência de vida em comum (CRUZ, 1995b, p. 451, tradução nossa)¹⁴³.

Nesse fragmento, percebemos que o sujeito comunicante convoca enunciadores para contestar a acusação do bispo, conduzindo o seu interlocutor a uma reflexão sobre a verdade oriunda das práticas cotidianas da vida em um convento. A acusação de que Sor Juana era uma freira ausente de seus compromissos religiosos é, então, contestada por ela justamente por esses outros “eus” que se incorporam na sua fala. A voz sorjuanista explicita sua defesa com o

México no período vice-real. Carlos de Sigüenza y Góngora era um dos admiradores das produções literárias de Sor Juana e um grande incentivador da sua escrita.

¹⁴³ No original: [...] porque como los ratos que destino a mi estudio son los que sobran de lo regular de la comunidad, esos mismos les sobran a las otras para venirme a estorbar; y sólo saben cuánta verdad es ésta los que tienen experiencia de vida común, [...].

argumento de que somente quem vive a vida conventual pode realmente conhecer a verdade do seu cotidiano.

Há, portanto, na argumentação, a presença de vários sujeitos enunciadore: a) um “eu” que se posiciona como observador da vida entre freiras; b) um “eu” que vive a experiência “entre irmãs” dentro do cotidiano de um convento; c) um “eu” que sobrevive à margem dos poderes instituídos, vivendo das sobras do seu tempo regimentar para constituir-se intelectualmente – “[...] os momentos que dedico ao meu estudo são os que sobram da vida regulamentar da comunidade” (CRUZ, 1995b, p. 451, trad. nossa) – ; e, por fim, d) um “eu” que se declara incomodado com os estorvos decorrentes da vida regulamentar em comunidade, dado que as irmãs jerônimas não a deixavam estudar nos momentos que lhe sobravam para isso, – “[...] são os que sobram às outras para virem me impedir” (CRUZ, 1995b, p. 451, trad. nossa).

Como o bispo está fora desse contexto feminino-religioso, as vozes enunciadoras de Sor Juana parecem explicitar que a verdade é uma suposição sempre relativa e mediada por pontos de vista, conforme o jogo das conveniências.

Ao fazer sua defesa das acusações da Igreja, o sujeito comunicante, incorporado pela figura de Sor Juana, convoca ainda outros sujeitos discursivos: um “eu” intelectual, que reflete sobre o seu próprio agir no mundo, e um “eu” confessional, que declara os incômodos que surgem da vida religiosa em comum, compartilhada pelas freiras. É justamente a mescla desses múltiplos “eus” que faz surgir a representação icônica de Sor Juana como Fênix do México, uma mulher sobrevivente das cinzas do patriarcado colonial. Como sobrevivente da opressão, Juana Inés adere a estratégias discursivas e performativas de entrega ao universo religioso. É como se ela empregasse uma espécie de moeda de troca para que pudesse nascer para o mundo das letras.

É também nessa travessia que identificamos Sor Juana Inés de la Cruz como uma mulher transclasse, ou seja, uma sobrevivente dos estigmas impostos pelos poderes legitimados. Nesse sentido, esclarece Machado:

São “trans” os ousados, os que transformam o mundo e afrontam um poderoso (e cômodo) destino que já lhes havia sido traçado por instituições ou famílias. Ser “trans” é fugir do drama da imobilidade, de um lugar onde há a cristalização de ideias e dogmas. Porém, ser transclasse não é tarefa fácil, há que se batalhar e muitas vezes, sofrer as consequências da ousadia que acompanha essa mudança (MACHADO, no prelo).

Com essa “ousadia” questionadora de regras estipuladas para o comportamento feminino, Sor Juana luta pelo direito à educação e ao conhecimento, ainda que dentro da austeridade de um convento. Em sua carta *Respuesta*, há vários fragmentos narrativos em que ela conta como argumentou esse direito das mulheres ao conhecimento diante das autoridades eclesiásticas. Por esse motivo, suas declarações eram vistas como inadequadas às religiosas da Nova Espanha.

A vasta produção poética de letras consideradas profanas e a disputa intelectual que travou com o padre jesuíta António Vieira, cujo foco de discussão era a perspectiva teológica de um dos sermões dele ¹⁴⁴, são passagens importantes da vida de Juana Inés, reveladoras do seu comportamento, lido por nós, como trans. Em seu percurso de vida, notam-se estratégias de “fuga do drama da imobilidade”, ou ainda, de deslocamento “de um lugar onde há a cristalização de ideias e dogmas”, como afirmou Machado (no prelo). Importante destacar que essas estratégias de deslocamento ocorrem dentro da rigidez caracterizadora dos conservadores muros religiosos que, teoricamente, impedem a mobilidade.

Em alguns de seus versos, Juana Inés convoca uma voz discursiva para explicitar a sua percepção de liberdade como valor absoluto inerente à condição humana. Vejamos:

Para a alma não há clausura
nem prisões que a impeçam,
porque só a aprisionam
as que se forja ela mesma (CRUZ, 1995a, p. 598, tradução nossa)¹⁴⁵.

E nestes

Nem sequer a liberdade mesma
Tê-la por bem, quero;
que logo será o dano
se por tal a possuo (CRUZ, 1995a, p. 489, tradução nossa)¹⁴⁶.

Com esses versos, identificamos que o conceito de liberdade, tão caro para o sistema de direitos, é algo que nasce com a pessoa humana. Independentemente das amarras e dos sistemas que aprisionam a expressão do “eu”, a liberdade parece ser, na voz desse sujeito-feminino-enunciador, uma fonte incontestável da dignidade humana. Por esse motivo, a liberdade, em

¹⁴⁴ Para melhor compreensão dessa disputa entre Sor Juana e António Vieira, a respeito das *finezas de Cristo*, CF.: FIGUEIREDO (2005).

¹⁴⁵ No original: [*Para el alma no hay encierro ni prisiones que la impidan, porque sólo la aprisionan las que se forja ella misma*].

¹⁴⁶ No original: [*Ni aun la libertad misma tenerla por bien, quiero; que luego será el daño si por tal la poseo*].

sua essência, não é algo facilmente manipulável por nenhum poder legitimado, nem mesmo pelos dogmas impostos pela Igreja.

A percepção de Sor Juana sobre a liberdade nos faz lembrar alguns dos preceitos dispostos na *Declaração Universal dos Direitos Humanos* de 1948 (DUDH), promulgada séculos após a morte da escritora mexicana. No Preâmbulo dessa carta de valores das Nações Unidas, há uma consideração que reconhece “[...] a dignidade como algo inerente a todos os membros da família humana” e “[...] os direitos iguais e inalienáveis” como fundamentos da “[...] liberdade, da justiça e da paz no mundo, [...]” (DUDH, 1948).

É justamente essa base axiológica libertária, oriunda do discurso literário de Juana Inés, que nos parece trazer elementos importantes para uma possível associação desse discurso como fonte material e histórica do Direito. Nesse sentido, é fundamental recordar que as fontes materiais do Direito são constituídas por fenômenos sociais e por dados extraídos da realidade social e das práticas cotidianas. Essas fontes criam as bases principiológicas com as quais o legislador, com a finalidade de resolver questões que dele exigem soluções, “[...] dá conteúdo ou matéria às regras jurídicas, isto é, às fontes formais do direito (lei, regulamento etc.)” (GUSMÃO, 2018, p. 103).

Essa voz que se deixa entrever, nos versos recortados por nós, também destaca os perigos de se viver dentro de uma lógica imanente, caracterizadora da liberdade, na medida em que o limite de ser livre apresenta uma clara relação com o outro, dentro de um sistema de convivência social. Esse limite não é uma regra que parece sair de um ato externo imposto ao sujeito, mas sim de uma consciência discursiva do “eu” que, de forma responsável, decide os limites éticos do viver em liberdade.

Especialmente por ter se dedicado a discussões sobre liberdade, por ter produzido uma literatura considerada profana e por ter questionado o padre jesuíta António Vieira, Sor Juana foi acusada, por alguns eclesiásticos da época, de ter cruzado os limites do comportamento feminino-religioso aceitável dentro da estrutura católica vigente.

Na carta *Respuesta a Sor Filotea*, o eu-narrador sorjuanista denuncia que os representantes da Igreja seiscentista determinavam o seu silenciamento no convento e, para convencê-la disso, argumentavam usando uma estratégia interdiscursiva de evocação a algumas

palavras latinas de São Paulo: “*Mulieres in Ecclesiis taceant, non enim permittitur eis loqui*”, ou ainda, “*Mulier in silentio discat*” (CRUZ, 1995b, p. 467-468)¹⁴⁷.

Essa citação de São Paulo, retomada pelos jesuítas como fundamento do dever de silêncio feminino, foi contestada por Sor Juana pela ambiguidade que se extrai de seu componente semântico. Para sua defesa, diante da acusação de que deveria se calar e colocar fim a sua produção literária, conforme as exigências da Igreja, Sor Juana convoca outro sujeito-enunciador, que se traveste de um “eu” teológico. Essa voz discursiva sorjuanista declara que, quando São Paulo diz que “as mulheres devem se calar nas igrejas” ou, ainda, que “aprendam em silêncio”, não se está estabelecendo uma ordem proibitiva de silêncio perpétuo às mulheres e muito menos de proibição dos estudos.

Na visada teológica de Sor Juana, essa afirmativa de São Paulo indica uma ambiguidade de sentidos que pode ser interpretada das seguintes formas: as mulheres não devem falar no espaço da igreja como instituição religiosa ou, ainda, as mulheres não podem opinar nos assuntos eclesiásticos, e, por fim, devem aprender no silêncio. Em outras palavras, o ato de aprender não está proibido pelas letras de São Paulo, na leitura de Juana Inés, e o silêncio no templo deve ser guardado por mulheres e homens, dado o teor sagrado do espaço reservado a orações.

A defesa de Sor Juana fundamenta-se justamente nesses possíveis interpretativos que compõem algumas de suas estratégias discursivas de captação de interlocutores para a adesão do seu ponto de vista. Com esses argumentos, o sujeito-enunciador corporificado por uma forte identidade teleológica traça o ponto central da sua argumentação, oposta àquela defendida pelos jesuítas da época.

Ao questionar as origens do poder legítimo, o qual define aquilo que as mulheres devem ou podem fazer, conhecer e aprender, o sujeito-enunciador-sorjuanista aproxima-se também da teoria habermasiana, que versa sobre a colonização do mundo da vida, conforme comentamos em nossa tese, a respeito do questionamento da cultura herdada.

O sujeito linguageiro, incorporado pela voz teológica de Juana Inés, propõe, então, questionar a leitura das Sagradas Escrituras praticada pelos jesuítas. Trata-se, a nosso ver, de um questionamento da cultura herdada ou imposta pelos sistemas eclesiásticos que pretendem colonizar o mundo da vida.

¹⁴⁷ No português, em tradução livre: “Que as mulheres estejam caladas nas igrejas, pois não lhes é permitido falar”, ou ainda, “Que a mulher aprenda no silêncio”.

Recordemos que, para Habermas (1999), o mundo da vida pode ser compreendido por meio de objetos estruturados simbolicamente que encarnam componentes de um saber pré-teórico, cuja composição se dá com a própria colaboração de “[...] sujeitos capazes de linguagem e de ação” (HABERMAS, 1999, p. 154, trad. nossa). São, portanto, esses sujeitos que constituem os objetos, instaurando uma teia de significações. O mundo da vida, como afirmamos, é uma espécie de depositário de sentido que se ergue numa rede de significações. Nas palavras de Habermas:

O significado dessa expressão [mundo da vida] pode ser esclarecido intuitivamente por referência aos objetos simbólicos que geramos quando falamos e agimos, a partir das manifestações imediatas (como atos de fala, atividades teleológicas etc.) passando pelos sedimentos de tais manifestações (como textos, tradições, documentos, obras de arte, teorias, objetos da cultura material, bens, técnicas etc.) até os produtos gerados indiretamente, suscetíveis de organização e capazes de estabilizar-se (como são as instituições, os sistemas sociais e as estruturas de personalidade) (HABERMAS, 1999, p. 154, tradução nossa)¹⁴⁸.

O sujeito-narrador-sorjuanista parece convocar esses saberes simbólicos, dispersos e organizados ao longo da história, acomodados de maneira não refletida, para orientar o seu agir comunicativo e sua lógica argumentativa, diante da proibição do bispo, Manuel Fernández de Santa Cruz, sobre o afã de conhecimento da monja jerônima. No agir comunicativo operado por Juana Inés e em sua argumentação, está implícita a percepção de um “eu” que denuncia a atitude de colonização do mundo da vida pelos imperativos dos sistemas de poder que, dentro da Igreja, usando pressupostos da fé, traçam dogmas de silenciamento e leis que revelam operações de controle sobre os seres sociais.

Na *Carta Respuesta*, esse eu-que-se-narra declara que a interpretação mais coerente da citação de São Paulo seria aquela que indica uma espécie de conselho ou alerta sobre o silêncio feminino, durante o momento da celebração na igreja, ou, ainda, nos púlpitos e nas cátedras. Para esse eu-narrador, o silenciamento não é uma diretriz imposta exclusivamente ao núcleo social feminino, mas sim à universalidade dos fiéis. Portanto, essa indicação de constrição e silêncio não determina que as mulheres devam permanecer silentes em todos os ambientes, ou

¹⁴⁸ No original: [El significado de esta expresión [mundo de la vida] puede aclararse intuitivamente por referencia a aquellos objetos simbólicos que generamos cuando hablamos y actuamos, desde las manifestaciones inmediatas (como son los actos de habla, las actividades teleológicas, etc.) pasando por los sedimentos de tales manifestaciones (como son los textos, las tradiciones, los documentos, las obras de arte, las teorías, los objetos de la cultura material, los bienes, las técnicas, etc.) hasta los productos generados indirectamente, susceptibles de organización y capaces de estabilizarse a sí mismos (como son las instituciones, los sistemas sociales y las estructuras de la personalidad).].

que não possam aprender coisas variadas em seus estudos reservados, especialmente, em suas vidas privadas. Vejamos um trecho de suas narrativas de vida, em que há uma reflexão sobre isso:

Eu gostaria que estes intérpretes e expositores de São Paulo explicassem-me como eles entendem aquela passagem: *Mulieres in Ecclesia taceant*. Porque ou não de entendê-la com base no aspecto material dos púlpitos e cátedras, ou com base na natureza formal da universalidade dos fiéis, que é a Igreja. Se a entendem da primeira forma (que é, no meu entender, seu verdadeiro sentido, pois vemos que, com efeito, não se permite na Igreja que as mulheres leiam publicamente nem prediquem), por que repreendem as que privadamente estudam? E se a entendem com base no segundo, e querem que a proibição do Apóstolo seja transcendental, que nem reservadamente seja permitido às mulheres escrever ou estudar, como vemos que a Igreja permitiu que escrevesse uma Gertrudes, uma Teresa, uma Brígida¹⁴⁹, a monja de Ágreda¹⁵⁰ e muitas outras? E se eles me disserem que estas eram santas, é verdade, mas não obsta a meu argumento: primeiro, porque a proposição de São Paulo é absoluta e compreende a todas as mulheres, sem exceção das santas, pois também em seu tempo o eram Marta e Maria¹⁵¹, Marcela, Maria, mãe de Jacó, e Salomé, e muitas outras que havia no fervor da Igreja primitiva, e não as excetua; e agora vemos que a Igreja permite que escrevam as mulheres santas e não santas, uma vez que Ágreda e María de la Antigua¹⁵² não estão canonizadas e correm seus escritos; e nem quando Santa Teresa e as outras escreveram, estavam-no: logo, a proibição de São Paulo apenas objetivou a publicidade dos púlpitos, pois se o Apóstolo tivesse proibido o ato de escrever, não o teria permitido a Igreja. (CRUZ, 1995b, p. 462, tradução e grifos nossos)¹⁵³.

Nesse fragmento entrecortado por nós, percebemos que o sujeito-enunciador expressa sua inquietude diante dos intérpretes e expositores de São Paulo, solicitando-lhes esclarecimentos sobre os possíveis interpretativos da citação em pauta. Com a pergunta retórica

¹⁴⁹ Refere-se à santa Brígida, escritora sueca mística do século XIV.

¹⁵⁰ Refere-se à Sor Maria de Jesus de Ágreda, monja franciscana do século XVII, conselheira do rei Felipe IV.

¹⁵¹ Refere-se às irmãs de Lázaro, conforme relatos bíblicos.

¹⁵² Refere-se a uma monja espanhola do século XVI.

¹⁵³ No original [[...] *yo quisiera que estos intérpretes y expositores de San Pablo me explicaran cómo entienden aquel lugar: Mulieres in Ecclesia taceant. Porque o lo han de entender de lo material de los púlpitos y cátedras, o de lo formal de la universalidad de los fieles, que es la Iglesia. Si lo entienden de lo primero (que es, en mi sentir, su verdadero sentido, pues vemos que, con efecto, no se permite en la Iglesia que las mujeres lean públicamente ni prediquen), ¿por qué reprenden a las que privadamente estudian? Y si lo entienden de lo segundo y quieren que la prohibición del Apóstol sea transcendentalmente, que ni en lo secreto se permita escribir ni estudiar a las mujeres, ¿cómo vemos que la Iglesia ha permitido que escriba una Gertrudis, una Teresa, una Brígida, la monja de Ágreda y otras muchas? Y si me dicen que éstas eran santas, es verdad, pero no obsta a mi argumento; lo primero, porque la proposición de San Pablo es absoluta y comprende a todas las mujeres sin excepción de santas, pues también en su tiempo lo eran Marta y María, Marcela, María madre de Jacob, y Salomé, y otras muchas que había en el fervor de la primitiva Iglesia, y no las exceptúa; y ahora vemos que la Iglesia permite escribir a las mujeres santas y no santas, pues la de Ágreda y María de la Antigua no están canonizadas y corren sus escritos; y ni cuando Santa Teresa y las demás escribieron, lo estaban: luego la prohibición de San Pablo sólo miró a la publicidad de los púlpitos, pues si el Apóstol prohibiera el escribir, no lo permitiera la Iglesia].*

“por que repreendem as que privadamente estudam?”, o eu-narrador-sorjuanista abre uma brecha discursiva, para que o seu interlocutor explicita uma resposta ou se cale diante da pergunta. Nesse agir comunicativo, notamos a figura de um sujeito-enunciador que revela experiências derivadas da tentativa de colonização do mundo da vida e, por isso, posiciona-se de forma contrária a uma leitura restritiva da dimensão simbólica das Sagradas Escrituras.

Desse modo, Sor Juana traça sua identidade como uma religiosa-intelectual que se opõe a esse projeto colonizador praticado pela igreja seiscentista. Em suas narrativas de vida, esse “eu” questiona certos valores simbólicos impostos por um sistema dominante que parece não fazer sentido dentro de uma lógica ética discursivizada, especialmente, quando se convoca o depositário de significações inerente ao mundo da vida.

Assim, essa voz adverte que a citação de São Paulo havia sido deslocada de seu contexto original da “*primitiva Iglesia*” e manipulada pela Igreja Católica novo-hispânica para que as mulheres fossem controladas pelos sistemas repressores. O sujeito-narrador-sorjuanista declara, ainda, que se a interpretação do bispo de Santa Cruz fosse considerada correta, “[...] como vemos que a Igreja permitiu que escrevesse una Gertrudes, uma Teresa, uma Brígida, a monja de Ágreda e muitas outras?” (CRUZ, 1995b, p. 467, trad. nossa), dado que, ao tempo da escrita, elas ainda não haviam sido canonizadas, portanto, não eram santas.

Ao evocar essa multiplicidade de vozes femininas e seus respectivos elementos de historicidade para o seu discurso de defesa, Sor Juana investe-se de um eu-enunciador sábio que traz um discurso de autoridade a respeito da história universal e, com essa estratégia, traça uma recontextualização e reinterpretação da citação de São Paulo empregada pelo seu principal detrator, o bispo de Puebla.

Em suas narrativas de vida, essa discussão nos parece ser um ponto-chave para a compreensão da sua luta, como fonte material-discursiva do direito humano e universal das mulheres à educação, ao conhecimento e à escrita. Uma luta que, conforme ela mesma disse, não é exclusividade de mulheres consideradas santas ou não, “[...] porque a proposição de São Paulo é absoluta e compreende a todas as mulheres sem exceção de santas” (CRUZ, 1995b, p. 462, trad. e grifos nossos).

É precisamente essa percepção da escritora mexicana, sobre o caráter absoluto da universalidade do direito à escrita e ao aprendizado, que nos parece ser a pedra de toque de suas narrativas de vida compreendidas, por nós, como uma fonte de inestimável valor para a história dos Direitos Humanos. Em outro fragmento de sua *Carta Respuesta*, Sor Juana argumentou,

ainda, que interpretar de forma restritiva uma citação, como o fez Manuel Fernández de Santa Cruz, bispo de Puebla,

[...] pede mais lição (leitura) do que pensam alguns que, por meros gramáticos ou, quando muito, com quatro termos de Súmulas, querem interpretar as Escrituras e aferram-se ao *Mulieres in Ecclesiis taceant*¹⁵⁴, sem saber como há de ser entendido. E a outra passagem: *Mulier in silentio discat*¹⁵⁵; sendo esta passagem mais a favor do que contra as mulheres, pois manda que aprendam, e enquanto aprendem claro está que é necessário que se calem (CRUZ, 1995b, p. 467, tradução nossa)¹⁵⁶.

Foi essa capacidade comunicativa de se fazer uma leitura crítica da Bíblia que correspondesse a um possível compartilhamento universal de sentidos, entre outros aspectos, que promoveu a ascensão intelectual e simbólica de Sor Juana como uma espécie de Minerva das Américas, título que lhe foi conferido por intelectuais e por alguns eclesiásticos da época, conforme apresentaremos em continuação.

É também essa potencialidade do agir comunicativo da monja mexicana, ao ousar empregar argumentos teológicos para sua defesa, que nos permite compreender Juana Inés como mulher transclasse. Essa leitura torna-se ainda mais tangível se considerarmos que a teologia era, na época em que viveu, uma exclusividade masculina¹⁵⁷, e as mulheres não possuíam permissão para desenvolver estudos teológicos e muito menos expressá-los por meio de suas letras.

Machado (2018) esclarece que uma pessoa transclasse, quando consegue libertar-se de predestinações conformistas, oriundas de membros de sua classe ou de seu grupo social de origem, normalmente sofre as consequências da ousadia que a acompanhou em sua mudança. Assim,

[...] o indivíduo que consegue libertar-se de predestinações conformistas vindas de membros de sua classe de origem ou de seu grupo social, que, desde cedo, visava (de forma consciente ou não) encaixá-lo em um caminho pré-determinado, transforma-se em um ser subversivo (aos olhos e no seio desta classe). Seja por seus estudos, seja pela mudança de país e trabalho, seja por diversas outras razões, torna-se um ser que é “diferente” dos outros, daqueles que compõem seu grupo social de origem. Logo,

¹⁵⁴ No português, “as mulheres estejam caladas nas igrejas”.

¹⁵⁵ No português, “a mulher aprenda em silêncio”.

¹⁵⁶ No original: [*pide más lección de lo que piensan algunos que, de meros gramáticos, o cuando mucho con cuatro términos de Súmulas, quieren interpretar las Escrituras y se aferran del Mulieres in Ecclesiis taceant, sin saber cómo se ha de entender. Y de otro lugar: Mulier in silentio discat; siendo este lugar más en favor que en contra de las mujeres, pues manda que aprendan, y mientras aprenden claro está que es necesario que callen.*].

¹⁵⁷ Em tempos atuais, ainda percebemos essa exclusividade, especialmente se considerarmos que os seminários são espaços de estudos teológicos destinados à formação de sacerdotes do sexo masculino.

ele pode ser tanto um motivo de orgulho para alguns desses membros, como também vítima de despeito e mesmo de desprezo para outros (MACHADO, 2018, p. 5).

Sor Juana, certamente, experienciou as consequências de sua ousadia. Foi motivo de orgulho e admiração por muitos, especialmente pelos vice-reis e poetas da época. No entanto, ela também foi vítima de despeito, pois sofreu o desprezo das próprias monjas com as quais convivia¹⁵⁸. Movida pela pressão que sofreu para renunciar às letras e cuidar dos afazeres religiosos, conforme regras das irmãs jerônimas, Sor Juana apresentou uma petição ao tribunal da Inquisição (“Tribunal Divino”) com a finalidade de “[...] *impetrar perdón de sus culpas*”, segundo consta dos documentos no *Libro de Profesiones del Convento de San Jerónimo* (CRUZ, 1995b, p.520-522).

Então, em 8 de fevereiro de 1694, assinou a sua renúncia à literatura e a tudo que simbolizava a “vida mundana” pelos seus censores. Ao renunciar a seus livros, instrumentos musicais e obras de arte que mantinha em sua cela conventual¹⁵⁹, Juana Inés parece morrer simbolicamente para a vida, já que havia renunciado a tudo aquilo que representava o seu afã de viver. Nesse cenário, ela convoca outra voz discursiva que, com certa dose de ironia, assina com sangue a sua célebre declaração: “*yo la peor del mundo*”.

No entanto, os epítetos atribuídos ao “eu” sorjuanista (por ela mesma) como “a pior do mundo” e “a pior que houve”, conforme constam dos documentos citados, ao contrário da suposta simbologia da morte para a vida, indicam o nascimento e a ascensão de uma poderosa figura literária que se consolidou no imaginário coletivo latino-americano. Dos seus relatos de vida e dos epítetos empregados para qualificar-se, brotou a figura espantosa de uma mulher que desafiou os dogmas da época e, em certa medida, soube negociar os limites do seu projeto intelectual de vida.

Por esse motivo, acreditamos que esses dizeres de Sor Juana, empregados estrategicamente em sua renúncia e alinhados às suas narrativas de vida, também formam parte de um conjunto de estratégias retórico-argumentativas, forjadas pelo seu eu-narrador, para que

¹⁵⁸ Há relatos de que Sor Juana também recebeu algum apoio das monjas jerônimas, pois mantinha uma biblioteca em sua cela conventual e tinha uma certa liberdade para transitar entre os costumes religiosos.

¹⁵⁹ Importante comentar que Sor Juana possuía em sua cela, no convento das jerônimas, cerca de 4.000 livros, além de instrumentos musicais e obras de arte. Estudiosos comentam que sua cela conventual transformou-se numa respeitável referência, visitada por grandes poetas e escritores, além de autoridades da Igreja e da corte. Foi nesse espaço, cercado pelos muros religiosos, que ela pôde se corresponder com grandes intelectuais de outros países que lhe abriram as portas da imortalidade literária.

a sua imagem se deslocasse da condição de vítima do sistema e se elevasse ao *status* de Fênix do México, como de fato ocorreu¹⁶⁰.

4.3 Entre véus e plumas: o espanto como elemento constitutivo do universo *trans*

Quando analisamos o *récit de vie* de Sor Juana, identificamos que sua história de vida, conforme afirmamos, revela a figura de uma mulher transclasse que passou por diferentes processos de transformação social: na sociedade colonial, dentro do convento, nas instâncias sociais da corte vice-real e na cidade letrada da sua época. Interessante observar que esse processo de transformação da escritora mexicana, em múltiplas perspectivas, trouxe uma marca significativa de ascensão cultural, intelectual e social diferente daquela que era atribuída a uma simples monja jerônima.

Benítez (1985) afirma que, na segunda metade do século XVII, dezenas de mulheres faziam os votos de castidade e assumiam os véus monásticos a cada ano. No entanto, essas mulheres não atraíam as atenções dos vice-reis e tampouco do alto clero, como ocorreu com Sor Juana, que conquistou fama, como monja letrada e intelectual, dentro das estruturas austeras do convento e para além de seus muros.

Nesse sentido, gostaríamos de recordar que Sor Juana teve sua obra *Inundación Castálida* publicada, na Espanha, em 1689¹⁶¹, com a ajuda de seu mecenas, María Luisa Manrique de Lara y Gonzaga, vice-rainha da Nova Espanha entre 1680 e 1686. Esse foi o primeiro livro que se editou das suas obras completas. O fato de ter sido publicado em território espanhol parece indicar que Sor Juana já tinha alguma fama na Europa, o que, na verdade, facilitou a publicação de sua obra em Madri, considerada como *best-seller* na época, segundo afirmam estudiosos sorjuanistas¹⁶².

¹⁶⁰ Embora a história de vida de Juana Inés seja relativamente desconhecida no Brasil, é importante destacar que sua trajetória pela sociedade colonial novo-hispânica tem sido resgatada por diferentes materialidades discursivas e tem despertado o interesse de intelectuais de diferentes partes do mundo. Nesse sentido, destacamos o filme argentino “Yo, la peor de todas” de 1990, dirigido por María Luisa Bemberg, a série de televisão mexicana “Juana Inés”, criada por Patricia Arriaga Jordán, comercializada pela Netflix, em janeiro de 2017, além dos estudos da intelectual Georgina Sabat de Rivers, uma hispanista norte-americana de origem cubana, do catedrático Dario Puccini, hispanista italiano, entre outros. As narrativas de vida de Juana Inés também são consideradas relevantes pela doutrina espírita, por meio da voz de Joanna de Ângelis, psicografada pelo médium baiano Divaldo Franco.

¹⁶¹ Glantz (2000) comenta que o primeiro volume de *Inundación Castálida* foi dedicado, especialmente, à poesia cortesã. O segundo volume, por sua vez, publicado em 1692, traz um equilíbrio entre a sua obra religiosa e profana.

¹⁶² Segundo Martha Lilia Tenorio (e-book sem data da edição), os primeiros volumes da obra de Sor Juana foram reimpressos várias vezes, e tornaram-se *best-seller* por quase quarenta anos.

Sem dúvida, a repercussão da publicação dessa obra no continente europeu nos permite compreender a figura de Sor Juana como uma mulher transclasse. Nesse sentido, Machado (2019) tem buscado ampliar a categoria dos transclasses e, por isso, a pesquisadora brasileira esclarece que essas pessoas, normalmente, podem ser consideradas como sobreviventes. Trata-se de alguém visto como “fora do comum” ou “fruto de um milagre”. Dessa forma,

[...] o transclasse aparece como envolvido pelos fios de uma coisa espetacular, de modo que seu percurso complexo suscita mais admiração do que crítica por parte do público pronto a vê-lo como alguém admirável, excepcional, uma espécie de gênio (MACHADO, 2019c).¹⁶³

Ao longo de sua trajetória de vida, Juana Inés recebeu inúmeros epítetos que a qualificavam como uma mulher espantosa ou como uma “coisa espetacular”. Vários sacerdotes e cortesãos espanhóis, atendendo às solicitações de Dom Juan Orúe y Arbieta, Cavaleiro da Ordem de Santiago, e de María Luisa Manrique de Lara y Gonzaga, condessa de Paredes, aprovaram e elogiaram, em prosa e em verso, as obras de Sor Juana no final do século XVII. Esses textos laudatórios nos parecem relevantes para que possamos decifrar alguns enigmas que fazem parte da história de vida de Juana Inés e da repercussão que teve no universo espanhol e novo-hispânico. Vejamos algumas dessas repercussões que circularam pelas vozes dos seus panegiristas:

Um certo provincial [...] entrou no locutório, falou-lhe e, ouvindo aquele oráculo do céu, aquela sabedoria tão divina, aquelas palavras tão cheias de mistérios tão recônditos, aquela teologia tão delicada e sutil, que, atônito e pasmado, o homem saiu dizendo aos demais: *Padres, enganastes-me, dissistes-me que eu entrasse para falar com uma mulher, e, na verdade, não é senão um homem, e dos muito barbados* (SACRAMENTO, *apud* GLANTZ, 2000, p. 197-197, *itálicos do original, tradução nossa*)¹⁶⁴.

Da brilhante glória de seu nome, Minerva Indiana, para que se ilustre, um e mil mundos, as reflexões sábias, nas memórias que a razão esculpe (COSTA, Martín Leandro, *apud* GLANTZ, 2000, p. 191, *tradução nossa*)¹⁶⁵.

¹⁶³ A citação foi retirada dos slides que Machado apresentou no seminário do Núcleo de Pesquisa em Análise do Discurso (NAD), em 26 de outubro de 2019.

¹⁶⁴ Ao que parece ser, Pedro del Santísimo Sacramento tinha uma admiração especial por Santa Teresa de Jesús. Esse panegírico foi dirigido inicialmente a ela e, posteriormente, associado também a Sor Juana Inés de la Cruz. Cf.: Glantz, 2000. No original: [*Cierto provincial [...] Entró en el locutorio, hablóla, y oyendo aquel óraculo del cielo, aquella sabiduría tan divina, aquellas palabras tan llenas de misterios tan recónditos, aquella teología tan delicada y tan sutil, que atónito y pasmado el hombre, salió diciendo a los demás: Padres, me habéis engañado, dijistéisme que entrase a hablar a una mujer, y a la verdad no es sino hombre, y de los muy barbados*].

¹⁶⁵ No original: [*De la brillante gloria de tu nombre, Minerva Indiana, para que se ilustre, uno y mil mundos, los reflejos sabios, en las memorias la razón esculpe*].

Não é o maior motivo de admirar-me ver tão viril e valente engenho em um corpo feminino, porque, afastando-me do vulgo daqueles homens que negam às mulheres a capacidade para as letras, devo saber que não há diversidade nas almas (ZAPATA, Pedro, *apud* GLANTZ, 2000, p. 164, tradução nossa)¹⁶⁶.

Quando analisamos esses discursos que circularam sobre o talento de Sor Juana para escrever versos, identificamos o espanto que essa habilidade provocou na sociedade da época por ser procedente de um corpo feminino, coberto de véus e fruto de uma sociedade colonial. Epítetos como “mulher barbada”, “Minerva Indiana”, “viril e valente engenho”, entre outros, revelam que todo ato de linguagem, na perspectiva de Charaudeau (1983), está relacionado a uma certa dependência de um sujeito languageiro que é, simultaneamente, interno e externo ao plano discursivo. Por esse motivo, o ato de linguagem nasce de circunstâncias discursivas específicas e se realiza no ponto de interseção dos processos de produção e interpretação. Importante recordar, também, que o ato de linguagem é encenado por duas entidades, desdobradas em sujeito de fala e sujeito agente¹⁶⁷.

Nessa perspectiva, o conteúdo semântico “viril”, atribuído ao corpo feminino da monja mexicana, surge espelhado por meio de um jogo de correspondências, entre os sacerdotes, na condição de sujeitos comunicantes (espaço externo), e seus enunciadores (espaço interno), que contam a surpresa que tiveram no locutório ao se depararem com uma “mulher barbada”. Esse ato de contar parece vinculado às próprias experiências ou visões de mundo desses sujeitos que trazem as marcas da estrutura patriarcal em que vivem.

Por outro lado, tendo em vista o valor simbólico do ato de linguagem, notamos que há também um jogo de correspondências (ou uma tentativa, ao menos) entre a fala configurada que se destina ao TUd (espaço interno), intimamente ligado às representações languageiras das práticas sociais, e o TUi (espaço externo), ligado ao conhecimento da dimensão do “real” (psicossocial) que sobredetermina o *status* do sujeito interpretante.

Dessa forma, os sujeitos languageiros contam a seus interlocutores o assombro que tiveram quando conheceram a monja mexicana no locutório do convento. Com esse ato de contar, esses sujeitos parecem indicar, em seus projetos de fala, uma tentativa de persuadir os leitores da época para o reconhecimento da relevância de Sor Juana como uma espécie de

¹⁶⁶ No original: [*No es el mayor motivo de admirarme ver tan varonil y valiente ingenio en un cuerpo mujeril, porque apartándome del vulgo de aquellos hombres que niegan a las mujeres la habilidad para las letras, debo saber que no hay diversidad en las almas [...]*].

¹⁶⁷ Nesse sentido, Charaudeau (2014) faz referência aos sujeitos languageiros: EUc/EUe e TUd/TUi, ou seja, os quatro sujeitos do ato de linguagem.

“Minerva Indiana”, dada a sua eloquência permeada de “teologia tão delicada e sutil”, como citado anteriormente. A eloquência atribuída a Sor Juana, como elemento varonil, ilustra essa tentativa de correspondência de papéis sociais, se considerarmos que o mundo falado por esses sujeitos linguageiros configura uma dupla representação, dividida entre elementos masculinos e femininos. Para Charaudeau (2014),

[...] quando esse mundo é considerado no circuito de fala, corresponderá a uma representação discursiva; se ele for considerado no circuito externo, como testemunha do real, corresponderá a uma representação da situação de comunicação (CHARAUDEAU, 2014, p. 53).

Ao que parece ser, os panegíricos dedicados a Sor Juana podem ser analisados tanto como representação discursiva quanto como testemunho do real. Além disso, esses panegíricos revelam que o ato de contar também é um constructo oriundo do universo de representações das ações humanas, por meio de certos imaginários “[...] que dizem respeito *ao mundo, ao ser humano e à verdade*” (CHARAUDEAU, 2014, p. 154, itálicos do autor).

Por esse motivo, os panegíricos sugerem uma crença na possibilidade de existência da realidade plural do mundo e do ser. Dessa forma, eles aproximam-se a uma espécie narrativa que se opõe “[...] à ilusão de uma verdade única, abstrata e homogênea, expondo parcelas de verdades concretas que parecem representar a *autenticidade do vivido*” (CHARAUDEAU, 2014, p. 155, itálicos do autor).

Essa percepção analítico-discursiva nos parece clara quando identificamos o afastamento do panegirista do lugar-comum, atribuído à percepção dos homens sobre as mulheres. Nesse deslocamento, a voz enunciativa do panegirista reconhece que a capacidade para as letras não é uma exclusividade masculina e, assim, enuncia: “[...] porque, afastando-me do vulgo daqueles homens que negam às mulheres a capacidade para as letras, devo saber que não há diversidade nas almas (Pedro Zapata, *apud* Glantz, 2000, p. 164, trad. nossa).

Dessa forma, os panegíricos atribuídos a Sor Juana parecem indicar uma cena discursiva que qualifica a escritora mexicana como “uma espécie de gênio”, conforme mencionou Machado (2019). Trata-se da representação de um ser sobrenatural que é, ao mesmo tempo, constituído por um elemento viril, caracterizado pelo domínio da palavra, e forjado por um corpo feminino, performatizado pelos véus monásticos. É precisamente esse jogo cênico que nos parece compor a estratégia de captação da atenção e do respeito dos seus interlocutores.

Os panegiristas, então, ao tomarem a palavra para a narrativa das suas experiências, decorrentes do contato com Sor Juana, dão a impressão de que os discursos proferidos por ela têm seus méritos e, por isso, devem ser publicados. Dessa forma, eles cumprem o pactuado com os mecenas da escritora mexicana e, por isso, os discursos de Juana Inés são publicados com uma chancela laudatória que os antecede. Importante destacar que essa chancela é legitimada pelas vozes dos homens que ocupavam os espaços de fala dos letrados da época¹⁶⁸. Essas vozes parecem criar, assim, uma atmosfera de defesa prévia da escritora mexicana contra as futuras críticas e censuras que se fariam no México com a publicação dos seus textos.

Essa relação entre os panegíricos e as narrativas de vida de Juana Inés nos permite compreender a identidade da monja jerônima como mulher transclasse. Nesse sentido, enfatizamos que Juana, mesmo na condição de mulher, pertencente a uma estrutura colonial e religiosa, adquire certo prestígio social não apenas por sua produção intelectual, mas também pelo aval que recebeu dos letrados. Essa aliança com a sociedade letrada da época culminou na publicação dos seus 4 volumes literários, divididos entre poemas, prosas (epístolas) e teatros, conforme afirmamos.

Os panegíricos dedicados a Sor Juana revelam que ela, na condição de sujeito comunicante de suas próprias narrativas, parece ter criado uma cena interlocutiva que provocou uma mudança de perspectivas nos leitores da sua época. Ao tomar a palavra, dentro da colônia e do convento, e tornar-se um sujeito linguageiro, Sor Juana, com sua pluma e um tinteiro mudo, conforme afirmou em suas narrativas, rompeu uma barreira comunicativa e territorial que estipulava limitações ao potencial intelectual feminino.

Essa transposição de barreiras parece ter alcançado êxito, graças também às formas como ela articulou os seus atos de linguagem dentro das instâncias de poder. Nesse sentido, recordamos que Charaudeau (1983, p.20) sintetiza essa prática discursiva em um esquema que tem sido citado e ampliado por Machado (2001, 2005, 2006, 2014, 2016, 2019) da seguinte forma:

$$A \text{ de } L = (\text{Explícito} + \text{Implícito}) \text{ C de } D$$

¹⁶⁸ Todos os textos de Sor Juana, compilados e publicados em seus 4 volumes das obras completas, vêm antecidos pelos panegíricos, conforme retórica praticada na época em que viveu.

O esquema nos mostra que o sentido de um ato de linguagem (A de L) deve ser procurado não apenas na sua configuração verbal, aparente e imediata, mas também no jogo que se estabelece entre tal configuração e seu sentido implícito. Esse sentido depende da relação dos parceiros do *ato de linguagem entre si*, como afirmamos, e, por sua vez, da sua relação com as circunstâncias discursivas (C de D) que conduzem tal ato a ser configurado com certas especificidades.

Tendo em vista esse esquema ilustrado pela Semiologia, nos perguntamos sobre quais seriam os elementos implícitos/explicitos que se deixam entrever, nas circunstâncias discursivas da história de vida de Sor Juana, e que nos permitem associá-los às fontes do Direito, nosso objetivo central nesta pesquisa. Consideramos que, no jogo de alternâncias entre esses elementos, se encontra a chave para compreendermos os discursos da monja jerônima como uma possível fonte material-discursiva do Direito.

Isso acontece porque a alternância é construída por elementos da realidade psicossocial, vivida por Sor Juana, e por elementos discursivos, extraídos não apenas das suas narrativas de vida, mas também dos panegíricos atribuídos a sua pessoa como religiosa-intelectual. Nesse jogo performativo, o imaginário sociodiscursivo do espanto, provocado pela figura de Juana Inés, também é relevante para que as suas narrativas se eternizem e se fixem nas memórias da razão.

Recordemos que, segundo Gusmão (2018, p. 103), as fontes materiais do Direito são constituídas por fenômenos sociais e por elementos oriundos da realidade social, das tradições e dos ideais dominantes. Muitas vezes, essas fontes

[...] se confundem com os fatores sociais do direito e, portanto, com a realidade histórico-social. Quais são eles? São de várias espécies, dentre os quais destacamos o econômico, o geográfico, o moral, o religioso, o técnico, o histórico e até o ideal predominante em uma época (valores) (GUSMÃO, 2018, p. 103).

Acreditamos que as fontes materiais do Direito também são provenientes das narrativas que compõem a nossa história de vida e se desvelam pela Literatura. É no discurso literário que identificamos uma pluralidade de vozes relevantes para que possamos compreender o sentido da soberania popular e os interesses que fazem parte da história de vida dos sujeitos languageiros.

O discurso literário é fundamental para a reflexão sobre as fontes jurídicas, pois implica uma relação fecunda entre Direito e Linguagem. Importante recordar que, para Charaudeau

(2015), a linguagem está no centro da construção do sujeito, tanto na perspectiva individual quanto coletiva. Esse constructo é relevante para pensarmos a noção de pessoa humana, como se configura no Direito, e a noção de sujeito, conforme propõem os estudos discursivos.

Charaudeau (2015b) destaca três domínios da atividade humana relevantes para analisarmos a categoria do sujeito e sua relação com a linguagem. Vejamos:

- O domínio da *socialização* dos indivíduos, na medida em que é através da linguagem que se instaura a relação de si com o outro e que se cria o elo social;
- O domínio do *pensamento*, na medida em que é pela/através da linguagem que conceituamos, isto é, que extraímos o mundo de sua realidade empírica para fazê-lo significar;
- O domínio dos *valores*, na medida em que estes precisam ser ditos para existir; é dessa forma que os atos de linguagem que os veiculam dão sentido à nossa ação. (CHARAUDEAU, 2015b, p. 13, itálicos do autor).

Dessa forma, a atividade linguageira permite uma garantia de liberdade a respeito do indivíduo e abre, assim, uma possibilidade de indagação sobre o sujeito e a dimensão do seu agir comunicativo no mundo, perspectiva também defendida por Habermas (1999). Portanto, a socialização, o domínio do pensamento e a composição de valores são elementos relevantes para o processo de significação do sistema de direitos, especialmente, quando analisado em suas origens, como fontes jurídicas.

Tendo em vista a composição valorativa da trajetória de vida de Sor Juana, é fundamental destacar também as vozes dos panegiristas que criaram o elo social necessário para a socialização da imagem representativa de monja-intelectual. Essas vozes laudatórias trouxeram, no domínio do pensamento, o elemento semântico do espanto como constitutivo de um ser de palavra oriundo de um corpo feminino. Com essa percepção dos letrados da época, houve uma ressignificação da realidade empírica que limitava a condição da mulher para o acesso ao conhecimento. Essa ressignificação surgida ainda na época colonial, sem dúvida, ecoa na dimensão fenomênica das origens discursivas do Direito.

Assim, os elementos oriundos da realidade social e, acrescentamos, da dimensão discursiva, a nosso ver, são orquestrados pelo legislador, numa dimensão futura, para a produção das normas necessárias ao projeto emancipatório da sociedade, conforme já explicitamos em nossa tese. Por essas razões, a história de vida da escritora mexicana Sor Juana Inés de la Cruz também pode ser considerada como constitutiva desse processo de organização da vida em sociedade.

Sem dúvida, suas memórias narrativas trazem marcas significativas das lutas que se fizeram, ao longo da trajetória humana, para que se garantisse o direito universal à educação, à liberdade e ao conhecimento. Nesse sentido, é importante enfatizar que o Direito, especialmente, aquele que se refere às garantias e liberdades fundamentais, também se forma com essa materialidade, oriunda das vozes discursivas questionadoras dos sistemas de poder.

Para que possamos explicitar melhor essa relação entre Sor Juana, Fontes do Direito e Discurso, gostaríamos, ainda, de traçar outras considerações sobre a personalidade da escritora mexicana. Por isso, na próxima seção, esboçaremos um breve panorama das suas relações familiares, da sua condição social e da estrutura cultural-política da Nova Espanha. Esse resgate nos parece necessário para que possamos compreender também outros deslocamentos e rupturas que fizeram parte da história de vida da Minerva Indiana.

4.4 Uma mulher *criolla* no cativeiro da nação mexicana: as máscaras e seus vestidos

Segundo Octavio Paz (1998), existem duas versões populares da história do México e, entre as duas, a imagem construída da Nova Espanha aparece com perspectiva reducionista e deformada. Na primeira versão, a Nova Espanha aparece como “[...] um intervalo, um parêntese histórico, uma zona vazia na qual pouca coisa acontece. É o período do cativeiro da nação mexicana” (PAZ, 1998, p. 27). A outra versão tem uma conotação metafórica sobre as raízes do México oriundas do mundo pré-hispânico. Desse modo, “[...] os três séculos da Nova Espanha, especialmente o XVII e o XVIII, são o período de gestação; a Independência é o amadurecimento da nação, algo como sua maioridade” (PAZ, 1998, p. 28).

Paz (1998) afirma que a segunda versão lhe parece mais sensata, embora critique essa noção histórica como uma ininterrupta evolução que conduz à noção de continuidade e progresso. Para o autor,

[...] a história do México ocorreu à imagem e semelhança de sua geografia: é abrupta, tortuosa. Cada período histórico é como uma meseta fechada entre montanhas e separada das outras por precipícios e despenhadeiros. A conquista foi uma grande ruptura, a linha divisória que quebra em dois a nossa história: de um lado, o mundo pré-colombiano; do outro, o vice-reinado católico da Nova Espanha e a República laica e independente do México (PAZ, 1998, p. 28).

Apesar de a Nova Espanha ter negado, de certa forma, a sua relação com o mundo indígena, entendido como um complexo de nações, línguas e culturas, não é possível compreender a noção de Nova Espanha “sem a presença do mundo indígena, como antecedente e presença secreta nos usos e costumes, nas estruturas familiares e políticas, nas formas econômicas, nos artesanatos, nas lendas, nos mitos e nas crenças (PAZ, 1998, p. 30).

No cenário da Nova Espanha, reaparecem muitos dos elementos constitutivos do mundo pré-hispânico. O México moderno pode ser compreendido como um compósito desses elementos e de outros próprios da sociedade novo-hispânica, como a linguagem, a religiosidade e o componente cultural. Esse compósito aparece nas narrativas de Juana Inés, como afirmamos.

Para Octavio Paz (1998), a sociedade novo-hispânica “[...] não se parece nem com o México pré-colombiano nem com o atual. E muito menos com a Espanha, embora tenha sido um território submetido à Coroa espanhola” (PAZ, 1998, p. 31). Nesse sentido, Paz (1998) destaca que a Nova Espanha necessitava de autonomia, embora a base principiológica que a regia

[...] não era o que define uma colônia, nem no sentido tradicional da palavra nem no dos séculos XIX e XX. A Nova Espanha era outro dos reinos de Castela, Aragón, Navarra ou León. No século XVII as reformas de Carlos III modificaram a situação, mas nem assim a Nova Espanha tornou-se realmente uma colônia (PAZ, 1998, p. 33).

O território novo-hispânico era um reino com sistema de direitos e deveres semelhante aos outros reinos que constituíam o Império. Nesse reino, havia, certamente, desigualdades e contradições. Paz (1998) destaca que o fundamento da contradição da sociedade novo-hispânica

[...] não consistia no antagonismo entre pobres e ricos, massas nativas subjugadas e europeus opressores, segundo reza a explicação pseudomarxista que tanta gente repete. Não, a contradição que produziu o estalo da revolta insurgente não estava na base da sociedade, mas em seu topo: a cisão entre *criollos* e espanhóis. O estatuto inferior dos *criollos* – não na esfera da riqueza mas na política, na administração e na milícia – estava em contradição com o estatuto do reino da Nova Espanha dentro do Império (PAZ, 1998, p. 35).

Dessa forma, o México colonial parecia emergir como um reino semelhante aos outros que compunham o domínio espanhol, no entanto, “[...] os *criollos* não eram iguais aos espanhóis. Esta foi a causa da Independência – aliada à revolta dos camponeses sem terra”

(PAZ, 1998, p. 35). Importante lembrar que os *criollos* são normalmente definidos como pessoas brancas nascidas nas colônias e, ainda, espanhóis nascidos na América¹⁶⁹.

É nesse contexto que nasce Juana Inés, filha natural de pai basco, Pedro Manuel de Asbaje y Vargas Machuca – na verdade um pai enigmático, segundo contam seus estudiosos – e de Isabel Ramírez de Santillana, uma mulher mexicana que também teve pai espanhol. Juana de Asbaje Ramírez y Santillana era, portanto, uma mulher *criolla*. Os *criollos*, conforme afirmamos, eram considerados uma classe social acima dos povos mexicanos nativos e mestiços, mas essa classe encontrava-se abaixo dos espanhóis nascidos na Espanha e vindos para a América.

Juana Inés nasceu no povoado de San Miguel Nepantla, Estado do México, e parecia levar a marca do nome deste lugar que, em náuatle, significa “em meio”. Conforme afirmamos, essa definição, provavelmente, está relacionada à paisagem do seu nascimento dividida entre vulcões. Interessante observar que essa mediania apresenta uma relação análoga também com a estirpe tipicamente *criolla* da escritora mexicana. Proveniente de uma família com poucos recursos financeiros, Juana Inés fez sua travessia até o Convento das Jerônimas trazendo as marcas da sua herança familiar. Sua mãe, Isabel Ramírez de Santillana, era vista, pela sociedade da época, com uma reputação negativa por ter tido filhos sem se casar.

As narrativas de vida de Juana Inés trazem as marcas e as cicatrizes que lhe foram impostas no momento do seu nascimento. Estudiosos sorjuanistas afirmam que Juana nunca chegou a conhecer o seu pai, supostamente um militar espanhol, e pouco se sabe sobre a veracidade desse dado. A origem simples de Juana Inés e a sua paternidade incerta geravam preconceitos nos espaços sociais em que ela circulava. Por isso, quando ainda era adolescente, ela buscou enfrentar barreiras sociais que lhe eram impostas. Embora os filhos naturais fossem comuns na sociedade da época, a ausência da figura paterna nos parece relevante para a compreensão da sua trajetória de vida, voltada para desafios de superação e reconhecimento social.

Nessa perspectiva, Eribon (2010) esclarece que

[...] quando crescemos, os julgamentos sobre nossas vidas já foram dados antes mesmo que tivéssemos consciência disso. As sentenças são gravadas sobre nossos ombros, com ferro quente, no momento de nosso nascimento, e os lugares que iremos ocupar são pré-definidos e pré-delimitados por fatos que nos precederam: o passado

¹⁶⁹ Cf.: El pequeño Larousse Ilustrado (1995).

da família e do meio social que nos rodeia, o contexto que nos envolve, quando nascemos (ERIBON, 2010, *apud* Machado, 2019, no prelo).

A trajetória de vida de Juana Inés indicava justamente que ela vinha ao mundo com uma sentença gravada sobre os seus ombros: mulher *criolla*, simples, bastarda e filha de uma mãe analfabeta. No entanto, as narrativas de vida de Juana confirmam que ela soube fazer sua transição social alinhada ao seu projeto de vida de tornar-se uma mulher letrada. Nesse percurso, estudiosos sorjuanistas afirmam que sua mãe, embora analfabeta, soube considerar o talento da filha que, de forma precoce, já escrevia poesias.

Paz (1998) comenta que o amor e a autoridade masculina eram temas dolorosos que acompanharam a trajetória de vida de Juana Inés, deixando-se transparecer em sua produção literária. Importante comentar que a mãe de Juana também teve uma relação amorosa com o capitão espanhol Diego Ruiz de Lozano e, com ele, ela teve três filhos. Dessa forma, Paz (1998) destaca que a dor da bastardia e sua relação com as figuras paternas seriam lacunas que interferiram em algumas das decisões tomadas em sua vida, vistas como audaciosas para o seu tempo.

A primeira decisão, marcada pela repugnância da vida doméstica, foi a negação absoluta de um destino conjugal, como mãe, esposa e dona de casa. Essa negação ao casamento indicava que Juana Inés sabia da incompatibilidade entre a vida conjugal, nos moldes da época, e a vida intelectual. A segunda decisão foi justamente aquela que a levou a optar pela vida monástica. Ao que parece ser, essa escolha não se deu pela vocação religiosa, mas sim pelo desejo de isolamento necessário ao projeto intelectual que ela traçou para si.

A escolha pela vida monástica e a forma como Sor Juana conduziu o seu projeto de vida, dentro do Convento das Jerônimas, provocaram a inquietude dos eclesiásticos da época e de alguns membros do alto clero. Dessa inquietude, surgiu a *Carta de Sor Filotea*¹⁷⁰, epístola escrita pelo bispo de Puebla, Manuel Fernández de Santa Cruz, que traz em sua assinatura o pseudônimo feminino "Sor Filotea".

Essa carta foi remetida a Sor Juana, em 25 de novembro de 1690, e tinha como propósito demarcar os limites a respeito daquilo que uma monja pode saber, dizer e fazer, dentro do contexto da colônia novo-hispânica. O bispo enviou-lhe essa carta, em razão do desconforto

¹⁷⁰ Em razão do recorte do *corpus* estipulado para a nossa pesquisa e de sua extensão, não abordaremos o texto da *Carta de Sor Filotea*, mas faremos uma breve síntese do seu conteúdo para melhor situar o leitor sobre o contexto em que surge a *Carta Respuesta a Sor Filotea*, nosso objeto de pesquisa.

que Sor Juana provocou entre os jesuítas quando ela escreveu a *Carta Atenagórica*, documento em que questionava as finezas de Cristo, conforme preceituava o célebre padre António Vieira (1608-1697), em um de seus sermões¹⁷¹.

Nesse sermão, Vieira analisava as finezas do amor de Cristo à luz do Novo Testamento. Na *Carta Atenagórica*, Sor Juana ataca o “calcanhar de Aquiles” de António Vieira, com base em seu conhecimento específico sobre retórica e teologia e, assim, constrói uma crítica à estrutura argumentativa de Vieira em seu sermão. Segundo a monja jerônima, Vieira empregou práticas interpretativas e generalizações abstratas, “forçando” a compreensão dos textos do Evangelho com o objetivo de fazê-los coincidir com aquilo que lhe interessava em sua argumentação.

O que incomodava Sor Juana, e parece ser o ponto central da sua crítica a António Vieira, era o caminho argumentativo por ele percorrido para traçar seus posicionamentos lógicos. Sor Juana percebeu que os argumentos empregados pelo jesuíta eram artifícios retóricos construídos previamente, constituindo uma espécie de “montagem” de uma peça que parecia pretender conduzir o público a concordar com a sua conclusão, sem uma reflexão crítica dos caminhos percorridos durante a elaboração do seu posicionamento.

A *Carta Atenagórica* foi “encomendada” pelo bispo de Puebla, Fernández de Santa Cruz, e remetida a ele com o pedido expresso de Sor Juana de que o texto fosse colocado “[...] debajo de la censura de nuestra Santa Madre Iglesia Católica”(CRUZ, 1995b, p.439), ou seja, ao que parece, Sor Juana não queria que essa missiva fosse publicada¹⁷². No entanto, contrariando a esse pedido da monja jerônima, a carta foi publicada pelo bispo na imprensa do México¹⁷³, em 1690, sem a sua autorização. Muitos estudiosos especulam os reais motivos que levaram o bispo a publicar esse texto, dado que a publicização dessa epístola trouxe uma série

¹⁷¹ A *Carta Atenagórica* é um dos textos mais densos e relevantes da obra de Sor Juana, especialmente, quando lido à luz do discurso teológico. Trabalhamos com essa epístola na nossa dissertação de mestrado em Estudos Literários, no PosLit, FALE/UFMG, em 2004. Cf.: FIGUEIREDO (2004).

¹⁷² Na nossa dissertação de mestrado, em 2004, fizemos uma leitura desse “querer sorjuanista” e analisamos em que medida ela desejava ou não essa publicação, considerando a sua vaidade intelectual e o valor simbólico desse texto que a colocava em pé de igualdade com o jesuíta António Vieira, um dos gigantes da Literatura universal. Tendo em vista a sua fragilidade como monja jerônima, decorrente do fato de ser mulher, em uma colônia novohispânica, a escrita da *Carta Atenagórica*, da forma como se deu, ainda é um tema que intriga a muitos estudiosos sorjuanistas.

¹⁷³ Importante comentar que as origens da imprensa, no México, remontam à época colonial (século XVI), quando circularam, pelas ruas da Nova Espanha, os famosos *pregoneros*, que vociferavam as notícias mais importantes em lugares de grande impacto. Dessa forma, em 1539, chegou a imprensa ao território que, hoje, conhecemos como México.

de consequências para a história de vida de Sor Juana, entre elas, a sua renúncia à Literatura e, consequentemente, ao seu projeto intelectual de vida.

No fragmento seguinte, a monja jerônima comenta a sua percepção de que a *Carta Atenagórica* foi considerada, injustamente, um crime contra a Igreja. O eu-enunciador sorjuanista argumenta o seu posicionamento, por meio de um questionamento vinculado à possibilidade de apenas expressar uma opinião sobre o sermão do padre António Vieira. Em outras palavras, Sor Juana reivindica uma certa liberdade de expressão para comentar um texto literário-religioso. Obviamente, não era um texto qualquer, pois se tratava das letras de um dos mais representativos literatos do universo jesuítico.

Considerando a época em que viveu, sua atitude foi bem audaciosa e parece ter sido a assinatura simbólica da sua sentença de morte na colônia seiscentista. Neste fragmento, identificamos ainda uma noção jurídica interessante, na fala de Juana Inés, sobre o sentido da proibição que nos lembra um velho aforismo jurídico: “Aquilo que o Direito não proíbe, permitido está”. Vejamos:

Se o crime está na Carta Atenagórica, foi aquela mais que um simples e ingênuo relato de minha opinião com todas as vênias que devo a nossa Santa Madre Igreja? Pois se ela, com sua santíssima autoridade, não me proíbe isso, por que outros hão de fazê-lo? (CRUZ, 1995b, p. 468, tradução nossa)¹⁷⁴.

A *Carta de Sor Filotea* surge como resposta do próprio bispo para expressar os seus argumentos, em discordância da posição teológica de Sor Juana sobre as finezas de Cristo, expostas na *Carta Atenagórica*. “Sor Filotea”, nessa missiva, também impõe a sua censura sobre a forma como a monja letrada estava conduzindo a sua vida como religiosa jerônima. A carta do bispo nos parece uma espécie de tratado de conduta ou um manual de comportamento que determinava a “governabilidade do sujeito feminino colonial” e o seu consequente

¹⁷⁴ Interessante observar que, séculos adiante, essa noção de proibição, argumentada por Sor Juana, gera um direito constitucional fundamental, positivado na nossa *Constituição da República Federativa do Brasil*. De acordo com o art. 5º, inciso II, da CRFB/88, “ninguém será obrigado a fazer ou deixar de fazer alguma coisa senão em virtude de lei”. Dessa forma, os indivíduos têm ampla liberdade para fazer o que quiserem, desde que **não** seja um ato, um comportamento ou uma atividade proibida por lei. No caso de Sor Juana, a lei era aquela proveniente dos dogmas da Igreja, aspecto importante também para pensarmos as estruturas do Direito Canônico. No original: [*Si el crimen está en la Carta Atenagórica, ¿fue aquélla más que referir sencillamente mi sentir con todas las venias que debo a nuestra Santa Madre Iglesia? Pues si ella, con su santísima autoridad, no me lo prohíbe, ¿por qué me lo han de prohibir otros?*].

silenciamento¹⁷⁵. Dessa missiva, surge, conforme afirmamos, a *Carta Respuesta a Sor Filotea*, escrita em 1º de março de 1691.

Sem dúvida, o uso do pseudônimo feminino “Sor Filotea”, por parte do bispo, sugere uma interessante análise, pela via discursiva, se considerarmos a construção dessa identidade narrativa dentro de um jogo, em que os sujeitos vestem seus papéis sociais e enunciativos. Sor Juana aceita essa troca de papéis e escreve a sua *Respuesta a Sor Filotea* como se estivesse inserida em uma “conversa entre monjas”. Essa estratégia produz uma série de efeitos discursivos. Entre eles, destacamos os efeitos de realidade, ficção e confiança, como propõe Charaudeau (2014).

Sabemos que, em conformidade com a Teoria Semiolinguística, os efeitos de realidade/ficção “[...] constroem uma imagem dupla de *narrador-descritor*, a qual ora é *exterior* ao mundo descrito, ora é *parte interessada* em sua organização” (CHARAUDEAU, 2014, p. 140, itálicos do autor). Esse fenômeno de alternância entre os dois mundos marca também os espaços de fala dos enunciadores de Sor Filotea, Sor Juana, bispo de Puebla, mulher *criolla*, monja jerônima, mulher letrada, sujeito feminino colonial, entre outros.

Desse fenômeno de alternância de mundos e de suas trocas languageiras, também notamos o efeito de confiança que procede de uma intervenção, explícita ou implícita, do narrador-descritor, conduzido a exprimir sua apreciação sobre o tema que se discute. Na *Carta Respuesta*, esse efeito torna-se evidente em vários momentos narrativos e, especialmente, no que se segue, momento em que a voz enunciativa de Sor Juana interpela Sor Filotea para a seguinte reflexão:

Bem, o que eu poderia vos contar, Senhora, sobre os segredos naturais que descobri enquanto cozinhava? Vejo que um ovo une-se e frita na manteiga ou no óleo e, ao contrário, despedaça-se na calda; ver que, para que o açúcar permaneça fluido, basta derramar-lhe uma parte muito pequena da água na qual tenha estado marmelo ou outra fruta azeda; ver que a gema e a clara do mesmo ovo são tão contrárias que, naquelas que servem para o açúcar, cada uma serve em si mesma e não juntas. Por não vos cansar com tais necessidades, que apenas refiro para vos dar inteira notícia de meu natural e creio que vos causará riso; mas, Senhora, o que podemos saber as mulheres além de filosofias de cozinha? Bem disse Lupércio Leonardo que se pode muito bem filosofar e preparar o jantar. E eu costumo dizer vendo estas coisinhas: Se Aristóteles tivesse cozinhado, muito mais teria escrito (CRUZ, 1995b, p. 459-460, tradução e grifos nossos)¹⁷⁶.

¹⁷⁵ Termo empregado pela pesquisadora hispanista Beatriz Colombi (2003) para se referir à categoria do sujeito feminino subordinado às determinações do patriarcado colonial.

¹⁷⁶ No original: [*Pues ¿qué os pudiera contar, Señora, de los secretos naturales que he descubierto estando guisando? Veo que un huevo se une y fríe en la manteca o aceite y, por contrario, se despedaza en el almíbar; ver que para que el azúcar se conserve fluida basta echarle una muy mínima parte de agua en que haya estado*]

Nesse fragmento, notamos de antemão a cumplicidade feminina explicitada no vocativo “Senhora”, escrito com a inicial maiúscula, o que abre uma série de pressupostos linguísticos sobre a identidade dessa mulher com quem conversa Sor Juana. Identificamos também uma estratégia desse sujeito-enunciador para a captação da escuta de um interlocutor sobre temas que, *a priori*, acontecem dentro do espaço doméstico. A transposição para esse espaço indica a prática de certas trivialidades que vem acompanhada por contos ou narrativas do universo, em tese, feminino: “Bem, o que eu poderia vos contar, Senhora, sobre os segredos naturais que descobri enquanto cozinhava?” (CRUZ, 1995b, p. 459-460, trad. nossa).

No entanto, essa apreciação pessoal do eu-narrador sorjuanista, sobre os segredos que descobriu no ato de cozinhar, parece ser uma estratégia comunicativa para a exposição da densidade da sua reflexão sobre o que devem ou não saber as mulheres, para além do universo doméstico. Tal estratégia implica uma resposta enigmática e uma pergunta capciosa ao bispo de Puebla sobre as limitações impostas por ele: “[...] mas, Senhora, o que podemos saber as mulheres além de filosofias de cozinha?” (CRUZ, 1995b, p. 459-460, trad. nossa).

A retórica irônica, empregada por essa voz discursiva, também nos parece um aspecto relevante para análise. Conforme Machado (2018, p. 22), a ironia é uma espécie de “condimento refinado” que produz uma “troca de percepções”. Além disso, a ironia estimula uma “visada persuasiva” ou uma tentativa de provocação sobre algo que, normalmente, é cristalizado ou aceito sem discussão, nos âmbitos social e comunicativo. Nesse sentido:

Quem ironiza nunca o faz de modo aleatório: um indivíduo, ao formular um julgamento de valor quer aplicar uma sanção que pode vir sob a forma de uma crítica a alguém ou a alguma coisa. Existe também, por parte do emissor irônico, um desejo de provocar o outro, seu interlocutor. Esse desejo parece estar colado ao uso da ironia. Assim, todo sujeito-que-ironiza é um provocador, alguém que quer subverter factos e instituições que aparecem aos seus olhos como por demais rígidos, cristalizados (MACHADO, 2018, p.23).

Sem dúvida, o eu-narrador, incorporado por Sor Juana, provoca Sor Filotea e, ao fazê-lo, ironiza a sua percepção, ou melhor, questiona a determinação do bispo sobre o que devem ou não saber as mulheres. A voz desse sujeito-que-ironiza também convoca outros seres

membrillo u otra fruta agria; ver que la yema y clara de un mismo huevo son tan contrarias, que en los unos, que sirven para el azúcar, sirve cada una de por sí y juntos no. Por no cansaros con tales frialdades, que sólo refiero por daros entera noticia de mi natural y creo que os causará risa; pero, señora, ¿qué podemos saber las mujeres sino filosofías de cocina? Bien dijo Lupercio Leonardo, que bien se puede filosofar y aderezar la cena. Y yo suelo decir viendo estas cosillas: Si Aristóteles hubiera guisado, mucho más hubiera escrito].

discursivos (Lupércio Leonardo e Aristóteles) para a exposição da sua argumentação sobre os limites do conhecimento feminino, alinhados ironicamente ao ato de cozinhar.

A alusão ao filósofo Aristóteles nos parece particularmente interessante, dado que Sor Juana, como autodidata, conhecia a sua obra em profundidade e, certamente, estava habilitada a discuti-la com propriedade. Ao evocá-lo, em seu discurso, e dizer que “Se Aristóteles tivesse cozinhado, muito mais teria escrito” (CRUZ, 1995b, p. 459-460, trad. nossa), o sujeito-enunciador-sorjuanista parece também criticar a visada aristotélica sobre sua célebre tríade composta pelo *pathos*, *ethos e logos*. É como se essa voz dissesse que o conceito filosófico de racionalidade, formulado por Aristóteles, teria uma elaboração muito mais complexa se o filósofo também tivesse tido experiências sensíveis com aquilo que compõe a empiria das práticas cotidianas femininas.

Dessa forma, a voz da monja jerônima questiona a própria abstração inerente à filosofia e, ao fazê-lo, abre-se uma crítica implícita sobre a noção de razão instrumental¹⁷⁷, conforme propõe a tradição filosófica. Essa crítica sorjuanista, embora explicitada de forma metaforizada, nos faz recordar o que Habermas (2000 [1985]) considera como razão comunicativa, categoria da ética discursiva que se constrói mediante um compartilhamento de sentidos, mediado linguisticamente pelas experiências cotidianas da linguagem.

Ao que parece, há, portanto, um eu-narrador, convocado por Sor Juana, que mais uma vez critica a ideia de um sujeito reduzido, dominado pelo próprio ímpeto da dominação, no caso, filosófico-científica. Em outras palavras, ao trazer Aristóteles para seu discurso, a voz enunciativa parece criticar o caráter reflexivo da filosofia, centrado em si mesmo, e por isso essa voz parece indicar que o mundo é uma empiria. É dessa noção empírica do mundo que brota a metáfora das experiências gastronômicas e do universo íntimo da cozinha, considerado por Sor Juana, e desconhecido por Aristóteles.

Essa troca de missivas “de Sor para Sor” também indica o embrião de uma esfera pública que se constrói com base na publicização de um domínio privado, tema interessante para pensarmos no projeto de modernidade que resultaria na nação Mexicana, forjada dentro das

¹⁷⁷É conferido a Max Horkheimer (1973 [1946]) o uso do termo “razão instrumental”, conforme dispõe em sua obra *Crítica de la razón instrumental*. De forma sintética, podemos compreender a razão instrumental atrelada à importância que se dá àquilo que se quer conseguir, em detrimento do caminho percorrido para o alcance do objetivo. Na razão instrumental ou “racionalidade instrumental”, ressalta-se a utilização de mecanismos para se chegar a um resultado desejado, por isso, a razão instrumental baseia-se na ideia de utilidade. Nessa perspectiva, o valor das coisas radica naquilo para que servem. Logo, se uma coisa não tiver utilidade, carece de valor na perspectiva da razão instrumental.

estruturas da Nova Espanha. Nesse sentido, Habermas (2014 [1962]), em sua obra *Mudança estrutural da esfera pública*, afirma que a transição para a modernidade foi marcada por um lento desenvolvimento de uma correspondência epistolar entre pessoas privadas que se dispunham a discutir temas desse universo. Na perspectiva habermasiana, a troca de cartas corresponde à troca de cortesia, necessária para o processo civilizatório, pois favorece uma reflexão sobre a personalidade e o sentido do agir comunicativo.

A esfera pública, na visada de Habermas (2014), em seus primórdios, surge de um conjunto de pessoas que se reúnem, publicamente, para tratar de questões literárias ou do universo cotidiano do qual fazem parte. Inspirado em sua fundamentação sobre a Alemanha, até o fim do século XVIII, Habermas menciona o surgimento de uma esfera pública pequena que discutia criticamente temas relativos à vasta literatura. Desse contexto, nasce “um público leitor universal” e, “a partir do bojo da esfera privada”, nasce “uma rede relativamente densa de comunicação pública” (HABERMAS, 2014, p. 38).

Embora em contexto espacial-histórico diferente daquele diagnosticado por Habermas, acreditamos que as trocas epistolares entre Sor Juana e Sor Filotea indicam também formas modernas de comunicação pública, necessárias à vida em sociedade e ao projeto emancipatório da civilização, especialmente, quando analisamos esse agir comunicativo alinhado à conquista de direitos e ao viver democrático. Dessa forma, as máscaras, empregadas na “conversa entre monjas”, compõem uma encenação que, a princípio, mostra aquilo que é subjetivo, mas retira o campo de visão dos sentimentos privados, dando início a uma discussão em “âmbito altamente estilizado de uma esfera pública representativa” (HABERMAS, 2014, p.43, grifos nossos).

A respeito da história conceitual da “representação”, Habermas (2014, p. 102, nota 10) sugere a leitura dos apontamentos desenvolvidos por Gadamer (1960, p. 134, nota 2) e indica que essa palavra, comum para os romanos, passou por uma mudança de significado. Vejamos:

A história do significado deste termo [“representação”] é muito instrutiva. Um termo familiar aos romanos adquire uma mudança semântica completamente nova, à luz da idéia cristã da encarnação e do *corpus mysticum*. Re-presentação já não significa somente cópia ou representação plástica, nem mesmo “representação”, no sentido comercial de satisfazer o valor de compra, já que significa agora “representação” (*Vertretung*) (no sentido de ser representante). O termo pode adotar este significado porque o copiado está presente por si mesmo na cópia. Re-presentar significa fazer com que algo esteja presente. O Direito Canônico empregou este termo no sentido da

representação jurídica (GADAMER, 1999 [1960], p. 229, nota 251, preservamos a ortografia original, colchetes nossos)¹⁷⁸.

Portanto, *repraesentare* significa agora tornar presente. Trata-se também de um conceito sacro-jurídico, em que a representação implica uma *persona repraesentata* que é, ao mesmo tempo, representada e apresentada. Desse modo, o representante, indivíduo que exerce seus direitos, é também dependente do ser representado. Para Habermas (2014), a “esfera pública representativa”

[...] depende da existência concreta do senhor, conferindo uma “aura” a sua autoridade. Quando o soberano reunia em torno de si os senhores temporais e espirituais, os cavaleiros, os prelados e os estamentos ([...] príncipes e bispos, condes imperiais, estamentos imperiais e abades), não se tratava de uma assembleia de delegados em que alguém representava outros. Enquanto o príncipe e seus estamentos territoriais “são” o país, em vez de simplesmente substituí-los, eles podem representá-lo em um sentido específico; representam sua dominação “diante” do povo, e não para o povo (HABERMAS, 2014, p. 103, aspas do autor, colchetes nossos).

É nesse sentido que vemos a figura do bispo Manuel Fernández de Santa Cruz, como um legítimo representante da Coroa espanhola, do Alto Clero, e como figura representada pela voz pseudofeminina de Sor Filotea. Ao estabelecer uma correspondência com o bispo, nesse cenário de representação, Sor Juana se faz presente nesse domínio da “esfera pública representativa”. Por isso, a sua voz presentifica uma dupla imagem do seu ser feminino, ora como representante de vozes excluídas, ora como ente representado pela figura de uma monja. É por meio da sua representação, como monja jerônima, que se estabelece um importante diálogo com o representante máximo do poder sacro-político da colônia.

É essencial recordar que os bispos da Nova Espanha eram eclesiásticos espanhóis, designados pela Coroa espanhola, para exercer seu domínio representativo nas colônias novo-hispânicas. Quando Sor Juana reivindica o direito à educação e ao conhecimento ao bispo de Puebla, representado por Sor Filotea, ela o faz em nome de si mesma e das mulheres que representa. Dessa forma, a representação, incorporada na figura de Sor Juana, torna presente o seu pleito por direitos, direcionado ao poder público da Nova Espanha. Trata-se de um pleito enviado diretamente à autoridade representativa encarregada de estipular as normas de convivência social na colônia.

¹⁷⁸ Para verificarmos o conceito de “representação, recorremos à obra de Gadamer, traduzida para o português, pela editora Vozes, em 1999, e, por isso, a nossa citação apresenta uma numeração da nota de rodapé, diferente daquela descrita por Habermas (2014).

Com essa estratégia, Sor Juana desloca o seu olhar, a princípio proveniente da sua intimidade, dos seus hábitos e das experiências de vida em clausura, para a defesa pública e universal do direito ao conhecimento. O seu posicionamento parece descentrar-se do seu cotidiano privado e do universo religioso das monjas jerônimas para inserir-se, publicamente, num pleito implícito que inclui milhares de vozes, como pessoas de direitos e deveres que devem ter acesso à liberdade dos estudos, garantida pelo direito à educação.

Nesse sentido, é importante destacar o posicionamento de Habermas (2014) quando afirma:

O desdobramento da esfera pública representativa está ligado a atributos da pessoa: insígnias (emblemas, armas), hábitos (vestimentas, penteado), gestos (modo de saudar, postura) e retórica (formas de falar, discursos formais em geral), em suma, a um código rigoroso de comportamento “nobre” (HABERMAS, 2014, p.103-104, aspas do autor).

Com esse código rigoroso de comportamento e com uma retórica adequada a essa conversa “entre monjas”, percebemos uma encenação representativa no emprego de certas expressões de cortesia como: “MUI ILUSTRE Senhora, minha Senhora” (CRUZ, 1995b, p. 440, trad. nossa, maiúsculas da autora)¹⁷⁹ e, ainda, “Se o estilo, venerável Senhora minha, desta carta, não tiver sido como a vos é devido, peço-vos perdão pela caseira familiaridade [...]” (CRUZ, 1995b, p. 474, trad. nossa, maiúscula da autora)¹⁸⁰. Essa encenação discursiva indica que a relação entre Sor Juana e Sor Filotea pode ser pensada no centro de uma “esfera pública representativa”, nos moldes habermasianos. Sem dúvida, essa troca de missivas é importante para compreender as origens da futura democracia representativa e a noção de uma esfera pública que se aprimora ao longo da evolução da sociedade.

É justamente esse aspecto representativo do *récit de vie* da monja jerônima que nos parece ter alguma relação com o projeto de modernidade da nação Mexicana, ainda em cativo, e com as fontes jurídicas que se deixam entrever na materialidade de suas narrativas. Nessa perspectiva, identificamos uma possível associação da história de vida de Juana Inés com as fontes materiais do Direito, especialmente quando analisamos a própria noção de constituição do ser, ou a ideia de que as normas existentes no mundo dependem da forma como o sujeito as define.

¹⁷⁹ No original: [MUY ILUSTRE Señora, mi Señora].

¹⁸⁰ No original: [Si el estilo, venerable Señora mía, de esta carta, no hubiere sido como a vos es debido, os pido perdón de la casera familiaridad [...]].

É como se a escritora *criolla*, dentro do cativeiro da nação mexicana, lançasse a flecha do tempo que direcionaria o olhar de seus leitores, particularmente o de Sor Filotea, para o futuro. Nesse direcionamento, a voz sorjuanista indica que o fundamento último do saber é o próprio sujeito pensante. Tudo, então, pode ser colocado em dúvida dentro de um horizonte de expectativas, aspecto relevante para o fundamento da modernidade.

Ao longo das narrativas de Sor Juana, percebemos várias estratégias discursivas (ironia, efeitos de confiança, ficção e realidade, desdobramentos de enunciadores...) empregadas por sua voz enunciativa para se defender das acusações do bispo. No fragmento seguinte, o eu-narrador explicita a sua “escolha” pela vida religiosa e justifica o porquê de sua entrada para o convento. Vejamos:

Entrei-me religiosa porque, embora soubesse que tinha o estado coisas (das acessórias falo, não das formais) muitas repugnantes a minha personalidade, para a total negação que tinha eu ao matrimônio, era o menos desproporcionado e o mais decente que poderia escolher em razão da segurança que desejava para minha salvação; a cujo primeiro respeito (como ao fim mais importante) cederam e dobraram a cerviz todas as impertinenzinhas de meu gênio, que eram de querer viver sozinha: de não querer ter ocupação obrigatória que embaraçasse a liberdade do meu estudo, nem rumor de comunidade que impedisse o sossegado silêncio dos meus livros (CRUZ, 1995b, p. 446, tradução e grifos nossos)¹⁸¹.

Nesse fragmento, o que nos chama a atenção, entre outros aspectos, é a forma como Sor Juana articula o seu contrato comunicativo com o bispo de Puebla (Sor Filotea) para justificar a sua entrada para o convento. A sinceridade que brota de suas palavras indica um ato de linguagem que, do ponto de vista da sua produção, insere-se em uma espécie de expedição ou aventura, como afirmou Charaudeau (2014), tendo em vista seu projeto global de comunicação, qual seja, justificar a escolha que fez.

No fragmento, podemos perceber como a narrativa de Juana Inés evidencia alguns pontos precisos da sua trajetória de vida que se centram no desdobramento de um “eu”, como mulher, religiosa, intelectual, que assume o espaço da narratividade para contar as costuras que fez de sua vida, por meio das identidades que esse “eu” teve de assumir. Ao contar a escolha

¹⁸¹ No original: [*Entréme religiosa, porque aunque conocía que tenía el estado cosas (de las accesorias hablo, no de las formales), muchas repugnantes a mi genio, con todo, para la total negación que tenía al matrimonio, era lo menos desproporcionado y lo más decente que podía elegir en materia de la seguridad que deseaba de mi salvación; a cuyo primer respeto (como al fin más importante) cedieron y sujetaron la cerviz todas las impertinencillas de mi genio, que eran de querer vivir sola; de no querer tener ocupación obligatoria que embaraçase la libertad de mi estudio, ni rumor de comunidad que impidiese el sosegado silencio de mis libros.*].

pela vida religiosa, a voz sorjuanista nos parece bastante determinada a esclarecer que o seu ingresso no convento não foi decorrente de uma suposta decisão pia ou vocacionada. O que a motivou a optar pela vida monástica, sem dúvida, foi a percepção de si como mulher que se nega ao compromisso matrimonial e, conseqüentemente, explicita o seu rechaço ao casamento.

Dessa forma, o sujeito-que-se-narra parece nos dizer que não optou por ser freira por um desejo de renúncia às coisas terrenas, mas sim pela escolha em não ser esposa e tampouco prostituta, condição que também estava implicada no rol dos papéis das mulheres que não se casavam na colônia. Nessa narratividade, notamos um projeto dessa voz que fala-de-si com uma perspectiva quase profissionalizante: a de usar o espaço do convento para que pudesse investir no “sossegado silêncio” dos seus livros.

Trata-se de uma descrição narrativa precisa e bastante clara para ilustrar as pretensões de Juana Inés que definem a sua identidade como intelectual. Essa construção identitária revela-se, no plano discursivo, pela voz de um sujeito-narrador, conduzido pela figura do comunicante, que parece ter a missão de trazer um sentido para sua escolha, ou melhor dizendo, “um mundo a significar”, conforme propõe Charaudeau (1995).

O fragmento destacado revela o projeto de fala de Juana Inés e, conseqüentemente, seu projeto de vida. Desse modo, instaura-se um “eu” que quer contar algo, uma história situada em seu tempo que se projeta também para o futuro. Para que isso aconteça, esse sujeito tem de se posicionar como aquele-que-comunica o mundo em que se encontra. Por mais que o espaço discursivo lhe propicie certa liberdade, esse sujeito que comunica terá sempre uma responsabilidade com os fatos evidentes de sua época, com as normas que regulamentam a vida em sociedade e as determinações institucionais.

Assim, Sor Juana Inés de la Cruz, na condição de mulher, *criolla* e escritora, dentro de um Convento Jerônimo, parece conduzir suas narrativas, por meio de dois procedimentos explicitados por Charaudeau (2005, p.11-27 [1995]), quando apresenta as bases da sua Teoria Semiollingüística sobre o duplo processo de semiotização do mundo:

Postulamos então que, para que a semiotização do mundo se realize, é necessário um duplo processo: o primeiro, o *processo de transformação*, que, partindo de um “mundo a significar”, o *transforma* em “mundo significado” sob a ação de um sujeito falante; o segundo, o *processo de transação*, que faz deste “mundo significado” um *objeto de troca* com um outro sujeito que desempenha o papel de destinatário deste objeto: (CHARAUDEAU, 2005, itálicos e aspas do autor)¹⁸².

¹⁸² Fragmento extraído do portal Patrick Charaudeau - *Livres, articles, Publications*. Disponível em: <<http://www.patrick-charaudeau.com/Uma-analisesemiollingüistica-do.html>>. Acesso em: 08 jun. 2020.

Portanto, nesse processo de semiotização, a categoria do “mundo a significar” é operada pela ação do sujeito falante que passa por um estágio de transformação. O “mundo significado”, por sua vez, constitui um “objeto de troca” com um outro sujeito que desempenha o papel de destinatário desse objeto, em um processo de transação. Nessa posição transacional, encontra-se a figura travestida do bispo de Puebla, sujeito interlocutor dos relatos de Sor Juana e seu principal censor.

Ao pactuar com a identidade discursiva e feminina de Sor Filotea e aceitá-la como representação do bispo de Puebla, a narrativa sorjuanista deixa transparecer certo jogo de transformação, em que os seres do mundo são transformados em “identidades narrativas”, conforme propõe Machado (2016c). Muitas vezes essas identidades assumem papéis que se perfilam dentro e fora da cena discursiva. Há também uma estratégia transacional em empregar a figura travestida do bispo de Puebla para negociar o “mundo significado”, por meio de regras inclusivas que vinculem as mulheres ao debate sobre o que devem ou podem fazer dentro da estrutura colonial.

Nessa *mise-en-scène*, a figura do sujeito-narrador-sorjuanista passa a transitar pelo discurso, com certas manobras, pois se desdobra em múltiplos “eus”, como afirmamos, para criar o arcabouço do seu discurso de defesa contra as acusações que sofreu. Trata-se de um sujeito determinado a contar sua vida e as escolhas que fez, não se importando, a princípio, com os efeitos decorrentes da sinceridade e objetividade de suas palavras. Nesse sentido, Machado (2016c) esclarece que, algumas vezes, “[...] o *sujeito-narrador* é bastante preciso e seco em sua descrição. Ele descreve a cena fazendo parte dela, mas, ao mesmo tempo, dá-nos a impressão de estar fora dela, a observá-la” (MACHADO, 2016c, p. 93).

Assim, o sujeito-narrador, embora já esteja sob os véus monásticos, desdobra-se em outro sujeito, um “eu intelectual”, deslocado para dentro da cena enunciativa. Essa voz parece ter a missão de persuadir Sor Filotea para a compreensão do seu agir, diferente daquele pretendido pelos jesuítas. Esse “eu intelectual” declara que, embora haja um estorvo na vida entre religiosas, a escolha pela vida monástica, sem dúvida, traz uma dignidade moral para a sua existência, que se traduz na possível realização da liberdade de querer viver sozinha com o sossegado silêncio dos seus livros.

Dessa forma, a voz narrativa de Sor Juana apresenta um lampejo sobre o sentido da dignidade humana e as formas de vida em liberdade. Essa centelha reflexiva da monja jerônima parece gritar como um dever de memória sobre a nossa própria condição de vida e os desafios

que enfrentamos nas lutas cotidianas pelo reconhecimento, aspectos relevantes para a nossa discussão sobre as fontes do Direito.

4.5 Por quais direitos clama Sor Juana Inés de la Cruz?

Nos tópicos anteriores, explicitamos por que consideramos a identidade de Sor Juana como uma mulher *criolla* transclasse *avant la lettre*. Vimos que parte dessa consideração é proveniente das mudanças de perspectivas que fizeram parte da sua história de vida e a transformaram em um ícone literário latino-americano, conhecido como Fênix do México, Décima Musa, ou ainda, Minerva Indiana.

De acordo com as análises que fizemos, podemos afirmar que as diferentes vozes enunciadoras, incorporadas pelo sujeito comunicante Juana Inés, convocam o direito universal ao conhecimento e à educação, dentro de uma esfera pública representativa, na perspectiva habermasiana (2014), protagonizada pelo poder eclesiástico da época e por suas relações com a monja jerônima.

Nesse sentido, é importante destacar que o sujeito detentor do *status* representativo apresenta-se, publicamente, “[...] como a incorporação de um poder ‘mais elevado’, seja o que isso for. O conceito dessa representação conservou-se até na mais recente doutrina constitucional” (Habermas. 2014, p.102). Além da relevância da representação como base do constitucionalismo, podemos afirmar que o “[...] seu objetivo é, na verdade, tornar visível um ser invisível, por meio da pessoa do senhor publicamente presente” [...] (Habermas. 2014, p.102).

Os relatos de vida de Sor Juana nos permitem compreender, ainda em tempos atuais, como a esfera pública representativa ganha força nos rituais da Igreja e na sua *mise-en-scène*. A sobrevivência da ritualística religiosa torna a sua prática um domínio que não apenas “representa a representação”, mas transfere o seu ato de representar para a dimensão sacro-jurídica da esfera pública. De acordo com Habermas (2014), entre o núcleo de senhores,

[...] apenas os clérigos possuem, para além das ocasiões mundanas, um local para sua representação – a Igreja. Ainda hoje, a esfera pública representativa sobrevive no ritual da Igreja, na liturgia, nas missas e nas procissões. [...] por fim, só a Igreja sobreviveu, “tão solitária que aquele que nela vê apenas a forma exterior teria de dizer,

com sarcasmo epigramático, que ela apenas ainda representa a representação” (HABERMAS, 2014, p. 105, aspas do autor)¹⁸³.

Acreditamos que essa esfera pública representativa, erguida e guiada pelos rituais da Igreja, também ganha respaldo com o surgimento dos conventos, como aconteceu na sociedade vice-real novo-hispânica. Nesse contexto, identificamos que muitas das discussões políticas, literárias e filosóficas ocorreram nos locutórios, em que Sor Juana recebia importantes autoridades eclesiásticas da época, além de representantes da cidade letrada seiscentista. O convento era, portanto, um espaço de representação em que congregavam diferentes atores sociais, estabelecendo-se, assim, uma relação importante para o projeto político-cristão que se fixava na colônia. Conforme afirmamos, a edificação dos conventos da Nova Espanha

[...] ocorreu por meio de obra popular em que se arrecadavam esmolas para que os edifícios fossem erguidos. Josefina Muriel (1995) conta que essa ideia surgiu do bispo Juan de Zumárraga¹⁸⁴ e foi concretizada com a participação do povo, em uma verdadeira congregação humana que ainda não havia constituído sua nacionalidade. Nesse cenário, encontravam-se o conquistador espanhol, fiel às ordens da Igreja, os índios e os negros que não aceitavam completamente o catolicismo, mas buscavam compreendê-lo quando se deparavam com os “pés descalços” do bispo e com suas preces. Assim, o povo que se mostrava inicialmente desconfiado e agressivo, em relação aos conquistadores, foi assimilando, aos poucos, a nova realidade que se vislumbrava na colônia (FIGUEIREDO, 2017, p. 19-20).

Dessa forma, enquanto a Igreja tornava-se uma esfera pública representativa, cada vez mais poderosa, ao mesmo tempo ela, como instituição, excluía o seu “entorno”. O convento, por outro lado, parecia aproximar os fiéis, por meio da presença de diferentes representantes da sociedade em seus claustros e locutórios. A história de vida de Juana Inés revela a representatividade do convento, pois mesmo diante da sua condição de mulher *criolla*, com poucos recursos financeiros, ela conseguiu acesso à vida monástica e à notoriedade que a condição de religiosa jerônima lhe propiciava. Para Habermas (2014),

[...] o “entorno” pertence à esfera pública representativa, mas, mesmo assim, está também excluído dela [...] Essa exclusão corresponde a um segredo no interior do

¹⁸³ Habermas cita um trecho de Carl Schmitt (1925, p. 26). A obra citada é *Römischer Katholizismus und politische Form*, à qual não tivemos acesso.

¹⁸⁴ De acordo com Figueiredo (2017, p. 19, nota 3), Zumárraga foi o primeiro bispo da diocese do México, desde 1528, e segundo da Nova Espanha (depois de Fray Julián Garcés). Ele foi consagrado em 27 de abril de 1533 e nomeado arcebispo em 1547. Zumárraga ganhou notoriedade por ser considerado um repressor das supostas bruxas na Espanha. Além disso, ele foi fundador da Real y Pontificia Universidad de México, atualmente conhecida como Universidad Nacional Autónoma de México.

círculo da esfera pública: baseia-se num *arcano*; a missa e a bíblia são lidas em latim, e não na língua do povo (HABERMAS, 2014, p. 105, aspas e itálico do autor).

Interessante observar que Sor Juana escreveu versos e prosas em diferentes línguas, espanhol, latim e náuatle, a língua identitária dos povos nativos da colônia¹⁸⁵. Com sua grandeza e, ao mesmo tempo, com sua invisibilidade feminina, a monja jerônima ganha representatividade com seus véus monásticos e, dessa forma, ela se apresenta ao poder instituído, marcando sua inclusão na esfera pública representativa da época.

É nesse espaço de representação que ela inaugura uma militância política que culminaria, séculos depois, em um direito humano e fundamental de extrema relevância para a história do constitucionalismo latino-americano. Nesse aspecto, fazemos referência ao direito à liberdade de cátedra, de conhecimento e de escolha por uma vida guiada pelos pilares da educação. Trata-se de uma luta relevante, como elemento constitutivo da sociedade, ainda que seus combates tenham ocorrido na esfera representativa da Igreja. Talvez seja justamente esse viés da representação que nos permite analisar as narrativas de vida de Sor Juana como fonte histórica, discursiva e material do Direito, especialmente, no que se refere ao direito social à educação.

A respeito do processo evolutivo do Direito, Gusmão (2018) nos lembra a importância histórica do Direito Canônico que se ergueu, por meio da memória dos sacerdotes e, acrescentamos, graças às narrativas de religiosas como Sor Juana, que nos permitem compreender os imaginários sociodiscursivos da época com uma óptica diferente daquela instituída pelo poder hegemônico. Conforme Gusmão, o Direito,

[...] nos primeiros tempos, manteve-se vigente graças à memória dos sacerdotes, que foram os primeiros juízes e que guardavam em segredo as regras jurídicas. Depois, vigorou nas decisões do conselho dos mais velhos. Transmitiu-se oralmente a princípio. Era então tradição sagrada. Cada caso a rememorava e devia ser decidido fielmente como o antecedente. Nesse tempo, inexistiam códigos ou leis. Secreto era o conhecimento do direito, guardado com muito zelo pelos sacerdotes ou pelos mais velhos, que assim mantinham as suas posições sociais e privilégios (GUSMÃO, 2018, p. 281).

Além disso, Gusmão (2018) esclarece que a base principiológica do Direito tem uma complexa relação com o seu processo evolutivo. Dessa forma, princípios novos ou antigos,

¹⁸⁵ Nesse sentido, os *villancicos sorjuanistas* comprovam esse uso linguístico diversificado da monja jerônima. Cf. Figueiredo (2009).

positivados em regras jurídicas, são resultantes de certas exigências históricas e sociais que ocorreram durante os movimentos de gestação do Direito. Portanto, a tarefa de decifrar a hermenêutica jurídica referente aos princípios gerais do Direito, para Gusmão, é “mais fácil para o jurista e para o juiz culto” (GUSMÃO, 2018 p. 237). Certamente, o autor refere-se à capacidade associativa desses operadores do Direito quando buscam elementos discursivos de outras fontes para a fundamentação de decisões judiciais ou para esclarecimentos doutrinários.

Nessa esteira do processo evolutivo que culminou na positivação de direitos, destacamos algumas passagens da *Declaração Universal dos Direitos Humanos* (DUDH), documento de 1948, que comprovam a presença de valores oriundos de lutas políticas como aquelas defendidas por Sor Juana Inés de la Cruz, em 1691. Vejamos:

A ASSEMBLÉIA GERAL Proclama A PRESENTE DECLARAÇÃO UNIVERSAL DOS DIREITOS HUMANOS como o ideal comum a ser atingido por todos os povos e todas as nações, com o objetivo de que cada indivíduo e cada órgão da sociedade, tendo sempre em mente esta Declaração, se esforce, através do ensino e da educação, por promover o respeito a esses direitos e liberdades (DUDH, 1948, grifos nossos).

Considerando que o desprezo e o desrespeito pelos direitos humanos resultaram em atos bárbaros que ultrajaram a consciência da Humanidade e que o advento de um mundo em que todos gozem de liberdade de palavra, de crença e da liberdade de viverem a salvo do temor e da necessidade foi proclamado como a mais alta aspiração do ser humano comum, [...] (DUDH, 1948, grifos nossos).

Artigo XVIII - Todo ser humano tem direito à liberdade de pensamento, consciência e religião; este direito inclui a liberdade de mudar de religião ou crença e a liberdade de manifestar essa religião ou crença, pelo ensino, pela prática, pelo culto e pela observância, em público ou em particular (DUDH, 1948, grifos nossos).

Artigo XIX - Todo ser humano tem direito à liberdade de opinião e expressão; este direito inclui a liberdade de, sem interferência, ter opiniões e de procurar, receber e transmitir informações e ideias por quaisquer meios e independentemente de fronteiras (DUDH, 1948, grifos nossos, preservamos a grafia original).

Interessante observar que a proclamação da *Declaração Universal de Direitos Humanos* ocorre em um espaço de representação, ou seja, a Assembleia Geral das Nações Unidas. Sabemos que a ONU é uma organização multinacional com sede em Nova Iorque, nos Estados Unidos, e foi criada após a Segunda Guerra Mundial (1939-1945) por 50 países. É nessa esfera pública representativa que são proclamados direitos universais, cujo objetivo é criar uma ordem mundial que visa ao auxílio entre os países. A missão precípua da ONU é, portanto, manter a paz e a segurança internacional, mediando conflitos nas diversas partes do planeta.

Cabe, então, uma pergunta a respeito dessa esfera representativa da Assembleia: como se deu a representatividade de vozes políticas minoritárias para que, de fato, pudéssemos

assegurar uma declaração de direitos universais? Esse é um assunto controverso se adentrarmos nas origens dessa representação indicada como carta de valores, destinada a todos em missão de paz.

Por ora, não aprofundaremos nesse tema, pois nos interessa compreender como as narrativas literárias deixaram pegadas significativas de uma série de direitos que se formaram ao longo da nossa história. Sem dúvida, as narrativas de vida de Sor Juana trazem as bases do pensamento que impulsionaram o direito à liberdade de opinião, um dos preceitos fundamentais da *Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948* (DUDH), conforme vimos, e da nossa *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988* (CRFB/88). De acordo com o artigo 5º, inciso IV da CRFB/88, “[...] é livre a manifestação do pensamento, sendo vedado o anonimato; [...]” (BRASIL, 1988).

Por meio de seus diferentes “eus”, como *criolla*, mulher, transclasse, intelectual e religiosa jerônima, identificados em seu *récit de vie*, o sujeito comunicante performatizado por Sor Juana desloca-se do seu anonimato, na sociedade vice-real, e assume seus riscos como uma voz militante em um contexto marcado pelas *armadilhas da fé*¹⁸⁶ e pelas ameaças da Inquisição. Essa transmutação identitária de Juana Inés parece esclarecer o que Machado (2016c) nos diz sobre o assunto, quando afirma que as “identidades do *sujeito-narrador* estão pois sujeitas às contingências” (MACHADO, 2016c, p. 102).

Ao fazer essa travessia identitária, Juana Inés marca o seu *status* como um “[...] *sujeito-narrador-intelectual*, aquele que criou ideias ou conceitos novos e sentiu a necessidade de contar sua trajetória de vida e falar de seu trabalho e de suas ideologias, para deixar algo de si para as gerações futuras; [...]” (MACHADO, 2016c, p. 106). Esse “algo de si para as gerações futuras”, sem dúvida, é explicitado também pela identidade sócio-narrativa-política que configurou a história de vida de Juana Inés. É com essa marca identitária de luta por direitos que a monja letrada parece traçar os futuros pilares da educação inclusiva, alicerçada pelo princípio da solidariedade e pelo fundamento da dignidade humana, valores essenciais para a compreensão do sentido que atribuímos à noção de liberdade.

Nessa esteira, é importante comentar que a *Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional*, Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996 (LDB 9.394/96), passou a assumir diversos

¹⁸⁶ Termo empregado por Octavio Paz (1998 [1992]) que compõe o título da sua obra *Sor Juana Inés de la Cruz – las trampas de la fe*.

princípios relacionados com a temática que identificamos nos relatos de vida de Juana Inés. No artigo 2º dessa legislação, consta o seguinte preceito:

A educação, dever da família e do Estado, inspirada nos princípios de liberdade e nos ideais de solidariedade humana, tem por finalidade o pleno desenvolvimento do educando, seu preparo para o exercício da cidadania e sua qualificação para o trabalho (BRASIL, 1996, grifos nossos).

Também na nossa Constituição Federal de 1988, encontramos os pilares da educação alinhados aos princípios da igualdade, liberdade e do pluralismo de ideias, elementos necessários para o pleno desenvolvimento das pessoas:

Art. 205. A educação, direito de todos e dever do Estado e da família, será promovida e incentivada com a colaboração da sociedade, visando ao pleno desenvolvimento da pessoa, seu preparo para o exercício da cidadania e sua qualificação para o trabalho (BRASIL, 1988, grifos nossos).

Art. 206. O ensino será ministrado com base nos seguintes princípios:
 I - igualdade de condições para o acesso e permanência na escola;
 II - liberdade de aprender, ensinar, pesquisar e divulgar o pensamento, a arte e o saber;
 III - pluralismo de idéias e de concepções pedagógicas, e coexistência de instituições públicas e privadas de ensino; [...] (BRASIL, 1988, grifos nossos, preservamos a grafia original).

Fundamental comentar que o direito à “liberdade de aprender”, conforme identificamos nos relatos de Juana Inés, parece indicar também uma importante discussão sobre o alcance e a dimensão do direito à liberdade na vida prática. Ao escolher tornar-se religiosa para conquistar esse direito, entrar para o convento e renunciar, portanto, ao casamento convencional, a voz sojuanista nos coloca diante de uma reflexão complexa sobre o que é efetivamente a liberdade.

É como se essa voz, sorrateiramente, nos perguntasse: somos realmente livres quando nos deixamos guiar pela “exuberância da vida e pelos arranjos libidinais”¹⁸⁷? Em outras

¹⁸⁷ Termo empregado por George Bataille (1957) e retomado por Habermas para a composição de seus argumentos sobre a crítica à razão dominadora, instrumental ou funcionalista. A aposta fundamental de Bataille centra-se na ideia de que uma sociedade emancipada não é meramente um constructo social, em que os recursos econômicos estão disponíveis para todos. Segundo o professor e pesquisador David F. L. Gomes (2019), Bataille faz uma apropriação marxista e acredita que uma sociedade emancipada não é aquela proveniente de uma exuberância econômica, mas da exuberância da própria vida, do excesso vivido sensorialmente. Habermas concorda com Bataille sobre a existência de uma razão dominadora, que é criticada por ambos, mas argumenta que nem toda razão é dominadora e, dessa forma, questiona a teoria de Bataille com uma indagação sobre a própria noção sensorial do instinto. O que se indaga é: o instinto humano, a essa altura da história, é ainda um instinto puro? Em outras palavras, não seria o instinto algo condicionado culturalmente pelo processo de socialização?

palavras: a escolha pela vida matrimonial, conforme dita a tradição, nos torna livres? Ou ainda, quando somos guiados pelos instintos, nos tornamos mais livres do que quando nos deixamos guiar por ações que fundamentam racionalmente o nosso agir?

Ao que parece, para Sor Juana o sentido da liberdade está além de uma condição aparente que molda os nossos comportamentos como seres sociais. Ao desconfigurar o peso da tradição marcada pelo matrimônio e pela vida conjugal, Sor Juana revela a sua capacidade de autodeterminação e, assim, marca o seu projeto de emancipação dentro da estrutura colonial.

A entrada para o convento, nesse sentido, justifica-se como uma ação fundamentada na prática racional da sua escolha, guiada por um agir que traz a constituição de sua vida como intelectual. Nessa esteira e em conformidade com suas narrativas de vida, podemos inferir que, para o eu-narrador-sorjuanista, não existe um juízo de liberdade maior ou menor na decisão de alguém que escolhe viver um casamento monogâmico ou que opta por ser uma “esposa de Cristo” para autorrealizar-se, por meio do sossegado silêncio dos seus livros.

A forma, portanto, como Sor Juana conduziu a sua trajetória de vida, nos faz recordar um importante aspecto da teoria social proposta por Habermas (2000), no que se refere à ideia do sujeito emancipado. Dessa teoria, depreendemos a reflexão de que pertencemos a uma sociedade mediatizada pelo peso da cultura. Libertar-se, então, não é simplesmente jogar-se em atos não controlados racionalmente.

O aspecto central que fundamenta a liberdade é a capacidade de autorreflexão do sujeito que o leva a tomar decisões sobre o seu agir e determina sua autorrealização. Nessa linha de pensamento, o ideal de vida emancipada, na perspectiva habermasiana (2000), só é possível quando nós mesmos tomamos decisões que nos permitem conduzir autonomamente nossa vida, de acordo com a nossa potencialidade de autodeterminação. Dessa forma, torna-se possível pensarmos uma teoria crítica sobre as fontes do Direito, tendo em vista a forma como a pessoa humana constitui-se como sujeito.

Trata-se de uma constituição discursiva que, inevitavelmente, resvala nos arranjos de uma racionalidade constituída comunicativamente, por meio do compartilhamento de sentidos oriundo das trocas languageiras que se fazem nas experiências adquiridas, reveladoras do cotidiano depositado no mundo da vida. Nessa perspectiva, Sor Juana parece reivindicar, como fonte discursiva e material do Direito, uma razão plural, de base comunicativa, que faz frente aos excessos da razão instrumental que coloniza o mundo da vida.

Sem dúvida, há também uma crítica explícita de Sor Juana a uma razão dominante que se deixa entrever em várias circunstâncias sociais, inclusive, naquelas que determinam o nosso agir, na condição de pessoas teoricamente livres, fora dos muros conventuais. Além de ter rechaçado o casamento, vimos que Sor Juana tampouco assumiu plenamente a sua identidade como beata ou religiosa, conforme determinava a ordem eclesiástica da sua época. Por isso, acreditamos que as escolhas que fez nos permitem pensar o sujeito comunicante Juana Inés como alguém que se autodetermina, como um sujeito de carne e osso que se autorrealiza, nos limites da sua precariedade social e enunciativa.

Dessa forma, consideramos que as narrativas de vida de Sor Juana tocam naquilo que compreendemos como o “conteúdo normativo da modernidade”, ainda que forjado dentro do cativeiro da nação mexicana. Na visada habermasiana (2000, [1985]), esse conteúdo desdobra-se em autoconhecimento, autodeterminação e autorrealização.

Assim, Sor Juana revela um importante aspecto, não apenas para as fontes do Direito, mas também para os Estudos do Texto e do Discurso. A forma como ela busca discutir o direito da mulher à educação nos parece apresentar conexão com o projeto emancipatório da sociedade, mediado pelos arranjos discursivos que modelam o nosso agir comunicativo. Desse modo, os “eus” enunciativos de Juana Inés indicam que somos seres de linguagem e, por isso, devemos buscar uma comunicação não distorcida. A razão, assim, é construída por meio da nossa capacidade de entendimento, potencialidade pertencente a nós, na condição de espécie humana.

Ao questionar as determinações do bispo de Puebla, indicando que elas foram estruturadas sem uma fundamentação racional que as justificasse, a voz enunciativa de Sor Juana explicita também a sua crítica a um agente colonizador que pretende instrumentalizar e invadir o mundo da vida. Na perspectiva habermasiana (2000), esse sujeito colonizador age com uma razão subjetiva, pautada em seus próprios interesses, e, por isso, impede o autoconhecimento, a autorrealização e a autodeterminação da sociedade como um todo. Sor Juana percebe essa manobra e, por isso, questiona uma autonomia própria para os objetos pensados, como é o caso da Bíblia, e uma leitura interpretativa por outras vias, além daquelas definidas pelos jesuítas.

Além disso, as narrativas de vida de Juana Inés nos permitem compreender que a noção de emancipação, segundo propõe Habermas (2000), é elemento necessário para o projeto civilizatório da sociedade. A construção de uma forma de vida emancipada é, sem dúvida, um ato que acontece em primeira pessoa do discurso, pois brota da autorreflexão que fazemos das

nossas práticas cotidianas e das relações que estabelecemos com os outros, por meio da linguagem. Daí, a relevância do narrar-se para a materialização do Direito. As narrativas de vida de Juana Inés revelam, portanto, registros e testemunhos de uma importante luta feminina para a compreensão das origens dos direitos humanos da mulher latino-americana, que emergiram dentro dos sistemas de opressão.¹⁸⁸

Por tudo que foi exposto neste capítulo, situamos as narrativas de vida de Sor Juana na base direita da nossa pirâmide, que simboliza as fontes do Direito pela óptica das mulheres. Ao lado da voz erguida por Antígona, em sua luta pela igualdade, acreditamos que Sor Juana amplia esse preceito com as suas reflexões sobre a liberdade e a dignidade da pessoa humana.

¹⁸⁸ Utilizamos a expressão “direitos humanos da mulher” para designar o recorte semântico-enunciativo, marcando a especificidade de uma luta feminina embrionária que clama pela dignidade e pelo reconhecimento. Cf.: FIGUEIREDO (2013).

CAPÍTULO 5 – NARRATIVAS DE VIDA DE OLYMPE DE GOUGES: O SÉCULO DAS LUZES E O DIREITO À CIDADANIA

Rememorar as narrativas de vida da intelectual francesa Olympe de Gouges, revolucionária do século XVIII, nos conduz a uma necessária ressignificação das lutas que foram travadas pelos direitos humanos. Nesse percurso de rememoração, surge uma inevitável pergunta: quantos caminhos deverão ainda percorrer as mulheres para que possam conquistar plenamente o direito à igualdade e à liberdade, alicerces da cidadania? Sem dúvida, vivemos momentos históricos difíceis que escancaram conquistas e reversos em matéria de direitos humanos na contemporaneidade. Nesse cenário, o direito ao voto e à efetiva participação política das mulheres na sociedade é posto constantemente em xeque.

A história de vida da teatróloga, humanista e feminista francesa Olympe de Gouges nos revela que os direitos humanos representam lutas permanentes, pelas quais vale a pena insistir. Suas narrativas e seus protestos expressam um dever de memória sobre a necessidade de calar o silêncio que culminou na própria escrita do Direito, pautada, quase sempre, em uma racionalidade funcionalista, conforme Habermas (2000 / 2014), que excluía as mulheres da esfera pública participativa.

Neste capítulo, analisaremos como se ergueu a trajetória de vida dessa francesa universal, tendo em vista o momento histórico de turbulência e transformação em que viveu. Estamos falando do conhecido século das luzes, berço do pensamento racional, e das contradições que circularam em torno da Revolução Francesa. Sem dúvida, a assembleia dos revolucionários franceses trouxe significativa conquista em matéria de direitos humanos e garantias fundamentais, pois foram os primeiros passos para a construção jurídica do princípio da dignidade humana, fundamento do Estado Democrático de Direito.

Dessa mobilização revolucionária, surge a *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão (Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen)*, aprovada em 26 de agosto de 1789. Esse documento foi uma etapa preliminar para a elaboração da Constituição francesa e, pelas diretrizes que traçou, tornou-se um marco na história dos movimentos humanistas, por expressar a existência de direitos fundamentais que não poderiam ser negados.

Entretanto, essa mesma assembleia revolucionária, erguida nos pilares da *liberdade, igualdade e fraternidade*, excluía as mulheres da vida política da sociedade. Ao que parece ser, a liberdade, declarada como direito universal, não era um preceito que incluía a todos. Dessa forma, o direito à liberdade, embora concebido como reflexo natural da pessoa humana,

carregava em sua formação a própria contradição da exclusão. O gozo desse direito era restrito, pois foi estipulado o seu alcance apenas para determinados segmentos da sociedade e, exclusivamente, para o sexo masculino. Essa determinação trouxe uma série de consequências sociais, pois manteve grande parte da população sujeita a imposições arbitrárias dos segmentos superiores.

Do teatro à guilhotina, as narrativas de vida de Olympe de Gouges representam uma reação contra essa situação de discriminação social. Por vários séculos, reis e nobres usufruíam privilégios que não eram estendidos a outras categorias sociais. Desse contexto de opressão, surgiram movimentos sociais de revolta na Inglaterra do século XVII e na França do século XVIII.

Vale dizer que as pessoas consideradas vítimas das discriminações não eram apenas os trabalhadores e os setores mais pobres da sociedade,

[...] mas também os pequenos proprietários, os arrendatários de terras, os comerciantes e até mesmo os grandes proprietários e os banqueiros, que, apesar de terem boas condições econômicas, não tinham títulos de nobreza e, por isso, eram obrigados a pagar impostos muito elevados, arbitrariamente exigidos, e não contavam com a garantia de seus direitos pessoais e patrimoniais (DALLARI, 2016, p. 17).

De acordo com Dallari (2016), os movimentos reivindicatórios, conhecidos como Revoluções Burguesas, foram organizados e liderados por pessoas das camadas sociais mais ricas. Havia também uma discreta mobilização de trabalhadores que começaram a se reunir assumindo o *status* de uma nova categoria social. Indiretamente, esse novo estamento deu força aos propósitos reivindicatórios da burguesia, “[...] que era, em grande parte, exploradora dos trabalhadores, mas contrária ao absolutismo e aos privilégios tradicionais da nobreza” (DALLARI, 2016, p. 18).

Paralelamente a essa mobilização, um movimento de mulheres lançava os seus primeiros propósitos reivindicatórios em Paris. As aspirações desse grupo social centravam-se em reivindicações

[...] por uma situação social mais digna, pois [as mulheres] eram excessivamente dependentes, recebiam educação muito restrita, havendo grande número de analfabetas mesmo nas camadas mais ricas e, além de sofrerem muitas discriminações quanto aos direitos civis, não tinham acesso aos direitos da cidadania. Todos esses contingentes sociais foram para as ruas e compuseram o movimento revolucionário francês, identificado como Revolução Francesa, que, em termos práticos, foi liderado pela burguesia (DALLARI, 2016, p. 18).

É nesse contexto turbulento de reivindicações que nascem as narrativas de vida extraídas, especialmente, do manifesto panfletário da revolucionária francesa Olympe de Gouges. Como integrante do grupo dos excluídos, Olympe de Gouges percebeu que a Assembleia Nacional Constituinte, que aprovou a *Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão* de 1789, era composta exclusivamente por homens, e, portanto, reivindicava interesses restritos a essa categoria social.

Diante dessa constatação, Olympe escreveu e publicou a sua *Declaração de Direitos da Mulher e da Cidadã* (*Declaration des Droits de la Femme et de la Citoyenne*), em setembro de 1791, dedicando o seu manifesto à rainha Marie Antoinette. Importante comentar que esse texto surgiu na sequência de outras produções literárias, de autoria da revolucionária francesa, que traziam relevantes reflexões político-sociais. Essas reflexões, especialmente publicadas em peças teatrais e panfletos, despertaram a ira daqueles que integravam as camadas sociais dominantes. Curiosamente, o manifesto da francesa Olympe de Gouges foi escrito cem anos depois da publicação da *Carta Respuesta a Sor Filotea de la Cruz*, escrita por Sor Juana, conforme analisamos no capítulo anterior.

O que especialmente desperta a nossa atenção, na luta de Olympe de Gouges, é a forma como ela reivindica o direito à cidadania e à participação da mulher na vida política da sociedade. Precisamente por esse emotivo, neste capítulo, faremos um breve resgate do direito ao sufrágio feminino na França e no Brasil. Abordaremos também os direitos à liberdade e à igualdade, conforme propõe a escritora a francesa, para que possamos melhor compreender a relevância das suas narrativas como fonte material e discursiva do Direito.

Acreditamos que as fontes jurídicas precisam ser reescritas, pois é preciso “[...] acreditar no direito não como apenas palavra exposta, mas como experiência dotada de eficácia em benefício da pessoa humana” (LÚCIA, 2016, p. 12). Sem dúvida, há uma longa trajetória na formação do Direito que devemos resgatar, por meio de vozes narrativas que se mantiveram nos escombros da história.

Para continuarmos a trilhar esse caminho em busca das fontes discursivas e materiais do Direito, retomaremos, em nossa análise, os conceitos de narrativas de vida e seus efeitos, conforme propõe Machado (2016). Abordaremos também algumas noções de identidade coletiva, consciência cidadã e imaginários sociodiscursivos, com base na Teoria Semiollingüística de Charaudeau (2008, 2015). Ainda a respeito dos Estudos do Texto e do Discurso, faremos um breve diálogo com a noção de hiperenunciador, como propõe

Maingueneau (2008), e com o gênero discursivo panfletário, conforme visada de Amossy (2014). Seguiremos com o nosso diálogo hermenêutico guiado pelas teorias habermasianas (2000, [1985]; 2014 [1962]), que vêm nos ajudando a compreender, especialmente, noções relativas à esfera pública, à racionalidade comunicativa, ao mundo da vida, entre outras categorias.

5.1 A Revolução Francesa e suas contradições: o humanismo condenado à guilhotina

Antes de começarmos a nossa análise sobre a *Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã*, manifesto escrito por Olympe de Gouges, e publicado na França em 1791, faremos um sucinto panorama de alguns aspectos significativos a respeito da Revolução Francesa. Consideramos que esse resgate do passado é importante para que possamos melhor compreender o impacto discursivo dessa Declaração como fonte histórica do Direito. Além disso, buscaremos explicitar as noções de esfera pública burguesa e esferas subculturais, conforme propõe Habermas (2014 [1962]), para que possamos percorrer os contextos políticos que influenciaram as produções discursivas analisadas por nós.

Nesse sentido, é importante recordar que a Análise do Discurso (AD) considera as condições de produção dos atos de fala como imprescindíveis para a compreensão do discurso. Essas condições dependem, fundamentalmente, das relações entre historicidade, sujeitos e situações discursivas nas quais se encontram. Vale destacar que a historicidade não é entendida por nós como uma simples cronologia ou uma relação de causa e efeito.

Trata-se de uma memória discursiva que nos permite interrogar sobre o próprio fenômeno das condições de produção. Entendemos, por condições de produção, o conjunto das circunstâncias discursivas, as relações estabelecidas entre os seres sociais e a posição ocupada na enunciação pelos seres de fala. Tudo isso, em conjunto, afeta o modo como esses sujeitos podem produzir sentidos em relação a um certo objeto discursivo, situado em determinado contexto social, histórico e político. Orlandi (2009) esclarece que quando

[...] falamos em historicidade, não pensamos a história refletida no texto mas tratamos da historicidade do texto em sua materialidade. O que chamamos historicidade é o acontecimento do texto como discurso, o trabalho dos sentidos nele. Sem dúvida, há uma ligação entre a história externa e a historicidade do texto (trama de sentidos nele) mas essa ligação não é direta, nem automática, nem funciona como uma relação de causa e efeito (ORLANDI, 2009, p. 68).

Dessa forma, acreditamos que o manifesto de Olympe de Gouges revela não somente o conteúdo da Revolução Francesa ou a sua relação de causa e efeito. Na verdade, ao considerarmos a *Declaração de Direitos da Mulher e da Cidadã* como um discurso panfletário, oriundo dos movimentos revolucionários, torna-se inevitável o reconhecimento de um plano enunciativo que, em certa medida, revela a exterioridade inscrita na materialidade discursiva desse manifesto. Trata-se de uma enunciação que demonstra forte apelo crítico à situação histórico-discursiva, em que vive o sujeito produtor desse discurso. Explicitaremos melhor essa visada nos tópicos posteriores que compõem este capítulo.

Por ora, interessa-nos compreender como se dá a inscrição da materialidade discursiva em um movimento de atração e rejeição, provocado pela complexidade dos atos revolucionários. Consideramos que as contradições, verificadas na Revolução Francesa, são aspectos importantes para que possamos compreender a complexidade do discurso político inserido em atividades de regulamentação social. Nessa esteira, Charaudeau (2015a [2005]) esclarece que a política nasce com o objetivo de organizar a vida em sociedade e, por esse motivo,

[...] a política se concretiza mediante várias atividades de regulamentação social: regular as relações de força com vistas a manter ou aplainar certas situações de dominação ou de conflito e mesmo tentar estabelecer relações igualitárias entre os indivíduos; legislar, mediante a promulgação de leis e sanções, orientando os comportamentos dos indivíduos para preservar o bem comum; distribuir e repartir tarefas, os papéis e as responsabilidades de uns e de outros mediante a instalação de um sistema de delegação e de representação mais ou menos hierarquizados (por nomeação ou por eleição) (CHARAUDEAU, 2015a, p. 27, grifos nossos).

É exatamente esse compósito de atividades de regulamentação social que buscaremos explicitar com base nos ideais da Revolução Francesa, alicerçados nos princípios da *Liberté, Égalité, Fraternité*, herdados também pela tradição que deu origem ao nosso Direito brasileiro. Nas linhas que seguem, analisaremos como os revolucionários franceses lançaram as bases do humanismo, lidando com esses três modos de regulação descritos por Charaudeau (2015b), a saber: regulação das relações de força, ação legislativa e distribuição (repartição) de tarefas.

Segundo Dallari (2016), a Revolução Francesa, instaurada no conjunto das revoluções burguesas do século XVIII, significou uma etapa importante para a superação do absolutismo. Foi por meio dos atos revolucionários que houve a contestação do uso arbitrário do poder em favor de uma autoridade suprema, identificada, normalmente, como o rei ou o imperador, pessoas que ocupavam o papel do governante. Esse uso arbitrário do poder também foi

incorporado por uma classe social privilegiada, identificada como a nobreza. Todos esses sujeitos foram responsáveis por ações que conduziram à supressão da liberdade, ao desprezo dos direitos fundamentais e à desconsideração da dignidade da pessoa humana.

A promulgação da *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*, publicada em 1789, nos parece ser um dos acontecimentos mais importantes dos movimentos revolucionários. Esse documento proclamou, *a priori*, a existência de certos direitos que foram considerados naturais do homem, tendo em vista uma perspectiva universal. Por esse motivo, a França recebeu o epíteto de “Pátria dos Direitos do Homem”. No entanto, percebemos uma contradição no próprio sintagma que qualifica a França como berço do humanismo. Essa percepção é justificável porque, embora a Declaração de 1789 trouxesse a promessa de consagrar direitos universais, o seu objetivo imediato

[...] era a afirmação e proteção dos direitos fundamentais da burguesia, especialmente, liberdade, propriedade e participação no governo, não incluindo as mulheres entre os seres humanos que deveriam ter os direitos afirmados e protegidos (DALLARI, 2016, p. 16).

Dallari (2016) esclarece que a Declaração francesa de 1789 recebeu forte influência da *Declaração de Direitos do Estado da Virgínia*, em 1776, uma antiga colônia inglesa da América do Norte que havia proclamado sua independência. Essa Declaração de Direitos afirmava que a liberdade era “[...] um direito natural dos homens, o que não incluía as mulheres, que na Inglaterra estavam excluídas da cidadania” e, além disso, dava ênfase “[...] a certos aspectos da vida social que não admitiam restrições à liberdade” (DALLARI, 2016, p. 16).

Dessa forma, a Declaração francesa ampliou o alcance daquela promulgada na antiga colônia inglesa. No entanto,

[...] nos dois casos, ocorreu profunda contradição, pois a liberdade, declarada como direito universal, não era para todos, mas somente para determinados segmentos da sociedade e só para o sexo masculino, mantendo-se grande parte dos seres humanos sujeitos a imposições arbitrárias de segmentos superiores (DALLARI, 2016, p. 16).

Outro aspecto expressivo e caracterizador do movimento revolucionário é a situação enunciativa da liderança dos manifestos pela burguesia. Essa liderança gerou aquilo que Charaudeau (2015a) intitulou de regulação das relações de força, “[...] com vistas a manter ou aplainar certas situações de dominação ou de conflito” (CHARAUDEAU, 2015a, p. 27). A burguesia, como líder do movimento, procurou estabelecer significativas mudanças políticas e

sociais, impondo sérias restrições aos governantes, no que se refere, especialmente, ao uso do poder arbitrário e da força para dissolução de conflitos. Assim, surgiram os primeiros debates a respeito dos problemas enfrentados pelos franceses naquela época, com ênfase na busca de uma reforma política que resultaria na eliminação do absolutismo.

Dallari (2016) comenta que essa imposição de restrições aos governantes foi organizada exclusivamente pelos civis,

[...] não se registrando a participação de militares, contra os governantes ou a serviço deles, como irá ocorrer no século XX. Quem fez a Revolução Francesa foi o povo, estando aí um princípio democrático. Os militares obviamente existiam e eram uma força poderosa, mas estavam intensamente envolvidos na defesa dos territórios e da soberania nacional, longe dos centros urbanos e absolutamente distanciados dos problemas cotidianos da população (DALLARI, 2016, p. 18).

No entanto, essa afirmação de que “o povo fez a Revolução Francesa”, conforme sinalizou Dallari (2016, p. 18), deve ser analisada com cautela. Sem dúvida, o agravamento das dificuldades econômicas determinou a mobilização de segmentos populares, mas, paralelamente, consolidou o acesso das camadas mais ricas ao poder político. Assim, a burguesia buscava consolidar a liberdade, tirando proveito do enfraquecimento do governo. O objetivo dos burgueses era, então, a busca de uma liberdade que permitisse a realização e expansão dos seus negócios, sem riscos ou prejuízos de interferências nesse processo. Entretanto, o quadro histórico da época indicava um contingente expressivo da população

[...] que tinha grande dificuldade para sobreviver ou, pelo menos, para manter um nível de vida minimamente digno em termos de moradia, alimentação, trabalho e cuidados básicos da pessoa. Grande parte da população francesa vivia em situação miserável e em muitas cidades o número de desempregados era altíssimo, havendo muitas famílias em completo desamparo (DALLARI, 2016, p. 20).

Essa relação entre povo e burguesia, alinhada ao princípio democrático de participação popular, nos faz recordar o conceito de “esferas públicas subculturais”, conforme menciona Habermas, no Prefácio à segunda edição de sua obra *Mudança Estrutural da Esfera Pública*, com a qual trabalhamos no capítulo anterior. Nessa obra, publicada em 1962, e, posteriormente, prefaciada na década de 1990, Habermas explicita o surgimento e o conceito de uma “esfera pública burguesa”, com base nos contextos históricos referentes à Inglaterra, França e Alemanha do século XVIII e início do século XIX.

De acordo com a sua teoria, as “sociedades para o Esclarecimento” eram compostas por

[...] associações que se constituíam pelas decisões livres, isto é, privadas, de seus membros fundadores, compunham-se de voluntários e adotavam internamente formas igualitárias de tratamento, liberdade de discussão, decisões majoritárias etc. Nessas sociedades, por certo constituídas ainda exclusivamente por burgueses, começam a ser ensaiadas as normas da igualdade política da sociedade vindoura (HABERMAS, 2014 [1962], p. 39).

Habermas (2014) considera a Revolução Francesa como um elemento “[...] propulsor para o movimento de politização de uma esfera pública inicialmente de cunho literário e voltada para a crítica de arte” (HABERMAS, 2014, p. 39). Em sua visada, trata-se de uma “politização da vida social” que permitiu não apenas a ascensão de uma imprensa opinativa, mas também o surgimento de lutas contra a censura e a favor da liberdade de opinião.

Nesse percurso do movimento de politização, Habermas (2014) critica a percepção de uma certa homogeneidade do público francês que, “[...] para as partes em conflito, poderia ser vista como o fundamento necessário para alcançar, ao menos em princípio, um consenso no interesse de classe” (HABERMAS, 2014, p. 41). Em seu diagnóstico, assevera que é falso afirmar a noção de “um público no singular”, pois

[...] surge uma imagem diferente se, *desde o começo*, admitimos esferas públicas concorrentes e, com isso, consideramos a dinâmica daqueles processos de comunicação excluídos da esfera pública dominante (HABERMAS, 2014, p. 41, *itálicos do autor, grifos nossos*).

Para o teórico frankfurtiano, podemos explicitar o conceito de “exclusão” tendo em vista a existência de grupos sociais, cujo papel é um elemento constitutivo necessário à formação de uma determinada esfera pública. Entretanto,

[...] a ‘exclusão’ ganha um outro sentido, menos radical, quando nas mesmas estruturas de comunicação se formam ao mesmo tempo várias arenas nas quais, ao lado da esfera pública burguesa hegemônica, surgem outras esferas públicas subculturais ou específicas de uma classe, com premissas próprias e não negociáveis (HABERMAS, 2014, p. 41, *grifos nossos*).

As lutas revolucionárias de Olympe de Gouges, explicitadas em suas narrativas de vida, centram-se, justamente, nessas “esferas públicas subculturais” que traziam demandas específicas de uma classe. Sob a influência de intelectuais e com recursos das condições modernas de comunicação, como a panfletagem, desenvolveu-se “[...] uma nova cultura política a partir da cultura popular tradicional, com suas próprias formas de organização e práticas”

(HABERMAS, 2014, p. 42). Assim, as camadas sociais excluídas, porém mobilizadas de forma cultural e política, deram origem à “[...] pluralização da esfera pública que se encontrava em desenvolvimento. Ao lado da esfera pública hegemônica, e entrelaçada com ela, forma-se uma esfera pública plebeia” (HABERMAS, 2014, p. 43).

Habermas retoma o conceito de “esfera pública representativa”, trabalhado por nós no capítulo anterior, para discorrer a respeito da exclusão do povo. Afirma que, ao ser excluído da dominação representada, “[...] o povo faz parte das condições constitutivas dessa mesma esfera pública representativa” (HABERMAS, 2014, p. 43). Segundo o teórico frankfurtiano, esse tipo de representação constitui o cenário das formas modernas de comunicação pública. Contudo, as convenções estilizadas oriundas da esfera pública representativa “[...] começaram a se desfazer já no século XVIII, quando as pessoas privadas burguesas formam um público, que, com isso, se torna o portador de um novo tipo de esfera pública” (HABERMAS, 2014, p. 44)¹⁸⁹.

Interessante comentar que, no Prefácio de 1990, dedicado à segunda edição da sua obra *Mudança Estrutural da Esfera Pública*, escrita em 1961, Habermas reconhece sua mudança de perspectiva a respeito da exclusão das mulheres do mundo dominado pelos homens. Afirma que, na primeira edição da sua obra, não havia considerado essa exclusão em seu diagnóstico de época. Na verdade, esse mecanismo de exclusão é relevante, pois provoca “contrafeitos” que não são anuláveis. Esses efeitos são reconhecidos quando o diagnóstico de época é realizado, por meio de um olhar mais atento, sobre a participação de todos os estamentos sociais em seus processos históricos:

Apenas com esse olhar microscópico, é possível reconhecer como um mecanismo de exclusão, ao mesmo tempo que exclui e oprime, provoca contrafeitos que não podem ser anulados. Quando lançamos o mesmo olhar sobre a esfera pública burguesa, a exclusão das mulheres desse mundo dominado (de outro lado) por homens aparece de outra maneira, diferente daquela que eu havia visto na época (HABERMAS, 2014, p. 44).

Habermas sustenta ainda que a obra de Bakhtin, *Rabelais e seu mundo*, foi essencial para a construção de sua nova visão a respeito da dinâmica que fundamenta a cultura popular. Em suas palavras,

¹⁸⁹ Esse trecho citado por Habermas foi retomado da teoria de Richard Sennet (*The Fall of Public Man*), a respeito do diagnóstico da decadência da esfera pública burguesa, que é criticado pelo autor frankfurtiano.

[...] o que me abriu os olhos para a dinâmica *interna* de uma cultura popular foi o monumental trabalho de M. Bakhtin, *Rabelais und Seine Welt* [Rabelais e seu mundo]. É evidente que essa cultura popular não era de maneira alguma apenas um pano de fundo, isto é, uma moldura passiva da cultura dominante; era também a revolta violenta ou moderada, retomada periodicamente, de um contraprojeto para o mundo hierárquico da dominação, com suas festividades oficiais e suas disciplinas cotidianas (HABERMAS, 2014, p. 44, itálicos do autor).

Essa percepção habermasiana sobre a exclusão das mulheres dos núcleos dominantes confirma o viés patriarcal da família conjugal, que constituía os pilares da esfera privada da sociedade burguesa. Esse caráter patriarcal era também uma “[...] fonte originária das novas experiências psicológicas de uma subjetividade voltada para si mesma” (HABERMAS, 2014, p. 44). Interessante comentar que o teórico frankfurtiano, também nos anos de 1990, percebeu a relevância de uma crescente literatura feminista que despertou o olhar da teoria social para o próprio caráter patriarcal da esfera pública. Nesse sentido, afirma que

[...] a crescente literatura feminista aguçou nossa percepção para o caráter patriarcal da própria esfera pública – uma esfera pública que logo se estendeu para além do público leitor, também constituído de mulheres, e assumiu funções políticas. É de se perguntar se as mulheres foram excluídas da esfera pública burguesa *da mesma maneira* que os trabalhadores, camponeses e a ‘plebe’, isto é, os homens ‘dependentes’ (HABERMAS, 2014, p. 44-45, itálicos do autor).

Por ora, não pretendemos responder a essa pergunta, pois, para isso, precisaríamos também fazer uma reconstrução hermenêutica, por meio de um diagnóstico microscópico de época, conforme afirmou. Focando no nosso *corpus* de pesquisa, que se compõe das narrativas de vida de Olympe de Gouges, podemos afirmar que as mulheres revolucionárias não eram apenas leitoras passivas que constituíam uma extensão do público leitor. A negação do direito de participar da vida pública, de maneira mais ativa e efetiva, trouxe as bases dessa força feminina que reivindicava a participação da mulher na esfera pública liderada pelos burgueses.

Essa força que escancara as contradições das premissas da democracia burguesa revela também a complexidade do campo político, segundo visada de Charaudeau (2015b), sobre as atividades de regulamentação social, especialmente no que se refere à distribuição e repartição de tarefas. Olympe de Gouges percebeu que os revolucionários franceses passaram a distribuir e repartir tarefas, conforme seus próprios interesses. O sistema de representação que se instalou na Assembleia Nacional da França era, exclusivamente, masculino e, portanto, atribuía apenas aos homens (mas nem todos) os papéis hierarquizados de organização da vida social.

Vejamos o *Preâmbulo da Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão* de 1789, proclamada pelos revolucionários franceses, como afirmamos, e que se tornou um documento de inquestionável valor histórico no processo evolutivo dos direitos humanos:

Os representantes do povo francês, reunidos em Assembleia Nacional, tendo em vista que a ignorância, o esquecimento ou o desprezo dos direitos do homem são as únicas causas dos males públicos e da corrupção dos Governos, resolveram declarar solenemente os direitos naturais, inalienáveis e sagrados do homem, a fim de que esta declaração, sempre presente em todos os membros do corpo social, lhes lembre permanentemente seus direitos e seus deveres; a fim de que os atos do Poder Legislativo e do Poder Executivo, podendo ser a qualquer momento comparados com a finalidade de toda a instituição política, sejam por isso mais respeitados; a fim de que as reivindicações dos cidadãos, doravante fundadas em princípios simples e incontestáveis, se dirijam sempre à conservação da Constituição e à felicidade geral (FRANÇA, 1789)¹⁹⁰.

A Declaração de 1789, desde o seu Preâmbulo, reforça o entendimento de que ainda existe certa polêmica sobre o fundamento e a natureza dos direitos humanos na Ciência Jurídica contemporânea. No Preâmbulo desse documento, destaca-se que são declarados “[...] solenemente os direitos naturais, inalienáveis e sagrados do homem”. No entanto, questionamos como se fundamenta esse viés enunciativo de sacralidade e inalienabilidade do direito para que sua dimensão valorativa seja construída com uma perspectiva de alcance universal. Em outras palavras, esses direitos devem ser considerados naturais, inatos, positivos, históricos ou, ainda, seriam direitos derivados de determinado sistema moral? Qual seria o corpo estruturante encarregado de encabeçar a formulação fundante dos direitos humanos?

Talvez seja esse compósito de adjetivos (naturais, inalienáveis, sagrados etc.) que defina os direitos humanos e, para que possamos melhor compreendê-los em seu processo evolutivo, acreditamos na relevância do estudo da sua historicidade. Dessa forma, a dimensão histórico-discursiva das bases dos direitos humanos é relevante também para que possamos compreender instâncias enunciativas complexas, que resultam em um sujeito universal *dóxico*, responsável pelos conteúdos proposicionais aos quais adere. Por isso, entendemos que essa categoria de direitos representa não apenas um dado lançado no curso da história, “[...] mas um constructo, uma invenção humana, em constante processo de construção e reconstrução” (PIOVESAN, 2015, p. 187).

¹⁹⁰ Estamos utilizando a versão em língua portuguesa da Declaração de 1789, organizada pela Biblioteca Virtual de Direitos Humanos da Universidade de São Paulo (USP), projeto desenvolvido pela professora Maria Luiza Marcílio. Cf.: < <http://www.direitoshumanos.usp.br/> >. Acesso em: 12 jun. 2020.

Tendo em vista esse processo imanente de construção e reconstrução dos direitos, podemos afirmar que a Declaração de 1789 trouxe as bases axiológicas dos direitos humanos fundamentais e, por isso, tornou-se um marco no desenvolvimento de princípios humanistas fundadores do nosso sistema contemporâneo de direitos e deveres. Como afirmamos, o valor enunciativo desse documento centra-se, especialmente, na oposição ao absolutismo e na defesa de um núcleo rígido de direitos declarados e extensivos a “todos os membros do corpo social”. No entanto, essa Declaração da Revolução Francesa, embora restringisse certos abusos de poder,

[...] não eliminava totalmente os privilégios da nobreza, categoria que era uma das expressões da desigualdade social e que continuava a existir. Para se ter ideia da natureza e da amplitude daqueles privilégios, é importante assinalar que eles compreendiam, entre outras vantagens, o direito de exercer com exclusividade determinadas funções públicas, como a magistratura, dando ainda aos titulares de tais funções a condição de proprietários de cargos públicos (DALLARI, 2016, p. 29).

Além disso, os “representantes do povo francês, reunidos em Assembleia Nacional”, conforme dispõe o Preâmbulo, eram compostos exclusivamente por homens, conforme explicitamos ao longo da nossa análise. Essa representação aconteceu dessa forma porque,

[...] naquele momento e naquela linguagem, os direitos “do homem”, direitos “dos cidadãos”, só compreendiam as pessoas do sexo masculino. E assim, apesar do lema “Liberdade, Igualdade, Fraternidade”, as mulheres continuaram discriminadas e excluídas da participação política. Para elas não havia, e continuava a não haver, o direito à igualdade (DALLARI, 2016, p. 31, aspas do autor).

Olympe de Gouges percebeu isso! Dito de outra forma, a revolucionária francesa identificou uma restrição constitutiva na formulação do direito à igualdade e, ainda, reconheceu uma retórica falaciosa escamoteada nos direitos à liberdade e à fraternidade. Acreditamos que o hiperenunciador (MAINGUENEAU, 2008), representado pelos atos e lemas dos revolucionários franceses, constituídos em Assembleia Nacional, foi determinante para que Gouges construísse o seu contradiscurso, que resultou na *Declaração de Direto da Mulher e da Cidadã* em 1791.

Nesse sentido, é importante recordar que Maingueneau (2008) teoriza sobre a complexidade dos locutores coletivos, por meio de uma categoria enunciativa que ele intitula de “participações de grupo” ou “participações militantes”. Segundo o linguista francês, o “sistema de participação” é construído por meio de uma palavra-valise que traz a fusão da

participação e da citação. Nessa categoria discursiva, identifica-se a figura de um locutor que revela a sua adesão ao enunciado citado. Esse enunciado é pertencente àquilo que se poderia intitular de “[...] um tesouro de enunciados de contornos mais ou menos fluidos, indissociável de uma comunidade onde esses enunciados circulam e que, precisamente, se define de maneira privilegiada por compartilhar tal tesouro” (MAINGUENEAU, 2008, p. 94).

Nesse sistema de participação, o locutor sugere um pressuposto pragmático de que ele mesmo e aquele que ocupa o lugar do alocutário são membros de uma mesma comunidade. Dessa forma, esse tipo de categoria visa “[...] à fusão imaginária dos indivíduos em um locutor coletivo que, por sua enunciação, institui e confirma o pertencimento de cada um ao grupo” (MAINGUENEAU, 2008, p. 103). Assim, esse “tesouro” e sua respectiva comunidade

[...] recorrem a um hiperenunciador cuja autoridade garante menos a verdade do enunciado – no sentido estrito de uma adequação a um estado de coisas do mundo –, e mais amplamente sua ‘validade’, sua adequação aos valores, aos fundamentos de uma coletividade (MAINGUENEAU, 2008, p. 95).

É com base nessa categoria discursiva, explicitada por Maingueneau (2008), que questionamos os ideais de *liberdade, igualdade e fraternidade*, enunciados que circularam na França, na época do Iluminismo, e que resultaram na Assembleia Nacional Constituinte. Embora essas participações reforcem a coesão de uma coletividade, opondo-se a um elemento exterior de natureza ameaçadora, como foi o absolutismo, há também rachaduras no interior da configuração desse hiperenunciador que encarna a voz da revolução. Nessas frestas, fundem-se diferentes pontos de vista, expressos por uma entidade ou por um ator coletivo do qual participam os representantes do povo francês, constituídos em Assembleia Nacional.

Maingueneau (2008) afirma que a problemática do hiperenunciador está inscrita em uma perspectiva ampla, “[...] que ainda não foi objeto de um tratamento de conjunto na análise do discurso, a das instâncias da enunciação [...]” (MAINGUENEAU, 2008, p. 109). Tendo em vista essa problemática, indagamos: quem exatamente seriam as instâncias descritas como “representantes do povo francês”, “Assembleia Nacional”, “Poder Executivo”, “Poder Legislativo”, “cidadãos”, conforme enunciadas no Preâmbulo da *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*?

Conforme afirmamos, essa Declaração de 1789 foi convertida em Preâmbulo da primeira Constituição francesa, promulgada em 1791. Dessa forma, a nossa análise, a respeito

do hiperrenunciador, deve considerar também que essa Constituição de 1791 enfatizou a cidadania com a determinação de que o povo iria governar e escolher seus representantes.

Entretanto, justamente quanto à cidadania, aquela Constituição é claramente discriminatória, pondo de lado a igualdade, que era um dos valores proclamados no lema da Revolução Francesa: ‘Liberdade, Igualdade, Fraternidade’. Com efeito, tomando por base uma proposta do deputado Sieyès, a Constituição estabeleceu expressamente uma distinção entre a cidadania ativa e a outra, limitada, que alguns autores classificaram como ‘passiva’. Um ponto que desde logo deve ser ressaltado é que as mulheres não foram incluídas na cidadania, nem ativa nem passiva (DALLARI, 2016, p. 30).

Assim, podemos afirmar que o “tesouro” disseminado na unidade e validade dos enunciados da Assembleia Nacional Constituinte da França, no século XVIII, indicava que a cidadania era um privilégio dos homens. Importante enfatizar que esse privilégio era também excludente,

[...] pois não bastava ser homem, nascido na França ou filho de pai francês, havendo ainda mais as exigências de que fosse proprietário ou tivesse renda elevada para ser cidadão, ficando também expressamente excluídos os que fossem empregados de alguém. Em síntese, a cidadania ativa era um privilégio dos homens ricos, estando excluídas da cidadania todas as mulheres, fosse qual fosse sua condição social (DALLARI, 2016, p. 30).

Por esse motivo, entre os direitos proclamados na Declaração de 1781, a propriedade adquiriu uma ênfase especial. Na condição de direito fundamental, Dallari (2016) destaca que a propriedade foi expressamente

[...] o único direito proclamado como inviolável e sagrado, sendo evidente que, com isso, se procurava dar especial proteção aos interesses da burguesia, assegurando-lhe indiretamente muitos privilégios decorrentes de sua condição econômica superior (DALLARI, 2008, p. 31).

Com a percepção de que a liberdade estava atrelada ao conteúdo patrimonial, e a igualdade estava alinhada aos interesses do sexo masculino, entra em cena a jovem intelectual Olympe de Gouges, com suas peças teatrais e seus manifestos. De Gouges percebeu que o corpo de enunciados (*thesaurus*) compartilhados pela comunidade discursiva, composta pelos

revolucionários franceses, buscou legislar para atender a interesses específicos de uma categoria, embora sob a égide de uma universalidade.

Dessa forma, as narrativas de vida de Olympe de Gouges, conforme analisaremos nas próximas seções deste capítulo, revelam que nem sempre a regulação de forças, por meio do ato legislativo, promulgado em Assembleia, preservava de fato o bem comum. Assim, ela buscou explicitar, ao longo dos seus relatos, a existência de uma complexidade do campo político, como afirmou Charaudeau (2015b), dado que

[...] a política é um espaço de ação que depende dos espaços de discussão e de persuasão que, para serem válidos, devem ser divididos em domínios, pois toda sociedade tem necessidade de reconhecer e de classificar as trocas realizadas (CHARAUDEAU, 2015b, p. 27).

No caso da Revolução Francesa, houve, sem dúvida, um “espaço de ação” que deflagrou a queda da Bastilha, o Tribunal Revolucionário, a prisão e consequente decapitação da realeza, além da constituição da Assembleia Nacional. No entanto, esse “espaço de ação” não estava satisfatoriamente alinhado ao “espaço de discussão”, pois, naquele momento, o ideal revolucionário, embora planejado com a perspectiva de mobilizar o povo e enfraquecer o rei, na prática, não superou a barreira da divisão de classes e dos interesses específicos oriundos das vozes populares. Assim, a Declaração francesa de Direitos de 1789 refletiu a proclamação de certas liberdades que foram consideradas aristocráticas, influenciadas também pelo movimento revolucionário inglês do século XIII, do qual brotou a célebre Magna Carta, de 1215, documento de especial relevância para a compreensão das fontes históricas do Direito.

Nesse sentido, Dallari (2016) esclarece que dois estudiosos franceses dos direitos fundamentais, Fialaire e Mondielli (2005, p. 36), destacam que

[...] a Magna Carta foi uma proclamação das liberdades, mas “liberdades aristocráticas”. Observam eles que as liberdades foram reconhecidas e proclamadas em favor de grupos organizados pelos poderes políticos então dominantes. Assim, foi estabelecido que “nenhum homem livre será preso ou despojado de seus bens, ou declarado ‘fora da lei’, ou exilado, sem um julgamento leal de seus pares, conforme a lei do país”. Além disso, foi proclamado que “será permitido a todas as pessoas movimentar-se, sair do reino e retornar a ele, livremente e com toda a segurança” (DALLARI, 2016, p. 27, aspas do autor).

Dallari (2016) comenta que esses estudiosos franceses observaram que, de fato, não seriam tolerados atos arbitrários dos reis e privilégios da nobreza, dado que havia uma

prescrição, na Magna Carta, de liberdade e igualdade para pessoas nobres ou não pertencentes à nobreza. No entanto, na vida prática dos considerados nobres, havia uma nítida diferenciação entre aqueles que possuíam um considerável patrimônio e o restante da população que, por sua condição econômica, não receberia a devida proteção enunciada na Magna Carta.

Dessa forma, concordamos com Dallari (2016) quando afirma que a liberdade, proclamada pela Revolução Francesa, trouxe uma herança dos movimentos revolucionários que beneficiaram os ingleses privilegiados do século XIII. A igualdade, por sua vez,

[...] foi logo esquecida por seus líderes. Quanto à proclamação da liberdade, logo ficou evidente que esta seria garantida com limitações quanto ao seu alcance. O que a prática demonstrou, ainda durante o curso do período revolucionário, é que não seria mais tolerada a interferência na liberdade dos burgueses, nem em sua vida pessoal nem na manutenção e no uso de seu patrimônio, assim como nas atividades econômicas de modo geral (DALLARI, 2016, p. 27).

Nesse cenário, Olympe de Gouges surge como uma “perigosa opositora” dos direitos e privilégios desse grupo dominante que liderou os movimentos revolucionários. Ela também se desponta como militante no combate ao absolutismo do rei. Os discursos dessa revolucionária francesa, que circularam na época, denunciavam

[...] as desigualdades, opondo-se ao uso e ao tráfico de negros escravos, fazendo exortações patrióticas, defendendo o acesso das mulheres à cidadania, assim como igual proteção da dignidade de todos os seres humanos, sem qualquer discriminação (DALLARI, 2016, p. 32).

Nesse percurso, De Gouges foi considerada “inimiga do povo”, pois seus manifestos e peças teatrais denunciavam as desigualdades e a ausência da participação popular em decisões políticas, como um todo. Sua intensa atividade intelectual, em defesa da abolição da escravatura, resultou em várias obras, entre elas, destacamos: *Réflexions sur les hommes nègres*, de 1788, *Le marché des Noirs*, de 1790, e *L’esclavage des noirs*, de 1792.

Além disso, Olympe de Gouges posicionou-se de forma contrária à pena de morte. Por isso, envolveu-se em questões que lhe pareciam injustas, como a condenação à morte do rei Louis XVI e da rainha Marie-Antoinette. Seu posicionamento, contrário à pena de morte, foi um impulso para que ela se dedicasse, cada vez mais, à escrita panfletária que denunciava essas ações praticadas pelo Tribunal Revolucionário.

A respeito dessa temática sobre a pena capital, é oportuno destacar que a guilhotina foi inaugurada, na França, em 1792, como instrumento oficial para a execução da pena de morte.

Anteriormente, as execuções eram realizadas por meio do corte da cabeça com um machado ou pela via do enforcamento. Nesse sentido, Dallari (2016) esclarece que um médico francês

[...] que era um dos representantes do Terceiro Estado na Assembleia, Joseph-Ignace Guillotin, observou que muitas vezes o condenado à morte que recebia o golpe de machado para cortar a cabeça não morreria após o primeiro golpe e ficava agonizando até que viessem outros golpes, observando também que alguns dos condenados à morte por enforcamento ficavam agonizando pendentes da corda durante algum tempo (DALLARI, 2016, p. 33).

Dallari (2016, p. 33) comenta ainda que a escolha da guilhotina, como instrumento da decapitação, foi considerada um ato humanitário por algumas pessoas, pois “aliviava o sofrimento” dos condenados. Por esse motivo, o Dr. Guillotin inventou a guilhotina, que assim foi denominada em macabra homenagem ao seu inventor. Como sabemos, Olympe de Gouges foi condenada, pelo Tribunal Revolucionário, e guilhotinada, em 3 de novembro de 1793, sem direito à defesa. Segundo dizem os rumores sobre a sua morte, enquanto ela se dirigia ao cadafalso, teria bradado: "Filhos da minha pátria, vinguem a minha morte!".

De acordo com as nossas pesquisas, descobrimos que o próprio Dr. Guillotin acabou guilhotinado também, por não se posicionar de forma favorável aos abusos provocados por sua invenção. Essas mortes evidenciam uma clara contradição no lema da Revolução Francesa: o humanismo oriundo dos atos revolucionários, alicerçado pelos princípios da *igualdade, fraternidade e liberdade*, nasceu já condenado à morte. Olympe de Gouges, sem dúvida, buscou alertar a sociedade a respeito disso, mas sua voz não foi suficiente para transformar o cenário político da sua época, conhecido como o “período do terror”, pois todos aqueles considerados opositores estavam condenados à pena capital¹⁹¹.

Importante comentar que a pena de morte foi abolida, na França, no dia 18 de setembro de 1981, com 363 votos contrários à pena capital e 117 a favor. Robert Badinter, na ocasião, ministro da Justiça, subiu à tribuna da Assembleia Nacional, em 17 de setembro de 1981, para pedir a abolição da pena de morte na França. Seu discurso tornou-se célebre e converteu-se em símbolo do engajamento político do presidente François Mitterrand contra a pena capital. Até 1981, a pena de morte era ainda autorizada no país, sendo a guilhotina o método utilizado para a decapitação. A última execução por guilhotina, na França, data de 1977. Dessa forma, a pátria,

¹⁹¹ Segundo Raphaël Chenuil-Hazan, diretor da Associação "Unidos contra a Pena de Morte", o debate a respeito da abolição da pena capital é antigo na França, mas durante muitos anos a população francesa foi favorável à pena de morte. Cf.: podcast, disponível em: <<http://www.rfi.fr/br/franca/20111010-franca-celebra-30-anos-da-proibicao-da-pena-de-morte>>. Acesso em 27 fev. 2020.

considerada berço dos Direitos Humanos, foi um dos últimos países da Comunidade Europeia a abolir a pena capital.

5.2 A menina do Languedoc e as memórias do seu nascimento

A história do nascimento de Olympe de Gouges é um ponto de partida relevante para que possamos compreender a sua relação com a luta pelos direitos humanos da mulher. Ao analisar suas narrativas de vida, identificamos pegadas de uma memória discursiva, sempre acompanhadas de elementos de historicidade, atitudes emocionais e estratégias linguageiras empregadas pelos “eus” narradores compositores do seu *récit de vie*.

Importante comentar que resgatar as pegadas das memórias de Olympe de Gouges não é uma tarefa fácil, pois muitos dos seus rastros foram censurados. Parte de sua trajetória de vida foi recuperada e reunida em uma coletânea intitulada *Olympe de Gouges – Écrits Politiques*, obra organizada por Olivier Blanc, e publicada em 1994. No entanto, a história de vida da revolucionária francesa tem sido ignorada pela maioria dos franceses, “[...] inclusive das francesas por cujos direitos ela desenvolveu uma luta corajosa, chegando ao martírio” (DALLARI, 2016, p. 36).

Martine Reid¹⁹², organizadora de uma coletânea com vários textos de Olympe de Gouges, publicada em 2014, afirma que, após um longo período de esquecimento, os textos da revolucionária do século XVIII finalmente começaram a ser conhecidos. Na percepção dessa pesquisadora francesa, embora Olympe tenha deixado uma valiosa contribuição para o despertar de uma consciência militante, durante a Revolução Francesa, ela nunca foi referida entre os ativistas do movimento. Na verdade, as lutas travadas por Olympe de Gouges, expressas em suas narrativas de vida, foram simplesmente ignoradas, não exatamente pelo esquecimento, mas especialmente pela censura, em razão de uma incontestável restrição à liderança feminina em manifestações culturais francesas.

Dallari (2016) comenta que inimigos de Olympe de Gouges chegaram a classificá-la como prostituta, pois argumentavam que os financiamentos de suas peças teatrais e outras publicações foram feitos, em grande parte, por amantes. Dessa forma, ela “[...] tem estado

¹⁹² Dallari (2016) cita essa coletânea organizada por Martine Reid e comenta que sua obra faz parte da Coleção Folio, da editora Gallimard, publicada em 2014. Não tivemos acesso a essa obra, mas nos pareceu interessante a observação de Dallari no que se refere à visão de Reid sobre a ausência das lutas de Olympe de Gouges nos livros e em outros trabalhos publicados sobre a história da França.

ausente nos livros e demais trabalhos publicados sobre a história da França. Sua memória tem sido censurada” (DALLARI, 2016, p. 37). Mas, afinal, quem é Olympe de Gouges? Qual a sua origem? Como se deu a revelação do seu espírito revolucionário e da sua vocação humanista?

Quando começamos a seguir os passos da trajetória de vida da revolucionária francesa, percebemos que a jovem Marie Gouze inaugura a sua identidade discursiva e social, por meio do pseudônimo que adotou, como Olympe de Gouges. Dessa forma, o sujeito comunicante parece estabelecer um contrato comunicativo, por meio daquilo que Machado (2016c) definiu como “[...] o jogo ou a “costura” de identidades vindas do passado com a identidade assumida pelo sujeito-narrador no tempo presente de sua escritura [...]” (MACHADO, 2016C, p. 15).

Vejamos como isso acontece em um fragmento de suas narrativas de vida, em que Olympe conta detalhes do seu nascimento, em sua obra *Mémoire de Madame de Valmon, roman autobiographique* de 1788¹⁹³:

Meu nascimento é tão estranho que só consigo revelá-lo, aos olhos do público, em tremores; e isso será apenas em um momento mais feliz, mais silencioso para mim e protegido de toda suspeita, que eu poderei com coragem contar à raça humana os acontecimentos que deram certo no tecido da minha vida (DE GOUGES, 1986¹⁹⁴ [1788], tradução nossa)¹⁹⁵.

Primeiramente, o que convoca a nossa atenção para as narrativas de vida de Olympe de Gouges é o aspecto enunciativo presente no título da obra, *Mémoire de Madame de Valmon, roman autobiographique*. Esse título indica uma memória discursiva ao evocar a personagem Madame de Valmon, como um “eu” ficcional que se infiltra na identidade social de Olympe de Gouges, para contar a bizarrice do seu nascimento (“meu nascimento é tão estranho” (DE GOUGES, 1986). Dessa forma, o sujeito narrador e enunciativo de sua própria história de vida parece construir a sua identidade, por meio de um mecanismo de mobilização que resgata uma memória de natureza literária e cultural. Interessante observar que essa memória é atualizada e

¹⁹³ Encontramos duas datas diferentes a respeito da publicação dessa obra de Olympe de Gouges e, por isso, nos pareceu complexo precisar o ano inaugural da sua publicação: uma de 1784, divulgada pela biblioteca Augustana, e outra de 1788, presente em outras edições divulgadas pela internet. Optamos por manter a data de 1788, pois estamos usando trechos das publicações marcadas com essa data.

¹⁹⁴ Estamos usando a edição de 1986 das obras completas de Olympe de Gouges, organizada por Benoîte Groult. Nessa edição, há uma seção destinada à produção autobiográfica da revolucionária francesa, intitulada *Autobiographie Romane*, em que se encontra a obra *Mémoire de Madame de Valmont*. Por isso, usaremos a marca temporal de 1986 nas citações que fizermos dessa obra.

¹⁹⁵ *No original: [Ma naissance est si bizarre que ce n'est qu'en tremblant que je la mets sous les yeux du public; et ce ne sera que dans un temps plus heureux, plus tranquille pour moi, et à l'abri de tout soupçon, que je pourrai avec courage, raconter au genre humain les événements qui ont travaillé le tissu de ma vie.]*

redimensionada no âmbito da discursividade do tempo presente, em que nasce a escrita desse romance intitulado como autobiográfico.

Conforme o *Dicionário de Análise do Discurso*, podemos afirmar que, na dimensão discursiva, é possível identificarmos uma memória de natureza constitutiva que se desdobra em dois planos que, por sua vez, são complementares: o da textualidade e o da história. Dessa forma, empregamos o termo memória discursiva “[...] para explicar o aumento progressivo dos saberes compartilhados pelos interlocutores no decorrer de uma troca” (MAINGUENEAU, 2016, 13251).

Assim, o discurso, em sua performance textual, pode construir a sua discursividade, de maneira progressiva, por meio de uma memória intratextual que remete a enunciados precedentes ou a histórias narradas em outros tempos. A voz narradora convocada pelo comunicante Olympe de Gouges que, na verdade, é a representação discursiva de Marie Gouze, evoca, então, a identidade de Madame de Valmon para fazer um relato de si. Com essa retomada da personagem feminina Madame de Valmon, o ato de contar, presente no *roman autobiographique* de Olympe de Gouges, resgata também o fluxo enunciativo e ficcional que acompanha a memória literária dessa personagem.

Afinal, quem seria então essa personagem que se incorpora nas narrativas de Olympe de Gouges? Ou ainda, ao falar de si, em seu romance autobiográfico, podemos dizer que Olympe também seria uma personagem? Ou seria um ser real, de carne e osso, que se debruça no emaranhado do interdiscurso e da ficção para falar de si?

Fizemos uma breve pesquisa para encontrar algumas possíveis respostas às indagações sugeridas. Descobrimos que, muito provavelmente, a identidade de Madame de Valmon apresenta alguma relação com a marquesa Isabelle de Merteuil, uma das personagens da novela epistolar *Les Liaisons dangereuses*, de Choderlos de Laclos, publicada em 1782. O enredo dessa novela desenvolve-se por meio do romance da marquesa de Merteuil com o visconde de Valmont, amantes em outros tempos, que aproveitavam qualquer ocasião para ridicularizar a sociedade puritana e privilegiada em que viveram.

A correspondência epistolar entre esses dois personagens, na qual relatam suas façanhas, constitui o corpo central do enredo, em que são inscritas diferentes subtramas. Em suas cartas dirigidas ao visconde de Valmont, a marquesa expõe as suas regras de libertinagem dentro da nobreza francesa do final do século XVIII. Além disso, ela estabelece instruções ao visconde

para levar adiante uma vingança pessoal contra o conde de Gercourt, um antigo amante que a havia abandonado.

Ao descobrirmos essas informações, passamos a indagar o porquê de Olympe de Gouges construir suas narrativas no domínio da memória de outros discursos. Ao que parece, ao contar sua história de vida, Olympe, na condição de autora do seu romance autobiográfico, movimenta-se em torno de uma trama, cujo personagem principal é ela mesma, travestida em outros “eus”.

Com essa estratégia, a escritora francesa cria uma espécie de comitê de vozes que nos faz lembrar a visada de Machado (2016c), quando afirma que as narrativas de vida e os sujeitos-narradores se desdobram no jogo ou na “costura” de identidades vindas de outros tempos, estabelecendo uma verdadeira “confederação de almas” (segundo Théodule Ribot e Pierre Janet) ou um “comité do *eu*” (DOUGLAS, 1990, *apud* MACHADO, 2016c, p. 15).

Assim como Madame de Valmon o fez, no romance epistolar, desconfiamos que Olympe de Gouges também traçou um plano para vingar-se de algo que lhe aconteceu ou, ainda, para tornar público algo que foi escondido ou censurado em sua história de vida. Extraímos essa percepção de suas narrativas, especialmente, quando a voz enunciativa diz que seu nascimento “é tão estranho” que ela treme quando o expõe “aos olhos públicos” (GOUGES, 1986, p. 217, trad. nossa). Ou ainda, quando afirma que poderá “[...] com coragem contar à raça humana os acontecimentos que deram certo no tecido da minha [sua] vida” (GOUGES, 1986, p. 217, trad. nossa)¹⁹⁶.

Interessante observar também essa referência de um “eu” enunciativo que pretende contar os fatos de sua vida a um auditório social, ou a um interlocutor universal, investido de carga valorativa relevante extraída da expressão *genre humain*. Essa referência a um suposto interlocutor, de abrangência universal, parece explicitar uma noção introdutória de que o humanismo não pactua com classificações sexistas ou racistas, pois todos nós pertencemos a um grande contingente de pessoas que consideramos como “raça humana” ou “gênero humano”. Trata-se de preceito valorativo que aparece na *Declaração Universal de Direitos Humanos* de 1948 e que, por sua vez, não foi sequer cogitado na *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão* de 1789.

¹⁹⁶ No original: [*que je pourrai avec courage, raconter au genre humain les événements qui ont travaillé le tissu de ma vie*].

À medida que percorremos os rastros deixados pelas memórias de Madame de Valmon, evocadas estrategicamente por De Gouges para falar de si e do seu mundo real, percebemos que há, em seu discurso narrativo, uma intencionalidade de expor a verdade da sua linhagem, das suas relações familiares ou da estirpe a qual pertence. Dessa forma, o eu-narrador esclarece:

Venho de uma família rica e considerada, cujos eventos mudaram o destino. Minha mãe era filha de um advogado, intimamente relacionado com o avô do Marquês de Flaucourt, a quem o Céu havia concedido vários filhos. A educação do Marquês, o mais velho dessas crianças, foi confiada ao meu avô, que cuidou disso por pura amizade. [...] O Marquês, levado pelo amor mais arrebatador, havia planejado sequestrar minha mãe e se unir com ela em um outro país. Os pais do Marquês e da minha mãe, tendo notado essa paixão mútua, logo encontraram uma maneira de mantê-los longe; mas o amor não faz todos os obstáculos superarem? Tempo e distância não podiam mudar seus sentimentos. Minha mãe, no entanto, era casada (DE GOUGES, 1986, p. 217-218, tradução nossa).¹⁹⁷

Nesse fragmento, notamos a presença de um sujeito-narrador que, ao organizar o seu discurso, parece indicar uma intencionalidade centrada na exposição pública da verdade de suas origens. Trata-se de um discurso narrativo que nos parece estratégico para ridicularizar certos moralismos impostos pela estrutura social e familiar da época. Dessa forma, por meio de seus relatos, Marie Gouze convoca uma voz feminina narradora para explicitar que ela nasceu de “uma família rica e considerada”.

No entanto, as circunstâncias de sua vida e as histórias que se entrelaçaram parecem ter mudado o destino de sua origem, pois esse narrador sugere certo desvio no percurso do seu nascimento. Dessa forma, ao fazer um relato de si, a voz narradora torna-se uma personagem que parece ter protagonizado certos “eventos” e, ao mesmo tempo, essa voz indica o protagonismo da relação entre sua mãe e o Marquês de Flaucourt, em um cenário amoroso arrebatador e proibido, em que “[...] tempo e distância não podiam mudar seus sentimentos” (DE GOUGES, 1986, p. 218, trad. nossa).

Recordemos que esse sujeito-narrador já havia se posicionado sobre o tremor que sente ao falar de si, sugerindo que sua história de vida é proveniente de algum fato misterioso, proibido de ser revelado, ou que abalaria a estrutura social da época. Sem dúvida, da relação

¹⁹⁷ No original: [*Je sors d'une famille riche et estimable, dont les événements ont changé la fortune. Ma mère était fille d'un Avocat, très lié avec le grand-père du Marquis de Flaucourt, à qui le Ciel avait accordé plusieurs enfants. L'éducation du Marquis, l'aîné de ces enfants, fut confiée à mon grand-père qui s'en chargea par pure amitié. [...] Le Marquis, emporté par l'amour le plus violent, avait projeté d'enlever ma mère et de s'unir avec elle dans un climat étranger. Les parents du Marquis et de ma mère, s'étant aperçus de cette passion réciproque, trouvèrent bientôt le moyen de les éloigner; mais l'amour ne fait-il pas vaincre tous les obstacles? Le temps ni l'éloignement ne purent faire changer leurs sentiments. Ma mère cependant fut mariée.*].

entre sua mãe e o Marquês parece ter acontecido algo que foi omitido por seus familiares. No entanto, quando o “eu” narrador questiona, com certa ironia, “[...] mas o amor não faz todos os obstáculos superarem?” (DE GOUGES, 1986, p. 218, trad. nossa), notamos que, mesmo separados pelos laços de família, algo aconteceu para que o amor se consolidasse e se revelasse, ainda que sob a mordida do silêncio. Como vimos, o Marquês não conseguiu sequestrar a mãe de Olympe de Gouges, como ele havia planejado, e, muito provavelmente, dessa relação amorosa nasceu um fruto proibido.

Dessa forma, somos conduzidos a acreditar que a menina do Languedoc certamente é filha do Marquês, mas não teve os privilégios que sua linhagem nobre poderia lhe conceder, por ser uma filha da bastardia. Além disso, conforme enunciado em suas narrativas, sua mãe, a essa altura, já estava casada. A revelação de Olympe de Gouges sobre sua origem parece indicar, também, que o ato de narrar-se compõe um projeto de vida não apenas de revelação, mas, sobretudo, de cura das suas próprias feridas. Nesse sentido, Machado (2016c) esclarece que o sujeito-narrador, ao se posicionar como personagem de sua própria história, traça um caminho direcionado a “[...] um futuro processo de cura ou, pelo menos, algo que poderá ajudá-lo na conquista de uma “edificação identitária”” (MACHADO, 2016c, p.86).

Machado (2016a) comenta, ainda, que muitas vezes as mulheres são vistas como mais aptas do que os homens para tomarem a palavra e falarem de si, expondo seus sentimentos. No entanto, o ato de narrar-se transcende a divisão binária entre o feminino e o masculino, pois nos parece cumprir a “função emancipatória” necessária para que se organize a vida em sociedade, conforme afirmou Habermas (2000). Narrar-se, então, é elemento necessário para a edificação do projeto civilizatório da sociedade. Como afirma Lani-Bayle (2008):

Mais que o *homo sapiens* e seu contrário o *homo demens*, seria então o *homo narrans* que caracterizaria nossa espécie, no momento em que a narrativa do combate teria, por vezes, precedido o combate real e permitido o que, bem mais tarde, Freud chamaria de “sublimação” ou Jürgen Habermas de “função emancipadora” do saber. Em todo caso, a faculdade narrativa [...] é uma capacidade expressiva não neutra e específica colocada a serviço do ser humano (LANI-BAYLE, 2008, p.14, *apud* MACHADO, 2016a, p. 34, itálicos e aspas do original).

Assim, as narrativas de vida tornam-se um espaço discursivo propício para que o “contador de histórias” resgate suas lembranças, angústias, rancores e conquistas. Por isso, os relatos criam oportunidades de certas revelações que podem trazer um sentido às histórias de vida dos seres que se narram. Como personagem de uma história que se altera no curso de sua

vida, a “edificação identitária” de Olympe de Gouges parece indicar que sua identidade transita em “[...] um exercício de equilíbrio entre o inato (o que vem de suas origens, família, das influências que rodeiam o indivíduo) e o adquirido (as mudanças que a vida lhe fez adquirir e gerir)” (MACHADO, 2016c, p. 122).

Nessa trajetória de construção de uma memória identitária discursivo-social, é oportuno lembrar o entendimento de Ricoeur (1994) de que as narrativas propiciam aos sujeitos sociais um caminho possível para a organização da sua complexa e fragmentária experiência temporal. Assim, as *memórias de Madame de Valmon* evocam a construção da identidade discursiva de um “eu” narrador que corresponde ao viés circunscrito do tempo inerente à condição humana, marcado pelas memórias da infância e pelas experiências da vida adulta, fases temporais que norteiam os modos de experimentar o mundo.

Essa percepção faz da narrativa de vida, inevitavelmente, um universo temporal, capaz de desenhar significações para o mundo vivido dos sujeitos que se narram. As significações são compostas de sentidos que ocorrem pelo compartilhamento das experiências temporais oriundas de momentos diferentes da trajetória humana. Assim, evidencia-se uma estreita correlação entre o ato de narrar-se, o caráter temporal que reveste a experiência humana e a dimensão interdiscursiva que compõe o tecido da memória. É por meio das narrativas que o tempo parece assumir o vestido humano e, conseqüentemente, promove uma experiência sensorial, mediada pela linguagem.

Essa dimensão temporal das narrativas de vida nos permite compreender o diálogo interdiscursivo que a voz de Olympe de Gouges se propõe a fazer ao evocar as memórias de Madame de Valmon e, ainda, ao regatar o tema das “*relações perigosas*”, extraído da alusão à novela epistolar *Les Liaisons dangereuses*, de Choderlos de Laclos, publicada em 1782, como mencionamos. Trata-se de uma experiência temporal que transita entre os efeitos discursivos de ficção e realidade (CHARAUDEAU, 2014), pois a menina do Languedoc parece também reivindicar os laços reais da sua paternidade para a composição legítima da sua identidade social, usando uma máscara ficcional criada pela sombra de Madame de Valmon. Nesse sentido, é oportuno recordar o que nos diz a Teoria Semiolingüística, conforme propõe Charaudeau (2009), quando afirma que “[...] a identidade social tem como particularidade a necessidade de ser reconhecida pelos outros. Ela é o que confere ao sujeito seu ‘direito à palavra’, o que funda sua legitimidade” (CHARAUDEAU, 2009).

Como filha natural de um marquês letrado, nascido de uma família importante dos nobres regionais, Olympe instaura uma voz discursiva que pleiteia esse espaço de significação da sua identidade social. No entanto, essa relação com a figura paterna, ao que parece, nunca se concretizou na esfera real da sua existência, pois, de acordo com seus relatos, o marquês foi enviado para viver em Paris e, dessa forma, foi afastado da sua mãe, Anne Olympe. Assim, a voz enunciativa relata que o seu pai verdadeiro

[...] foi enviado para Paris, onde começou sua carreira dramática com uma tragédia que tornaria seu nome imortal, bem como suas odes, suas viagens e várias outras obras não menos recomendáveis. Foi em sua juventude que ele desenvolveu tantos talentos; [...] (DE GOUGES, 1986, p. 218, tradução nossa)¹⁹⁸.

Conforme extraímos das narrativas de vida de Olympe de Gouges, a ruptura da convivência com a figura paterna ilustra a dimensão da dor de uma menina que não se esgota no tempo da sua infância, mas que, ao contrário, alastra-se ao longo das experiências alcançadas pela memória narrativa das lembranças, já na fase adulta. Assim, o “eu” narrador declara: “Eu vim ao mundo no mesmo dia de seu retorno, e toda a cidade pensou que meu nascimento era o efeito dos amores do Marquês” (DE GOUGES, 1986, p. 218, tradução nossa)¹⁹⁹.

Dessa forma, a ruptura do reconhecimento social dessa paternidade, os rumores maliciosos da cidade e a dor da ausência do pai parecem indicar certas limitações para a expansão do talento da jovem Marie Gouze, que aspirava ir além das fronteiras do Languedoc para melhor desenvolver o seu *status* como escritora. Ter um pai compositor de tragédias e, ainda, perceber que ele se tornou imortalizado por sua literatura são elementos significativos para a inspiração do projeto de vida de Olympe de Gouges.

Em outras palavras, não apenas o referencial do pai letrado, mas também a sua experiência, na capital francesa, compõem espelhos referenciais que parecem ser relevantes para a compreensão da história de vida da revolucionária do século XVIII. Uma história, enfatizamos, marcada pelo sentimento provocado pela ferida aberta, e não cicatrizada, da separação do convívio com o pai. Esses fatos, em conjunto, expressam as bases que dão sentido

¹⁹⁸ No original: [*Le Marquis fut envoyé à Paris, où il débute dans là [sic] carrière dramatique par une Tragédie qui rendra son nom immortel, ainsi que ses odes, ses voyages et plusieurs autres ouvrages non moins recommandables. C'est dans sa grande jeunesse qu'il développa tant de talents;*].

¹⁹⁹ No original: [*Je vins au monde le jour même de son retour et toute la ville pensa que ma naissance était l'effet des amours du Marquis.*].

à luta pelo reconhecimento extraída dos relatos de vida de Olympe de Gouges, tanto como autora, sujeito-comunicante, voz enunciativa, quanto como narradora e personagem principal.

Conforme afirma Larrosa (1994),

[...] o sentido do que somos depende das histórias que contamos e das que contamos a nós mesmos [...], em particular das construções narrativas nas quais cada um de nós é, ao mesmo tempo, o autor, o narrador e o personagem principal (LARROSA, 1994, p. 48).

Acreditamos que as narrativas de si permitem a autocompreensão dos sujeitos que se narram e, ainda, a exposição das particularidades das suas identidades e dos seus sentimentos, vistos individualmente e refletidos como membros de uma coletividade. Nesse sentido, é fundamental destacar que, antes de mudar-se para Paris, lugar em que Marie Gouze faz sua transformação identitária em Olympe de Gouges, a jovem Marie teve que se adaptar às singularidades do local do seu nascimento e às condições familiares, inclusive paternas, que lhe foram impostas.

Ao pesquisar sobre a trajetória de vida da revolucionária francesa, Dallari (2016) comenta que Marie Gouze nasceu no dia 7 de maio de 1748, em Montauban, cidade situada no Languedoc, região do sudoeste da França. Existem alguns aspectos interessantes, no contexto do nascimento de Olympe de Gouges, que merecem ser destacados, pois identificamos um reflexo desses aspectos na produção discursivo-literária da escritora francesa.

Nesse sentido, um dado curioso sobre a região do Languedoc, onde nasceu Marie, diz respeito à autonomia desse território, embora reconhecido como parte da França. Segundo Dallari (2016), falava-se ali uma língua conhecida como occitano, uma espécie de dialeto regional que, gradualmente, foi substituído pelo francês, conforme era falado no restante da França, sobretudo a partir do século XVIII.

Esse dado é relevante para que possamos conhecer melhor a produção discursivo-literária de Olympe de Gouges, pois ela

[...] nunca sentiu que tivesse o domínio do francês e sua produção literária, que pode ser considerada farta, compreendendo muitas peças teatrais, além de panfletos e cartazes sobre assuntos variados, foi quase toda escrita em occitano e a divulgação de suas peças, que foram mais de trinta, sempre dependeu de tradutores, contratados pela própria Olímpia, que passavam os textos para a língua francesa correta [*sic*] (DALLARI, 2016, p. 38).

De acordo com nossas pesquisas, percebemos que Olympe de Gouges havia admitido, desde criança, que sentia certo desconforto com a língua francesa. Essa dificuldade com o idioma francês era, de certa forma, uma limitação, dado que “[...] em várias ocasiões foi explorada pelos opositores de suas ideias, para afirmar que ela não era a autora de muitos dos seus escritos publicados com seu nome” (DALLARI, 2016, p. 38).

Outro dado interessante sobre a trajetória de vida de Olympe de Gouges, já na fase adulta, diz respeito ao momento em que ela foi encarcerada no presídio, durante o processo no Tribunal Revolucionário. Dallari (2016) afirma que a própria Olympe escreveu a sua peça de defesa, enviando-a ao Presidente do Tribunal. Como não havia tradutores disponíveis no sistema carcerário, ela escreveu a sua defesa em francês. Esse fato parece demonstrar que, nessa época, Olympe de Gouges já havia conquistado o domínio do idioma francês, embora ela mesma não estivesse certa da consolidação do seu conhecimento linguístico.

Essas circunstâncias também compõem o rol dos eventos que sofreram alterações no curso da sua vida, além das histórias que permeiam seu nascimento. Como filha de um marquês letrado, oriundo de família nobre, Olympe poderia ter recebido uma instrução linguística mais aprimorada ou uma educação mais refinada. No entanto, como isso não aconteceu, ela teve de superar muitas barreiras para que chegasse à carreira de escritora e dramaturga. É notório o esforço intelectual da jovem Marie para se transformar em uma grande escritora, em Paris, conforme extraímos do seu legado literário deixado para a humanidade.

Em certo momento das *Memórias de Madame de Valmon*, a voz narrativa afirma que ela [Olympe] poderia ter vivido em Paris, sob a custódia do pai, mas sua mãe não permitiu que isso acontecesse. Vejamos:

O Marquês demonstrou a sua ternura a mim, a ponto de renunciar ao decoro, publicamente, chamando-me de filha. De fato, teria sido difícil disfarçar a verdade: uma semelhança impressionante era uma prova óbvia demais. Seria vaidade admitir que eu não era uma estranha para ele, mesmo na perspectiva moral; mas me disseram isso centenas de vezes. Ele usou todos os meios para obter de minha mãe que ela me entregasse aos seus cuidados paternos; sem dúvida, minha educação teria sido mais bem cultivada; mas ela sempre rejeitou esta proposta; o que causou uma discussão entre eles, da qual eu fui vítima. Eu tinha apenas seis anos quando o marquês partiu para sua terra, onde a viúva de um financista veio se casar com ele. Foi nas dores deste hímen que meu pai me esqueceu (DE GOUGES, 1986, p. 218-219, tradução nossa).²⁰⁰

²⁰⁰ No original: [*Le Marquis poussa la tendresse pour moi jusqu'à renoncer aux bienséances, en m'appelant publiquement sa fille. En effet, il eût été difficile de déguiser la vérité: une ressemblance frappante était une preuve trop évidente. Il y aurait de la vanité à moi de convenir que je ne lui étais pas étrangère, même du côté du moral; mais on m'a fait cent fois la remarque. Il employa tous les moyens pour obtenir de ma mère qu'elle me livrât à ses soins paternels; sans doute mon éducation eût été mieux cultivée; mais elle rejeta toujours cette proposition; ce*

Interessante comentar que, na condição de analistas do discurso e sujeitos interpretantes, conhecemos a história de vida do Marquês pelo olhar do “eu” narrador criado por Olympe de Gouges. Nesse sentido, é importante destacar que esse “eu” narrador parece ocupar um espaço narrativo de onisciência, como se ele soubesse dos sentimentos e das intenções do Marquês em relação ao sujeito que se narra. Dessa forma, a história de vida do Marquês e a forma como ele atuou, em relação ao “eu” narrador e a sua mãe, são elementos narrativos orquestrados por uma produção discursiva idealizada por aquele que conta a sua história. Essa discursividade compõe o contexto sociocomunicativo, no qual se insere a defesa do reconhecimento da paternidade “esquecida pelo pai”, quando o sujeito-narrador tinha apenas seis anos de idade.

Nessa perspectiva, é oportuno recordar a visada de Bertaux (1997) quando destaca o viés discursivo ao defender a existência de duas realidades: uma que está no plano do vivido e outra que pertence ao universo do narrado. A proposta do sociólogo francês pode ser esquematizada da seguinte forma:

<p>História real de uma vida – narrativa feita em circunstâncias dadas. Realidades objetivas – realidades discursivas.</p>
--

Esquema proposto por Carvalho (2016), com base em Bertaux (1997).

A pesquisadora Aline Torres Souza Carvalho (2016), inspirada nas ideias de Bertaux (1997), afirma que a realidade objetiva corresponde à história de vida de um sujeito, de uma nação ou do povo de modo geral. Essa história pode ser diferente daquela contada por outro sujeito, em razão das circunstâncias, ainda que ele incorpore o papel de protagonista. Independentemente do teor dos eventos relatados, concordamos com Carvalho no sentido de que “[...] a história contada corresponde à realidade discursiva, na qual entram em cena as condições psicossociais e linguageiras do ato de narrar a história [...]” (CARVALHO, 2016, p. 37-38).

Tendo em vista essa realidade discursiva, podemos afirmar que o *récit de vie* da revolucionária francesa, Olympe de Gouges, transita na retomada de uma realidade prévia que se deixa conhecer com base no resgate de suas circunstâncias de vida, sempre atualizado pelo

qui occasionna entre eux une altercation dont je fus la victime. Je n'avais que six ans quand le Marquis partit pour ses terres, où la veuve d'un Financier vint l'épouser. Ce fut dans les douleurs de cet hymen que mon père m'oublia.].

instante da escritura e pelo olhar da voz narradora. Recordemos que esse instante é também composto por uma memória interdiscursiva que evoca a temática das “*relações perigosas*” das *Memórias de Madame de Valmon*.

Ao transitar pelas realidades discursivas e objetivas, nos perguntamos de onde vem, então, o sobrenome Gouze, dado que o nome de batismo da escritora francesa é Marie Gouze. Sem dúvida, esse nome é proveniente da realidade histórico-empírica, correspondente ao percurso autobiográfico do sujeito que se narra, revelando como esse sujeito viveu e quais circunstâncias fizeram parte da sua identidade social ou do seu agir no mundo.

Ao trilharmos as pistas do nascimento da revolucionária francesa, descobrimos que a mãe de Olympe de Gouges, Anne Olympe de La Pomarède, era filha de um rico burguês que atuava no comércio de tecidos. Dallari (2016) diz que o pai de Anne “[...] tinha assento na Bolsa de Montauban, instituição que atuava como uma espécie de Tribunal do Comércio” (DALLARI, 2016, p. 39). Em dezembro de 1737, Anne casou-se com um açougueiro, Pierre Gouze. No entanto, o seu casamento não parecia ser exatamente a realização da felicidade conjugal à qual aspirava a jovem Anne.

Além disso, a família de Anne Olympe de La Pomarède era amiga de uma outra família tradicional do Languedoc que integrava a nobreza regional, os Lefranc de Pompignan. Nas *Memórias de Madame de Valmon*, a voz narradora relata que Anne Olympe, quando foi batizada, teve como padrinho um menino proveniente da referida família dos nobres regionais. Seu padrinho era, então, o nobre Jean-Jacques Lefranc que, segundo nos conta a voz enunciativa, aos poucos, foi demonstrando afeto a Anne.

Posteriormente, Jean-Jacques foi separado dela, passando a viver em Paris, conforme afirmamos, pois os membros de ambas famílias perceberam uma futura *relação perigosa* entre a jovem Anne e seu padrinho de batismo, dado que eles pertenciam a castas diferentes. Assim declara o sujeito-narrador:

Tudo isso foi feito em ambos os lados em nome da amizade de longa data entre essas duas famílias: minha mãe tornou-se querida por todos os Flaucourts. O Marquês, seu padrinho, não a via com indiferença. Idade e gosto formaram uma simpatia suave entre eles, o progresso do que era perigoso (DE GOUGES, 1986, 217-218, tradução nossa).²⁰¹

²⁰¹ No original: [Tout ceci se fit de part et d'autre au nom de l'amitié qui régnait depuis longtemps entre ces deux familles: ma mère devint donc chère à tous les Flaucourt. Le Marquis, son parrain, ne la vit pas avec indifférence. L'âge et le goût formèrent entre eux une douce sympathie dont les progrès furent dangereux.].

Como vimos, Jean-Jacques ganhou certa notoriedade, em Paris, com a publicação de suas peças teatrais e seus poemas. Dallari (2016) comenta que

[...] depois de várias tentativas de superar as resistências da família e retornar a Montauban, ele [Jean-Jacques] se instalou em Auriac, cidade da mesma região. E naturalmente começou a frequentar Montauban, onde, inclusive, obteve sucesso como autor teatral (DALLARI, 2016, p. 39).

Mas... de onde vem a linhagem Gouze? Do casamento de Anne Olympe com o açougueiro, Pierre Gouze, nasceram “três filhos”. Segundo relatos, Pierre ausentava-se, frequentemente, para cuidar dos negócios. Com o retorno de Jean-Jacques a Montauban, houve um reencontro dele com Anne Olympe e, na ocasião, o marido Pierre estava ausente. Então, no dia 7 de maio de 1748, nasceu uma menina,

[...] que foi registrada com o nome de Marie Gouze, mas ninguém, entre os amigos da família, teve dúvida de que ela era filha de Jean-Jacques, sendo isso tão notório que o marido de Anne Olympe não compareceu ao batizado da menina (DALLARI, 2016, p. 40).

A partir dessa data, não encontramos registros sobre a história de vida de Pierre Gouze. Sabe-se, apenas, que ele e Anne Olympe já tinham dois filhos, uma menina e um menino, quando Marie nasceu. Além disso, eles continuaram casados, depois do nascimento de Marie, e Pierre morreu poucos anos depois.

A conclusão à qual chegamos sobre as narrativas de vida de Olympe de Gouges, por meio das *Memórias de Madame de Valmon*, é a de que a voz enunciativa parece nos convocar a uma reflexão sobre as supostas “relações perigosas” oriundas da hipocrisia social que define os laços de família. Em suas narrativas, percebemos uma intencionalidade do “eu” narrador de ridicularizar a sociedade puritana e privilegiada da época em que viveu. Por isso, acreditamos que essa voz pretende expor, ao juízo do público, um futuro julgamento da sua vida privada e das mentiras que envolveram os seus laços familiares.

Essa intencionalidade, conforme veremos nas próximas seções, compõe o projeto de vida de Olympe de Gouges que se centra na luta pelos direitos da mulher e da criança ao reconhecimento. Colocar em cena a história do nascimento nos parece um elemento fundamental para que possamos melhor compreender os ideais revolucionários dessa francesa que, sem dúvida, são relevantes como fontes materiais e discursivas do Direito. Afinal, é pelo nascimento que começam todas as histórias de vida!

5.3 A carta à Rainha e o *pot-pourri* de imaginários

A nova fase de vida²⁰² da escritora francesa, Olympe de Gouges, é marcada por sua mudança para a cidade de Paris em 1768. Nessa época, o ambiente parisiense era de agitação política, conforme afirmamos no início do capítulo, envolvendo disputas entre o rei Louis XVI e os opositores de várias tendências. Dessas insatisfações políticas, brota o contexto revolucionário, no qual Olympe traçou a sua percepção sobre justiça social e igualdade de direitos.

Sensível a problemas humanos e sociais, tais como escravidão, discriminação das mulheres, direito à cidadania e pena de morte, Olympe começou a sua trajetória de construção de um discurso político que visava a condenar situações que lhe pareciam injustas, propondo melhores condições para a vida em sociedade. Com esse impulso de denúncia político-social, nasceu o desejo da escritora francesa de manifestar proclamações contra certas arbitrariedades que faziam parte desse ambiente revolucionário no qual estava inserida.

Dessa forma, Olympe de Gouges iniciou seus trabalhos no sentido de afirmar-se como autora de peças teatrais. Por meio de apoios materiais e sociais, ela conseguiu manter uma profícua atividade na vida social requintada e, por isso, participou de recepções elegantes na sociedade ilustrada de sua época. Assim,

[...] ela se aproximou de um dos segmentos sociais que iriam ter grande importância na radicalização política, que daí a poucos anos iria culminar em confrontos violentos. Essa participação no ambiente da nobreza foi mais tarde invocada como prova de que ela era partidária dos “Orleanistas”, que pretendiam que o Duque de Orleans assumisse a coroa da França, substituindo o rei Luís XVI (DALLARI, 2016, p. 48).

Nesse cenário, houve alegações de que ela mantinha contato próximo com Louis Philippe Joseph, o Duque de Orleans, conhecido como Philippe Égalité, primo do rei Louis XVI. Embora houvesse esse grau de parentesco, Philippe participou da Convenção e votou favoravelmente à execução do rei na guilhotina, em 1792. Essa participação ocorreu no

²⁰² Importante esclarecer que, em razão da extensão dos dados sobre a história de vida da revolucionária francesa e do nosso foco de análise, fizemos um recorte no resgate da sua trajetória e optamos por destacar as influências que recebeu, no ambiente revolucionário parisiense, que culminaram na escrita da sua *Declaração de Direitos da Mulher e da Cidadã*, em 1791, e no seu panfleto *As três urnas ou a salvação da pátria, por um viajante aéreo*, em 1793. Para mais informações sobre a vida amorosa de Olympe de Gouges, seu casamento, o nascimento do seu filho, sua viuvez e outros dados pessoais, recomendamos a obra de Dallari (2016), com a qual estamos trabalhando em nossa tese, e as obras de Mousset (2003) e Olivier Blanc (1989), com as quais também temos dialogado em nossa pesquisa.

momento mais violento da Revolução Francesa, conhecido como o “período de terror”, em que o próprio Philippe também acabou sendo executado pela guilhotina.

Antes, porém, da decapitação do rei, houve a instalação da Assembleia Nacional da França, em 26 de agosto de 1789, erguida sob a denominação de Assembleia Nacional Constituinte. Nessa Assembleia, foi aprovada a *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão* de 1789. Segundo Dallari (2016), naquela ocasião, já havia sido explicitado, com grande força, o objetivo de adotar uma Constituição como forma de regulamentação da sociedade francesa.

Olympe de Gouges entra em cena, nesse contexto, por meio da publicação de cartas abertas ao rei Louis XVI e à rainha Marie-Antoinette de Habsbourg-Lorraine, conhecida como Marie-Antoinette d'Autriche. Nessas cartas, a revolucionária francesa se autodeclarava uma mulher patriota e monarquista e, além disso, fazia exortações para a conciliação dos franceses.

Interessada por questões políticas que lhe pareciam fundamentais para a conquista da liberdade, Olympe “[...] acreditava que, a partir da Constituição, as mulheres francesas conquistariam a liberdade e a igualdade” (DALLARI, 2016, p. 115). Provavelmente, ela teve as suas aspirações frustradas e decepcionou-se quando viu que o produto da Revolução Francesa se consagrava com a *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão* que, literalmente, excluía as mulheres da vida cidadã e, conseqüentemente, do direito à participação política.

No entanto, havia ainda uma expectativa de que a Constituição francesa, em elaboração, declarasse a igualdade de direitos entre as pessoas humanas, independentemente do sexo. Dessa forma, Olympe de Gouges manifestou

[...] grande alegria quando, em 14 de setembro de 1791, o rei Louis XVI sancionou a Constituição que fora aprovada pela Assembleia Nacional Constituinte no dia 3 do mesmo mês de setembro. Para ela, isso consolidava a monarquia, ao mesmo tempo em que se implantava na França a Constituição como instrumento de liberdade (DALLARI, 2016, p. 115).

Nesse contexto do constitucionalismo francês, ainda sob o crivo da monarquia, Olympe de Gouges escreveu uma carta aberta à rainha Marie-Antoinette com um apelo especial. Em sua epístola, a revolucionária francesa dizia-lhe que, ao se sentar ao lado do monarca, ela deveria refletir a respeito do futuro que os esperava, pois estava nas mãos dela, como rainha, tornar-se a “primeira soberana do mundo”. Dessa forma, ela atribuía à rainha da França um papel de

fundamental importância, no que tange à implantação dos direitos de igualdade e liberdade para todas as pessoas, sem as discriminações então vigentes.

Para que houvesse uma efetivação desses direitos, é essencial destacar que Olympe de Gouges, certamente,

[...] já havia redigido o extraordinário documento em favor dos direitos da mulher e da cidadã, que foi publicado na mesma data em que o rei sancionou a Constituição. É interessante observar que Olímpia não chegou a se manifestar expressamente contra a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão aprovada pela Assembleia Nacional Constituinte em 1789, tendo reproduzido muitos de seus dispositivos em sua Declaração sobre os Direitos da Mulher (DALLARI, 2016, p. 116).

Embora a Constituição não incluísse as mulheres entre aquelas pessoas que seriam asseguradas pelos princípios da liberdade e igualdade de direitos, pensamos que Olympe, naquele momento, talvez acreditasse no possível aperfeiçoamento do texto constitucional e, por essa razão, considerava de extrema relevância a existência de uma Constituição na França. Sem dúvida, pelo constitucionalismo, abria-se uma brecha para que “[...] o poder arbitrário dos mais fortes fosse submetido ao império da lei superior, que era a Constituição” (DALLARI, 2016, p. 116).

Tendo em vista a repercussão da aprovação desse documento constitucional e a expectativa da sua eficácia, Olympe de Gouges deu publicidade à *Declaração de Direitos da Mulher e da Cidadã*, em 14 de setembro de 1791. Importante enfatizar que essa declaração foi precedida de uma carta, dirigida à rainha Marie-Antoinette, a quem dedicou formalmente seu texto declaratório de direitos.

Nesse sentido, é oportuno lembrar o que nos diz Habermas (2014, [1962]) sobre o lento desenvolvimento de uma correspondência epistolar, especialmente entre mulheres, necessário para o projeto político-civilizatório da sociedade. Essa troca de missivas, sem dúvida, também foi responsável pela instauração de processos de cortesia, necessários para o projeto da modernidade que se erguia com base no cotidiano da vida privada e no deslocamento para a vida pública. Sem dúvida, essa troca epistolar ilustra o início da formulação de uma esfera pública que, por meio da literatura, começava a discutir questões morais, jurídicas e políticas.

Nesse espaço de correspondências epistolares, reconhecemos também a relevância das narrativas de vida, conforme propõe Machado (2016b), para que possamos refletir sobre os sujeitos que-se-narram e sobre a composição dos “eus” convocados para a enunciação. Acrescentamos que, na narratividade das trocas epistolares, identificamos também aspectos

relevantes sobre as fontes do Direito, especialmente o potencial histórico-discursivo oriundo das experiências do cotidiano que, por sua vez, se deslocam em direção às instâncias de poder.

Vejamos um recorte da carta de Olympe de Gouges à rainha:

Senhora:

Pouco afeita à linguagem consagrada aos reis, eu não empregarei a adulação praticada na Corte para vos²⁰³ fazer a homenagem desta singular produção. [...] Cabe somente àquela, cujos acontecimentos a elevaram a um lugar eminente, dar peso ao progresso dos Direitos da mulher e acelerar o seu sucesso. Se fosseis menos instruída, Senhora, eu poderia temer que vossos interesses particulares não se colocassem acima daqueles do vosso sexo. Vós amais a glória: imaginai, Senhora, que os maiores crimes se imortalizam assim como as maiores virtudes; mas quanta diferença de notoriedade nos fastos da história! Uma é sempre tomada como exemplo, e o outro é eternamente voltado à execração da raça humana. [...] Esta revolução não se operará, a não ser quando todas as mulheres forem liberadas de seu deplorável destino e providas dos direitos que elas perderam na sociedade. Apoiai, Senhora, uma tão bela causa; defendei o sexo infeliz, e vós tereis ao vosso lado uma metade do reino e pelo menos um terço da outra metade. [...] Eis aí, Senhora, quais são os meus princípios. Ao vos falar da minha pátria, eu perdi de vista os objetivos desta dedicatória. [...]. Eu sou, com o mais profundo respeito, Senhora, vossa humilde e muito obediente serva, De Gouges (DE GOUGES, 2013²⁰⁴ [1791], p. 152-154, tradução nossa)²⁰⁵.

²⁰³ Nota de tradução: optamos por manter a 2ª pessoa do plural, empregada na língua francesa, nas traduções que fizemos da obra da escritora De Gouges. Ao consultarmos uma gramática histórica da língua portuguesa, descobrimos que o uso do pronome “vós” expressa o sentimento de humildade e respeito, quando o sujeito se dirige a uma pessoa de hierarquia superior. Este nos parece ser exatamente o tom que Olympe de Gouges imprimiu à sua carta, quando a dirigiu à rainha Marie-Antoinette. Ali (1971) afirma que o emprego do pronome “tu” tornou-se insuficiente para expressar esse sentimento de humildade. Dessa forma, “[...] o atrevimento de vir perante um indivíduo de hierarquia superior, e olhar para êle face a face, se disfarçou fingindo repartida a vista pelo seu cortejo ou nimbo, real ou imaginário. Desta atenção, com que se magnificava e lisonjeava a pessoa única, se originou o costume de empregar o plural *vós*, em vez do pronome singular, como simples prova de respeito e polidez, depois de apagada da memória a imagem da situação primitiva” (ALI, 1971, p. 93, preservamos a grafia do original).

²⁰⁴ Estamos usando a edição de 2013, organizada por Benoîte Groult. Nessa edição, há uma seção intitulada *Textes politiques*, em que se encontra a obra *Déclaration des droits de la femme, dédiée à la reine*, usada em nossa tese. Por esse motivo, empregaremos a marca temporal 2013 nos textos políticos escritos por Olympe de Gouges entre 1791 e 1793.

²⁰⁵ No original: [*Peu faite au langage que l'on tient aux Rois, je n'emploierai point l'adulation des Courtisans pour vous faire hommage de cette singulière production. [...] Il n'appartient qu'à celle que le hasard a élevée à une place éminente, de donner du poids à l'essor des Droits de la Femme, et d'en accélérer les succès. Si vous étiez moins instruite, Madame, je pourrais craindre que vos intérêts particuliers ne l'emportassent sur ceux de votre sexe. Vous aimez la gloire : songez, Madame, que les plus grands crimes s'immortalisent comme les plus grandes vertus ; mais quelle différence de célébrité dans les fastes de l'histoire ! l'une est sans cesse prise pour exemple, et l'autre est éternellement l'exécration du genre humain. [...] Cette révolution ne s'opérera que quand toutes les femmes seront pénétrées de leur déplorable sort, & des droits qu'elles ont perdus dans la société. Soutenez, Madame, une si belle cause ; défendez ce sexe malheureux, et vous aurez bientôt pour vous une moitié du royaume, et le tiers au moins de l'autre. [...] Voilà, Madame, voilà quels sont mes principes. En vous parlant de ma patrie, je perds de vue le but de cette dédicace. [...] Je suis avec le plus profond respect, Madame, votre très-humble et très-obéissante servante, De Gouges.*].

A epístola escrita por Olympe de Gouges à rainha Marie-Antoinette nos faz lembrar as várias vozes que compõem a instância enunciativa das narrativas de vida. Assim, podemos identificar a posição assumida pelo “eu” narrador, quando toma a palavra para contar uma parte de sua vida, ainda que esteja falando sobre o outro. Nesse percurso, Machado (2016b) afirma que esse “eu” é composto e, por isso, “nunca é uno e sim construído por outras vozes ou fragmentos de vozes”, o que nos permite “[...] afirmar que a identidade de um sujeito-narrador se constrói graças à curiosa mescla entre o individual e o social” (MACHADO, 2016b, p. 121).

Dessa forma, as vozes do sujeito-que-se-narra

[...] “falam” de acontecimentos pessoais, vividos pelo indivíduo em pauta, mas também de acontecimentos coletivos dos quais o indivíduo participou de uma forma ou de outra. Essas informações armazenadas criam um *pot-pourri* de imaginários que vão se refletir nas palavras do ser-pensante, em ocasiões diversas, [...]. Por vezes o indivíduo foi testemunha de tais acontecimentos coletivos; mas há casos em que ele deles tomou conhecimento pelas palavras de um terceiro. Seja como for, essas informações podem se mesclar e dotar o indivíduo de um amplo estoque de imaginários (MACHADO, 2016b, p. 121, aspas e itálicos da autora).

O “*pot-pourri* de imaginários”, criado na enunciação epistolar da revolucionária francesa, parece transitar no propósito do sujeito comunicante que, ao se desdobrar em enunciadores, cria um eco narrativo sobre a condição social das mulheres de sua época. Essa voz, então, que se autoidentifica como “humilde e muito obediente serva, De Gouges” (GOUGES, 2013, p. 154, trad. e grifos nossos), incorpora um coro de vozes femininas que reivindicam a atuação da rainha para o “progresso dos Direitos da mulher”.

Nesse sentido, é importante esclarecer que “Marie Gouze Aubry recusou-se a ser identificada como ‘viúva Aubry’²⁰⁶, como era de praxe na França, e decidiu mudar de nome logo depois de enviuvar” (DALLARI, 2016, p. 43). Esse “eu” que se identifica, na carta à rainha, traz as marcas do nome de sua mãe, Olympe, seguido do complemento De Gouges. Acreditamos que, talvez, essa junção de nomes seja uma estratégia irônica para que Marie fosse lembrada com a identidade de sua origem burguesa, seguida da sua ascendência nobre.

²⁰⁶ Marie Gouze casou-se com Louis-Yves Aubry, e este casamento não durou muitos anos. Ao que parece, o matrimônio foi imposto pela mãe, em 1765, quando Marie tinha 16 anos de idade. Louis-Yves faleceu em 1768. Segundo os costumes praticados na época, ao se tornar viúva, ela deveria apresentar-se, a partir de então, como “Marie Gouze viúva Aubry”. No entanto, como vimos, ela passou a assinar seu nome como Olympe de Gouges.

Conforme explica Dallari (2016), um aspecto que deve ser assinalado para que possamos perceber a estratégia discursiva da ironia, presente no nome da revolucionária francesa, deve-se ao fato de que

[...] seu pai legal chamava-se Pierre Gouze. Sem se afastar muito desse nome de família, que passara a ser o de sua mãe depois de casada e com o qual a filha foi registrada, ela adotou o nome Gouges, que na língua do Languedoc significava serva, empregada. Mas acrescentou, entre o prenome e o nome, a partícula “de”, indicativa de origem nobre ou de família de grandes proprietários, nascendo então Olympe de Gouges e desaparecendo Marie Gouze (DALLARI, 2016, p. 43).

Dessa forma, aquela que assina a carta dedicada à rainha nos convoca a uma reflexão sobre a complexidade que gira em torno dos processos identitários. De Gouges fala por si mesma, por sua mãe, por sua família, por sua linhagem, pelas mazelas herdadas dos laços de família e, ainda, por todas aquelas pessoas que se encontram em uma posição de “humilde e obediente serva” da realeza. A voz enunciativa, convocada pela escritora francesa, parece explicar um encontro de si com a imagem que se tem do outro, instaurado assim “imaginários socioculturais”, conforme propõe Charaudeau (2015b, p. 21), por meio de um jogo de representações.

Nesse percurso narrativo e representacional, a rainha é destacada em sua posição de grandeza, em oposição à figura daqueles que se encontravam sob os “vícios da baixaza”. Por esse motivo, a voz enunciativa, que estabelece a correspondência com a rainha, acredita na sua dignidade como soberana e, portanto, na condição de “humilde e obediente serva”, essa voz sai em defesa daquela que havia sido acusada das calamidades do Império. Nesse sentido, afirmou De Gouges:

Quando todo o Império vos acusava e vos tornava responsáveis pelas calamidades, eu somente, num tempo de agitação e tempestade, tive força de tomar a vossa defesa. Eu jamais me convenci de que uma princesa, criada no seio dos grandes, tivesse todos os vícios da baixaza... (DE GOUGES, 2013, p. 153, tradução nossa)²⁰⁷.

Essa hierarquização social e discursiva cria um julgamento de que apenas a ação da soberana é capaz de deixar algo significativo para os “fastos da história”. Interessante observar que essa possível ação da realeza é provocada em nome de uma representação discursiva que, por sua vez, convoca a grandeza ou a dimensão das identidades coletivas, pois os imaginários

²⁰⁷ No original: [*Lorsque tout l'Empire vous accusait et vous rendait responsable de ses calamités, moi seule, dans un temps de trouble et d'orage, j'ai eu la force de prendre votre défense. Je n'ai jamais pu me persuader qu'une Princesse, élevée au sein des grandeurs, eût tous les vices de la bassesse.*].

“[...] representam aquilo ‘em nome do que’ tais identidades se constroem” (CHARAUDEAU, 2015b, p. 21).

Dessa forma, a assinatura De Gouges e o diálogo desse “eu” com a soberana nos permitem inferir também que, no campo das construções identitárias, é complexo definirmos a nós mesmos, dado que isso implica a existência do “eu”, a conquista e o reconhecimento do outro que habita em nós e, ainda, do outro que dialoga com a nossa existência. Conforme Charaudeau (2015b), é evidente o paradoxo sobre o qual construímos o nosso processo identitário:

Precisamos do outro, do outro na sua diferença, para tomar consciência de nossa existência, mas, ao mesmo tempo, desconfiamos dele, sentimos a necessidade seja de rejeitá-lo, seja de torná-lo semelhante a nós para eliminar essa diferença: se o rejeitamos, maior é a possibilidade de nos vermos diferentes; se o tornamos semelhante, nossas particularidades desaparecem (CHARAUDEAU, 2015b, p. 20).

De Gouges incorpora esse eu que é um outro, em nome de um movimento de atração e rejeição, sobre si mesma e sobre o outro. Assim, ela busca uma autoidentificação baseada em sua trajetória de vida e, ao mesmo tempo, ela procura estabelecer uma aliança identificatória com esse outro com quem dialoga. Na epístola, a identidade da soberana, embora ocupe o espaço da diferença, pois traz em sua linhagem o valor de “uma princesa, criada no seio dos grandes” (DE GOUGES, 2013, p. 153, trad. nossa), é convocada a aproximar-se de uma identidade coletiva, que caracteriza igualmente a natureza e as mazelas do sexo feminino, independentemente da classe social em que se situa.

Com essa estratégia de aproximação identitária, o “eu” narrador explicita o seu pleito à rainha, em função do “lugar eminente” em que esta se encontra. Esse “eu” que subscreve a carta tem a convicção de somente ela (a soberana) possui autoridade para contribuir, com suas virtudes, para a produção da diferença nos “fastos da história”. Obviamente, essa convicção nasce também do movimento de atração e persuasão que esse “eu” produz para captar a atenção da realeza. Dessa forma, essa voz-narrativa toma a palavra para falar de si, por si e em nome das mulheres de sua época que vivem um deplorável destino, pois são desprovidas de direitos necessários ao convívio em sociedade, conforme afirmou. Portanto, esse “eu”, com suas manobras discursivas, também deixa a sua contribuição para o projeto emancipatório da sociedade.

Cria-se, então, o imaginário de crença²⁰⁸ de que a autoridade da rainha, com suas virtudes, é capaz de alterar o curso da história. Essa crença nasce, por sua vez, do imaginário social de que a realeza possui certas grandezas capazes de deslocar os interesses particulares em nome dos interesses coletivos do “sexo infeliz”. Nesse percurso, o “eu” narrador cria o imaginário de futura popularidade da rainha que, naquela época, andava em baixa, em razão da forma como atuava na sociedade francesa, na condição de soberana.

Nesse sentido, é oportuno lembrar o episódio ilustrativo da alienação da rainha Marie-Antoinette, que muitos afirmam ser verdadeiro, a respeito da sua provável ingenuidade diante do sofrimento das massas populares. Dallari (2016) afirma que, ao avistar uma multidão, forçando a entrada do palácio real com gritos enfurecidos, a rainha teria perguntado àqueles que procuravam protegê-la o motivo pelo qual o povo estaria em profunda agitação, e o que, na verdade, as pessoas queriam. Dessa forma, “[...] quando lhe responderam que o povo estava esfomeado e queria que lhe dessem pão, Maria Antonieta teria dito, com patética ingenuidade: ‘Se eles não têm pão, porque (*sic*) não comem brioche?’” (DALLARI, 2016, p. 28).

Se é verdade ou fantasia esse enunciado atribuído à Marie-Antoinette, não sabemos responder com certeza. O que evidenciamos, por ora, é que esse fato ficou gravado no imaginário da história francesa, atribuindo baixa popularidade à rainha, que vivia de ostentação e luxo, esbanjando riquezas para a sustentação de sua vaidade. Para Dallari (2016), essa situação e a forma de vida da realeza, juntamente com o desgoverno de Louis XVI, estimularam a revolta popular, que resultou na marcha do povo até Versalhes. O objetivo da marcha era

[...] chamar o rei à realidade e exigir que ele assumisse efetivamente o governo da França. E assim, pressionado pelo povo, no dia 6 de outubro de 1789, o rei foi forçado a mudar-se com sua família para o Palácio Real situado dentro de Paris, localizado muito próximo dos lugares de concentração popular (DALLARI, 2016, p. 28).

Na carta que Olympe de Gouges escreveu a Marie-Antoinette, notamos que o “eu” enunciatador acredita numa mudança de perspectiva dessa popularidade da realeza, especialmente em relação à figura da rainha. Interessante observar que esse imaginário de popularidade, na visão do “eu” narrador (enfatizamos), apenas ocorreria se ela, na condição de soberana, se dispusesse a lutar pelo progresso dos direitos da mulher. Assim, o “eu” narrador

²⁰⁸ Estamos compreendendo o imaginário de crença como um movimento representacional daquilo que uma pessoa ou um grupo social consideram como verdadeiro, situação que faz brotar uma profunda ou íntima convicção sobre algo.

parece afiançar, fazendo uso do imaginário de crença, a certeza da aprovação dessa atitude pelos súditos da rainha, pois, dessa forma, ela teria ao seu lado “[...] uma metade do reino e pelo menos um terço da outra metade” (GOUGES, 2013, p. 154, trad. nossa).

Esse imaginário de crença numa futura popularidade da rainha alinha-se, também, aos imaginários socioculturais, que ocorrem por meio do julgamento de ações que se dão no movimento das representações:

Essas representações evidenciam imaginários coletivos que são produzidos pelos indivíduos que vivem em sociedade, imaginários esses que manifestam, por sua vez, valores por eles compartilhados, nos quais eles se reconhecem e que constituem sua memória identitária (CHARAUDEAU, 2015b, p. 21).

Assim começa a batalha final da revolucionária francesa, em busca de uma reconstrução de direitos que visava, também, a uma reorganização de imaginários socioculturais sobre a condição da mulher na sociedade. Na próxima seção, veremos que De Gouges convoca outros imaginários coletivos que se manifestam em sua atividade panfletária e, com eles, busca compartilhar valores necessários à conquista de direitos das mulheres, no contexto da França Iluminista.

5.4 O apelo humanitário de Olympe de Gouges e a defesa pela igualdade de direitos

Durante a Revolução Francesa, Olympe de Gouges escreveu e publicou uma série de *affiches* políticos, muitas vezes assinados com o próprio nome e, em algumas situações, usando um pseudônimo. Muitos desses manifestos foram recuperados pelo historiador Olivier Blanc (1989), por meio de uma minuciosa pesquisa sobre a trajetória de vida da revolucionária francesa. Blanc (1989) conseguiu recuperar uma significativa parte dos escritos de Olympe de Gouges, inclusive, a valiosa coleção de *affiches*. Sua obra, *Olympe de Gouges, une femme de libertés*, é reconhecida como a primeira biografia publicada na França, na década de 1980, a respeito da história de vida da escritora francesa que marcou o contexto revolucionário em que viveu, mas acabou sendo apagada pelos discursos oficiais hegemônicos.

Afinal, o que eram os *affiches*? Dallari (2016) esclarece que os *affiches* eram uma espécie de cartazes impressos com mensagens de cunho político que circulavam na França, especialmente em Paris, no século XVIII. Esses textos eram afixados nas paredes da cidade, e

seus autores expunham mensagens políticas, como forma de resposta às atrocidades que se praticavam na época. Podemos afirmar que esses textos

[...] eram muito próximos do que mais tarde surgiu com o nome de “jornal mural”. Havia em Paris, entre outros, um impressor e colocador de “affiches”, um “afficheur”, que se encarregava da colocação dos cartazes nos muros, dando publicidade às mensagens. Ele trabalhava para os governantes da cidade, mas contratado por algum particular executava esse serviço para quem desejasse fazer desse modo a divulgação de alguma mensagem (DALLARI, 2016, p. 36).

A relação da história de vida da revolucionária francesa com a publicação de *affiches*, escritos por ela, nos parece relevante para que possamos compreender as suas narrativas de vida como um discurso de natureza panfletária, em que se erguia o *ethos* de um enunciador responsável pela denúncia dos atos violentos praticados por aqueles que pregavam a liberdade. Olympe usou esse mecanismo discursivo como meio de comunicação e, ao mesmo tempo, como forma de agir no mundo, trazendo o depositário dos valores que faziam parte do seu mundo da vida, conforme vimos na teoria de Habermas (2010, [1971]).

Ruth Amossy (2014), em sua obra *Imagens de si no discurso – a construção do ethos*, nos ajuda a compreender a figura desse enunciador, tendo em vista o gênero discursivo panfletário, em que se situa. Em seu estudo, ela destaca o trabalho de Marc Angenot a respeito da obra *parole pamphlétaire*, especialmente quando o linguista francês investiga a “imagem do enunciador” nesse gênero discursivo. Dessa forma, Amossy (2014), fundamentada na teoria de Angenot (1980), diz que o “[...] panfleto é definido em termos de ato pelo qual o enunciador ‘se engaja, se coloca como fiador do que constata e procura influenciar o auditório’” (AMOSSY, 2014, p. 20). Além disso, o discurso panfletário destaca-se pela marcante presença do enunciador que parece mover-se, nesse discurso, por meio de um “eu performativo”.

Podemos afirmar, ainda, que o panfleto expressa uma noção de consciência que habita no interior enunciativo da sua força discursiva. Essa consciência nos parece relevante para a construção ou ressignificação de imaginários coletivos que permeiam a vida em sociedade. Charaudeau (2015b) esclarece que o estudo dos imaginários coletivos é muito amplo e o seu domínio “[...] deveria ocupar o centro das ciências humanas e sociais, nas próximas décadas” (CHARAUDEAU, 2015b, p. 21). Por esse motivo, buscaremos explicitar apenas alguns desses imaginários que se afiguram relevantes para a compreensão dos panfletos de Olympe de Gouges.

Além disso, esse potencial de consciência “[...] se inscreve em um conjunto de traços morfossemânticos e no sistema doxológico de que o ‘eu’ se apropria (os enunciados dóxicos se tornam opiniões)”, como explica Amossy (2014, p. 20). Acreditamos que a *doxa* ocupa um espaço essencial, no discurso panfletário, pois ela compõe o tecido da argumentação. Amossy (2010, p. 89) esclarece que os “elementos dóxicos” explicitam uma inscrição pontual no discurso que revela certas evidências compartilhadas, ou ainda, certas plausibilidades presentes em dada coletividade. Dessa forma, o sujeito-comunicante constitui-se em um locutor que se engaja em uma troca discursiva para destacar o seu ponto de vista. Esse sujeito “[...] é tomado por um espaço dóxico que determina a situação do discurso, na qual ele argumenta, modelando sua fala ao cerne da sua intencionalidade e da sua programação (Amossy, 2010, p. 89, trad. nossa)²⁰⁹.

Durante esse processo de construção dóxica de enunciados, nota-se a onipresença de um ego marcado por uma temática que traça a imagem-tipo do panfletário: uma imagem de si, a princípio genérica, mas que acaba se tornando pessoal. Dessa forma, o sujeito, na condição de panfletário,

[...] apresenta-se como um marginal que se autoneeia (ele se exclui do sistema institucional), como homem [alguém] que não possui nenhuma competência particular fora do poder da verdade que ele assume por necessidade interior, como solitário dotado de coragem intelectual, como homem [alguém] do pathos e da indignação (AMOSSY, 2014, p. 20, colchetes nossos).

Assim, o sujeito que assume a sua identidade panfletária convoca “[...] uma voz que clama no deserto, pois ao mesmo tempo se dirige a todos e a ninguém: avança frente a frente com a incompreensão jogando, contudo, sua garrafa ao mar” (AMOSSY, 2014, p. 20). Essa voz que se autoidentifica como panfletária nos parece revelar, também, que a imagem de si do sujeito, identificada nos *affiches*, “[...] é diversamente modulada em cada texto” (AMOSSY, 2014, p. 20).

Tendo como base esse aporte teórico, proposto por Amossy (2010, 2014), e os imaginários coletivos, conforme Charaudeau (2015), vejamos como se constrói o *ethos* discursivo da revolucionária francesa Olympe de Gouges que, mesmo escondida sob pseudônimos, ficou conhecida, na França do século XVIII, como “inimiga do povo”.

²⁰⁹ No original: [*Le locuteur qui s’engage dans un échange pour mettre en avant son point de vue est pris dans un espace doxique qui détermine la situation de discours dans laquelle il argumente, modelant sa parole jusqu’au coeur de son intentionnalité et de sa programmation.*].

Começaremos nossa análise com alguns fragmentos da *Declaração de Direitos da Mulher e da Cidadã*, panfleto publicado em 1791, conforme mencionamos, como resposta à *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão* de 1789, documento que deu origem à primeira Constituição da França. Interessa-nos compreender, também, em que medida podemos extrair narrativas de vida, segundo Machado (2014, 2016), da força enunciativa desse discurso panfletário de Olympe de Gouges e, ainda, por que esse discurso panfletário é lido por nós como inestimável fonte jurídica de natureza histórica e discursiva.

Vejamos, então, um fragmento do Preâmbulo dessa Declaração de Direitos produzida por uma mulher, no século das luzes:

PREÂMBULO

Homem, és capaz de ser justo? É uma mulher que te faz a pergunta; pelo menos não lhe extirparás esse direito. Diz-me? Quem te deu o império soberano para oprimir o meu sexo? Tua força? Teus talentos? Observa o Criador em sua sabedoria; percorra a natureza com toda a sua grandeza, com a qual buscas querer aproximar-te, e dá-me, se ousas, o exemplo desse império tirânico (GOUGES, 2013²¹⁰ [1791, tradução nossa])²¹¹.

No fragmento citado, observamos a presença de um “eu” enunciativo feminino, “É uma mulher que te faz a pergunta”, interpelando um interlocutor do sexo oposto, “Homem, és capaz de ser justo?”. Essa interpelação parece trazer como objetivo uma possível reflexão acerca da justiça ou daquilo que seria definido como justo, considerando o lugar de fala dos sujeitos linguageiros e seus pontos de vista. Assim, criam-se mecanismos retóricos, permeados de elementos dêiticos, cujos referenciais se configuram relevantes para a compreensão do aspecto argumentativo do discurso sobre a *Declaração de Direitos da Mulher e da Cidadã*, focado, especialmente, em aspectos implícitos aos atos de linguagem.

Conforme esclarece Maingueneau (2016), no *Dicionário de Análise do Discurso*, o termo dêitico pode designar tipos de referência, em que o elemento referente é identificado por meio da enunciação. Dessa forma, a noção que se considera como

²¹⁰ Conforme afirmamos, usaremos a edição de 2013 da coletânea de textos de Olympe de Gouges, publicada com a organização de Benoîte Groult. Por isso, empregaremos essa marca temporal nas citações que fizermos do seu texto de 1791.

²¹¹ No original: [*Homme, es-tu capable d'être juste ? C'est une femme qui t'en fait la question ; tu ne lui ôteras pas du moins ce droit. Dis-moi ? Qui t'a donné le souverain empire d'opprimer mon sexe ? Ta force ? Tes talents ? Observe le créateur dans sa sagesse ; parcours la nature dans toute sa grandeur, dont tu sembles vouloir te rapprocher, et donne-moi, si tu l'oses, l'exemple de cet empire tyrannique.*].

[...] etiqueta de **dêitico** não recobre sempre as mesmas unidades linguísticas. Para alguns pesquisadores, ela se aplica a todos os *elementos* que, por natureza, suscitam uma referência de tipo dêitico (pessoas, indicadores espaçotemporais (*sic*); [...]) (MAINGUENEAU, 2016, p. 11471, negrito e itálico do autor).

Consideramos que a referência dêitica pode ser caracterizada, também, por meio de uma relação de troca discursiva, em que o referente pode ser determinado em relação a dois aspectos: um que evoca a identidade assumida no discurso, e outro que convoca a identidade dos interlocutores, no momento em que ambos tomam a palavra para falar de si e provocar o outro. Assim, o “eu” enunciador, no excerto recortado por nós, assume publicamente sua identidade de mulher oprimida que deseja uma resposta dos homens, a respeito dos referenciais que determinam o rol dos direitos das pessoas humanas.

Esse “eu” convoca a reação identitária do “tu”, para que este assuma o fundamento do “império soberano” sobre o qual se definem os direitos determinados ou praticados pela sociedade da época. Essa voz enunciativa enfatiza um lugar de fala caracterizado pela opressão e, por isso, indaga sobre os referenciais em que se pautam os homens, quando oprimem o sexo oposto, em situações da vida social. Dessa forma, essa voz questiona: “Diz-me? Quem te deu o império soberano para oprimir o meu sexo? Tua força? Teus talentos?” (DE GOUGES, 2013, p. 155, trad. nossa).

Interessante observar que esse diálogo inaugural com os homens marca a base preambular da *Declaração de Direitos da Mulher e da Cidadã*, proposta por Olympe de Gouges, no auge do contexto revolucionário-constitucional-francês, em 1791. Nesse Preâmbulo, a voz militante da mulher De Gouges afirma que existe um direito que não pode ser extirpado da espécie humana, independentemente da condição social em que se encontram os sujeitos. Trata-se do direito à palavra e ao seu potencial expressivo. Essa visada é evidenciada na enunciação: “É uma mulher que te faz a pergunta; pelo menos não lhe extirparás esse direito” (DE GOUGES, 2013, p. 155, trad. e grifos nossos).

Dessa forma, mesmo sem ter lido a teoria social de Habermas, o ato interlocutivo de Olympe de Gouges parece esclarecer a proposta do pensador frankfurtiano. Ao afirmar que “[...] pelo menos não lhe extirparás esse direito”, referindo-se ao direito à palavra ou à expressão do pensamento, a voz da revolucionária francesa reforça a noção habermasiana de que, como espécie humana, possuímos uma característica que nos diferencia das outras espécies: trata-se da linguagem e do seu potencial emancipatório. Por isso, somos sujeitos languageiros, sujeitos discursivos e, portanto, seres aptos para atuação nos processos de transformação social.

De Gouges, então, propõe a discursivização da complexidade da definição de direitos, estabelecendo um contraponto entre o universo real, criado pelos homens, e a dimensão contrafactual, que aflora por meio das possibilidades sustentadas pela razão comunicativa, da qual ela se nutre como mulher e, portanto, membro da espécie humana. Nessa dimensão contrafactual, são colocados em xeque aspectos inerentes aos processos civilizatórios que dependem fundamentalmente do compartilhamento de sentidos, mediado pela linguagem. Nessa esteira, esclarece Habermas (2010 [1971]):

As condições contrafactuais da situação de fala ideal também podem ser encaradas como condições necessárias de formas de vida emancipadas. É que a distribuição simétrica das oportunidades na escolha e no exercício de actos de fala que se referem (a) a enunciados declarativos como enunciados, (b) à relação do locutor com as suas locuções e (c) ao cumprimento de normas são determinações teórico-linguísticas para aquilo que convencionalmente tentávamos circunscrever com as ideias de verdade, de liberdade e de justiça (Habermas, 2010, p. 131, preservamos a ortografia original).

Na teoria do pensador frankfurtiano, essas determinações “[...] interpretam-se mutuamente e em conjunto definem uma forma de vida em que todas as questões publicamente relevantes são tratadas segundo a máxima de se manter um discurso [...]” (HABERMAS, 2010, p. 131-132). Assim, os atos de fala são “universais pragmáticos”, ou seja, mecanismos necessários à construção de um discurso possível. Dessa forma, por meio dos processos interativos, iniciados e continuados, poderia “[...] resultar daí um consenso que fosse lícito contar como um consenso razoável” (HABERMAS, 2010, p. 132).

Acreditamos que indagações, como aquelas feitas por De Gouges, mesclando os universos real e contrafactual, também deixam entrever o viés argumentativo do discurso. Conforme Charaudeau (2014), a argumentação em regra é dirigida a um interlocutor que raciocina, ou seja, um sujeito que possui capacidade para refletir e compreender aquilo que se discute. Dessa forma, o “[...] sujeito que argumenta passa pela expressão de uma convicção e de uma explicação que tenta transmitir ao interlocutor para persuadi-lo a modificar seu comportamento [...]” (CHARAUDEAU, 2014, p. 2015).

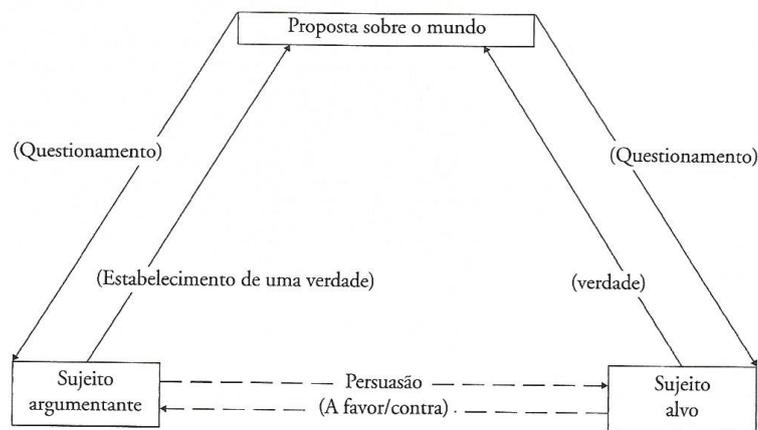
Assim, para que ocorra a argumentação no discurso, são necessários os seguintes requisitos:

[...] - uma *proposta sobre o mundo* que *provoque um questionamento*, em alguém, quanto à sua *legitimidade* (*um questionamento quanto à legitimidade da proposta*).
- um *sujeito* que *se engaje* em relação a esse questionamento (convicção) e *desenvolva um raciocínio* para tentar estabelecer uma *verdade* (quer seja própria ou universal, quer se trate de uma simples *aceitabilidade* ou de uma *legitimidade*) quanto a essa *proposta*.

- *um outro sujeito* que, relacionado com a mesma *proposta*, *questionamento e verdade*, constitua-se no *alvo* da argumentação. Trata-se da pessoa a que se dirige o sujeito que argumenta, na esperança de conduzi-la a *compartilhar* da mesma verdade (persuasão), sabendo que ela pode aceitar (ficar *a favor*) ou refutar (ficar *contra*) a argumentação (CHARAUDEAU, 2014, p. 205, *itálicos do autor*).

Portanto, a argumentação, na visada de Charaudeau (2014 [1983]), pode ser definida por meio de uma relação triangular, cujos componentes são um sujeito argumentante, uma proposta sobre o mundo e uma interlocução direcionada a um sujeito-alvo:

Figura – Relação triangular constituente da argumentação



Fonte: CHARAUDEAU, 2014, p. 205.

A argumentação resulta de uma combinação entre diferentes componentes que se interpretam mutuamente e buscam definir uma forma de vida ou visões sobre o mundo. Nesse jogo combinatório, é indispensável a existência de um sujeito argumentante que constrói um ponto de vista racional, ou exige uma explicação sobre aquilo que se discute, recorrendo a experiências individuais e coletivas.

Acreditamos que, muitas vezes, essas experiências revelam narrativas de vida desse sujeito que, ao tomar a palavra para questionar uma proposta sobre o mundo, acaba por desvelar a si mesmo. Por isso, essa relação triangular também leva em conta o contexto espacial e temporal, em que se inserem os interlocutores. Nesse contexto, instaura-se a pretensão de uma racionalidade comunicativa, em que o questionamento da verdade é posto em debate por meio de mecanismos discursivos, cuja finalidade também é de natureza persuasiva.

Voltando o nosso olhar para o fragmento citado do Preâmbulo, escrito por De Gouges, podemos afirmar que a voz da revolucionária francesa instaura a figura do sujeito argumentante

que questiona uma proposta sobre o mundo. Essa proposta questionada tem relação com o “império soberano”, determinante do sistema de direitos e deveres que deve ser praticado pelos membros da sociedade. Também se coloca, em pauta, a ideia de um “império tirano” que “justifica”, com suas visões de mundo, os quadros de opressão. Esse questionamento, como vimos no excerto recortado, é direcionado à figura de um sujeito-alvo que, embora caracterizada no singular, como “homem”, refere-se a uma totalidade masculina que definiu os rumos declaratórios na Assembleia Nacional da França.

A intencionalidade argumentativa de demonstrar a inclusão do outro nos processos democráticos prossegue, na base preambular do texto de De Gouges, e traz expressamente o mundo contrafactual para dentro do universo real do sistema declaratório de direitos produzido pelos homens. Dessa forma, para que haja uma discussão sobre a verdade ou um juízo moral universal sobre a extensão de direitos, a todas as pessoas humanas, essa voz novamente toma a palavra e torna pública a seguinte Declaração:

DECLARAÇÃO DOS DIREITOS DA MULHER E DA CIDADÃ

PREÂMBULO²¹²

A ser decretada pela Assembleia Nacional nas suas últimas sessões ou na próxima legislatura.

As mães, as filhas, as irmãs, mulheres representantes da nação, reivindicam constituírem-se em uma Assembleia Nacional. Considerando que a ignorância, o esquecimento ou o menosprezo dos direitos da mulher são as únicas causas dos males públicos e da corrupção dos governos, resolveram expor, em uma declaração solene, os direitos naturais, inalienáveis e sagrados da mulher; a fim de que esta declaração, constantemente presente a todos os membros do corpo social, possa lembrar-lhes, sem cessar, seus direitos e seus deveres; a fim de que os atos de poder das mulheres e aqueles dos homens possam ser comparados, a cada instante, com a finalidade de toda e qualquer instituição política, sejam as mais respeitadas; a fim de que as reclamações das cidadãs, fundadas sobre princípios simples e incontestáveis, voltem-se sempre para o respeito à Constituição, aos bons costumes e ao bem-estar geral.

Em consequência, o sexo que é superior em beleza, como em coragem, em meio aos sofrimentos maternais, reconhece e declara, em presença, e sob os auspícios do Ser Supremo, os seguintes Direitos da mulher e da cidadã: (DE GOUGES, 2013 [1791], p. 156-157, tradução nossa).²¹³

²¹² Em algumas edições das obras de De Gouges, o Preâmbulo da *Declaração de Direitos da Mulher e da Cidadã* começa a partir desse recorte textual. No entanto, na edição que estamos usando, organizada por Benoîte Groult, o Preâmbulo começa a partir daquele excerto que analisamos anteriormente. Algumas edições colocam aquele excerto, iniciado pela enunciação “*Homme, es-tu capable d’être juste ?*”, abaixo do título de *Les Droits de la Femme*, como se fosse um outro texto, antes do Preâmbulo da Declaração, e após a carta enviada à rainha.

²¹³ No original: [DÉCLARATION DES DROITS DE LA FEMME ET DE LA CITOYENNE À décréter par l’assemblée nationale dans ses dernières séances ou dans celle de la prochaine législature. Les mères, les filles, les sœurs, représentantes de la nation, demandent d’être constituées en assemblée nationale. Considérant que l’ignorance, l’oubli ou le mépris des droits de la femme, sont les seules causes des malheurs publics et de la

O Preâmbulo da *Declaração de Direitos da Mulher e da Cidadã*, recortado por nós, traz importantes lições sobre as fontes jurídicas referentes aos direitos inalienáveis e sagrados a todas as pessoas humanas. Assim, esse Preâmbulo introduz uma proclamação laudatória ao chamado Direito Natural, inspirador das Declarações de Direitos Humanos, conforme se apresentam na contemporaneidade. Como já afirmamos em nossa tese, é importante recordar que os direitos naturais não dependem de leis que os determinem, pois são espontâneos, autônomos e, por isso, são inerentes às pessoas, independentemente da condição social que ocupam.

Existem muitas polêmicas entre juristas, filósofos e sociólogos sobre as definições do Direito Natural. Por ora, não entraremos no mérito dessas discussões, pois não é este o nosso objetivo. Interessa-nos compreender a proposta de Olympe de Gouges que coloca como elemento de validade e verdade o argumento do Direito Natural como um ideal jurídico de organização da vida em sociedade e, portanto, como base emancipatória em processos de participação e decisão política. Dessa forma, o artigo V da *Declaração de Direitos da Mulher e da Cidadã* preceitua:

As leis da natureza e da razão proíbem todas as ações prejudiciais à sociedade: tudo o que não é proibido por essas leis, sábias e divinas, não pode ser impedido, e ninguém pode ser constrangido a fazer o que elas não ordenam (DE GOUGES, 2013, p. 159, tradução nossa).²¹⁴

No excerto citado, torna-se evidente a percepção da voz declaratória de que existem *loix sages et divines* que não podem ser desobedecidas. Essas leis formam parte de um valor universal que compõe o dever de obediência que não pode ser quebrado nem mesmo pelas leis dos homens. Trata-se do Direito Natural e das suas implicações na racionalidade condutora da vida em sociedade.

corruption des gouvernements, ont résolu d'exposer dans une déclaration solennelle, les droits naturels, inaliénables et sacrés de la femme, afin que cette déclaration, constamment présente à tous les membres du corps social, leur rappelle sans cesse leurs droits et leurs devoirs, afin que les actes du pouvoir des femmes, et ceux du pouvoir des hommes pouvant être à chaque instant comparés avec le but de toute institution politique, en soient plus respectés, afin que les réclamations des citoyennes, fondées désormais sur des principes simples et incontestables, tournent toujours au maintien de la constitution, des bonnes mœurs, et au bonheur de tous. En conséquence, le sexe supérieur en beauté comme en courage, dans les souffrances maternelles, reconnaît et déclare, en présence et sous les auspices de l'Être suprême, les Droits suivans de la Femme et de la Citoyenne.].

²¹⁴ No original: [Les lois de la nature et de la raison défendent toutes actions nuisibles à la société : tout ce qui n'est pas défendu par ces lois, sages et divines, ne peut être empêché, et nul ne peut être contraint à faire ce qu'elles n'ordonnent pas.].

No capítulo 3 da nossa tese, afirmamos que historicamente, antes de Cristo, a primeira referência ao Direito Natural pode ser encontrada na literatura grega clássica, na obra *Antígona*, de Sófocles. Vimos que a personagem de Sófocles não respeitou o decreto do rei Creonte e, por isso, ela obedeceu aos ritos funerários e enterrou o seu irmão. Essa situação ocorreu porque havia uma determinação de natureza maior, não escrita pelas leis dos homens, que, na visão de Antígona, estava acima do decreto real que prescrevia o contrário.

Desse contexto, surge a noção de que o Direito Natural possui um teor de validade que deve ser considerado universalmente, independentemente de lei, tratado internacional, governos ou consenso entre as nações. Em linhas gerais, podemos dizer que da teoria dos Direitos Naturais evoluímos para a teoria dos direitos humanos e fundamentais, tal como aparece nas Declarações modernas e nas Constituições de diversos países.

Assim, tendo o Preâmbulo como ponto de partida, percebemos que a revolucionária francesa indica, nos artigos seguintes, a existência de certos direitos que não podem ser ignorados pela sociedade e devem ser elevados a um juízo moral universal, para que todos possam viver a igualdade de oportunidades, como finalidade absoluta de toda e qualquer instituição política. Dessa forma, os direitos à vida, à igualdade, à liberdade e à expressão do pensamento parecem entrar nesse rol dos Direitos que a Declaração de De Gouges reivindica. Vejamos:

Artigo II – A finalidade de toda associação política é a preservação dos direitos naturais e imprescritíveis da Mulher e do Homem: esses direitos são a liberdade, a propriedade, a segurança e sobretudo a resistência à opressão.

Artigo IV – A liberdade e a justiça consistem em restaurar tudo aquilo que pertence a outrem: assim, o exercício dos direitos naturais da mulher não tem limitações que a tirania perpétua do homem lhe opõe, essas limitações devem ser reformadas pelas leis da natureza e da razão.

Artigo X – Ninguém deverá ser importunado por suas próprias opiniões fundamentais: a mulher tem o direito de subir ao cadafalso, ela deve ter também o direito de subir à tribuna; desde que suas manifestações não perturbem a ordem pública estabelecida pela Lei (DE GOUGES, 2013, p. 158-161, tradução nossa)²¹⁵.

²¹⁵ No original: [I I . Le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de la Femme et de l'Homme : ces droits sont la liberté, la propriété, la sûreté, et sur-tout la résistance à l'oppression. I V . La liberté et la justice consistent à rendre tout ce qui appartient à autrui ; ainsi l'exercice des droits naturels de la femme n'a de bornes que la tyrannie perpétuelle que l'homme lui oppose ; ces bornes doivent être réformées par les loix de la nature et de la raison. X . Nul ne doit être inquiété pour ses opinions mêmes fondamentales, la femme a le droit de monter sur l'échafaud ; elle doit avoir également celui de monter à la Tribune ; pourvu que ses manifestations ne troublent pas l'ordre public établi par la Loi.].

Fundamental observar que essa reivindicação de direitos parte de uma voz coletiva que assina a declaração, em nome das mães, filhas e irmãs, como representantes da nação, que exigem o direito de constituírem-se em uma Assembleia Nacional. Por esse motivo, no plano enunciativo, identificamos novamente a figura do hiperenunciador, conforme propõe Maingueneau (2008, p. 103), por meio das “[...] *participações de grupo*, que implicam locutores coletivos.”. Essas participações “[...] visam à fusão imaginária dos indivíduos em um locutor coletivo que, por sua enunciação, institui e confirma o pertencimento de cada um ao grupo.” (MAINGUENEAU, 2008, p. 103).

Dessa forma, os sintagmas “Assembleia Nacional” e “mulheres representantes da nação” formam um conjunto de participações que reforçam “[...] a coesão de uma coletividade, opondo-se a um exterior ameaçador (*slogans* militantes, cantos de torcida, gritos de guerra...)” (MAINGUENEAU, 2008, p. 103). No caso do *affiche* de Olympe de Gouges, esse exterior ameaçador parece ser formado pela própria militância, exclusivamente masculina, que deu origem à Assembleia Nacional da França e futura Assembleia constituinte do país.

Portanto, percebemos que a voz coletiva feminina, proposta na militância de De Gouges, parece criar um contradiscurso que denuncia a exclusão extraída do slogan *Liberdade, Igualdade e Fraternidade*, pilares da Assembleia dos homens que se constituiu no período revolucionário francês. Assim, a voz coletiva conduzida por De Gouges propõe uma noção de coletividade que, embora fluida, é ressignificada pelo refinamento da sua própria visão de mundo, cujo cerne é pensar a noção de grupo de forma compartilhada a todos os membros da espécie humana que devem buscar uma finalidade comum. Essa visada pode ser ilustrada nos seguintes artigos da Declaração:

Artigo III – O princípio de toda soberania reside essencialmente na Nação que não é outra coisa que a reunião da mulher e do homem: nenhum corpo, nenhum indivíduo podem exercer autoridade que daí não emane expressamente.

Artigo VI – A lei deve ser a expressão da vontade geral; todas as cidadãs e todos os cidadãos devem concorrer pessoalmente, ou por seus representantes, para sua formação; ela deve ser a mesma para todos: todas as cidadãs e todos os cidadãos sendo iguais a seus olhos, devem ser igualmente admissíveis a todas as dignidades, postos e empregos públicos, segundo suas capacidades, e sem outras distinções que as de suas virtudes e de seus talentos.

Artigo XVI – Toda sociedade em que a garantia de direitos não seja assegurada, nem a separação de poderes determinada, não tem constituição; a constituição é nula, se a

maioria dos indivíduos que compõem a Nação não colaborou em sua redação. (DE GOUGES, 2013, p. 158-159-164, tradução nossa)²¹⁶.

Nos artigos citados, notamos a presença de uma voz coletiva que traz definições importantes sobre os conceitos de soberania, nação, constituição e participação popular. Essa voz declara que o princípio da soberania precisa ser alinhado ao que se entende como nação, pois ambos necessitam da união imprescindível entre homens e mulheres para a formação da noção de grupo e, conseqüentemente, da opinião pública. Somente com a real participação de todos os indivíduos componentes da sociedade é possível dar validade às normas, especialmente à Constituição, como símbolo da Carta Política de uma nação.

Nessa perspectiva, a ideia de que “[...] todas as cidadãs e todos os cidadãos devem concorrer pessoalmente ou por seus representantes” (DE GOUGES, 2013, p.159, trad. nossa), para a formação das leis, nos parece ser um ponto-chave para a compreensão do teor da Declaração da revolucionária francesa, como fonte histórica, material e discursiva do Direito. Sem dúvida, nesse texto estão as bases da soberania popular, do direito ao sufrágio universal, do direito à participação política como representantes dos projetos da nação e, além disso, do direito das mulheres a participarem do sistema político como candidatas à representação, juntamente com os homens. Dessa forma, é possível identificar um enunciador coletivo que transcende as suas particularidades, pois busca construir a noção de uma coletividade compartilhada e formada, em suas bases, pelas participações políticas de mulheres e homens, todos iguais em dignidade aos olhos da Lei.

Maingueneau (2008) explica que as participações militantes são produzidas por um enunciador coletivo. Nessa voz coletiva, existe uma distinção entre o grupo empírico dos locutores e a entidade de natureza institucional, à qual é atribuído o ponto de vista. O linguista francês propõe, então, três níveis diferentes de locutores:

²¹⁶ No original: [I I I . *Le principe de toute souveraineté réside essentiellement dans la Nation, qui n'est que la réunion de la Femme et de l'Homme : nul corps, nul individu, ne peut exercer d'autorité qui n'en émane expressément. VI. La Loi doit être l'expression de la volonté générale ; toutes les Citoyennes et Citoyens doivent concourir personnellement, ou par leurs représentans, à sa formation ; elle doit être la même pour tous : toutes les Citoyennes et tous les Citoyens, étant égaux à ses yeux, doivent être également admissibles à toutes dignités, places et emplois publics, selon leurs capacités, & sans autres distinctions que celles de leurs vertus et de leurs talents. XVI. Toute société, dans laquelle la garantie des droits n'est pas assurée, ni la séparation des pouvoirs déterminée, n'a point de constitution ; la constitution est nulle, si la majorité des individus qui composent la Nation, n'a pas coopéré à sa rédaction.*].

- (a) os locutores empíricos, os indivíduos que compõem o grupo; [...]
- (b) o ator coletivo do qual eles participam: um partido, um conjunto de manifestantes, uma associação;
- (c) o hiperenunciador que funda os diversos PDVS expressos por esse ator: “a Esquerda”, “a Nação”, “o Clube” etc. (MAINGUENEAU, 2008, p. 103).

Assim, o ator coletivo tem por referente grupos de locutores que se organizam em um determinado momento e lugar social. No panfleto de De Gouges, é nítida uma organização feminina composta por “[...] mães, filhas, irmãs, mulheres representantes da nação”, que reivindicam “[...] constituírem-se em uma Assembleia Nacional” (DE GOUGES, 2013, p. 156, trad. nossa). Essas vozes femininas assumem a identidade coletiva do “[...] sexo que é superior em beleza, como em coragem, em meio aos sofrimentos maternos” (DE GOUGES, 2013, p. 156). Por meio dessa autodefinição, esse enunciador coletivo propõe uma reflexão sobre os imaginários circulantes que podem ser extraídos de entidades transcendentais como Assembleia e Nação.

Dessa forma, é possível perceber, na Declaração de De Gouges, a inscrição de um imaginário social, construído por meio de significações que fundam a identidade do grupo. Dessa interação dos sujeitos argumentantes com o mundo proposto pela regra dos homens (os revolucionários), nota-se uma voz coletiva que toma a palavra para reivindicar, publicamente, o direito de pertencimento ao espaço decisório político, marcado pela figura transcendental das Assembleias nacionais ou constituintes. Interessante observar que essas vozes militantes partem do espaço privado de suas próprias experiências de vida e posteriormente marcham, com essas experiências, rumo à esfera pública participativa. Assim, cria-se um imaginário sociodiscursivo, formado por vozes corajosas que conhecem os desafios dos “sofrimentos maternos” e, como fundadoras do corpo social, sentem-se legitimadas a reivindicar o direito à participação democrática da vida em sociedade.

Como resultado desse cruzamento, entre o mundo factual dos representantes (homens) da Revolução Francesa e a dimensão contrafactual das mulheres militantes, esquecidas por aqueles que fazem as leis, notamos a inscrição de um efeito sociodiscursivo oriundo de uma coletividade unida para uma proposta em comum. É justamente essa coletividade que busca cimentar o argumento da reivindicação dos direitos, com base em suas próprias narrativas de vida e na existência do Direito Natural, como algo imanente a todos os seres componentes da raça humana.

Entendemos que esse mecanismo sociodiscursivo ilustra a teoria proposta por Machado (2016) sobre os “efeitos de narrativas de vida”. Importante recordar que, fundamentada na Semiologia desenvolvida por Charaudeau (1992, p. 698), Machado (2016c) propõe um questionamento sobre os chamados “efeitos de gênero”. Assim, esclarece:

Seguindo o teórico [CHARAUDEAU], notaremos que tais efeitos são resultantes do emprego de certos procedimentos discursivos que, pelo fato de já terem sido excessivamente repetidos, sinalizam a presença de determinado gênero: o poético, o trágico, o jornalístico, o do conto de fadas, etc. (MACHADO, 2016c, p. 68, colchetes nossos. Preservamos a grafia do original).

Acreditamos que é possível reconhecer efeitos de gênero em diferentes materialidades discursivas, estejam elas em romances, poesias ou em panfletos, como é o caso do nosso objeto de estudo. Por isso, indagamos: em que medida a voz enunciativa de Olympe de Gouges e seu *ethos* discursivo expressam narrativas de vida em sua *Declaração de Direitos da Mulher e da Cidadã*? Ao tomar a palavra e reivindicar direitos, por meio de uma voz coletiva feminina, como porta-voz das mulheres que conhecem os “sofrimentos da maternidade”, estaria De Gouges falando de si mesma e, portanto, explicitando as suas próprias narrativas?

Para respondermos aos questionamentos propostos, é também oportuno lembrar o que Machado (2016c) nos diz sobre os efeitos de narrativas de vida. Vejamos:

Embora o chamado efeito de gênero de Charaudeau seja bastante amplo, vamos ousar um pouco e sugerir aqui um novo *efeito discursivo*: o *efeito de narrativa de vida*. Pois, existem documentos que não pertencem ao *gênero genealógico* propriamente dito e, mesmo assim detêm fragmentos que levam a uma espécie de minibiografia do *sujeito-falante*. Por exemplo, quando escrevemos um artigo ou capítulo de livro para uma coletânea, os organizadores desta geralmente nos pedem para enviarmos um resumo que fale de nós: quem somos, onde trabalhamos, quais são as áreas de estudo que nos interessam, quais são nossas publicações mais recentes, enfim, coisas do gênero, resumidas em cinco ou seis linhas. O que aí escrevemos faz parte de nossa história de vida mas não pode ser considerado como nossa história de vida, a que estaria em uma autobiografia (se fosse o caso). Depoimentos sobre si, podem aparecer rapidamente em gêneros diversos tais como entrevistas concedidas a jornais, em poemas, em trocas comunicativas diversas onde, em meio a outros assuntos, de repente, certos *sujeitos-falantes* contam casos relativos a sua infância ou à sua vida em geral (MACHADO, 2016c, p. 72, itálicos da autora. Preservamos a grafia do original).

Dessa forma, fragmentos de vida podem estar imersos em outros gêneros discursivos diferentes daqueles reservados às autobiografias e às memórias de um modo de geral. Quando isso acontece, esses fragmentos podem ser considerados como efeitos de narrativa de vida, conforme afirmamos, segundo a teoria desenvolvida por Machado (2016c). Esses efeitos nos

parecem ainda mais surpreendentes se considerarmos que também é possível reconhecê-los em *affiches*, como aqueles produzidos por Olympe de Gouges durante a Revolução Francesa.

Em trabalhos anteriores, publicados por nós²¹⁷, afirmamos que os Preâmbulos introdutórios das Declarações de Direitos e das Constituições revelam experiências de fatos passados, vividos por aqueles que representam as vozes integrantes das Assembleias Nacionais. Esse breve texto que inaugura as cartas de valores pode revelar, então, os combates erguidos em busca da efetivação de propósitos de justiça e liberdade, podendo também esclarecer o viés político, social e filosófico do regime que se pretende inaugurar com a instalação das Assembleias. Segundo Peter Häberle (2003, p. 277), o Preâmbulo exerce a função de "ponte no tempo",

[...] pois os elementos enunciativos que o compõem revelam as expressões da *dimensão temporal*, marcada ora pela recusa de um passado determinado, ora pela lembrança de determinadas tradições que fazem parte dos imaginários históricos das sociedades. Assim, por meio dos Preâmbulos constitucionais, há uma recordação (ou negação) do passado e também uma invocação do presente, com perspectivas futuras, que se orientam por meio dos "desejos" (FIGUEIREDO, 2018, p. 180-181).

Häberle (2003) explica que:

Enquanto os preâmbulos contam a "história" e fazem profissões de fé em relação a ela, pretendem fazer justiça à necessidade de identidade e de tornar presente a história que tem o ser humano. Não no sentido de um tratamento científico para um público especializado, mas sim no sentido de uma história "que se sinta comprometida com o leigo" (HÄBERLE, 2003, p. 277, tradução nossa)²¹⁸.

No fragmento do Preâmbulo escrito por De Gouges, vimos que há uma fusão das histórias vividas pelas vozes que assumem a identidade do locutor coletivo, como estratégia de reivindicação da participação na Assembleia Nacional. Assim, no cerne dessa voz coletiva, é possível identificarmos uma voz enunciadora feminina que fala de si ao evocar as "mães, filhas, irmãs e representantes da nação". Portanto, essa voz, ao falar do outro, traz também o retrato de si.

²¹⁷ Cf.: O PREÂMBULO DA CONSTITUIÇÃO FEDERAL DE 1988: ponte narrativa entre os discursos do passado e do presente (FIGUEIREDO, 2018).

²¹⁸ No original: [*En cuanto los preámbulos cuentan la "historia" y hacen profesiones de fe en relación con ella, pretenden hacer justicia a la necesidad de identidad y de hacer presente la historia que tiene el ser humano, no en el sentido de un tratamiento científico para un público especializado, sino más bien en el sentido de una historia que " se sinta comprometida con el leigo".*].

Recordemos que, antes da criação identitária da representação discursiva de “De Gouges”, por ela mesma, havia ali uma menina do Languedoc que sofreu as dores oriundas das relações de parentesco mal resolvidas. Vimos também que a voz discursiva de Madame de Valmon buscou denunciar as dores de Marie Gouze em suas memórias. Em seus relatos, percebemos que Olympe de Gouges fala do seu casamento, aos dezesseis anos, como uma violência imposta por sua mãe. Descobrimos que, um ano depois do seu matrimônio, nasceu-lhe o filho, mas logo ela se tornou viúva. Dessa forma, esse clã, formado por mães, filhas e irmãs, mulheres que se reúnem fundando um ponto de vista feminino na Declaração de Direitos, nos parece representar as opressões e as várias formas de violência pelas quais passaram (passam) as mulheres e, certamente, são reflexos também das próprias narrativas de Olympe de Gouges.

Consideramos que esse locutor coletivo traz também as marcas pessoais da mulher que o redigiu, exigindo, nesse documento, a igualdade de oportunidades e o reconhecimento político do direito de participação nas decisões democráticas. Sem dúvida, é possível perceber que esse coletivo militante ecoa uma memória enunciativa compartilhada, cujo imaginário se revela como testemunha de suas próprias narrativas. Dessa forma, é possível reconhecer, nesse coletivo militante, o entrelaçamento de um imaginário sociodiscursivo que pretende testemunhar a verdade sobre a sua percepção de mundo, quase sempre ignorada pelas histórias narradas pelos homens.

Por fim, é possível identificar um efeito de narrativa de vida nessa voz coletiva que reivindica uma *mudança estrutural da esfera pública burguesa*, nos moldes explicitados por Habermas (2014). Essa voz parte de uma representatividade subcultural, ignorada pelos homens, para explicitar o seu clamor em busca do direito legítimo à participação da vida pública. Assim, da natureza do Preâmbulo e da força enunciativa do seu viés panfletário, a voz enunciativa de De Gouges se impõe como um grito reivindicatório pelo direito “a subir ao cadafalso”, assim como o de “subir às tribunas”. Certamente, essa voz, em seu íntimo, já sabia que com sua coragem e ousadia, estaria certamente condenada à guilhotina, o que de fato ocorreu. No entanto, os ecos da sua luta e da sua história de vida não foram totalmente silenciados pela sentença imposta pelos homens, pois revivem na materialidade discursiva que emerge da lógica espontânea, configurada pelos crivos da história e da memória constituintes do acontecimento discursivo.

5.5 É pelas urnas que se decide o destino da pátria!

Olympe de Gouges passou a envolver-se, de forma mais ativa, em questões que lhe pareciam injustas, como as condenações à guilhotina, conforme vimos ao longo deste capítulo. Por isso, posicionou-se contra a condenação do rei Luís XVI à morte, explicitando, portanto, a sua visão contrária à pena capital. A sua indignação foi o motor propulsor para que ela se dispusesse a escrever com mais veemência, fazendo uso do seu talento intelectual e literário para a produção de peças e panfletos com forte apelo humanista.

A respeito do posicionamento político de Olympe de Gouges, ao que parece ser, ela não considerava, inicialmente, que seria necessário derrubar a monarquia para que houvesse a concretização da Revolução ou, ainda, para que as mudanças sociais fossem implementadas. Por esse motivo, o sociólogo francês Léopold Lacour (2016 [1900]) classifica o seu posicionamento como moderado. Posteriormente, após a condenação do rei Luís XVI à morte, em 21 de janeiro de 1793, esse posicionamento político da revolucionária francesa modificou-se para uma perspectiva republicana e pró-girondina. Léopold Lacour (2016) explica que Olympe é a representação do povo, mas é igualmente uma representação da aristocracia. Por isso, para esse pensador francês, Olympe de Gouges é uma personificação do século XVIII, incorporando também as suas contradições.

Importante comentar que, em 1793, houve a prisão dos girondinos e seus aliados pelos jacobinos, enviando-os em seguida à guilhotina. Os girondinos eram conhecidos como um grupo político moderado que atuou durante o processo da Revolução Francesa. Segundo Hobsbawm (2015 [1977]), as guerras revolucionárias determinavam uma lógica própria em seus modos de organização. Os girondinos constituíam o partido dominante da Convenção Nacional da França. Eles eram “[...] belicosos no exterior e moderados em casa, um corpo de oradores parlamentares com charme e brilho que representava os grandes negócios, a burguesia provinciana e muita distinção intelectual” (HOBBSAWM, 2015, p. 1807).

Os jacobinos, por sua vez, ficaram conhecidos como o grupo político mais radical durante a França republicana, ao final do século XVIII, momento que caracteriza a segunda fase da Revolução Francesa. Hobsbawm (2015, p. 1724) explica que os jacobinos constituíam “uma facção da classe média liberal” que estava disposta a continuar o seu projeto de uma “revolução radical” em todos os aspectos. Dessa forma,

[...] os jacobinos podiam sustentar o radicalismo porque em sua época não existia uma classe que pudesse fornecer uma solução social coerente como alternativa à deles. Esta classe só surgiu no curso da revolução industrial, com o “proletariado” ou, mais precisamente, com as ideologias e movimentos baseados nele (HOBSBAWM, 2015, p. 1731).

Um mês após a prisão dos girondinos, Olympe de Gouges foi denunciada por seu cartazista e, por isso, foi presa juntamente com o seu editor. A prisão foi motivada, especialmente, pela divulgação do seu panfleto *Les trois urnes ou le salut de la patrie, par un voyageur aérien* (*As três urnas ou a salvação da pátria, por um viajante aéreo*), publicado em 19 de julho de 1793. Nesse *affiche*, De Gouges fez a propositura de um futuro plebiscito para que a população pudesse decidir entre uma das seguintes formas de governo: monarquia constitucional, república una e indivisível ou república federativa. Vejamos um fragmento desse texto:

O sangue está escorrendo por todos os cantos do país. Essa luta é horrível, terrível a meu ver! É hora de cessar o combate. Gostaria que a Convenção expressasse o espírito do decreto que vou ditar. A Convenção, afetada pela mais profunda dor, ao ver a França dividida por opiniões e princípios sobre o governo que deve salvar sua pátria, propõe, primeiramente, em nome da humanidade, por um mês inteiro, uma suspensão das armas para os rebeldes, e até no exterior, para dar a toda a nação o tempo necessário para decidir sobre a forma dos três governos que a dividem. Todos os departamentos serão obrigados a formar a convocação das assembleias primárias: três urnas serão colocadas na mesa do presidente da assembleia, contendo cada uma delas esta inscrição: governo republicano, uno e indivisível; governo federativo; governo monárquico. O presidente proclamará, em nome da Pátria em perigo, a escolha livre e individual de um dos três governos. Cada eleitor terá três cédulas na mão, em uma das três seu voto será escrito: ele não poderá cometer fraude na urna e nem na cédula, agindo de acordo com a sua probidade. Ele colocará em cada urna a sua cédula. O governo que obtiver a maioria dos votos será precedido de um juramento solene e universal para respeitá-lo, e esse juramento será renovado na urna para cada um dos cidadãos individualmente. Uma celebração cívica acompanhará essa solenidade e esse procedimento, tão humano quanto decisivo, acalmará as paixões, destruirá os partidos ... Os rebeldes se dispersarão; as forças inimigas conclamarão a paz; e o Universo, tão surpreso e admirado, assim como outrora esteve vigilante aos dissensos da França, gritará: os franceses são invencíveis! (DE GOUGES, 1793²¹⁹)²²⁰.

²¹⁹ Esse panfleto de Olympe de Gouges, publicado em 1793, não se encontra nas coletâneas impressas utilizadas em nossa pesquisa. Por isso, estamos usando o texto, conforme aparece na internet, por meio de imagens do original e de uma compilação feita em um blog francês. Cf.: <<http://la-brochure.over-blog.com/article-30082301.html>>. Disponível em: 2 jul. 2020.

²²⁰ No original: [*Le sang coule partout ; cette lutte est horrible, affreuse à mes yeux ! Il est temps que le combat cesse. Je voudrais que la Convention rendit l'esprit du Décret que je vais te dicter. La Convention affectée de la plus vive douleur, de voir la France divisée d'opinions et de principes sur le gouvernement qui doit sauver sa patrie, propose d'abord, au nom de l'humanité, pendant un mois entier, une suspension d'armes aux rebelles, et même à l'étranger, pour laisser à la nation entière le temps de se prononcer sur la forme des trois gouvernements qui la divisent, Il sera enjoint à tous les départements de former la convocation des assemblées primaires : trois urnes seront placées sur la table du Président de l'assemblée, portant chacune d'elles cette inscription : Gouvernement républicain, un et indivisible, Gouvernement fédératif ; Gouvernement monarchique. Le président proclamera, au nom de la Patrie en danger, le choix libre et individuel de l'un des trois gouvernements. Chaque*

Interessante observar o posicionamento político da revolucionária francesa que convoca um plebiscito com a finalidade de “cessar o combate” por meio das urnas. Nessa convocação, instaura-se uma voz discursiva que se posiciona como testemunha de um violento massacre que assola o país, algo terrível no seu modo de ver, diante do quadro de terror que se instalou na França do século XVIII: “O sangue está escorrendo por todos os cantos do país. Essa luta é horrível, terrível a meu ver! É hora de cessar o combate” (DE GOUGES, 1793).

Assim, o sujeito-comunicante, imbuído da sua coragem revolucionária, dita um decreto e o remete à Assembleia formada pelos burgueses: “Gostaria que a Convenção expressasse o espírito do decreto que vou ditar” (DE GOUGES, 1793). Por meio desse decreto, o sujeito enunciador expressa o seu desejo de que a Convenção Nacional atue, por meio do voto, para que haja a suspensão do uso das armas e a instauração da consulta popular sobre o modo de governar a ser decidido pelos franceses. Dessa forma, o documento ditado por De Gouges propõe que o fim do “terror” seja posto na ordem do dia da Assembleia.

Lembramos que o plebiscito é um valioso instrumento da democracia participativa, que traz o pressuposto da interferência direta do povo nas decisões governamentais. Esse instrumento tem como regra a convocação dos cidadãos para manifestarem sua opinião por meio do voto. Dessa forma, antes, por exemplo, de uma lei ser elaborada, a consulta pública, por meio do plebiscito, configura-se como importante fase procedimental para sua elaboração.

Ao traçar a consulta popular como requisito para “cessar o combate”, De Gouges inaugura a noção de cidadania e, além disso, destaca a probidade do voto como princípio basilar de uma decisão justa sobre a escolha da forma de governo: “[...] ele [o cidadão] não poderá cometer fraude na urna e nem na cédula, agindo de acordo com a sua probidade” (DE GOUGES, 1793, parênteses nossos).

O constitucionalista José Afonso da Silva (2014) explica que a essência do conceito de cidadania encontra-se vinculada à própria construção do princípio democrático. Por esse motivo,

voant aura trois billets dans sa main, sur un des trois son vœu sera écrit : il ne pourra se tromper sur l'urne et sur le billet que sa probité lui aura dicté. Il jettera dans Chaque urne son billet. Le gouvernement qui obtiendra la majorité des suffrages, sera précédé par un serment solennel et universel de le respecter, et ce serment sera renouvelé sur l'urne, pour chacun des citoyens individuellement. Une fête civique accompagnera cette solennité et ce moyen, aussi humain que décisif, calmera les passions, détruira les partis... Les rebelles se dissiperont ; les Puissances ennemies demanderont la paix ; et l'Univers, aussi surpris d'admiration qu'il est attentif depuis longtemps aux dissensions de la France, s'écriera : Les Français sont invincibles !].

[...] pode-se afirmar que, sendo a democracia um conceito histórico que evolui e se enriquece com o envolver dos tempos, assim também a cidadania ganha novos contornos com a evolução democrática. É por essa razão que se diz que a cidadania é tributária da soberania popular (SILVA, 2014, p. 37).

O conceito de cidadão surge com a ideia de um nacional ao qual são atribuídos os direitos políticos. Em outras palavras, trata-se de um indivíduo dotado do direito de votar e ser votado. Com a evolução histórica do discurso jurídico, o conceito de cidadão foi ganhando novos contornos. Assim, a cidadania pode ser compreendida, atualmente, como um conceito vinculado à soberania popular e ao complexo arcabouço extraído dos direitos humanos fundamentais.

Nesse sentido, esclarece Habermas (2002) que

[...] soberania popular e direitos humanos, democracia e Estado de direito estão conceptualmente interligados. Pois a decisão inicial em favor de uma legislação democrática só pode ser executada pela via da realização daqueles direitos que os participantes devem reconhecer reciprocamente, se quiserem regular legitimamente a sua convivência com os meios do direito positivo. Isso exige, por sua vez, um processo de legiferação que garanta legitimidade e que estabeleça a longo prazo a configuração do sistema das leis (HABERMAS, 2002, p. 156, preservamos a grafia do original).

Acreditamos que De Gouges toca no conceito histórico de cidadania, quando defende o direito de uma decisão governamental pelo mecanismo do voto popular. Essa defesa, na visão da voz enunciativa, poderia trazer como consequência um valor universal de respeito àquilo que se decide pela participação do cidadão, pois, dessa forma, se instauraria uma possível decisão soberana que poderia “acalmar as paixões” e unir forças inimigas pela proclamação da paz.

Assim, a voz enunciativa inaugura um questionamento sobre a noção de pertinência à sociedade estatal e indica que o cidadão é titular de direitos políticos que devem ser considerados, quando se coloca em pauta o modo de organização político-social da nação. Essa voz indica, ainda, a necessidade de uma integração participativa nos processos que envolvem as instâncias de poder. Por meio dessa reflexão, De Gouges propõe uma interessante noção de consciência de que as decisões são de natureza subjetiva e, por isso, devem ser consideradas como dever de respeito à dignidade da pessoa humana, contribuindo para o aperfeiçoamento de todos, tendo em vista a probidade necessária ao projeto emancipatório da civilização.

De acordo com Habermas (2002, p. 157), sabemos que “[...] é um pressuposto normativo pretensioso” o fato de “[...] todos decidirem a mesma coisa a respeito de todos”,

durante o processo de elaboração das normas que regulamentam a vida em sociedade. No entanto, é possível uma formação democraticamente estruturada de opinião e de vontade que possibilite um acordo normativo racional também entre indivíduos com posicionamentos diferentes. Dessa forma, graças às características procedimentais do processo democrático, é possível garantir a legitimidade da decisão política, pois esse mecanismo processual, inerente à democracia,

[...] pode, quando necessário, preencher as lacunas da integração social. Porque, na medida em que garante uniformemente o valor de uso das liberdades subjetivas, ele cuida de que a rede da solidariedade cidadã não se rompa (HABERMAS, 2002, p. 157).

Tendo em vista essa perspectiva, acreditamos que o potencial enunciativo do *affiche Les trois urnes ou le salut de la patrie...* propõe também uma reflexão acerca dessa possibilidade de integração, quando afirma que deverá ocorrer uma “celebração cívica” que “[...] acompanhará essa solenidade e esse procedimento, tão humano quanto decisivo, [...]”. (DE GOUGES, 1793). Além disso, a voz enunciadora indica a necessidade de um juramento solene para que seja cumprida a vontade extraída das urnas: “O governo que obtiver a maioria dos votos será precedido de um juramento solene e universal para respeitá-lo, e esse juramento será renovado na urna para cada um dos cidadãos individualmente” (DE GOUGES, 1793). Ao que parece, essa voz panfletária traça o próprio imaginário de crença de que esse procedimento, pela via democrática, poderá resolver “os dissensos” que se estabeleceram entre os franceses do período revolucionário.

Com essa visada, a voz enunciadora sugere a inscrição de uma suposta invencibilidade do povo francês que se daria por um único caminho, qual seja, a legitimidade da consulta pública pelas “três urnas”: “[...] e o Universo, tão surpreso e admirado, assim como outrora esteve vigilante aos dissensos da França, gritará: os franceses são invencíveis!” (DE GOUGES, 1793). Por esse motivo, em nome da “Pátria em perigo”, essa voz faz um apelo à Convenção Nacional da França para que seja discutida, com seus eleitores, a forma de governo a ser adotada. Assim, enfatiza que caberia apenas “[...] aos franceses a escolha livre e individual de um dos três governos” (GOUGES, 1793). Sem dúvida, esse clamor de De Gouges traz o fundamento da soberania popular, pilar do Estado Democrático de Direito, conforme se perfila na contemporaneidade.

A proposta panfletária de De Gouges também nos conduz à compreensão do “imaginário da soberania popular”, segundo propõe a Teoria Semiolinguística desenvolvida por Charaudeau (2015a), a respeito do discurso político. De acordo com o linguista francês, esse imaginário “[...] é sustentado pelos discursos que se referem a um mundo, atual ou em construção, onde o povo reina como responsável por seu bem-estar” (CHARAUDEAU, 2015a, p. 227). Trata-se de um momento decisório importante que explicita “[...] o ideal do julgamento social em lugar e posição de um terceiro mítico que governaria o destino dos homens” (CHARAUDEAU, 2015, p. 227).

Assim, o povo

[...] é, então, erigido em entidade abstrata de razão, representante de uma opinião coletiva consensual resultante de uma deliberação ao longo da qual foram confrontados pontos de vista diferentes e tomadas decisões contrárias (CHARAUDEAU, 2015, p. 227).

Charaudeau (2015a) faz um alerta interessante a respeito da provável imposição a todos de uma opinião dita majoritária. Em suas palavras, isso

[...] faz com que – contrariamente ao imaginário da tradição, que propunha uma busca espiritual em direção a uma luz de origem – esse imaginário imponha uma luz pela vontade de um grupo, mesmo que este seja guiado por elites que se beneficiam dessa situação, pois a maioria jamais nasce espontaneamente (CHARAUDEAU, 2015a, p. 227).

Dessa forma, o linguista francês propõe a necessidade de criação de uma luz, investida de poder, “[...] para que ela possa tomar o lugar desse terceiro mítico” (CHARAUDEAU, 2015a, p. 227). Nessa perspectiva, seria possível a compreensão da

[...] verdade revolucionária, que partindo do questionamento do poder fundado sobre uma autoridade sagrada ou pessoal, pretensamente intocada, constitui-se na rua pela presença ou pela ação mais ou menos insurrecional de grupos que, minoritários no princípio, terminam por tornarem-se uma massa que se imagina por um tempo “a senhora do mundo” (CHARAUDEAU, 2015a, p. 227, aspas do autor).

Acreditamos que a voz enunciativa de Olympe de Gouges propõe um questionamento acerca dessa “massa” que se posiciona como “a senhora do mundo”. E, por isso, o tom panfletário das “três urnas” sugere uma valiosa reflexão sobre essa suposta luz que revelaria o verdadeiro valor humanista e republicano que deve ser extraído de uma suposta vontade

revolucionária. Assim, *Les trois urnes ou le salut de la patrie...* parece representar uma espécie de convocação sobre a necessidade de se instaurar

[...] o tempo da construção de uma mediação social, pois uma vez tomado o poder é preciso gerenciar essa vontade de viver junto, o que não pode ser feito sem que essa vontade seja esclarecida por uma luz do espírito, sem que seja guiada por um ideal supremo que funda a identidade e o destino do grupo, que serve de referência aos que, sendo representantes do povo, receberam delegação para aplicá-la: “Eu creio que, *naturalmente*, o povo é o depositário da soberania”²²¹ (CHARAUDEAU, 2015a, p. 227, itálicos e aspas do autor).

Como afirmamos, para De Gouges apenas e tão somente a opinião do povo francês, em escrutínio secreto, seria capaz de expressar a legítima escolha pública sobre as formas de governo. Assim, a voz revolucionária questiona as bases que legitimam o poder. Além disso, essa voz fala em nome de uma coletividade, ou seja, em nome do povo francês que reconhece a existência da ameaça iminente de uma “Pátria em perigo”, comandada por grupos dominantes. Dessa forma, essa voz denuncia a exclusividade excludente do poder decisório, centrado em um grupo privilegiado, liderado pela burguesia.

Ao longo do *affiche*, é notória a ênfase do “eu” enunciativo na sua convicção de que o melhor processo de escolha sobre as formas de governo é aquele que se dá por meio da decisão soberana, oriunda das “três urnas”, e não pelo uso da força ou, ainda, pela institucionalização das armas. A representação das urnas surge como alternativa à revolta armada. Assim, De Gouges convoca “o reino da justiça e da lei” (CHARAUDEAU, 2015a, p. 228) para a decisão sobre as formas de governo, “[...] no lugar de uma luz de origem divina” (CHARAUDEAU, 2015a, p. 228) que controlaria o destino do povo.

Com essa convocatória, a revolucionária francesa propõe uma reinvenção de instituições e modelos de ação, sugerindo regras decisórias para a organização da vida em comum: “O presidente proclamará, em nome da Pátria em perigo, a escolha livre e individual de um dos três governos. Cada eleitor terá três cédulas na mão, em uma das três seu voto será escrito:[...]” (DE GOUGES, 1793). Nesse percurso, a voz enunciativa indica que a construção do imaginário democrático deve levar em conta o direito ao voto secreto, individual e a garantia de pertencimento à vida social. Esses direitos seguem alinhados aos princípios da *igualdade, liberdade e fraternidade*, proclamados pelos franceses como pilar do regime republicano.

²²¹ A citação se refere à declaração de Jean-Pierre Chevènement (*Le Monde*, 21 de junho de 2000).

5.6 Entre a vida privada e a esfera pública: a política que brota dos “salões”

A tomada de consciência da cidadania e das responsabilidades inerentes à vida cidadã implicou graves consequências na trajetória da revolucionária francesa, que resultaram na perseguição e incompreensão de suas ideias. Podemos afirmar que essa tomada de consciência surgiu, principalmente, quando ela se mudou para Paris e passou a frequentar certos núcleos intelectuais relevantes para o seu aprimoramento intelectual. A partir de então, De Gouges se dedicou à produção intensiva de um discurso político fundamentado em intenso apelo humanista, conforme analisamos ao longo deste capítulo, pois centrava-se, especialmente, na interpretação dos pilares da *igualdade, liberdade e fraternidade* para todos os seres humanos.

Ao mudar-se para Paris, Olympe de Gouges passou a compreender, de perto, o sentido da marginalização e, por isso, despertou-se para as injustiças sociais, usando o seu talento discursivo como forma de enfrentamento da crise que se instalava na França da sua época. Dessa forma, ela passou a tomar

[...] consciência de que as vítimas da miséria, da marginalização e das discriminações eram seus irmãos franceses e a imagem da França ficava deteriorada por tantas injustiças. Surge, assim, a patriota veemente, que passou a publicar críticas e propostas com a paixão característica de seu temperamento (DALLARI, 2016, p. 64).

Nesse percurso de percepção da injustiça social e enfrentamento à violência, decorrente do uso das armas e do emprego da guilhotina como pena capital, Olympe de Gouges procurou desenvolver mais conhecimentos sobre a situação do seu país. Essa busca pelo conhecimento foi complementada por sua ânsia de manifestar-se, publicamente, sobre suas aspirações de justiça e seus sentimentos patrióticos relativos à sua atitude como cidadã.

Dessa forma, destaca-se outra fase importante na trajetória de vida da revolucionária francesa, marcada pelo encontro com a extraordinária figura do pensador Marie-Jean-Antoine Nicolas de Caritat, conhecido como o Marquês de Condorcet. Dallari (2016) afirma que Condorcet contribuiu de forma valiosa para a formação de uma consciência constitucionalista absorvida por Olympe de Gouges.

Como representante da nobreza, membro da Assembleia e, posteriormente, da Convenção, Condorcet expressou seus ideais de liberdade e igualdade, rechaçando todas as formas de opressão e humilhação. Em seus manifestos, expôs seu posicionamento republicano e, por isso, fundou uma Sociedade Republicana com Thomas Paine, em 1791. Dallari (2016)

comenta que Condorcet também manifestou a sua influência na defesa da monarquia constitucional. Seu posicionamento era divergente do absolutismo populista e intolerante que havia predominado na etapa final da Revolução Francesa e, por esse motivo, ele sofreu perseguição, foi preso e ali faleceu.

Assim como Olympe de Gouges, Condorcet expressou sua decepção com a *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão* de 1791, pois criticou as disposições de natureza constitucional que previam uma câmara alta com um papel, ao mesmo tempo, deliberativo e decisório. Além disso, percebeu que era enganosa a aprovação da abolição de privilégios, dado que estes provocavam estragos em certas situações que considerava menos visíveis.

Segundo Dallari (2016), Olympe de Gouges conheceu Condorcet, quando ela se inscreveu para os cursos ofertados pelo Lyceu, instituição de natureza cultural que exercia múltiplas atividades em Paris, na qual Condorcet era um dos prestigiados mestres. O Lyceu, portanto, era

[...] um local de encontro de intelectuais, centro de estudos e discussões, local de palestras e debates e centro de leitura, agrupando também uma notável equipe de professores que ministravam cursos de filosofia, história, literatura, economia política, física, matemática, arquitetura rural e línguas como o inglês e o italiano (DALLARI, 2016, p. 65).

Em 6 de janeiro de 1790, o Lyceu passou a adotar o nome de Clube da Revolução, mencionado pela escritora francesa, em alguns de seus relatos de vida, antes e depois de assumir sua identidade como Olympe de Gouges. Nesse local, ela pôde ampliar seus conhecimentos e estabelecer novas amizades com mulheres que também aspiravam ao aprimoramento intelectual.

Dallari (2016) afirma que, nesse local,

[...] atuava, com destaque, a mulher de Condorcet, Sophie, líder feminista que, sem dúvida, exerceu influência para que o marido fizesse proposta de concessão de plena cidadania às mulheres, em igualdade com os homens, proposta que ele apresentou e acabou retirando para tentar fugir às ameaças dos agentes de terror (DALLARI, 2016, p. 65).

Sophie de Grouchy, Marquesa de Condorcet, teve significativa participação na Revolução Francesa. Conhecida como Madame Condorcet, ela promovia reuniões com diversos intelectuais em seus famosos “salões”. Esses espaços eram destinados

[...] às reuniões e recepções promovidas pelas mulheres de homens ricos, na parte da casa destinada a receber visitas. Com muito luxo e grande aparato, homens e mulheres participavam dessas recepções, estabelecendo novos conhecimentos e novas amizades, inclusive para o desenvolvimento de atividades de interesse recíproco (DALLARI, 2016, p. 67).

Sem dúvida, os “salões”, organizados pela Madame Condorcet, representavam algo mais, além de suas pompas e seus luxos. As reuniões ali organizadas parecem ilustrar o que Habermas (2014) afirma como uma força de integração social da ação comunicativa que se situa, primeiramente, em “[...] formas de vida e mundo da vida particulares, que se entrelaçam com tradições e constelações de interesses – segundo Hegel, na esfera da ‘eticidade’” (HABERMAS, 2014 [1962], p. 69).

Nessas reuniões, iniciava-se um processo de formulação intersubjetiva do conceito de solidariedade, cujo entendimento é posto na perspectiva de uma validade criticável. Para esse grupo que se reunia, ao redor das ideias de Condorcet e seus aliados, tornava-se necessária uma reformulação das noções de unidade e totalidade para que se pudesse alcançar a igualdade dos direitos humanos extensiva a todas as pessoas da sociedade, e não apenas abarcada por um grupo de representantes que se colocava como porta-voz do povo.

Importante comentar que, para Habermas (2014), a esfera pública burguesa é construída por meio de uma base social oriunda da privacidade e intimidade que, por sua vez, é erguida por meio de uma esfera pública literária. Essa esfera pública literária gera, então, uma noção de intimidade que transcende o universo da vida pública e da vida estatal. Aos poucos, as pessoas que se reuniam, na esfera da intimidade, deslocavam-se do horizonte da literatura para o universo de discussão de assuntos gerais da moralidade humana. E por meio da discussão de assuntos referentes à moralidade, chegava-se à própria tomada da política como objeto de debate.

Esses encontros eram organizados por pessoas privadas que, reunidas publicamente, pontuavam suas observações sobre a vida pública. Habermas (2014) investigou esse potencial imanente da esfera pública política para a auto-organização da sociedade e, por isso, interessou-se pelas repercussões que certos desenvolvimentos complexos tiveram nas sociedades ocidentais, “[...] em particular sobre a esfera privada e os fundamentos sociais da autonomia privada” (HABERMAS, 2014, p. 52). Além disso, interessou-se também pela estrutura da esfera pública, assim como sua composição e modos de comportamento, especialmente, no que se refere ao processo de legitimação da democracia em massa.

Não pretendemos discutir, de forma aprofundada, a investigação habermasiana a respeito da *Mudança estrutural da esfera pública*, mas acreditamos que algumas das suas ideias possam ser ilustradas pelos “salões”, em que se reuniam intelectuais, inicialmente para a discussão de temas da literatura e, posteriormente, para a tomada de uma consciência que destacava a política como objeto de discussão. Ressaltamos que os participantes dos “salões” eram pessoas das mais diversas áreas de atuação, incluindo a presença de escritores, jornalistas, personalidades políticas, artistas, dramaturgos, entre outras.

Dessa forma, os “salões” da Madame de Condorcet eram um ponto de encontro importante, inclusive, entre intelectuais estrangeiros. Havia registros da presença de personalidades de outros países, especialmente da Inglaterra, o que era comum nas reuniões. Esses encontros evidenciavam, assim, a configuração de uma poderosa esfera pública burguesa constituída por pessoas privadas que se reuniam para discutir o projeto emancipatório da sociedade.

Olympe de Gouges passou a frequentar os “salões” da Madame de Condorcet e da Marquesa de Montesson, esposa de um nobre, o pai do duque de Chartres, que, posteriormente, tornou-se o duque de Orleans, primo do rei Luís XVI, conforme afirmamos neste capítulo. Nessas reuniões, ela “[...] teve a oportunidade de travar relações com dirigentes, atores e atrizes dos teatros de maior prestígio, bem como com os responsáveis pela publicação de alguns periódicos, o que contribuiu para a divulgação de seus escritos” (DALLARI, 2016, p. 67). De Gouges teve uma profícua produção teatral e, por isso, uma de suas peças foi representada em grandes teatros, como a *Comédie Française*, local conhecido como *Théâtre de France*, que funcionava no *Palais Royal*.

Em 1788, Olympe afastou-se das atividades teatrais e passou a produzir e a publicar textos de diferentes gêneros. Boa parte desses textos foi reunida, por ela própria, em pequenos volumes, conhecidos como *Obras da Cidadã De Gouges*. Como dissemos, seus cartazes e manifestos de natureza política eram produzidos com a finalidade de dar respostas a certas situações que lhe pareciam injustas.

Com esse intuito, Olympe de Gouges também se inspirou nos posicionamentos da Marquesa de Condorcet, conhecida na época por seu viés feminista atuante. Dessa forma, a revolucionária francesa trilhou seu caminho no discurso panfletário, expondo sua opinião, ao denunciar as injustiças sociais e ao proclamar a convocação da sociedade para uma reflexão sobre cidadania, poder decisório, formas de governo, escravidão, entre outros temas. Na maioria

dos panfletos, De Gouges expressou-se por meio de uma voz enunciativa que criticou as bases do poder decisório, centrado nas mãos de uma elite que supostamente representaria a voz popular francesa.

Essa forma de denúncia, por meio dos seus *affiches* e das ideias extraídas desse meio de comunicação, contribuiu para que Olympe de Gouges fosse declarada “inimiga do povo” e condenada à pena de morte pela guilhotina, como mencionamos. Assim dizia o veredicto do Tribunal Revolucionário, conforme apresenta Cutrufelli (2009):

O júri declara:

- é manifesto que existem, depositados nos autos, escritos que visam a restabelecer um poder que atenta contra a soberania do povo;
- é manifesto que Marie Olympe de Gouges, declarada viúva Aubry, é a autora desses escritos.

Após ter lido esta declaração, votada unanimemente pelo júri, o Tribunal acolhe as conclusões do promotor público e condena a supracitada Marie Olympe de Gouges, declarada viúva Aubry, à pena de morte a ser executada dentro de 24 horas, conforme o artigo primeiro da lei de 29 de março último, e declara todos os seus bens propriedade da República (CUTRUFELLI, 2009, p. 286)²²².

Dessa forma, a lei criada pela conturbada República francesa, proclamada em 29 de setembro de 1792, legitimou a decisão do Tribunal Revolucionário, e Olympe de Gouges deu seu último suspiro no cadafalso, onde sofreu a sanção da pena capital, em 3 de novembro de 1793.

5.7 Por quais direitos clama Olympe de Gouges?

Ao longo deste capítulo, vimos que Olympe de Gouges dedicou sua vida às lutas pelos direitos humanos e, por isso, deixou um valioso legado para as fontes do Direito, embora não tenha recebido o devido registro de seus feitos nos discursos jurídicos oficiais. Com sua voz de expressivo valor humanista, ela buscou denunciar “o terror” de sua época e o caráter discriminatório do conceito de cidadania que se modelava na França iluminista.

Antes da publicação do seu último panfleto, conhecido como “As três urnas”, identificamos que De Gouges havia percebido, inicialmente, uma explícita exclusão das

²²² Esse veredicto foi extraído do romance histórico *Eu vivi por um sonho* – os últimos dias de Olympe de Gouges, defensora dos direitos da mulher, escrito pela italiana Maria Rosa Cutrufelli, que recria a atmosfera da contradição capital francesa no século XVIII.

mulheres dos direitos da cidadania, momento em que publicou a sua Declaração de Direitos em 1791. Posteriormente, essa percepção da escritora francesa alcançou uma abordagem mais ampla, quando trouxe o decreto das “três urnas” que deveria ser promulgado a todos os franceses, criando, assim, uma valiosa noção de soberania popular. A indignação com a exclusão do povo, especialmente das mulheres nas decisões governamentais, parece ter sido a gota d’água para que ela não desistisse da sua militância, embora possivelmente tivesse a certeza da assinatura da sua sentença de morte.

Para que possamos traçar algumas considerações finais sobre os direitos reivindicados por De Gouges, extraídos principalmente da sua *Declaração de Direitos da Mulher e da Cidadã*, citaremos um fragmento do *Postâmbulo* que acompanha o *affiche*, pois se trata de um texto de forte valor interlocutivo que deixa pegadas de uma voz revolucionária que também expõe narrativas de si, temática abordada por nós nesta pesquisa. Vejamos:

Mulher, acorda; o rebate da razão se faz ouvir em todo o universo, toma conhecimento de teus direitos. O poderoso império da natureza não está mais cercado de preconceitos, de fanatismo, de superstição e de mentiras. A tocha da verdade dissipou todas as nuvens da tolice e da usurpação. O homem escravo multiplicou suas forças, teve necessidade de recorrer às tuas para romper os grilhões. Libertado, ele tornou-se injusto em relação às suas companheiras. Ó, mulheres! Mulheres, quando deixareis de ser cegas? Quais são as vantagens que obtivestes da Revolução? Um desprezo mais acentuado, um desdém mais assinalado. [...] Temei que nossos Legisladores Franceses, certos desta moral, há longo tempo submersos nos ramos da política, mas que não está mais nesta estação, vos repitam: mulheres, o que há em comum entre vós e nós? (GOUGES, 2013 [1791], p. 165, tradução nossa)²²³.

De acordo com o excerto citado e em conformidade com as análises que fizemos, podemos afirmar que a voz de Olympe de Gouges explicita um elo existente entre todas as pessoas humanas. Conforme afirmamos, trata-se do Direito Natural, inviolável, sagrado e imanente à raça humana. Na Declaração de De Gouges, há uma determinação expressa de que a mulher nasce livre e igual ao homem e, por essa razão, possui os mesmos direitos inalienáveis, quais sejam: a liberdade, a igualdade e o direito às formas de resistência contra a opressão.

²²³ No original: [POSTAMBULE. *Femme, réveille-toi ; le tocsin de la raison se fait entendre dans tout l'univers ; reconnois tes droits. Le puissant empire de la nature n'est plus environné de préjugés, de fanatisme, de superstition et de mensonges. Le flambeau de la vérité a dissipé tous les nuages de la sottise et de l'usurpation. L'homme esclave a multiplié ses forces, a eu besoin de recourir aux tiennes pour briser ses fers. Devenu libre, il est devenu injuste envers sa compagne. Ô femmes ! femmes, quand cesserez-vous d'être aveugles ? Quels sont les avantages que vous avez recueillis dans la révolution ? Un mépris plus marqué, un dédain plus signalé. [...]. Craignez-vous que nos Législateurs Français, correcteurs de cette morale, long-temps accrochée aux branches de la politique, mais qui n'est plus de saison, ne vous répètent : femmes, qu'y a-t-il de commun entre vous et nous ?*].

No *Postâmbulo*, essa voz deixa claro que seria necessário o despertar de uma consciência, “*Femme, réveille-toi*”, para que as mulheres acreditassem na existência desses direitos e compreendessem as ameaças decorrentes de uma falsa moral conduzida pelas mãos masculinas dos legisladores. Recordemos que essas vozes opressoras, quase sempre, têm ocupado o lugar daqueles que pensam o Direito e a organização da vida em sociedade nas Assembleias nacionais. Dessa forma, De Gouges convoca um locutor coletivo para veicular a sua ideia central de que as mulheres devem participar na formação das leis, assim como os homens, tanto na forma direta quanto indireta, por meio de representantes eleitos.

Por esse motivo, essa voz que parece clamar no deserto, como afirmou Amossy (2014), revela um engajamento discursivo que busca influenciar o seu interlocutor, por meio de perguntas como “Quais são as vantagens que obtivestes da Revolução?” (GOUGES, 2013 [1791], p. 165, trad. nosso). Com esse questionamento, De Gouges assume seu papel político, como cidadã, e denuncia que a Revolução Francesa, na sua opinião, era um movimento de natureza excludente, pois havia negado direitos políticos às mulheres.

Ao longo dos seus *affiches* e dos textos que escreveu, percebemos o ponto de vista humanista de De Gouges, denunciando as controvérsias dos revolucionários que proclamavam princípios universais, tais como *a liberdade, a igualdade e a fraternidade*, mas não toleravam reconhecer às mulheres o *status* de livres e iguais. Também vimos que, posteriormente, De Gouges percebeu que essa exclusão não atingia apenas a esfera de representação feminina, pois se estendia ao povo de maneira geral que tampouco era convidado a participar das decisões políticas, por meio das urnas.

Ao trazer elementos de participação, como teoriza Maingueneau (2008), e ao reivindicar uma nação representada especialmente por mulheres, essa voz enunciativa busca instaurar uma consciência cidadã, por meio de um *ethos* militante que evoca enunciados dóxicos circulantes nos modos de pensar daqueles que detêm o poder de legislar. Esse processo de apropriação da *doxa* nos parece claro quando a voz de De Gouges convoca um locutor coletivo masculino, identificado como “Legisladores Franceses”, e, com essa identidade, indaga: “[...] o que há em comum entre vós e nós?”.

No entrecruzamento do “eu”, “nós”, “tu” e “vós”, presente nas cenas discursivas extraídas dos textos de De Gouges, são criados diversos imaginários sociodiscursivos, como propõe Charaudeau (2015). Esses imaginários, circulantes em um espaço de interdiscursividade, dão testemunho das identidades coletivas que compõem a noção de povo

que, por sua vez, integra a natureza da nação. Assim, os imaginários resgatados por De Gouges desempenham diferentes papéis: apelo, manifesto, acusação e reivindicação. Todos eles parecem resultar no clamor justificado do direito humano à soberania popular e ao efetivo pertencimento da vida em sociedade.

Em nossa pesquisa, identificamos que Olympe de Gouges escreveu mais de quatro mil páginas distribuídas em diferentes gêneros discursivos: memórias, cartas, peças teatrais, opúsculos e diversos discursos políticos para clubes femininos. Além disso, percebemos uma rica produção de *affiches* que explicitou a forma como ela entendia o mundo da vida e os ideais de justiça.

Especialmente no discurso panfletário construído por De Gouges, constatamos vários direitos que são reivindicados por uma voz coletiva que fala em nome de um grupo de mulheres (mães, irmãs, filhas), representantes da nação. Essas vozes unidas buscam ressignificar a noção de esfera pública burguesa e, na condição de excluídas, reivindicam uma mudança estrutural da formação política da opinião pública, conforme teoriza Habermas (2014 [1962]).

Dessa forma, é possível reconhecer a relevância dessa voz coletiva que expressa, em suas narrativas de vida, as fontes jurídicas sobre o sentido da democracia participativa. De Gouges reivindica o direito às urnas e, por meio dele, a necessidade de ter um ideário de nação, em que todos possam efetivamente participar de seus processos decisórios. Com essa perspectiva, a revolucionária francesa põe em cena o direito universal ao voto e, assim, lança a sua proposta emancipatória sobre a noção de soberania popular, um dos fundamentos do Estado Democrático de Direito, enfatizado por nós.

Por esse motivo, situamos as narrativas de De Gouges no topo da nossa pirâmide, pois acreditamos que a construção do sentido compartilhado de justiça depende do acesso universal às urnas e do pleno exercício político do direito à cidadania. No nosso entendimento, a universalidade desses procedimentos garante que se mantenham vivas as redes de solidariedade que fundam o princípio da fraternidade em sua essência, pois, como afirmou Habermas (2002), a construção democrática da opinião e o respeito à vontade social podem possibilitar um consenso normativo racional.

A respeito do direito ao voto, é importante esclarecer que a França foi um dos primeiros países no mundo a instaurar o sufrágio universal masculino. No entanto, foi um dos últimos países europeus em que as mulheres passaram a participar da escolha dos

representantes políticos. Dessa forma, embora seja reconhecida como berço do feminismo e da luta pela universalização dos direitos civis, a França não tomou a linha de frente dos movimentos sufragistas femininos, e o pleito de De Gouges foi ceifado pela guilhotina.

Durante a Revolução Francesa, as mulheres foram consideradas “cidadãos passivos” e, por esse motivo, foram excluídas do direito ao voto. Vários opositores do voto feminino argumentavam que os deveres de mãe e esposa eram incompatíveis com o exercício desse direito. Por esse motivo, alegavam que as mulheres eram extremamente influenciadas pela Igreja, e isso contrariava o ideal do Estado laico.

As francesas votaram, pela primeira vez, em 29 de abril de 1945, quando participaram das primeiras eleições municipais do pós-guerra. Poucos meses depois, em outubro, ajudaram a escolher os líderes nacionais. Assim, o voto das mulheres tornou-se realidade, na França, muitos anos depois que muitas europeias já votavam. No Reino Unido, por exemplo, as mulheres obtiveram o direito ao voto em 1928; na Suécia, em 1921; na Alemanha, em 1918; na Dinamarca e na Islândia, em 1915; na Finlândia, as mulheres conquistaram o direito ao sufrágio em 1906.

Já no Brasil, conforme afirma Figueiredo (2019), foi no ano de 1932,

[...] no governo de Getúlio Vargas, que as mulheres obtiveram o direito de votar, o que se concretizou no ano seguinte. Esse fato se deu com base na aprovação do Código Eleitoral de 1932, que, além desta e de outras conquistas, incluiu a Justiça Eleitoral, que passou a regulamentar as eleições no país. O artigo 2º do Código Eleitoral preceituava: “É eleitor o cidadão maior de 21 anos, sem distinção de sexo, alistado na forma deste Código” (BRASIL, 1932). A aprovação do Código de 1932 se deu por meio do Decreto nº 21.076, durante o Governo Provisório de Getúlio Vargas.

Somente dois anos depois, em 1934, quando se inaugurou o novo Estado Democrático de Direito, por meio da segunda Constituição da República, que esses direitos políticos conferidos às mulheres foram assentados em bases constitucionais. Entretanto, a nova Constituição, nos termos do artigo 109, restringiu o sufrágio feminino às mulheres que exerciam função pública remunerada. Assim dizia o artigo 109: “O alistamento e o voto são obrigatórios para os homens e para as mulheres, quando estas exerçam função pública remunerada, sob as sanções e salvas as exceções que a lei determinar” (BRASIL, 1934).

Na Constituição de 1946, o direito ao voto feminino foi finalmente ampliado a todas as mulheres, pois o artigo 131 considerava como eleitores “os brasileiros maiores de 18 anos que se alistarem na forma da lei” (BRASIL, 1946). E o artigo 133 preceituava: “O alistamento e o voto são obrigatórios para os brasileiros de ambos os sexos, salvo as exceções previstas em lei” (BRASIL, 1946) (FIGUEIREDO, 2019, p. 15-16).

Dessa forma, podemos constatar que as lutas das mulheres pelo direito à cidadania e à igualdade de oportunidades atravessam séculos e ainda precisam se solidificar para que

haja resultados efetivos. Habermas (2014) toca nesse tema quando explicita o seu ponto de vista sobre o “[...] impulso emancipatório pelo qual o feminismo lutou” (HABERMAS, 2014, p. 45). Para o pensador frankfurtiano, esse impulso, assim como a emancipação social da classe trabalhadora assalariada, apoia-se “[...] em uma universalização dos direitos dos cidadãos” (HABERMAS, 2014, p. 46).

É justamente esse direito universal à cidadania que nos parece ser a pedra de toque das contribuições de De Gouges para as fontes materiais, históricas e discursivas do Direito. Assim, com sua ousadia revolucionária, ela buscou denunciar as contradições do direito à cidadania sendo consolidadas pela Lei dos homens, que se erguia sobre os pilares da *liberdade, igualdade e fraternidade*.

Em sua trajetória de luta pela universalização de direitos, vimos que De Gouges não se esqueceu de outros temas que a incomodavam em sua época. Por isso, em sua produção intelectual, identificamos marcas de um “eu” feminino militante que se alinham às suas próprias narrativas de vida, como propõe Machado (2016). Essas marcas trazem, por exemplo, as vozes reivindicatórias da menina do Languedoc, que teve negada a paternidade, por isso sofreu as dores da exclusão.

Seus relatos de vida também revelam os sentimentos de Marie Gouze, que viveu a violência de um casamento forçado. Nesse sentido, é oportuno lembrar que Olympe de Gouges escreveu textos em defesa do divórcio. Em 1790, ela redigiu uma peça intitulada *La nécessité du divorce - comédie en trois actes en prose*²²⁴ e, posteriormente, a enviou à *Comédie Italienne*, com a pretensão de que fosse feita uma leitura do seu texto. No entanto, não houve a representação da sua obra, como pretendia. Nessa peça, ela se dedicou a expor os motivos que fundamentavam o divórcio e sugeriu que deveria ser legalizado na França²²⁵.

Todos esses rastros de lutas nos permitem pensar que as narrativas de vida, em diferentes materialidades, são construções discursivas relevantes para as fontes jurídicas, pois expõem a libertação de vozes esquecidas pelos sistemas hegemônicos, inclusive aqueles em que se forma o Direito.

²²⁴ Na nossa tese, não trabalhamos com esse texto, em razão da delimitação do *corpus*, mas pretendemos analisá-lo em futuras pesquisas.

²²⁵ Nesse sentido, esclarecemos que o direito ao divórcio apareceu no Código Napoleônico de 1804. Porém, foi revogado por uma lei de 1816, em razão dos protestos religiosos e, posteriormente, foi restabelecido no ordenamento jurídico francês em 1884.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Mas, senhora, do que são feitos os direitos?

*Piramidal, funesta de la tierra
nacida sombra, al cielo encaminaba
de vanos obeliscos punta altiva,
escalar pretendiendo las estrellas; [...]*

Sor Juana Inés de la Cruz

Quando começamos a indagar sobre a noção de Justiça, lida com a perspectiva da Análise do Discurso (AD), percebemos que a construção filosófica e abstrata que compõe o conceito, em dimensão ampla, não se sustenta em sua totalidade, se analisada pelas vias do Texto e do Discurso. A ideia de Justiça, para nós, analistas do discurso, se constrói mediante o compartilhamento de sentidos, mediado pela linguagem, em situações discursivas decorrentes da ação comunicativa.

Ao trilhar essa ideia, inspirada também pelas contribuições hermenêuticas habermasianas (2014 [1962], 2010 [1971], 1999 [1981], 1989 [1983], 1997 [1992], 2002 [1996]), buscamos compreender o valor enunciativo do conceito de Justiça em materialidades discursivas que nos permitissem investigar as suas origens, como fontes do Direito. Com esse propósito, criamos um plano intencional de construir uma pirâmide simbólica para melhor visualização do sentido que estamos atribuindo às narrativas de vida como discursos reveladores de lutas emancipatórias, que tocam na dimensão enunciativa dos sentidos atribuídos à Justiça.

Essa pirâmide, erguida por vozes femininas, nos parece evocar a simbologia da árvore invertida, cuja ponta representaria a base do tronco, em contraponto com o discurso hegemônico, legitimado pelas instâncias oficiais que se encarregaram de traçar os rumos teóricos do Direito. No ápice desse ângulo, grita a força do humanismo convocado por essas vozes, cujas vidas foram ceifadas por seus algozes.

Sabemos que a pirâmide com sua perspectiva tridimensional tem sido erguida no Direito por diferentes juristas²²⁶ que deixaram suas contribuições para a compreensão do fenômeno jurídico. Para nós, estudiosos da linguagem e dos seus sentidos, a pirâmide

²²⁶ Nesse sentido, destacamos a *teoria tridimensional do Direito* idealizada pelo jurista e filósofo brasileiro Miguel Reale, em seu trabalho de tese *Fundamentos do Direito* (1940), publicado em seu livro homônimo, em 1968.

simboliza a metáfora da ascensão, que revela a eternização do triunfo da vida sobre a morte. Por esse motivo, nem mesmo a pena capital seria capaz de silenciar a força discursiva dos clamores que lhe compõem os eixos.

Dessa forma, o Direito representado pela geometria desse triângulo enunciativo pode ser compreendido como um fenômeno discursivo-cultural de natureza complexa, que traz a linguagem como meio de instrumentalização das Ciências Jurídicas. Assim, os três ângulos que compõem a estrutura jurídica piramidal formam uma síntese integradora, na qual cada eixo é interligado por uma expressão discursiva sempre atuante e em processo de formação ou reformulação da própria compreensão do fenômeno jurídico.

Se pensarmos a composição enunciativa da Justiça dessa forma, pelas vias da Teoria Semiolinguística que praticamos, não há dúvida em afirmar que a construção do pensamento jurídico é essencialmente narrativa. Dessa forma, as narrativas de vida e seus efeitos, conforme teorias desenvolvidas por Machado (2016, 2017, 2018, 2019), são, certamente, componentes primordiais das fontes do Direito, pois revelam a natureza do ser que se constitui pela linguagem. Por meio dos relatos de vida e das relações ali explicitadas, percebemos formas de conduta, lutas sociais, engajamentos políticos, relações humanas plurais que trazem o testemunho das diversas vozes que buscaram compreender a vida em sociedade.

É por meio dos fatos narrados que o ordenamento jurídico dá sentido às condutas e as transforma em paradigmas de organização coletiva. Assim, o fato narrado compõe uma dimensão significativa do Direito, pois revela o acontecimento social referido nas bases do Direito objetivo. Logo, o valor discursivo extraído das narrativas pode ser compreendido como o elemento moral fundante do pensamento jurídico, pois carrega em sua composição o ponto de vista adotado sobre a noção de Justiça.

Sabemos que o discurso literário compõe valioso legado deixado para a humanidade impregnado de fato, valor e sentido. Sem dúvida, por meio da Literatura, analisada pelas vias hermenêutico-discursivas, podemos compreender a visada habermasiana (1999, 2010, 2014) sobre o mundo da vida, como um depositário de significações, mediado linguisticamente pela ação comunicativa. Também se torna possível a compreensão dos imaginários sociodiscursivos, propostos por Charaudeau (2015), especialmente quando analisamos a soberania popular, as bases da democracia e os imaginários de crença.

Do entrecruzamento entre fato e valor, na perspectiva do discurso e na visada hermenêutica que praticamos, surge a norma, de onde extraímos a figura do Hiperenunciador e

a noção de locutor coletivo, como propõe Maingueneau (2008). Assim, a prescrição normativa traz uma fusão imaginária de clamores que se ergue em uma voz coletiva. Essa voz determina padrões de comportamento social, impostos pela autoridade do Estado, por meio de seus representantes, aos indivíduos integrantes da ordem social.

Dessa forma, fato, valor e discurso encontram-se intimamente vinculados nas nascentes do Direito erguidas pela eticidade da ação comunicativa, pensada na perspectiva triangular. Há uma interdependência desses elementos que nos permite pensar o Direito como fruto da experiência humana, localizada nas práticas socioculturais que integram o mundo da vida. Se acreditarmos nessa vinculação de elementos, como seria então classificar as fontes do Direito, tendo em vista as práticas discursivas? De antemão, podemos afirmar que haverá sempre um grau de intencionalidade sobre aquilo que se entende como relevante para configurar a justaposição entre fato, valor e discurso.

Por esse motivo, entendemos que as fontes deveriam ser classificadas, em tom uníssono, como *fontes discursivas do Direito*. Estamos propondo essa forma de compreensão da teoria das fontes (ainda não ousamos dizer teoria da justiça), porque é por meio do ato discursivo que se encontra a pluralidade dos elementos fáticos, valorativos, materiais, culturais, históricos e normativos. Esses elementos não são simples abstrações que fazem gerar as normas. Eles são, evidentemente, colhidos pela apreciação do ser humano sobre a prática social que orchestra a vida da humanidade.

Assim, é possível compreender as fontes jurídicas nos alicerces de diversas vozes discursivas, provenientes, por exemplo, de múltiplas manifestações literárias ou artísticas. Com essa visada, torna-se viável discutir a teoria das fontes com base nas obras de Machado de Assis, Fernando Pessoa, Carlos Drummond de Andrade, Marcel Proust, Miguel de Cervantes, entre outros, pois existe uma riqueza valorativa no discurso literário que pode contribuir muito para a explicitação da dogmática jurídica e da hermenêutica que se emprega na aplicação do Direito.

Por que escolhemos as vozes de Antígona, Sor Juana e Olympe de Gouges como *corpus* de estudo desta pesquisa? Certamente, porque intencionamos trazer, das sombras da censura e do silêncio gritante, as nossas próprias narrativas femininas como nascentes do Direito. Ao delimitarmos nosso objeto de pesquisa, indagamos: já que as fontes jurídicas são sempre colhidas pela apreciação humana, por que não seriam indicadas também por nós mulheres? Acreditamos que essa indagação nos permite uma caminhada para além da noção tradicional que configura o Direito. O sentido atribuído à ideia de Justiça ainda demanda uma análise crítica

e um diagnóstico mais preciso, se considerarmos as vozes discursivas como pilares dessa construção.

Verificamos que os relatos de Antígona, Sor Juana e Olympe de Gouges, ademais da relevância que possui cada um para as origens do Direito, são essencialmente representações simbólicas da estrutura triangular que mostra as lutas cotidianas travadas sob os pilares da *igualdade, liberdade e solidariedade*²²⁷. Sem dúvida, optamos por essas narrativas porque elas representam milhares de mulheres em suas lutas diárias pelo direito ao reconhecimento, inclusive na esfera intelectual, ainda em tempos atuais. A seleção dessas narrativas se deu, certamente, porque essas vozes são espelhos do nosso próprio aprimoramento intelectual e das narrativas que compuseram a nossa trajetória acadêmica, durante anos de pesquisa em Direito, Literatura e Discurso.

Foram as narrativas da nossa trajetória acadêmica que nos permitiram erguer a imagem dessa pirâmide com a simbologia da árvore invertida, nascida entre sombras, cuja base teria a igualdade, proposta por Antígona, e a liberdade, reivindicada por Sor Juana. No topo dessa estrutura piramidal, destacamos a soberania popular e suas redes de solidariedade, representação do grito triunfante de Olympe de Gouges, ainda que tenha sido sucumbido pela violência da guilhotina. Acreditamos que a soberania popular é o elemento fundante da democracia, pois apenas o poder que emana do povo é capaz de criar o elo necessário entre igualdade e liberdade em uma sociedade justa e solidária.

Essa construção triangular, no nosso entendimento, representa a discursivização da estrutura tridimensional do humanismo e, portanto, revela o verdadeiro sentido da Justiça. Sem o devido respeito aos princípios da *igualdade, liberdade e solidariedade*, não seria possível pensarmos a vida em sociedade sob os pilares do Direito.

Enfatizamos que esses princípios não são simples abstrações, mas sim construções valorativas originadas das nossas práticas discursivas guiadas pelo agir comunicativo. Dessas práticas, brota a ação que orienta a proposta de racionalidade mediada pela linguagem e

²²⁷ Preferimos empregar o termo “solidariedade”, em razão da sua abrangência, em vez da noção de “fraternidade”, evocada pelos revolucionários franceses, pois este conceito nos parece restringir seu alcance a uma dimensão ainda atrelada ao universo masculino proclamado pela *Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão* de 1789. Importante mencionar que reconhecemos a relevância do conceito de “sororidade” para os estudos feministas, mas acreditamos que esse enunciado também carrega algumas marcas que podem reduzir seu alcance, se considerarmos que a aliança deve ser humanitária, independentemente de gênero, sexo, raça ou classe social. Além disso, as narrativas de vida de Sor Juana nos mostraram que essa suposta “aliança entre irmãs (mulheres)” não é tão simples como aparenta ser, pois traz, em sua dimensão fundante, as disputas e as intrigas que integram a própria lógica de mercado guiada pelo projeto da economia capitalista.

orientada ao entendimento. Como prática sociodiscursiva, podemos compreender o Direito, então, como fenômeno que foi sendo construído com os reflexos dos seus próprios alicerces estruturantes, modelados pela tríade necessária para que pensemos o Estado Democrático em sua *práxis* comunicativa.

Dessa forma, as fontes jurídicas são provenientes de uma lógica social e argumentativa erguida para assumir o projeto da modernidade, que se propõe a traçar os pilares emancipatórios da vida em sociedade. Pensando por essa perspectiva, os sentidos que compartilhamos cotidianamente pelas narrativas humanas são sempre interpretáveis e reveladores de um agir social em movimento constante, rumo à construção do justo.

Não há como negar que as fontes jurídicas sejam feitas de sangue, cheiro, suor, lágrima, palavra e silêncio. Pensar essas fontes como origem da Justiça é compreender a dor da vida humana entregue à guilhotina, aniquilada nos campos de batalha, queimada em fogueiras ou contaminada pela peste que assola a vulnerabilidade da espécie humana.

Pensar as fontes pelo viés sensorial que integra os seus sentidos nos sensibiliza a enxergar a *Declaração Universal dos Direitos Humanos* de 1948 ou a *Constituição da República Federativa do Brasil* de 1988 não apenas como textos declaratórios de direitos, compostos por hiperenunciadores e locutores coletivos. As Cartas de Valores, analisadas dessa forma, nos conduzem à percepção sensível das narrativas de vida vertidas ou transformadas em enunciados jurídicos, pois os direitos são feitos do “cheiro de sangue velho” e do “fluido vital” que integram as nossas histórias de vida, como afirmou a juíza federal Raquel Domingues do Amaral²²⁸.

Nessa composição fluida e vital que define o Direito, é preciso que se legitime o grito de Antígona pela igualdade, em meio aos gemidos dos rituais da morte; que se canonize o clamor de Sor Juana pela liberdade, ainda que tenha saído dos claustros de um convento; que se promulgue, com todas as letras, a soberania popular idealizada por De Gouges, como efetivação do poder que emana do povo, em redes de solidariedade, independentemente de raça, gênero, sexo ou classe social. Todas essas vozes reivindicam uma fecunda discussão sobre a noção de esfera pública e os ideias da democracia participativa.

Como analistas do discurso e como juristas, estes são os nossos desafios. É preciso compreender esse “sangue velho” que fluidifica a noção de Justiça. É preciso que estejamos

²²⁸ Citação publicada em 29 de maio de 2017, retirada da internet. Disponível em: <<https://pequenasigrejas.blogspot.com/2017/05/recado-aos-pobres-de-direita-texto.html>>. Acesso em: 10 jul. 2020.

atentas e atentos a interpretar e analisar os “novos” e os “velhos” elementos que compõem as narrativas da humanidade que se transformam diariamente em novos direitos. Assim, certamente, haverá mais efetividade nas lutas pela justiça social. Se compreendermos todo o suor que extraímos das narrativas analisadas, nesta pesquisa, e de outras que devem ser analisadas, futuramente, cumpriremos o nosso dever de memória de dar sentido à odisseia humana que define a nossa própria existência.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALI, Said M. *Gramática histórica da língua portuguesa*. 7. ed. melh. e aum. Rio de Janeiro: Acadêmica, 1971.
- AMARAL, Raquel Domingues do. *Texto da Juíza Federal Raquel Domingues do Amaral*. Disponível em: <<https://pequenasigrejas.blogspot.com/2017/05/recado-aos-pobres-de-direita-texto.html>>. Acesso em: 10 jul. 2020.
- AMOSSY, R. *Imagem de si no discurso*. Trad. Dilson Ferreira da Cruz, Fabiana Komesu e Sírío Possenti. São Paulo: Contexto, 2014.
- AMOSSY, R. *L'argumentation dans le discours*. 3e ed. Paris: Armand Colin, 2010.
- ANGENOT, Marc. *La Parole pamphlétaire. Typologie des discours modernes*. Paris : Payot, 1980.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. 4. ed. Trad. Pietro Nassetti. São Paulo: Editora Martin Claret LTDA., 2001.
- ARISTÓTELES. *Retórica das Paixões*. Introdução, notas e tradução do grego: Isis Borges B. da Fonseca. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- AUSTIN, John L. *How to do things with words*. New York: New York Press, 1965.
- BAKHTIN, Mikhail. & VOLOSHÍNOV V.N. *Marxismo e filosofia da linguagem*. Problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem. Trad. Michel Lahud e Yara Frateschi Vieira. 4. ed. São Paulo: Hucitec, 1988.
- BAKHTIN, Mikhail. *Estética da criação verbal*. 6. ed. Introdução e tradução do russo Paulo Bezerra. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.
- BAKHTIN, Mikhail. *Problemas da Poética de Dostoiévski*. Trad. Paulo Bezerra. 5 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.
- BARRETO, Teresa Cristófani; CAMPOS, Vera Mascarenhas. *Letras sobre o Espelho – Sor Juana Inés de la Cruz*. São Paulo: Iluminuras, 1989.
- BARTHES, Roland. *El susurro del lenguaje – más allá de la palabra y la escritura*. Buenos Aires: 2013.
- BENÍTEZ, Fernando. *Los Demonios en el Convento – sexo y religión en la Nueva España*. México: Ediciones Era, S.A., 1985.
- BERTAUX, Daniel. *Les récits de vie*. Collection 128. Paris: Nathan, 1997.
- Biblioteca Virtual de Direitos Humanos. Projeto desenvolvido pela Comissão de Direitos Humanos da USP. Concepção do projeto da biblioteca virtual: professora Maria Luiza Marcílio.

Apresenta informações sobre Direitos Humanos e organizações internacionais. Disponível em: <<http://www.direitoshumanos.usp.br/>>. Acesso em: 12 jun. 2020.

BLANC, Olivier. *Marie-Olympe de Gouges, une humaniste à la fin du XVIII siècle*. Paris : René Viénet, 2003.

BOBBIO, Norberto. *O Positivismo Jurídico: lições de filosofia do Direito*. Trad e notas: Márcio Pugliesi, Edson Bini, Carlos E. Rodrigues. São Paulo: Ícone, 1995.

BOBBIO, Norberto. *Teoria da Norma Jurídica*. 2.ed. trad. Fernando Pavan Baptista e Ariani Bueno Sudatti / apresentação Alaôr Caffé Alves. São Paulo: EDIPRO, 2003.

BOURDIEU, Pierre. *Ce que parler veut dire*. Paris : Fayard, 1982.

BRASIL. *Código Civil*. LEI Nº 10.406, DE 10 DE JANEIRO DE 2002. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/2002/L10406.htm>. Acesso em: 04 jan. 2019.

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil, 1988*. Texto Constitucional de 5 de outubro de 1988 com as alterações adotadas pela emenda constitucional nº 96 de 2017. Brasília: Senado Federal. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/ConstituicaoCompilado.htm>. Acesso em: 27 out. 2017.

BRASIL. *Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional*, Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996 (Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional). Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19394.htm>. Acesso em: 28 jan. 2020.

BRASIL. *Lei de Introdução às normas do Direito Brasileiro*. DECRETO-LEI Nº 4.657, DE 4 DE SETEMBRO DE 1942 (Redação dada pela Lei nº 12.376, de 2010). Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/Del4657compilado.htm>. Acesso em: 04 jan. 2019.

BRUNDAGE, James A., *Medieval Canon Law*, London; New York: Longman, 1995.

BRUNER, J. *Pourquoi racontons-nous des histoires?* Paris: Pocket, Département d'Univers Poche, 2005.

BUSTAMANTE, Thomas da Rosa. O direito e a incerteza de suas fontes: um problema em aberto para a dogmática jurídica contemporânea. *Rev. Fac. Direito UFMG*, Número Especial: Jornadas Jurídicas Brasil-Canadá, pp. 299 - 325, 2013. Disponível em: <<https://www.direito.ufmg.br/revista/index.php/revista/article/view/P.0304-2340.2013vJJp300>>. Acesso em: 05 jan. 2019.

CALLEJA, Diego. *Vida de Sor Juana*. Notas de Ermilo Abreu Gómez. Toluca: Instituto Mexiquense de Cultura, 1996.

CARVALHO, Aline Torres Sousa. Relações teórico-metodológicas entre a AD e a narrativa de vida. In: MACHADO, I, L.; melo, M. S. S. (Orgs. *Estudos sobre narrativas em diferentes*

materialidades discursivas na visão da Análise do Discurso [recurso eletrônico]. Belo Horizonte: Núcleo de Análise do Discurso, FALE/UFMG, 2016. p. 21-42.

CASTILHO, Ataliba; CASTILHO, Célia. Advérbios modalizadores. In: ILARI, Rodolfo (org). *Gramática do português falado*. Campinas: Ed. Unicamp/Fapesp, 1992, 2v.

CHAMON JR, Lúcio Antônio. *Teoria da Argumentação Jurídica: constitucionalismo e democracia em uma reconstrução das fontes do Direito moderno*. Rio de Janeiro: Lúmen Júris, 2008.

CHARAUDEAU, Patrick. Da ideologia aos imaginários sociodiscursivos. In: _____. *Discurso Político*. (Trad. Fabiana Komesu e Dilson Ferreira da Cruz). São Paulo: Contexto, 2006. p. 184-208.

CHARAUDEAU, Patrick. *Discurso Político*. 2. ed. Trad. Fabiana Komesu e Dilson Ferreira da Cruz. São Paulo: Contexto, 2015a.

CHARAUDEAU, Patrick. *Grammaire du sens et de l'expression*. Paris: Hachette, 1992.

CHARAUDEAU, Patrick. Histoire d'un emprunt. Histoire d'une coïncidence – Un hommage à Jean Peytard. *Actes do Colloque Miroir*, 2012. p. 43-50.

CHARAUDEAU, Patrick. Identidade linguística, identidade cultural: uma relação paradoxal. In: LARA, Glaucia Proença; LIMBERTI, Rita Pacheco (orgs.). *Discurso e (des)igualdade social*. São Paulo: Contexto, 2015b. p. 13-29.

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

CHARAUDEAU, Patrick. *Langage et discours : éléments de sémiolinguistique*. Paris: Hachette, 1983.

Charaudeau, Patrick. *Le discours politique*. Les masques du pouvoir. Paris : Vuibert, 1995.

CHARAUDEAU, Patrick. *Linguagem e discurso: modos de organização*. 2. ed. Coordenação da equipe de tradução: Angela M.S. Corrêa & Ida Lucia Machado. São Paulo: Contexto, 2014.

CHARAUDEAU, Patrick. Por uma interdisciplinaridade “focalizada” nas ciências humanas e sociais. In: MACHADO, I. L.; COURA, J.; MENDES, E. (Orgs.). *A transdisciplinaridade e a interdisciplinaridade em estudos da linguagem*. Belo Horizonte: FALE/UFMG, 2013, p. 17-51.

CHARAUDEAU, Patrick. *Petit traité de politique à l'usage du citoyen*. Paris : Librairie Vuibert, 2008.

CHARAUDEAU, Patrick. Rôles Sociaux et Rôles Langagiers. In : *Communication au colloque international sur "L'analyse des interactions verbales"*, à La Baume-les-Aix, 12-14 septembre 1991.

CHARAUDEAU, Patrick. Uma análise semiolinguística do texto e do discurso. In: PAULIUKONIS, M. A. L. e GAVAZZI, S. (Orgs.) *Da língua ao discurso: reflexões para o ensino*. Rio de Janeiro: Lucerna, 2005, p. 11-27., 2005. *Le site de Patrick Charaudeau - Livres, articles, publications*. Disponível em: <URL: <http://www.patrick-charaudeau.com/Uma-analise-semiolinguistica-do.html>>. Acesso em 30 jun. 2020.

CHARAUDEAU, Patrick. Uma teoria dos sujeitos da linguagem. In: MARI, Hugo *et al.* (orgs.). *Análise do discurso: fundamentos e práticas*. Belo Horizonte: Núcleo de Análise do Discurso FALE/UFMG, 2001. p. 23-38.

CHARAUDEAU, Patrick; MAINGUENEAU, Dominique. *Dicionário de análise do discurso*. Coordenação da tradução Fabiana Komesu. 3.ed., 2ª reimpressão. São Paulo: Contexto, 2016.

CHEVALIER, Jean. Introdução. In: CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. *Dicionário de Símbolos: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números*. 17 ed. Trad. Vera da Costa e Silva *et al.* Rio de Janeiro: José Olympio, 2002. p. XIII-XLI.

CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. Espelho (aspecto numinoso). In: *Dicionário de Símbolos: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números*. 17 ed. Trad. Vera da Costa e Silva *et al.* Rio de Janeiro: José Olympio, 2002. p. 393-396.

COING, Helmut. *Grundzüge der Rechtsphilosophie*. Berlim: Walter de Gruyter, 1969.

COLOMBI, Beatriz. *La respuesta y sus vestidos*. Homenaje a Sor Juana Inés de la Cruz a 300 años de su muerte. 2003. Biblioteca Virtual Universal. Disponível em: <<https://www.biblioteca.org.ar/libros/88575.pdf>>. Acesso em: 28 jan. 2020.

CORREA, Alexandre. A concepção histórica do direito e do estado. *Revista da Universidade Católica de São Paulo*, v. 37, jul./dez. 1969.

COSSIO, Carlos. *Panorama de la Teoría Ecológica del Derecho*. Buenos Aires, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, 1949.

CRUZ, Sor Juana Inés de la. *Obras completas de Sor Juana Inés de la Cruz I – Lírica Personal*, v. I. Edición, prólogo y notas de Alfonso Méndez Plancarte. México: FCE, 1995a.

CRUZ, Sor Juana Inés de la. *Obras completas de Sor Juana Inés de la Cruz IV – Comedias, Sainetes y Prosa*, v. IV. Edición de Alberto G. Salceda. México: FCE, 1995b.

CUTRUFELLI, Maria Rosa. *Eu vivi por um sonho – Os últimos dias de Olympe de Gouges, defensora dos direitos da mulher*. Trad. Maurício Santana Dias. Rio de Janeiro: Record, 2009.

DALLARI, Dalmo de Abreu. *Os direitos da mulher e da cidadã por Olímpia de Gouges*. São Paulo: Saraiva, 2016.

DE GOUGES, Olympe. *Ainsi soit Olympe de Gouges. Textes présentés par Benoîte Groult*. Paris : Bernard Grasset, 2013.

DE GOUGES, Olympe. *Déclaration des Droits de la Femme et de la Citoyenne*. Disponível em: <<http://www.toupie.org/Textes/Ddfc.htm>>. Acesso em: 10 jul. 2016.

DE GOUGES, Olympe de. *Olympe de Gouges œuvres – présentées par Benoîte Groult*. Paris : Mercure de France, 1986.

DE GOUGES, Olympe. *Les trois urnes ou le salut de la patrie, par un voyageur aérien*. Disponível em: <<http://la-brochure.over-blog.com/article-30082301.html>>. / Acesso em: 2 jul. 2020.

DEWEY, John. *Democracia e educação: capítulos essenciais*. Trad. Roberto Cavallari Filho. São Paulo: Ática, 2007.

DINIZ, Maria Helena. Ciência do Direito. In: *Dicionário Jurídico*. 3 ed. rev., atual. e aum., vol. 1. São Paulo: Saraiva, 2008. p. 654.

DUCROT, Oswald. *O dizer e o dito*. Revisão técnica da tradução: Eduardo Guimarães. Campinas, SP: Pontes, 1987.

DUTRA, D. J. V. *Razão e consenso em Habermas: teoria discursiva da verdade, da moral, do direito e da biotecnologia*. 2ed. rev. e ampl. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2005.

EMEDIATO, Wander. Discurso, Argumentação e Modalização dos processos avaliativos. In: MACHADO, I., L.; COURA, J.; MENDES, E. *A transdisciplinaridade e a interdisciplinaridade em estudos da linguagem*. Belo Horizonte: FALE/UFMG, 2013. p. 79-101.

EMEDIATO, Wander. *Fundamentos de Linguística do Texto e do Discurso II: Teorias do Discurso*. Programa de Pós-Graduação em Estudos Linguísticos (POSLIN), Belo Horizonte: FALE/UFMG. Notas de aula, 2015.

ERIBON, E. *Retour à Reims*. Paris : Flammarion, 2010.

FERRAJOLI, Luigi. Pasado y Futuro del Estado del Derecho. *RIFP/17*, pp. 31-45, 2001. Disponível em: <<http://e-spacio.uned.es/fez/eserv.php?pid=bibliuned:filopoli-2001-17-0011&dsID=pdf>>. Acesso em: 05 já. 2019.

FERRAZ JR, Tércio Sampaio. *Função social da dogmática jurídica*. São Paulo: Max Limonard, 1998.

FERRAZ JR, Tércio Sampaio. *Introdução ao estudo do direito: técnica, decisão, dominação*. 10. ed. ver., atual. e ampl. São Paulo: Atlas, 2018.

FIALAIRE, Jacques; MONDIELLI, Eric. *Droits Fondamentaux et Libertés Publiques*. Paris : Ellipses, 2005.

FIGUEIREDO, Adriana do Carmo. “Direitos Humanos da Mulher: Novos Modos de Dizer o Direito? In: CAPUCIO, C; CARVALHO, D; LASMAR, J; RANGEL, L.; QUAGLIA, M; BARROS, M; MENEZES, W. *Direito Internacional no Nosso Tempo*. Belo Horizonte, Arraes Editores, 2013. pp. 51-67.

FIGUEIREDO, Adriana do Carmo. Entre os claustros do convento e a cidade letrada: narrativas de vida de Sor Juana Inés de la Cruz. In: MELO, Mônica Santos Souza (Org.). *Reflexões sobre o discurso religioso*. Belo Horizonte: Núcleo de Análise do Discurso, Programa de Pós-Graduação em Estudos Linguísticos, Faculdade de Letras da UFMG, 2017.

FIGUEIREDO, Adriana do Carmo. La Fénix de México Sor Juana Inés de la Cruz y su lucha por la libertad femenina: ecos de la historia de la monja latina defensora de los derechos de la mujer. *Revista Género & Direito*. Periódico do Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Género e Direito. Centro de Ciências Jurídicas -Universidade Federal da Paraíba, nº 03 -Ano 2015, p.183-206. Disponível em: <<http://periodicos.ufpb.br/ojs2/index.php/ged/index>>. Acesso em: 13 jan. 2020.

FIGUEIREDO, Adriana do Carmo. O direito ao sufrágio feminino no Brasil e na Argentina: notas sobre discursos e lutas feministas (capítulo 2). In: PEREIRA, Denise. *Campos de saberes da história da educação no Brasil v. 3* [recurso eletrônico] / Organizadora Denise Pereira. – Ponta Grossa (PR): Atena Editora, 2019, p. 12-22.

FIGUEIREDO, Adriana do Carmo. O preâmbulo da Constituição Federal de 1988: ponte narrativa entre os discursos do passado e do presente. In: MACHADO, I.L.; NUNES DE JESUS, S. (orgs.). *Análise do Discurso - Afinidades Epistêmicas Franco-Brasileiras* (Tomo II). Coleção Ciência Aberta nº 16. Curitiba, CRV, 2018, p.: 175-193.

FIGUEIREDO, Adriana do Carmo. Villancicos sorjuanistas: ensaladillas performáticas? In: *Anais do V Congresso de Hispanistas UFMG / I Congresso Internacional da Associação Brasileira de Hispanistas*. Sara Rojo et al (Org.), p.: 81-89. Belo Horizonte: Faculdade de Letras da UFMG, 2009.

FIGUEIREDO, Adriana do Carmo; RAVETTI, Graciela. *A construção da voz feminina na obra de Sórora Juana Inés de La Cruz: mistérios e enigmas*. 2004. 215 f., enc. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte: Faculdade de Letras: 2004.

FOUCAULT, Michel. *A Arqueologia do Saber*. 6. ed. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. Aula inaugural no College de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. Trad. Graciano Barbachan. Obra digitalizada, formatada e revisada pelo Coletivo Sabotagem, 2004. Disponível em: <www.sabotagem.revolt.org>. Acesso em: 14 jan. 2019.

FRANÇA. *Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão* – 26 de agosto de 1789. (*Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen de 1789*). Biblioteca virtual de Direitos Humanos. Universidade de São Paulo – USP. Disponível em:

<<http://www.direitoshumanos.usp.br/index.php/Documentos-antiores-%C3%A0-cria%C3%A7%C3%A3o-da-Sociedade-das-Na%C3%A7%C3%B5es-at%C3%A9-1919/declaracao-de-direitos-do-homem-e-do-cidadao-1789.html>>. Acesso em: 11abr. 2020.

FRASER, Nancy. What's Critical about Critical Theory? The Case of Habermas and Gender. *Nem German Critique*, n. 35, 1985.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método - Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tradução de Flávio Paulo Meurer e Revisão da tradução de Ênio Paulo Giachini. 3. ed. Petrópolis (RJ): editora Vozes, 1999.

GALLO, Hübner. *Introducción al Derecho*. 3. ed. Santiago de Chile: Editorial Jurídica de Chile, 1966.

GOMES, David F. L. *Temas de Sociologia Jurídica I – Leituras de Jürgen Habermas: – décadas de 1950, 1960, 1970 e Temas de Sociologia Jurídica II – Leituras de Jürgen Habermas II – De “Teoria da Ação Comunicativa” a “Facticidade e Validade”*. 1º e 2º semestres de 2019. Programa de Pós-Graduação em Direito da UFMG. Belo Horizonte: Faculdade de Direito, 2019. Notas de aula.

GONZÁLEZ BOIXO, José Carlos (ed.). *Poesía lírica*. Madrid: Cátedra, 1992.

GRÁCIO, Rui Alexandre. *A argumentação na interação*. Coimbra: Grácio Editor, 2016.

GREIMAS, Algirdas. J.; FONTANILLE, Jacques. *Semiótica das paixões*. São Paulo: Ática, 1993.

GRIFFITH, Mark. *Sophocles Antigone*. Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

GRIMAL, Pierre. *Dicionário da mitologia grega e romana*. 3. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

GROSS, Ramón García-Pelayo. Criollo. In: *El Pequeño Larousse Ilustrado 1995*. México: Ediciones Larousse, 1994. p. 286.

GROULT, Benoîte. *Ainsi soit Olympe de Gouges*. Paris : Éditions Grasset & Fasquelle, 2013.

GUSMÃO, Paulo Dourado de. *Introdução ao Estudo do Direito*. 49. ed. rev. e atual. Rio de Janeiro: Forense. Edição do Kindle, 2018.

HÄBERLE, PETER. *El Estado Constitucional*. Estudio Introductorio: Diego Valadés. Trad. Héctor Fix-Fierro. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2003.

HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro*. Trad. George Sperber; Paulo Astor Soethe (UFPR). São Paulo: Edições Loyola, 2002.

HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia - Entre facticidade e validade*, v1. Trad. Flávio Beno Siebeneichler – UGF. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

HABERMAS, Jürgen. *Fundamentação Linguística da Sociologia – volume 1. Obras escolhidas*. Trad. Lumir Nahodil. Lisboa: Edições 70, 2010.

HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública*. 1 ed. Trad. Denilson Luís Werle. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade: doze lições*. Trad. Luiz Sérgio Repa. Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HABERMAS, Jürgen. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. Trad. Rúrion Melo. São Paulo: Editora Unesp, 2016.

HABERMAS, Jürgen. *Técnica e ciência como “ideologia”*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1968.

HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la Acción Comunicativa, I – racionalidad de la acción y racionalización social*. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Grupo Santillana de Ediciones, S. A., 1999.

HOBSBAWM, Eric. *A era das revoluções: 1789-1848*. [recurso eletrônico]. Trad.: Maria Tereza Teixeira e Marcos Penchel. Edição do Kindle. São Paulo: Paz e Terra, 2015.

HORKHEIMER, Max. *Crítica de la razón instrumental*. Versión castellana de H. A. MURENA y D. J. VOGELMANN. Buenos Aires: Editorial Sur, 1973.

HUXLEY, Aldous. *Literatur und Wissenschaft*. München, 1963.

JAQUET, Chantal. *Les transclasses ou la non-reproduction*. 2.éd. Paris: P.U.F., 2015.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: edições 70, 2007.

KELSEN, Hans. *Teoria Geral do Direito e do Estado*. 3. ed. Trad. Luis Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

KELSEN, Hans. *Teoria Pura do Direito*. Trad. João Baptista Machado. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

KOSCHAKER, Paul. *Europa und das römische Recht*. Berlim: C. H. Beck, 1966.

LACOUR, Léopold. *Trois Femme de la Révolution: Olympe de Gougés, Théroigne de Méricourt, Rose Lacombe*. Paris: BnF Collection ebook, 2016.

LANI-BAYLE, Martine. Préface GRAITSON, I. et NEUFORGE, E. *L'Intervention narrative en travail social*, 2008. p. 9-15.

LARONZE, Fleur. Les sources du droit revisitées par la notion d'organisation juridique. *Revue interdisciplinaire d'études juridiques*, Université Saint-Louis – Bruxelles, 2012/1, Volume 68, p. 175 – 224, 2012. Disponível em: <<https://www.cairn.info/revue-interdisciplinaire-d-etudes-juridiques-2012-1-page-175.htm?contenu=resume>>. Acesso em: 04 jan. 2018.

LARROSA, Jorge. Tecnologias do eu e educação. In: SILVA, Tomaz T. *O sujeito da educação*. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 35-86.

LAUREANDEAU, Paul. Modalite, operation de modalisation, et mode mediatif. In : Delamotte-Legrand , R. (Ed.) *Les médiations langagières*, volume 1, Des faits de langue aux discours, Dyalang CNRS, Rouen : Publications de l'Université de Rouen.

LÚCIA, Cármen. Apresentação da obra DALLARI, Dalmo de Abreu. *Os direitos da mulher e da cidadã por Olímpia de Gouges*. São Paulo: Saraiva: 2016.

LYZARDO-DIAS, Dylia. Narrativas autobiográficas na mídia impressa. In: MACHADO, I.L. e MELO, M.S.S. (org.). *Estudos sobre narrativas em diferentes materialidades discursivas*. Belo Horizonte: NAD/FALE/UFMG, 2016, cap.3, p. 121-138. Disponível em: <<http://www.lettras.ufmg.br/nucleos/nad>>. Acesso em: 30 out. 2017.

MACHADO *et al.* (Orgs.). *Fundamentos e Dimensões da Análise do Discurso*. Belo Horizonte: UFMG/FALE/Núcleo de Análise do Discurso, 1999.

MACHADO *et al.* A língua como materialidade discursiva. In: *Análise do Discurso – afinidades epistémicas franco-brasileiras*. Coleção Ciência Aberta n° 12. Curitiba: CRV, 2016, p. 15-27.

MACHADO, Ida Lucia. *Seminário de tópico variável em Linguística do Texto e do Discurso*, Belo Horizonte: curso efetuado no PosLin/FALE/UFMG, 2015c (notas de aula).

MACHADO, Ida Lucia. A ‘narrativa de si’ e a ironia: um estudo de caso à luz da Análise do Discurso. *Cadernos Discursivos*, Catalão, v. 1, 2013, p. 1-16.

MACHADO, Ida Lucia. A ironia como estratégia comunicativa e argumentativa. *Revista Bakhtiniana*, São Paulo, Número 9 (1), p. 108-128, Jan./Jul. 2014a. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/bak/v9n1/08.pdf>>. Acesso em: 20 nov. 2017.

MACHADO, Ida Lucia. A Narrativa de vida como materialidade discursiva. IN: *Revista da ABRALIN*, Curitiba, BDP / UFPR, v. 14, N. 2, p. 95-108, 2015a. Disponível em: <<http://ojs.c3sl.ufpr.br/ojs/index.php/abralin/article/view/42557>>. Acesso em: 10 jul.2016.

MACHADO, Ida Lucia. Algumas reflexões sobre elementos de base e estratégias da Análise do Discurso. *Revista Estudos da Linguagem*. Belo Horizonte, v. 20, n.1, jan./jun. 2012, p. 187-

207. Disponível em: <<http://relin.letras.ufmg.br/revista/upload/20108-IdaLucia.pdf>>. Acesso em outubro de 2012.

MACHADO, Ida Lucia. As duas vidas de uma transclasse. In: EID&A, *Revista Eletrônica de Estudos Integrados em Discurso e Argumentação*, volume 2, série 19, p.71-92, dez. 2019. (2019a). Disponível em: <<http://periodicos.uesc.br/index.php/eidea/issue/view/162>>. Acesso em: 07 jan. 2020.

MACHADO, Ida Lucia. Le rôle du récit de vie dans le discours politique de Lula. *Argumentation et Analyse du Discours*, n. 7, 2011, p 1-14. Disponível em: <<http://aad.revues.org/1166>>. Acesso em junho de 2012.

MACHADO, Ida Lucia. Narrativa de vida: um espaço para liberação das vozes femininas? In: MACHADO, I.L.; SANTOS, J.B.C.; NUNES DE JESUS, S. (org.) *Análise do discurso. Afinidades epistêmicas Franco-Brasileiras*. Curitiba: Editora CRV, 2016a, p.29-54.

MACHADO, Ida Lucia. Nos bastidores da Narrativa de vida & Análise do Discurso. In: MACHADO, I.L. e MELO, M.S.S. (org.). *Estudos sobre narrativas em diferentes materialidades discursivas*. Belo Horizonte: NAD/FALE/UFMG, 2016b, p. 121-138. Disponível em: <<http://www.letras.ufmg.br/nucleos/nad>>. Acesso em: 30 out. 2017.

MACHADO, Ida Lucia. O ato de linguagem segundo a Semiologia: implicações, explicações e aplicações práticas. *Gragoatá*, Niterói, v.24, n. 50, p. 760-772, set.-dez. 2019. (2019b). Disponível em: <<http://periodicos.uff.br/gragoata/issue/view/1774/showToc>>. Acesso em: 28 jan. 2020.

MACHADO, Ida Lucia. O prefácio visto como uma prática discursiva em que diferentes vidas e obras se entrecruzam. *Revista GEL*, Campinas/SP, volume 43, série 3, p. 1129-1139, dezembro 2014. (2014b). Disponível em: <<https://revistas.gel.org.br/estudos-linguisticos/article/view/511>>. Acesso em: 30 out. 2017.

MACHADO, Ida Lucia. Percursos de vida que se entremeiam a percursos teóricos. In: SANTOS, S.P. e MENEZES, W. A. (org.) *Discurso, Identidade, Memória*. Fortaleza: Expressão Gráfica e Editora, 2015b, p. 83-96.

MACHADO, Ida Lucia. Práticas discursivas: construindo identidades na diversidade...e na adversidade. In: GOMES, M. C.; MELO, M. S. S.; CATALDI, C. (Org.). *Práticas discursivas: construindo identidades na diversidade*. Viçosa: Arca, 2009. p. 103-117.

MACHADO, Ida Lucia. Reflexões sobre a memória familiar da família Prestes. *Cadernos de Linguagem e Sociedade*, 18(1), 2017, p.12-27. Disponível em: <<http://periodicos.unb.br/index.php/les>>. Acesso em: 04 jan. 2018.

MACHADO, Ida Lucia. *Reflexões sobre uma corrente da análise do discurso e sua aplicação em narrativas de vida*. 1. ed. Coimbra: Grácio Editor, 2016c.

MACHADO, Ida Lucia. *Slides do Encontro Promovido pelo NAD*, em 26 de outubro de 2019. Núcleo de Pesquisa em Análise do Discurso. Belo Horizonte: Faculdade de Letras – UFMG, 2019c.

MACHADO, Ida Lucia. Um encontro entre poesia, análise do discurso e narrativa de vida. In: POS, *Revista do Programa de Pós-Graduação em artes da Escola de Belas Artes da UFMG*, volume 6, série 11, p.32-43, maio 2016d. Disponível em: <<https://www.eba.ufmg.br/revistapos/index.php/pos/issue/view/12/showToc>>. Acesso em: 04 jan. 2018.

MAINGUENEAU, Dominique. *Cenas da enunciação*. Organização Sírío Possenti, Maria Cecília Pérez de Souza-e-Silva. São Paulo: Parábola Editorial, 2008.

MAINGUENEAU, Dominique. Dêixis. In: CHARAUDEAU, Patrick; MAINGUENEAU, Dominique (Orgs.). *Dicionário de análise do discurso*. Coordenação da tradução Fabiana Komesu. 3.ed., 2ª reimpressão. São Paulo: Contexto, 2016. p. 11481.

MAINGUENEAU, Dominique. Memória discursiva. In: CHARAUDEAU, Patrick; MAINGUENEAU, Dominique (Orgs.). *Dicionário de análise do discurso*. Coordenação da tradução Fabiana Komesu. 3.ed., 2ª reimpressão. São Paulo: Contexto, 2016. p. 1148113251-13261.

MEIRA, Silvio A. B. *História e fontes do direito romano*. São Paulo, 1966.

MISTRAL, Gabriela. Silueta de Sor Juana Inés de la Cruz. *El Mercurio*, 16 setiembre de 1923. In: SAAVEDRA, Luis Vargas. *Prosa religiosa de Gabriela Mistral*. Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello, 1978.

MURIEL, Josefina. *Conventos de Monjas en la Nueva España*. México: Editorial Jus, S.A., 1995.

MOUSSET, Sophie. *Olympe de Gouges et les droits de la femme*. Paris : du Félin, 2003.

NADER, Paulo. *Introdução ao estudo do direito*. 36 ed. Rio de Janeiro: Forense, 2014.

NOBRE, Marcos. *A Teoria Crítica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). *Declaração Universal dos Direitos Humanos*. Paris, 1948. Proclamação pela Assembleia Geral das Nações Unidas em Paris, através da Resolução 217 A (III) da Assembleia Geral. Disponível em: <<http://www.dudh.org.br>>. Acesso em: 10 jul. 2016.

ORLANDI, Eni P. *Análise de Discurso*. Princípios & Procedimentos. Campinas: Pontes, 2009.

OROFIAMMA, Roselyne. Les figures du sujet dans le récit de vie en sociologie et en formation. *Informations sociales*, n. 145, p. 68-81, jan. 2008.

OST, François. *Contar a lei: as fontes do imaginário jurídico*. Trad. de Paulo Neves. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2004.

PALMER, Richard E. *Hermenêutica*. Trad. Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 2015.

PARRET, H. L'enonciation en tant que deictisation et modalisation. In: *Langages*. Vol. 18. N. 70. 1983. pp. 83-98.

PAZ, Octavio. *Sóror Juana Inés de la Cruz – As armadilhas da fé*. 2. ed. São Paulo: Editora Mandarim, 1998.

PINTO, José Marcelino de Rezende. A teoria da ação comunicativa de Jürgen Habermas: conceitos básicos e possibilidades de aplicação à administração escolar. *Paidéia*, FFCLRP, Rib. Preto, fev/ago, p. 77-96, 1995. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/paideia/n8-9/07.pdf>>. Acesso em: 05 jan. 2019.

PIOVESAN, Flávia. *Direitos Humanos e o Direito Constitucional Internacional*. 15. ed. rev. e atual. São Paulo: Saraiva: 2015.

PODCAST, *França celebra 30 anos da proibição da pena de morte*. Disponível em: <<http://www.rfi.fr/br/franca/20111010-franca-celebra-30-anos-da-proibicao-da-pena-de-morte>>. Acesso em 27 fev. 2020.

PORTAL Escola de Governo. Apresenta informações sobre desenvolvimento, democracia participativa, direitos humanos, ética na política e valores republicanos. Disponível em: <<http://www.escoladegoverno.org.br/artigos/115-direitos-humanos-declaracao-1948>>. Acesso em: 08 mar. 2018.

PORTAL do Supremo Tribunal Federal (STF). Apresenta informações sobre jurisprudência, legislação, biblioteca, agenda e assuntos específicos do STF. Disponível em: <<http://www.stf.jus.br/portal/cms/verTexto.asp?servico=bibliotecaConsultaProdutoBibliotecaSimboloJustica&pagina=temis>>. Acesso em: 19 nov. 2018

RABATEL, Alain. O Papel do Enunciador na Construção Interacional dos Pontos de Vista. In: EMEDIATO, Wander (org., trad.). *A Construção da Opinião na Mídia*. Belo Horizonte: FALE/UFMG. Núcleo de Análise do Discurso, 2013, p. 19- 66.

RAMA, Ángel. *A cidade das letras*. Trad. Emir Sader. São Paulo: Brasiliense, 1985.

RAWLS, John. *O liberalismo político*. Tradução de Dinah de Abreu Azevedo. 2. ed. São Paulo: Ática, 1993.

RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. 1. ed. Trad. Almiro Pisetta e Lenita M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

RAWLS, John. *Justiça como equidade*. 1. ed. Trad. Claudia Berliner. Revisão Técnica e da Tradução: Álvaro de Vita. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

REALE, Miguel. *Fontes e modelos do direito: para um novo paradigma hermenêutico*. 1. ed. São Paulo: Saraiva, 1994.

RIBEIRO; BRAGA. A teoria das fontes do direito revisitada: uma reflexão a partir do paradigma do estado democrático de direito. Disponível em: http://www.publicadireito.com.br/conpedi/manaus/arquivos/anais/salvador/fernando_jose_armando_ribeiro-1.pdf / Acesso em 08 nov. 2018.

RICOEUR, Paul. *O conflito das interpretações – Ensaio de Hermenêutica*. Trad. M. F. Sá Correia. Porto-Portugal: Rés-Editora, LDA, 1969.

RICOEUR, Paul. *Tempo e narrativa – Tomo I*. Campinas: Papyrus, 1994.

RICOEUR, Paul. *Temps et récit*. 1. L'intrigue et le récit historique. Édition de poche. Paris; Editions du Seuil, 1983.

SALCEDA, Alberto G. Introducción. In: CRUZ, Sor Juana Inés de la. *Obras completas de Sor Juana Inés de la Cruz IV – Comedias, Sainetes y Prosa*, v. IV. Edición de Alberto G. Salceda. México: FCE, 1995b. p. VII-XLVIII.

SALMON, C. *Storytelling. La machine à fabriquer les images et à formater les esprits*. Paris: La Découverte, 2007.

SANCHÍS, Prieto Luis. *Constitucionalismo y Positivismo*. México: Distribuciones Fontamara, S.A, 1997.

SAVIGNY, F. Carl von. *System des heutigen romischen Rechts*. Berlim, 1840.

SILVA, José Afonso. *Comentário contextual à Constituição*. 9ª. ed. São Paulo: Malheiros Editores, 2014.

SÓFOCLES. *Antígona*. Introdução, versão do grego e notas Maria Helena da Rocha Pereira Fialho. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

STEPHANIDES, Menelaos. *Mitologia helênica Édipo*. Recontado por Menelaos Stephanides Trad. Janaína R. M. Potzmann. Rio de Janeiro: Odysseus, primeira edição digital 2016.

STRECK, Lênio Luiz. Devemos nos importar, sim, com o que a doutrina diz. In: *Boletim de Notícias ConJur*, 5 de janeiro de 2006. Disponível em: < https://www.conjur.com.br/2006-jan-05/devemos_importar_sim_doutrina >. Acesso em: 06 nov. 2018.

STRECK, Lênio; TRINDADE, Karam (Org.). *Direito e Literatura – Da realidade da ficção à ficção da realidade*. São Paulo: Atlas, 2013.

STROUX, Johannes. *Romische Rechtswissenschaft und Rhetorik*. Potsdam, 1949.

TENORIO, Martha Lilia. *Sor Juana Inés de la Cruz – Ecos de mi pluma - Antología en prosa y verso*. House Grupo Editorial: ebook sem data da edição.

VALADÉS, Diego. *La lengua del derecho y el derecho de la lengua*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2005.

WIVIURKA, Eduardo Seino. *Antígona de Sófocles e a questão jurídica fundamental: a eterna tensão entre segurança jurídica e correção*. In: *ANAMORPHOSIS – Revista Internacional de Direito e Literatura* v. 4, n. 1, p. 77-104, janeiro-junho 2018, RDL. Disponível em: <<http://rdl.org.br/seer/index.php/anamps/article/view/412>>. Acesso em: 30 jul. 2019.